

IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

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

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

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

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

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

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

Numero realizzato con un contributo del Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate dell'Università degli Studi dell'Insubria.

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

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

Casa editrice: Mimesis Edizioni (Milano – Udine), Via Monfalcone 17/19 – 20099 Sesto San Giovanni (MI) www.mimesisedizioni.it

Telefono: +39 02 24861657 / 24416383 Fax: 1782200145 e-mail: mimesis@mimesisedizioni.it
Periodico semestrale, iscritto il 2 marzo 2010 sotto il numero 2/2010 del Registro stampa del Tribunale di Varese.

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

Abbonamento 2015: per l'Italia € 38,00; speciale studenti € 31,00; estero € 54,00 da versare sul conto c/c postale n. 001008816447, intestato a MIM Edizioni Srl, via Monfalcone, 17/19 – 20099 Sesto S.G. (MI), specificando la causale, oppure con bonifico bancario sul conto MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19 – 20099 Sesto S.G. (MI) – CASSA DI RISPARMIO DI ASTI – Ag. di Sesto San Giovanni IBAN: IT94T060852070000000020093 BIC/SWIFT: CASRIT 22, specificando la causale. Fatto il versamento, si dia comunicazione via e-mail (o per posta all'indirizzo della casa editrice) all'indirizzo: commerciale@mimesisedizioni.it.

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

IL PROTAGORA

Rivista semestrale, anno XLIV, gennaio-dicembre 2017, sesta serie, n. 27-28

Sommario

STUDI SU MATEMATICA, SCIENZA E FILOSOFIA

Alberto Giulio Setti, <i>Matematica, scienza e società</i>	9
Fabio Minazzi, <i>Il pensiero assiomatico e la filosofia: dalla neoscolastica al neorealismo logico</i>	15
Davide Arecco, <i>I Riccati, la matematica e l'armonia delle sfere: contributo alla storia del Newtonianesimo</i>	45

STUDI STORICI

Katia Visconti, « <i>Al fortunato corre l'obbligo di badare allo sventurato</i> ». <i>Appunti di lungo periodo sulla costruzione di reti di solidarietà nella Lombardia di antico regime</i>	67
Antonio Maria Orecchia, « <i>Alla libertà sta fatalmente prossima la licenza, alla democrazia l'oligarchia de' molti</i> »: <i>Federico Confalonieri e gli Stati Uniti d'America</i>	79
Fabio Minazzi, <i>Mussolini contro Lenin? A proposito di una recente pubblicazione</i>	109
Massimo Mariani, <i>Ontologia della coscienza storica</i>	133

STUDI FILOSOFICI

Fulvio Papi, <i>La morte di Dio in Nietzsche</i>	159
Giacomo Borbone, <i>Forma simbolica o intuizione pura? Ernst Cassirer e Benedetto Croce sulla natura dell'arte</i>	167
Fabio Minazzi, <i>Antonio Gramsci. A proposito di una nuova e importante biografia</i>	195
Marina Lazzari, <i>Fenomenologia delle «cose sorelle». Riflessioni sulla poetica di Antonia Pozzi</i>	233

NOTE E DISCUSSIONI

Fulvio Papi, <i>A proposito del De vita solitaria di Patrizia Pozzi</i>	243
Cristina Dessì, <i>I medici, le streghe e le possedute. Note sul processo di naturalizzazione dei fenomeni demonopatici in Francia tra il Cinquecento e il Seicento</i>	247
Ivan Pozzoni, <i>Il «falso dilemma» della libertà in Giovanni Vailati</i>	259
Amedeo Marinotti, <i>L'antimetafisica di Mario Dal Pra e di Andrea Vasa nel suo preciso contesto storico-teoretico</i>	267
Marco De Paoli, <i>Elettricità, vita, cervello. L'innervazione dell'organismo-mondo</i>	273
Antonio Maria Orecchia, <i>25 aprile 2017: settantadue anni dopo</i>	293
Graziella Bernabò, <i>Cultura e vita nella riflessione di Gabriele Scaramuzza</i>	303

I PROBLEMI DELLA SCUOLA

Dario Generali, <i>Impiegati, professionisti o intellettuali? Alcune considerazioni su immagine e caratteristiche della professione docente nella scuola italiana</i>	309
Marcello Ostinelli, <i>L'uso della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore</i>	319

L'OLIMPIADE DI FILOSOFIA IN LOMBARDIA

Fabio Minazzi, <i>Alcune considerazioni preliminari a proposito dell'Olimpiade di filosofia del 2017 in Lombardia</i>	333
Paolo Giannitrapani – Fabio Minazzi, <i>Verbale della selezione regionale lombarda, XXV edizione dell'Olimpiade di filosofia, anno scolastico 2016-2017</i>	337
Paolo Giannitrapani, <i>Presentazione dei saggi scritti dalle studentesse e dagli studenti partecipanti alla XXV Olimpiade di Filosofia</i>	355
Letizia Barberi, <i>Science et Philosophie</i>	359
Jonathan Bellini, <i>Amore fra filosofia e scienza</i>	365
Pietro Cerchiello, <i>Natura + Uomo = Intelligenza + Arte; Natura + Uomo + Intelligenza = Arte</i>	369
Federico Corradi, <i>La felicità necessita di sfide continue rivolte a se stessi</i> ...	373
Christian Frigerio, <i>La questione della felicità</i>	377
Francesco Garbelli, <i>Natura o cultura?</i>	383
Matteo Liguori, <i>Mens metaphysica in corpore sano</i>	387
Maria Francesca Lipari, <i>Was ist die Froehlichkeit?</i>	391
Pietro Monti-Guarnieri, <i>Sull'uomo, o sulla filosofia – analisi di un sapere in cui non crede più nessuno</i>	395
Martina Pontiggia, <i>Da Platone a Nietzsche</i>	399
Martina Toppi, <i>Filosofia: la via maestra</i>	403

RICORDO DI EVA PICARDI, GIOVANNI BIANCHI E SERGIO MANES

Annalisa Coliva, <i>Eva Picardi. Un ricordo</i>	409
Angelo Gaccione, <i>Addio ad un amico fraterno: Giovanni Bianchi</i>	415
Fabio Minazzi, <i>Ricordo di Sergio Manes, un editore comunista internazionalista</i>	419

RECENSIONI

Enrico Bellone – Massimo Bucciantini – Adriano Prosperi – Giulio Giorello, <i>Omaggio a Galileo. Quattro lezioni sulla figura e l'opera di Galileo Galilei tenute a Brescia nel 400° delle sue prime osservazioni astronomiche (1609) pubblicate nel 400° della condanna della teoria copernicana (1616)</i> (Fabio Minazzi).....	429
Carlo Rovelli, <i>L'ordine del tempo</i> (Fabio Minazzi).....	439
Gaspere Polizzi – Mario Quaranta, <i>Un secolo di filosofia attraverso i congressi della S., F. I. 1906-2013, Introduzione di Francesco Coniglione</i> (Fabio Minazzi).....	448
Noam Chomsky, <i>Tre lezioni sull'uomo. Linguaggio, conoscenza, bene comune</i> (Fabio Minazzi).....	450
Mario Quaranta, <i>Scristianizzare l'Europa. Il nazismo: un progetto neopagano</i> (Claudio Tugnoli).....	453
Giorgio Israel, <i>Meccanicismo. Trionfi e miserie della visione meccanica del mondo</i> (Marco Panza).....	456
Gabriele Scaramuzza, <i>Incontri. Per una filosofia della cultura</i> (Fulvio Papi).....	461

SCHEDE

Ferruccio De Bortoli, <i>Poteri forti (o quasi)</i> (Tiziano Tussi).....	465
Giacomo Pontremoli, <i>I "Piacentini". Storia di una rivista</i> (Tiziano Tussi).....	466
Claudio Pavone, <i>La Resistenza. Memorie di una giovinezza</i> (Fabio Minazzi).....	467
Davide Bregola, <i>La vita segreta dei mammut in Pianura Padana</i> (Esther Antonietta Bianchi).....	468
Francesca Manfredi, <i>Un buon posto dove stare</i> (Esther Antonietta Bianchi).....	469
Autori Vari, <i>La porta di casa. Ventisette racconti del Premio Chiara Giovani 2017</i> (Esther Antonietta Bianchi).....	469

INDICE DELL'ANNATA XLIV.....	471
------------------------------	-----

GEORG CANTOR
GESAMMELTE ABHANDLUNGEN

MATHEMATISCHEN UND PHILOSOPHISCHEN INHALTS

MIT ERLÄUTERNDEN ANMERKUNGEN SOWIE MIT
ERGÄNZUNGEN AUS DEM BRIEFWECHSEL
CANTOR-DEDEKIND

HERAUSGEGEBEN VON

ERNST ZERMELO

NEBST EINEM LEBENS LAUF CANTORS

VON

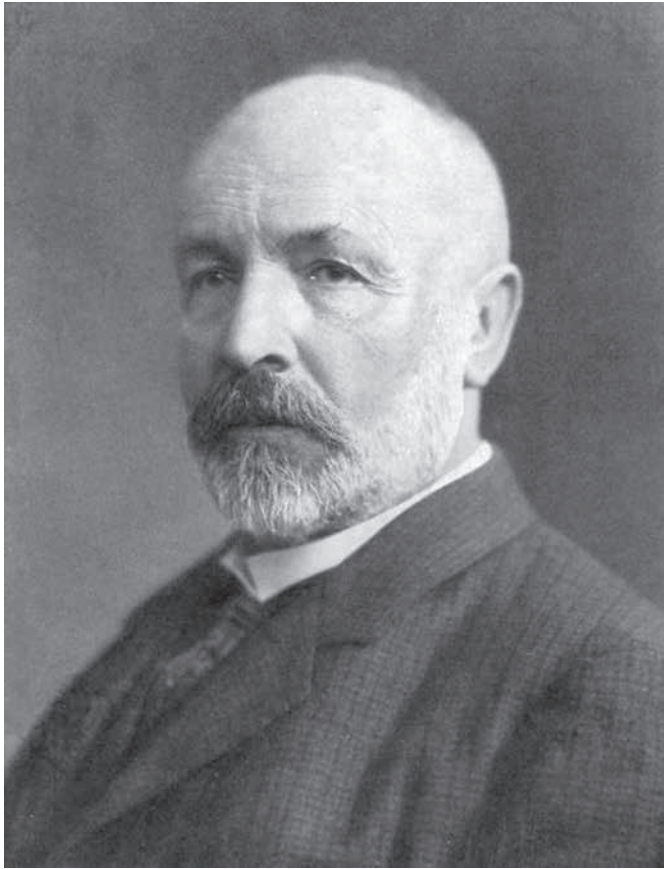
ADOLF FRAENKEL

MIT EINEM BILDNIS



BERLIN
VERLAG VON JULIUS SPRINGER
1932

STUDI SU MATEMATICA, SCIENZA E FILOSOFIA



ALBERTO GIULIO SETTI

*Matematica, scienza e società*¹

Magnifici rettori, illustri autorità, cari colleghi, docenti e non docenti, cari studenti, signore e signori, è per me un onore essere qui in questo giorno importante per il nostro ateneo.

Secondo la legge di gravitazione universale i pianeti si muovono intorno al Sole seguendo delle orbite ellittiche. Le osservazioni dell'orbita di Urano, che era stato scoperto nel 1781 e che verso la metà dell'800 aveva quasi percorso un'intera rivoluzione, mostravano delle deviazioni dall'orbita prevista che si potevano spiegare supponendo l'esistenza di un pianeta, non ancora scoperto, che interagendo con Urano ne perturbasse l'orbita. Intorno al 1845, il matematico e astronomo Urbain Le Verrier cominciò a fare calcoli perturbativi per determinare posizione e massa di questo corpo celeste. In una serie di tre memorie presentate all'Académie de Sciences di Parigi, l'ultima conclusiva del 31 agosto 1846, fornì i dettagli dell'orbita e della massa del nuovo pianeta, e comunicò i suoi risultati a svariati astronomi. Johann Gottfried Galle dell'Osservatorio di Berlino ricevette la lettera di Le Verrier il 23 settembre e si mise immediatamente alla ricerca del pianeta. Dopo meno di un'ora dall'inizio delle osservazioni, il confronto con una carta recente della regione di cielo sotto osservazione, permise la scoperta del nuovo pianeta in una posizione che si discostava solo per un grado da quella prevista da Le Verrier. Dopo due notti di ulteriori osservazioni, che confermarono i calcoli di Le Verrier, Galle rispose a Le Verrier dicendo "il pianeta di cui avete calcolato la posizione esiste realmente". Citando François Arago, un matematico e astronomo dell'epoca, Le Verrier aveva scoperto un pianeta «con la punta della sua penna».

1 Prolusione svota nell'*Aula magna* della sede Sant'Abbondio di Como da Alberto Giulio Setti, Ordinario di Analisi matematica del Dipartimento di scienza ed alta tecnologia dell'Università degli Studi dell'Insubria, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 2016-17, il XIX anno di attività dell'ateneo insubrico.

Questo risultato è il trionfo della meccanica classica, e fornisce uno dei molti esempi della stupefacente capacità predittiva che la fisica ottiene grazie alla matematica.

E questa sorprendente capacità della matematica di descrivere i fenomeni fisici fa dire a Galileo Galilei «La filosofia naturale è scritta in questo grandissimo libro che ... è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto».

La matematica nasce in risposta a problemi di natura eminentemente pratica. L'agrimensura, la contabilità, l'astronomia e astrologia sono alla base della nascita di geometria, aritmetica e trigonometria. La soluzione di problemi concreti, o che hanno origine nelle scienze naturali, in prima istanza nella fisica, è sempre stato un fondamentale elemento propulsivo della matematica. E gli straordinari successi della fisica e della tecnologia sono dovuti appunto alla possibilità di modellizzare in termini matematici fenomeni diversissimi, rendendoli astratti e suscettibili di una descrizione numerico quantitativa.

Grazie anche al progresso dell'informatica, che fornisce strumenti di calcolo fino a pochi anni fa inimmaginabili, l'importanza della matematica non smette di crescere, e, in un processo di ricaduta della conoscenza, è ormai alla base di praticamente tutte le nostre attività, da quelle più ovvie come il fatto che gli aeroplani volano, a quelle forse meno familiari come la sicurezza informatica, la codifica audio o video che ci permettono di ascoltare musica in formato mp3 o vedere video in formato mp4, la meteorologia, la logistica dei trasporti o della gestione e distribuzione di magazzini (esplosa negli ultimi anni con la diffusione del commercio on-line).

Il fatto che dietro a molta, infatti praticamente a tutta, la moderna tecnologia ci sia la matematica è un fatto ormai largamente accettato anche se forse non completamente apprezzato.

Studi francesi mostrano che il valore aggiunto apportato dalla ricerca matematica contribuisce al 15% del loro PIL, al 9% dei posti di lavoro, e che la matematica risulta indispensabile in 37 delle 85 tecnologie chiave individuate dal ministero dell'industria francese.

Oltre alle tecnologie appena menzionate, vale la pena di citare le industrie automobilistica (automobili sempre più efficienti e sicure, e in un futuro che sta già diventando presente, a guida indipendente), energetica (per la produzione e la distribuzione dell'energia), petrolifera (per la ricerca ed estrazione del petrolio), farmaceutica.

Molto recente e con un'importanza crescente è anche l'elaborazione delle enormi moli di dati, i cosiddetti *big data*, che vengono prodotti da internet e dai sistemi informatici, sempre più diffusi. Tali dati devono essere aggregati, strutturati ed analizzati. La matematica e in particolare la statistica, forniscono gli strumenti per una loro trattazione numerica.

Più inaspettate sono forse le applicazioni della matematica in biologia e nelle scienze mediche. A parte l'utilizzo della statistica per la validazione dei risultati di prove ed indagini cliniche ed epidemiologiche, le moderne tecnologie diagnostiche, la geometria dei movimenti degli arti artificiali, la

emofluidodinamica, essenziale per la costruzione del cuore artificiale, si appoggiano tutti a sofisticati modelli matematici, e a sempre più potenti sistemi di calcolo intensivo.

Fino dai tempi di Peano, agli inizi del '900, la matematica è stata uno strumento importante nello studio della dinamica delle popolazioni. Più recentemente si sono aperte nuove frontiere di interazione tra la matematica e la biologia: non solo in genetica, per i problemi connessi al sequenziamento del genoma, ma anche in biologia sistemica e tassonomia. L'articolo in evidenza nel numero di gennaio 2017 dei *Notices of the American Mathematical Society* è intitolato *Building trees in Biology* e descrive le applicazioni della teoria dei grafi (di cui gli alberi sono parte) in biologia. Questioni di discendenza, classificazione e distanza tra specie diverse possono essere interpretati utilizzando un concetto di distanza tra alberi (in particolare tra gli alberi filogenetici) che permette di studiare questi problemi da un punto di vista quantitativo.

Ma è forse nelle scienze sociali ed economiche che si trovano le applicazioni della matematica più inaspettate.

In effetti, varie aree dell'economia, in primo luogo la Micro e Macroeconomia, l'Econometria e la Finanza si sono sviluppate in senso quantitativo già da molto tempo. Qui le applicazioni più comuni vanno dall'ottimizzazione dei processi economici, al prezzaggio di strumenti finanziari per mezzo di sofisticati metodi di analisi stocastica (la cui manipolazione disattenta o disinvolta può portare, come è successo nel caso della crisi dei mutui *subprime*, a conseguenze piuttosto gravi). E ancora la matematica è alla base della teoria del rischio in ambito finanziario ed assicurativo.

Ma formulare i problemi in termini quantitativi può fornire utili strumenti di analisi e di indirizzo anche in Psicologia, in Sociologia, per l'interpretazione di fenomeni collettivi, e in tutti gli ambiti, come l'Economia Politica o l'Economia del Diritto, nei quali ci sia la necessità di operare scelte strategiche, che devono tenere in considerazione interessi a volte in competizione, e valutarne a posteriori gli effetti, per introdurre eventuali correzioni.

Uno strumento matematico di uso molto comune nelle scienze economiche, giuridiche e sociali è la teoria dei giochi. Questa teoria matematica è stata iniziata principalmente intorno agli anni '30 da John Von Neumann, un matematico ungherese trapiantato negli US, e si può definire come lo studio di modelli matematici «dell'interazione tra decisori razionali ed intelligenti». Studia cioè processi il cui esito dipende dall'interazione delle decisioni prese dai singoli decisori, con l'ipotesi che i questi sappiano identificare gli obiettivi che vogliono ottenere e si comportino coerentemente alle loro preferenze (sono razionali), e siano in grado di analizzare la situazione e formulare ipotesi sull'esito delle decisioni proprie ed altrui (sono intelligenti). In un'accezione più generale, la teoria dei giochi è diventata la scienza che studia i processi di decisione logici, negli umani, nei computer e perfino nel mondo animale.

Uno sviluppo importante venne dato alla teoria nella seconda metà degli anni 40' da John Forbes Nash (che vincerà nel '94 il Nobel per l'Economia). Nash studia situazioni più generali nelle quali le interazioni tra decisori possono essere competitive o cooperative e in una nota del 1950 pubblicata

sui Proc. Nat. Acad. Sci. USA introduce quello che verrà conosciuto come l'equilibrio di Nash. In un gioco l'equilibrio di Nash è la situazione nella quale nessun partecipante può migliorare la propria situazione cambiando unilateralmente la sua strategia. Nash dimostra che ogni gioco con un numero finito di giocatori, ciascuno dei quali ha solo un numero finito di possibili scelte, ammette almeno un equilibrio.

L'equilibrio di Nash è ben esemplificato nel classico dilemma del prigioniero, proposto da Tucker, suo relatore di tesi: due criminali vengono arrestati con l'accusa di un grave reato e rinchiusi in celle diverse, senza possibilità di comunicazione. Ciascuno ha due alternative: tradire il compagno e testimoniare contro di lui, oppure cooperare con l'altro e stare zitto. I possibili scenari sono

- entrambi stanno zitti e vengono condannati ad 1 anno di carcere per un reato minore;
- entrambi tradiscono il compagno e ciascuno viene condannato a 2 anni di carcere;
- uno tradisce e l'altro no, e, in tal caso, il primo viene scarcerato, e il secondo condannato a 6 anni di carcere.

La strategia di equilibrio del gioco, che potrebbe sembrare anti-intuitiva, è che entrambi tradiscano il compagno, e vengano condannati a 2 anni.

Infatti supponiamo che A tradisca B: se B tace, A viene scarcerato, mentre se B a sua volta tradisce A, A viene condannato a 2 anni. Se ora A cambiasse la sua strategia e decidesse di tacere i possibili scenari sarebbero: B tace e A viene condannato a 1 anno, o B parla, e A viene condannato a 6 anni. In entrambi i casi il cambiamento di strategia comporta un peggioramento nel risultato di A.

Incidentalmente la strategia in cui entrambi tacciono, realizza la condizione di ottimalità di Pareto del gioco.

Il gioco esemplifica il fatto che la condizione di equilibrio è determinata dal vantaggio individuale dei giocatori, e non dal vantaggio collettivo dei partecipanti.

Questo gioco per quanto semplice, e ancora di più nella versione in cui viene ripetuto, può essere utilizzato per descrivere svariate situazioni reali. Per esempio

- il problema del riscaldamento globale e la conseguente necessità di ridurre le emissioni di CO₂ (l'interesse collettivo è quello di ridurre le emissioni, ma questo va contro gli interessi economici delle singole nazioni);
- le strategie pubblicitarie di ditte concorrenti;
- la corsa agli armamenti nel periodo della guerra fredda: entrambi i blocchi avevano la possibilità di continuare nella corsa agli armamenti oppure no. Ma la scelta unilaterale di interrompere gli investimenti avrebbe portato ad un indebolimento di quel blocco. E quindi, mentre il miglior risultato complessivo sarebbe stato la cessazione della corsa agli armamenti, la strategia "razionale" era quella di continuare, e così accadde, fino a che l'enorme sforzo finanziario non contribuì a provocare il collasso dell'Unione Sovietica.

Fino ad ora mi sono concentrato sulle alcune delle moltissime applicazioni, sottolineando come fin dall'inizio uno dei motivi alla base dello sviluppo

della matematica sia stato fornire risposte a problemi di natura pratica o che avevano origine dalle scienze naturali. Il rapporto sinergico di matematica e fisica è esemplare di questo aspetto del progresso matematico.

Tuttavia, come accade per tutte le attività intellettuali, abbastanza presto la matematica comincia a svilupparsi anche secondo dinamiche interne, guidata dalla curiosità dei matematici. Infatti, forse sorprendentemente, un aspetto determinante nello sviluppo della matematica è quello estetico. Non è inusuale per un matematico dire che un teorema o una teoria sono belli, perché sono eleganti, incalzanti nella serratezza ed inevitabilità del ragionamento logico, utilizzano idee nuove, o vecchie idee in modo inaspettato, e la loro contemplazione appaga in modo simile a quello che accade con la musica. Citando Aristotele «Le scienze matematiche in particolare mostrano ordine, simmetria e limite: e queste sono le più grandi istanze del bello». E Godfrey Harold Hardy, un famoso matematico inglese del secolo scorso, scrive: «le forme create dal matematico, come quelle create dal pittore o dal poeta, devono essere belle... La bellezza è il requisito fondamentale: al mondo non c'è un posto perenne per la matematica brutta».

E così molta della ricerca matematica è rivolta a problemi che non hanno necessariamente un'origine di natura pratica, ovvero che sembrano aver perso i contatti con il problema concreto da cui avevano avuto origine, e produce risultati che non sembrano poter avere applicazioni pratiche.

Questo può quindi far nascere la domanda se non sia opportuno indirizzare la ricerca matematica (ma questo vale in realtà per tutte le discipline teoriche e teoretiche) verso ambiti di più diretta ed immediata utilità.

Perché studiare la teoria dei numeri, e magari dedicare la vita a cercare di risolvere l'ipotesi di Riemann, che riguarda la posizione degli zeri di una funzione definita in modo apparentemente artificiale, quando quegli sforzi potrebbero essere indirizzati verso qualcosa di immediatamente utile per la società?

In effetti, perché intorno al 1917 Johann Radon avrebbe dovuto preoccuparsi di dimostrare le proprietà di una particolare trasformazione matematica che associa ad una funzione la sua media calcolata lungo le rette, e dimostrare che questa trasformazione è invertibile, cioè che conoscendo le medie lungo le rette, è possibile ricostruire la funzione?

Però, se la funzione rappresenta la densità di un corpo solido, è possibile calcolare la sua media lungo le rette che hanno una certa direzione facendo attraversare il corpo da delle radiazioni, e registrando la quantità di radiazione su una lastra fotografica. E, facendo così per tutte le possibili direzioni, si ottiene la trasformata di Radon della densità del solido. E Radon, nel 1917, aveva dimostrato che dalla trasformata è possibile risalire alla funzione di partenza. Questo, e tecniche di geometria proiettiva, sono i fondamenti matematici della tomografia assiale computerizzata. Il primo tomografo fu installato all'*Atkinson Morley Hospital* di Londra nel 1971, e la trasformata di Radon è anche conosciuta come *X-ray transform*.

Analogamente, la crittografia RSA che ci permette di trasmettere informazioni sicure con la nostra banca è basata su risultati di aritmetica modulare dovuti a Fermat e ad Euler, rispettivamente del '600 e del '700, e moderni sviluppi della crittografia sono basati sull'aritmetica delle curve ellittiche.

Infine, la teoria dei grafi, di cui gli alberi fanno parte, e che ho citato come applicazione della matematica in biologia, è stata iniziata sempre da Euler, che la rese popolare con il suo famoso problema dei sette ponti di Königsberg. La teoria ha oggi un'importanza fondamentale in informatica, e per citare solo un esempio, nella progettazione di reti elettriche e di trasporti (un altro problema classico della teoria dei grafi è quello del commesso viaggiatore).

In conclusione, la matematica è sicuramente utile, ma molta della ricerca matematica non è motivata da problemi di natura pratica. La società e la politica hanno un ovvio interesse ad indirizzare la ricerca verso ambiti dove le applicazioni sembrano più promettenti. E i matematici, e in generale i cosiddetti scienziati "puri", devono essere sensibili a questa legittima richiesta. D'altra parte la società deve essere consapevole che, spesso, gli strumenti matematici che permettono oggi di risolvere problemi pratici sono il risultato di studi che non avevano un'origine concreta e che quindi sarebbe controproducente indirizzare troppo rigidamente la ricerca, in matematica, come in fisica o in chimica o in biologia, verso la sua immediata applicabilità.

Nell'*Apologia di un matematico*, il suo testamento scientifico e spirituale, Hardy scrive: «io non ho mai fatto niente di "utile". Nessuna mia scoperta ha fatto o potrebbe fare, direttamente o indirettamente, nel bene o nel male, la minima differenza per la piacevolezza del mondo».

Ma poi il principio di Hardy-Weinberg ha trovato applicazioni nella genetica delle popolazioni, e la formula asintotica di Hardy-Ramanujan è applicata in fisica quantistica.

E Eugene Wigner, Nobel per la fisica del 1963, nel suo discorso *The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences* usa l'espressione «magico» riferendosi al fatto che teorie matematiche sviluppate senza alcun riferimento al mondo reale, si rivelino a posteriori strumenti fondamentali per formulare leggi della natura.

E quindi forse ha ragione Nikolai Lobachevsky, uno degli scopritori delle geometrie non euclidee, secondo il quale «Non vi è branca della matematica che, per quanto astratta, non possa un giorno essere applicata a fenomeni del mondo reale».

Grazie e molti auguri per un ottimo proseguimento di anno accademico.

FABIO MINAZZI

*Il pensiero assiomatico e la filosofia:
dalla neoscolastica al neorealismo logico*

«Fruchtbaren Begriffsbildungen und Schlussweisen wollen wir, wo immer nur die geringste Aussicht sich bietet, sorgfältig nachspüren und sie pflegen, stützen und gebrauchsfähig machen. Aus dem Paradies, das Cantor uns geschaffen, soll uns niemand vertreiben können»

David Hilbert, *Über das Unendliche*, 1925

1. *Alberi viventi e processo di lignificazione*

In una sua significativa lettera a David Hilbert, del primo ottobre 1895, scritta da Jena, Gottlob Frege riflette sui vantaggi, ma anche sui potenziali pericoli, connessi con l'uso meccanico ed automatico dei simboli all'interno di un ragionamento logico-matematico. Secondo Frege non si può

identificare l'uso dei simboli con un processo vuoto di contenuto, meccanico, sebbene il pericolo di cadere in un puro meccanicismo formale sia in questo caso molto maggiore che non quando si usino le parole. Si può anche pensare in simboli. Un uso puramente meccanico delle formule è pericoloso 1) per la verità dei risultati; 2) per la fecondità della scienza. Attraverso il perfezionamento logico della notazione si riesce a scongiurare quasi completamente il primo pericolo. Per quanto riguarda il secondo, la scienza giungerebbe a un punto di stallo, se il meccanismo formale prendesse il sopravvento fino a soffocare del tutto il pensiero¹.

1 Gottlob Frege, *Wissenschaftlicher Briefwechsel*, herausgegeben von Gottfried Gabriel, Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Christian Thiel, Albert Veraart, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976 (trad. it. di Anna Maria Obwexer, *Alle origini della nuova logica. Carteggio scientifico con Hilbert, Husserl, Peano, Russell, Vailati e altri*, ed. a cura di Corrado Mangione, Boringhieri, Torino 1983, pp. 43-44; le cit. che seguono nel testo del carteggio Frege-Hilbert si trovano, invece, alle seguenti pagine: p. 44; p. 51; pp. 45-48).

Naturalmente Frege non vuole affatto contrastare l'uso di un linguaggio matematico simbolico i cui pregi, perlomeno nei confronti del linguaggio naturale e delle sue molteplici ed inevitabili ambiguità, è ampiamente dimostrato e attestato proprio dallo stesso sviluppo complessivo delle scienze moderne. Tuttavia, Frege intuisce, al contempo, un pericolo intrinseco ed interno allo stesso sviluppo del linguaggio matematico simbolico. Un pericolo che, a fine Ottocento, era forse difficilmente percepibile dalla comunità dei logici e dei matematici, ma che Frege, con occhio veramente acuto, ha invece saputo tempestivamente individuare, scorgendo proprio nel formalismo hilbertiano e nel suo, pur assai fecondo ed innovativo, programma di ricerca scientifica, un orizzonte entro il quale si sarebbe potuta diffondere, prima o poi, una percezione sostanzialmente fuorviante dello stesso simbolismo, con una conseguente e paradossale cancellazione del pensiero matematico e logico (come spesso avviene soprattutto nella pratica più diffusa dell'insegnamento medio della matematica a livello scolastico). In questa prospettiva il saggio e cauto rilievo critico di Frege, se confrontato soprattutto con gli sviluppi successivi e complessivi della logica matematica ed anche con quelli della riflessione epistemologica e filosofica del primo Novecento, non può allora non apparire di notevole interesse e di altrettanta perspicuità critica.

Naturalmente Frege è ben consapevole come il costituirsi del simbolismo rientri, di per sé, anche all'interno di un processo, pressoché inevitabile e del tutto fisiologico, di "meccanicizzazione" del pensiero il quale, proprio attraverso la costituzione di un determinato "meccanismo" si libera, progressivamente, da tutta una serie di gravosi impacci procedurali, rendendo possibile proprio un uso più libero, più sistematico e più rigoroso degli stessi ragionamenti, che, appunto, come scrive lo stesso Frege, «libera in parte il ricercatore dal pensare». Come si impara a camminare camminando, per poi esercitare tale prassi deambulatoria in modo del tutto "automatico", senza dover più pensare al coordinamento effettivo dei molteplici movimenti che dobbiamo pur compiere per incedere, in modo analogo la costruzione di un meccanismo ci consente di liberarci dall'impaccio di dover continuamente riflettere su una serie di attività di pensiero che possono, appunto, diventare del tutto automatiche e meccaniche. Il che, a ben considerare le cose, avviene se non in tutti i campi di indagine, in moltissimi ambiti, per esempio – e l'esempio, significativo, è ancora di Frege – anche nella pratica musicale: «una serie di processi in origine consci devono divenire inconsoci e meccanici, perché l'artista, alleggerito, possa abbandonarsi alla musica». Proprio questa considerazione su questo completo «abbandono» alla musica reso possibile da una prassi che si "meccanicizza", basata su un parallelismo tra l'attività del matematico e quella del musicista, induce infine Frege ad avanzare un altro, assai interessante ed intrigante, paragone che questa volta tiene invece presente il processo fisiologico di crescita delle piante:

vorrei fare un paragone – scrive appunto Frege – con il processo di lignificazione: l'albero nei punti in cui vive e cresce, dev'essere morbido e succoso; se però la parte succosa non si trasformasse col tempo in legno, l'albero non

potrebbe raggiungere un'altezza considerevole; quando per contro tutte le parti verdi si sono lignificate, la crescita cessa.

Bisogna dunque favorire, anche nell'ambito del pensiero matematico e logico, un processo di complessiva *lignificazione simbolica* la quale, tuttavia, non si deve però poi ridursi unicamente ed unilateralmente alla sola lignificazione. Insomma: la lignificazione deve sempre e costantemente intrecciarsi con un processo fisiologico di crescita della pianta che affianca, all'ispessimento dei tessuti per trasformarli in legno, la possibilità di incrementare costantemente anche quegli anelli vegetali vitali, più morbidi, flessibili e succosi, entro i quali scorre la linfa vitale della pianta che le consente, appunto, di crescere costantemente entro il proprio limite biologico vitale. Il che permette allora a Frege di aggiungere la seguente considerazione conclusiva:

la via naturale, lungo la quale si giunge a un linguaggio simbolico, mi sembra questa: quando una ricerca è portata avanti servendosi di parole, ci si imbatte in ostacoli dovuti all'ampiezza del linguaggio naturale e alla sua mancanza di chiarezza e precisione; per porvi rimedio, si crea un linguaggio simbolico con cui condurre la ricerca in modo più chiaro e preciso. Dunque prima l'esigenza, poi il soddisfacimento. Fare il contrario, creare prima un linguaggio simbolico e poi cercarne eventuali applicazioni, potrebbe essere meno proficuo. Forse il simbolismo di Boole-Schröder-Peano ha percorso questa strada.

Frege denuncia quindi un pericolo insito nel programma di ricerca scientifico delineato da Hilbert che si radica nella precedente tradizione del simbolismo delimitata da Boole, Schröder e Peano: ovvero il pericolo di rischiare di non considerare più il meccanismo simbolico come uno strumento euristico finalizzato all'analisi rigorosa di autonomi problemi matematici, per trasformarlo, invece, in qualcosa a sé stante, che si giustificerebbe autonomamente e che finirebbe per fagocitare nelle proprie strutture meccaniche l'intera matematica e l'intera logica. In questa prospettiva il pur fondamentale formalismo di Boole sembra proprio anticipare questa deformazione hilbertiana. Riferendosi infatti a quanto scrive George Boole nell'introduzione al suo fondamentale *The Mathematical Analysis of Logic, being an essay toward a calculus of deductive reasoning* (1847), si legge, esplicitamente, quanto segue:

coloro che hanno familiarità con lo stato attuale della teoria dell'algebra simbolica, sono consapevoli che la validità dei procedimenti dell'analisi non dipende dall'interpretazione dei simboli che vi sono impiegati, ma soltanto dalle leggi che regolano la loro combinazione. Ogni sistema di interpretazione che non modifichi la verità delle relazioni che si suppone sussistano tra tali simboli è egualmente ammissibile, ed è così che il medesimo processo può, secondo uno schema d'interpretazione, rappresentare la soluzione di una questione riguardante le proprietà dei numeri, secondo un altro schema quella di un problema di geometria, e, secondo un altro ancora, quella di un problema di dinamica o di ottica. Questo principio possiede un'importanza fondamentale e si può affermare con sicurezza che i recenti progressi dell'analisi sono

stati in larga misura promossi dall'influenza che esso ha esercitato nel dirigere l'indirizzo delle ricerca².

Naturalmente Boole doveva ancora polemizzare con il senso comune matematico del suo tempo perché «in ogni forma conosciuta di analisi, è accaduto che gli elementi da definire furono concepiti come quantità misurabili in relazione a un sistema di riferimento prestabilito» che faceva appunto riferimento alle grandezze, all'idea della ragione numerica e alle conseguenti operazioni sulle grandezze, determinando il radicamento della diffusa «opinione secondo cui, per sua natura e di fatto, la matematica è la scienza della quantità». Secondo Boole occorre invece prendere posizione critica contro questa determinazione quantitativa della matematica:

il fatto che alle forme esistenti di analisi venga assegnata un'interpretazione quantitativa è il risultato delle circostanze che determinarono il sorgere di tali forme, e noi non dobbiamo farne una condizione universale dell'analisi. Sulla base di questo principio generale, io intendo appunto fondare il calcolo logico, e reclamare, per esso, un posto tra le forme di analisi matematica ormai generalmente riconosciute, senza tener conto del fatto che, dati il suo oggetto e gli strumenti di cui si avvale, esso deve, per il momento, rimanere isolato.

Esattamente lungo questo pur assai fecondo orizzonte di ricerca si colloca anche il formalismo hilbertiano giacché, come ha rilevato un eminente storico della logica formale come padre Joseph M. Bocheński, nel secondo volume della sua fondamentale *Formale Logik*,

anche i formalisti non vedono nessuna differenza tra le formule logiche e quelle matematiche, ma le interpretano entrambe formalisticamente e pensano al singolo sistema da esse costituito come a un sistema di simboli. L'evidenza e la verità degli assiomi non giocano alcun ruolo: la non-contraddittorietà è tutto³.

-
- 2 George Boole, *The Mathematical Analysis of Logic, being an essay toward a calculus of deductive reasoning*, Cambridge: Macmillan, Barclay & Macmillan, London 1847, p. 3 testo poi riedito in G. Boole, *Ciklected logical word*, edited by Philip Edward Bernard Jourdain, Open Court Publishing Company, Chicago-New York, 1926¹, 1940², New York 1951³, 2 voll. (trad. it. di Mario Trincherò, *L'analisi matematica della logica: saggio di un catalogo del ragionamento deduttivo*, Silva, Milano 1965, altra edizione, con introduzione di Massimo Mugnai, seguita da *Il calcolo logico*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, poi riedito nel 2013). Per un quadro delle principali correnti e tendenze di filosofia della matematica del Novecento, una buona panoramica può esser ancora rintracciata nel volume *Philosophy of Mathematics. Selected readings*, edited and with an Introductions by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, Basil Blackwell, Oxford 1964.
- 3 Joseph M. Bocheński, *Formale Logik*, Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg-München 1956, 2 voll., vol. II, § 39.B. 39.14, *premessa* (ed. it. a cura di Alberto Conte, Einaudi, Torino 1972, 2 voll., vol. II, p. 380). Sul formalismo collocato entro la storia classica della logica padre Innocenzo M Bochenski aveva peraltro già svolto alcune puntuali considerazioni sia nel suo precedente volumetto

Né è privo di interesse ricordare come nella sua lettera a Frege del 29 dicembre 1899, Hilbert abbia avuto modo di puntualizzare quanto segue:

Lei scrive: “attribuisco il nome di assiomi a enunciati... Il fatto che gli assiomi sono veri ci assicura che essi non si contraddicono fra loro”. Mi ha molto interessato leggere nella Sua lettera proprio questa frase, poiché io, da quando ho cominciato a riflettere, scrivere e tenere conferenze su questo argomento, ho sempre detto esattamente il contrario: se assiomi arbitrariamente stabiliti non sono in contraddizione, con tutte le loro conseguenze, allora essi sono veri, allora esistono gli enti definiti per mezzo di quegli assiomi. Questo è per me il criterio della verità e dell'esistenza.

Questa interessante discussione tra Frege ed Hilbert era stata originata dalla lettura, da parte del primo, dei *Grundlagen der Geometrie* (1899) del secondo, lettura che aveva appunto indotto Frege a scrivere, il 27 dicembre 1899, ad Hilbert per comunicargli una serie di dubbi e varie perplessità scaturiti dalla lettura della celebre opera hilbertiana, con la quale la Geometria è concepita e presentata come un sistema ipotetico-deduttivo. Naturalmente l'approccio ipotetico-deduttivo implica anche un diverso modo di considerare gli oggetti della Geometria ed anche la loro possibile definizione. Se infatti gli *Elementi* di Euclide si aprono con la celebre frase «il punto è ciò che non ha parti», di contro la trattazione hilbertiana inizia con l'altrettanto assai nota “spiegazione” che afferma:

consideriammo tre sistemi di oggetti: chiamiamo *punti* gli oggetti del primo sistema e li indichiamo con A, B, C, \dots ; chiamiamo *rette* gli oggetti del secondo sistema e li indichiamo con a, b, c, \dots ; chiamiamo *piani* gli oggetti del terzo sistema e li indichiamo con α, β, γ ; i punti si chiamano anche gli *elementi della geometria della retta*, i punti e le rette gli *elementi della geometria piana*, i punti, le rette ed i piani gli *elementi della geometria solida o dello spazio*⁴.

Nove lezioni di logica simbolica, Angelicum, Roma 1938, pp. 85-98, sia in *Elementa logicae Graecae*, ALCI, Roma 1937, sia anche in *Ancient Formal Logic*, Nort-Holland Publishing Company, Amsterdam 1951¹, 1957², 1963³.

4 David Hilbert, *Grundlagen der Geometrie*, mit supplementen von Paul Bernays, Teubner, Leipzig 1956 (decima edizione ivi 1968), p. 2, corsivi nel testo, trad. ingl. edited by Edgar Jerome Towsend, *The Foundations of Geometry*, The Open court Publishing Company, Chicago 1902, trad. it. di Piero Canetta, *Fondamenti della geometria*, con i supplementi di Paul Bernays, *Introduzione* all'edizione italiana di Carlo Felice Manara, Feltrinelli, Milano 1970, dove la cit. si trova a p. 3, corsivi e spaziati nel testo; nuova ed. della trad. it. di Canetta, con una *Introduzione* di Renato Betti, presso Franco Angeli, Milano 2009). Non bisogna comunque trascurare che Hilbert ha anche dedicato attenzione allo studio intuitivo della geometria quale premessa per lo studio astratto, come attesta il suo importante *Anschauliche Geometrie* scritto con Stefan Cohn-Vossen nel 1932 (Julius Springer, Berlin, trad. it. di Adolfo Verson, *Geometria intuitiva*, Boringhieri, Torino 1972).

Frege solleva una difficoltà proprio in relazione all'uso hilbertiano delle espressioni di "spiegazione" e "definizione" che gli sembrano «denotare cose diverse: ma proprio questa diversità» non gli risulta essere affatto chiara. Sembra infatti a Frege che l'impostazione ipotetico-deduttiva della geometria sviluppata da Hilbert introduca una indebita confusione tra assiomi e definizioni, proprio perché l'impostazione hilbertiana finisce, perlomeno a suo avviso, per ascrivere «agli assiomi qualcosa che è compito delle definizioni». Frege rimane quindi dubbioso di fronte all'affermazione hilbertiana che «per mezzo degli assiomi della geometria si raggiunge la descrizione completa e precisa delle relazioni», secondo quanto si legge nel primo paragrafo dei *Grundlagen der Geometrie*. In questo modo, secondo Frege, i tradizionali confini tra assiomi e definizioni vengono seriamente compromessi e confusi. Senza aggiungere come, a suo avviso, «con la definizione non si asserisce alcunché, ma soltanto si stabilisce qualcosa. Di conseguenza non è mai lecito presentare come definizione qualcosa la cui verità abbisogni di una dimostrazione o comunque di una fondazione», in caso contrario si richiederebbe di compiere un vero e proprio gioco di prestigio:

se uno volesse sbarazzarsi del peso di dimostrare qualcosa stabilendo una definizione, ebbene, costui farebbe del gioco di prestigio logico. Proprio per queste ragioni è essenziale, per il rigore delle indagini matematiche, che la distinzione fra le definizioni e tutti gli altri enunciati sia attuata con assoluta precisione. Gli altri enunciati (assiomi, principi, teoremi) non possono contenere nessuna parola e nessun segno di cui non siano già completamente fissati in precedenza il senso e il significato o il contributo all'espressione del pensiero, cosicché non rimanga alcun dubbio sul senso dell'enunciato, ossia sul pensiero da esso espresso. Allora può trattarsi solamente di decidere se questo pensiero sia vero e, in tal caso, su che cosa si basi la sua verità. Assiomi e teoremi non possono dunque mai stabilire per la prima volta il significato di un segno o di una parola che ricorra in essi, ma, anzi, questo significato deve essere precedentemente fissato.

In questo preciso contesto logico ed epistemologico nel quale, come si è visto, Frege insiste proprio sul ruolo e la funzione sempre decisiva che il *pensiero espresso* svolge entro le definizioni e gli stessi assiomi, si colloca il rilievo di fondo che non ha mancato di attirare polemicamente l'attenzione di Hilbert. Frege conclude infatti i suoi rilievi affermando quanto segue:

attribuisco il nome di assiomi a enunciati che sono veri, ma che non vengono dimostrati poiché la loro conoscenza scaturisce da una fonte conoscitiva di natura extra-logica, che possiamo chiamare intuizione spaziale. Il fatto che gli assiomi sono veri ci assicura di per sé che essi non si contraddicono fra loro, e ciò non abbisogna di alcuna ulteriore dimostrazione. Anche le definizioni non possono contraddirsi fra loro. Se ciò avviene esse sono erronee. I principi del definire debbono essere strutturati in modo tale che, nell'attenersi a essi, non possa comparire nessuna contraddizione.

Per Frege gli assiomi sono dunque enunciati il cui contenuto di verità scaturisce da «una fonte conoscitiva di natura extra-logica» che si riferi-

sce, in ultima analisi, all'intuizione spaziale. Inoltre proprio la verità degli assiomi garantirebbe, a suo avviso, la loro non-contraddittorietà, la quale ultima non richiede quindi alcuna dimostrazione. Da questo punto di vista il modo di procedere di Hilbert risulta essere invece del tutto antitetico, proprio perché per il matematico di Königsberg, come scrive nella sua lettera del 29 dicembre 1899, fornendo dunque una risposta assai tempestiva al suo interlocutore,

voler dare in tre righe una definizione del punto è a mio modo di vedere una cosa impossibile, poiché una definizione completa di esso la dà piuttosto solo l'intero complesso degli assiomi. Proprio così: ogni assioma contribuisce alla definizione, e quindi ogni nuovo assioma fa variare il concetto. "Punto" è di volta in volta qualcosa di diverso, a secondo che lo consideriamo nella geometria euclidea, non euclidea, archimedea, non archimedea. Secondo il mio modo di vedere, l'aggiunta di un qualunque assioma, dopo che un concetto è stato stabilito in modo univoco e completo, è qualcosa di assolutamente illecito e non logico – un errore in cui si incorre molto di frequente, specialmente da parte dei fisici. Nelle ricerche di fisica teorica compaiono spesso evidenti non sensi appunto per il fatto che i fisici assumono senza risparmio nuovi assiomi nel corso della ricerca, senza assolutamente confrontarli con le ipotesi ammesse in precedenza e senza dimostrare se i nuovi assiomi non contraddicano nessuna delle conseguenze tratte dalle precedenti ipotesi. Proprio il procedimento di stabilire un assioma, di appellarsi alla sua verità (?) e di concludere che esso è compatibile con i concetti definiti è una delle fonti principali di errori e malintesi nelle moderne ricerche fisiche. Uno degli scopi principali del mio volume dovrebbe essere quello di evitare simili errori.

Per Hilbert, pertanto, non si può mai formulare preliminarmente una definizione completa di alcun ente geometrico proprio perché quest'ultima scaturisce solo ed esclusivamente dall'insieme dell'intero sistema ipoteticodeduttivo entro il quale ogni nuovo assioma determina, inevitabilmente, un mutamento del concetto. Per questa ragione di fondo l'ente geometrico "punto" risulta essere profondamente diverso a secondo della differente geometria entro la quale si colloca e si utilizza. Conseguentemente per Hilbert, secondo un assunto che lo avvicina sicuramente all'epistemologia di matrice kantiana (come si legge nella minuta od estratto della lettera di Hilbert scritta a Frege da Gottinga il 29 dicembre 1899)⁵,

ogni singola teoria è naturalmente solo un telaio (schema) di concetti, con le relazioni necessarie, in cui gli elementi fondamentali possono venir pensati in un modo qualsivoglia. Per esempio, se invece di un sistema di punti ho un sistema amore, legge, spazzacamino... che soddisfa tutti gli assiomi, il

5 Non per nulla i *Grundlagen der Geometrie* hanno, ad esergo, il seguente, emblematico, passo kantiano: «So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen und endigt mit Idee» («ogni conoscenza umana comincia dunque con intuizioni, di qui passa a concetti e termina con idee»), tratto dal secondo capitolo della seconda parte della dottrina trascendentale degli elementi della *Kritik der reinen Vernunft*.

teorema di Pitagora vale anche per questi oggetti. Ogni singola teoria può sempre venir applicata a una quantità infinita di sistemi di elementi fondamentali. Occorre solo applicare una trasformazione biunivoca e stabilire che gli assiomi per gli oggetti ottenuti tramite la trasformazione devono essere corrispondentemente gli stessi (come accade per esempio con il principio di dualità e nelle mie dimostrazioni di indipendenza). [...] La detta circostanza non è dunque mai una deficienza (è piuttosto un enorme vantaggio) della teoria. Per l'applicazione di una teoria al mondo fenomenico è necessario un po' di senso della misura e di buona volontà.

Il che, se da un lato pone in chiara evidenza la profonda fecondità dell'approccio formalista hilbertiano che può effettivamente costituire un fondamentale punto di riferimento per le più diverse indagini scientifiche e anche per i più differenti campi di studio e di indagine scientifica, tuttavia, dall'altro lato, ripropone, perlomeno dal punto di vista freghiano, il problema di considerare attentamente quale sia la precisa natura, il ruolo e la connessa funzione del pensiero entro l'approccio formalista (si badi: formalista, appunto, e non formale).

2. Il pensiero assiomatico: dal rigore formale al formalismo

In tutta la storia del pensiero occidentale la matematica è sempre stata ritenuta una scienza perfetta e di riferimento per due ragioni, fortemente intrecciate: da un lato per la sua capacità di stabilire proposizioni assolutamente vere e, dall'altro lato, per la sua capacità di garantire la verità di queste proposizioni sulla base di prove altrettanto indiscutibili. In questo preciso senso l'idea della scienza dimostrativa è enunciata da Aristotele negli *Analitici secondi* e ha poi trovato una sua espressione emblematica negli *Elementi* di Euclide. Entro questa tradizione si colloca anche il contributo di Frege il quale ha illustrato la tesi logicista in base alla quale la matematica potrebbe e dovrebbe essere ricondotta alla logica perché ne costituirebbe un suo settore specifico. Giacché è impossibile dimostrare tutto, occorre pertanto stabilire, con chiarezza e rigore, i fondamenti a partire dai quali si dovrà dedurre, in modo rigoroso, l'intero edificio della matematica. Nell'espone questo suo programma di ricerca nei *Grundlagen der Arithmetik* (1884) Frege si ricollega nuovamente agli *Elementi* di Euclide, anche se per uno storico come Bocheński, il logico tedesco avrebbe invece dovuto riferirsi direttamente allo stagirita: «sarebbe stato molto meglio fare riferimento ad Aristotele, perché ciò che Frege offre è un importante affinamento del concetto aristotelico di sistema assiomatico» (38. 23-25). Frege avanza comunque due richieste: in primo luogo, che tutte le proposizioni siano formulate in modo rigoroso (senza lacune e in modo esplicito) e, in secondo luogo, precisa che deve essere introdotta una chiara distinzione tra le leggi, i metodi e le regole di deduzione e di inferenza.

Rispetto alla tradizione che si dipana da Leibniz a Boole, Frege pone, inoltre, anche la necessità di sottoporre sempre i procedimenti della dimostrazione a considerazioni molto più restrittive e rigorose di quanto, in ge-

neri, si era abituati a fare soprattutto in ambito matematico. In tal modo la logica matematica delineata da Frege col suo programma logicista finisce, indubbiamente, per svolgere un ruolo decisivo e strategico. In questo preciso senso la metalogica hilbertiana può essere considerata un coerente ed innovativo approfondimento proprio di questo classico programma di ricerca che ha del resto contraddistinto, complessivamente, l'emergere storico dell'esigenza di un rigore sempre maggiore nell'ambito della matematica moderna. Già nella sua forma classica, ovvero quella aristotelica ed euclidea, il metodo assiomatico serviva proprio per trasferire, in modo rigoroso e con una inferenza affidabile, significato e verità dalle proposizioni e nozioni primitive alle conseguenze che si possono dedurre in modo affidabile. In altri termini entro questa tradizione il metodo assiomatico svolgeva una preziosa e insostituibile funzione strumentale, finalizzata alla salvaguardia di un preciso contenuto di significato e verità che doveva, appunto, potersi trasferire, in modo sicuro, rigoroso e affidabile, dalle premesse alle conseguenze.

Naturalmente questo iniziale ideale formale fu poi rafforzato, nel contesto della cultura della modernità, da alcuni altri fattori che contribuirono variamente e potentemente a mettere in discussione la tradizionale evidenza, intuitiva o immediata, su cui ci si era tradizionalmente basati per individuare le nozioni primitive e le proposizioni primitive di un particolare sistema deduttivo. Inoltre, la stessa esigenza del rigore finì, a sua volta, per svolgere un ruolo sempre più importante e strategicamente decisivo, che diede anche luogo ad una specifica "ricerca del rigore", grazie alla quale fu infine delineato un importante e decisivo programma di "aritmetizzazione dell'analisi", in virtù del quale la stessa analisi matematica fu infine ricondotta al suo cuore "aritmetico" (con un riferimento privilegiato alla teoria dei numeri naturali). Il che fece tuttavia sorgere una questione assai spinosa: i numeri naturali possono essere veramente considerati come numeri "primitivi"? E in cosa consiste, esattamente e per la precisione, questa loro presunta "primitività"?

Come è ben noto di fronte a queste domande furono formulate differenti risposte da parte sia dei logici, sia anche degli stessi matematici che si differenziarono in varie correnti di pensiero. Vi fu così chi considerò senz'altro i numeri naturali come numeri primitivi (basti pensare all'opera di Giuseppe Peano o a quella di Leopold Kronecker), mentre altri studiosi ritennero, invece, che i numeri naturali potessero essere definiti con rigore solo esclusivamente all'interno di un'altra disciplina come la logica (questa fu, in particolare, la risposta di Julius Dedekind, dello stesso Frege e di Bertrand Russell), oppure nell'ambito della teoria degli insiemi (e questa fu, invece, la risposta delineata da uno studioso come Georg Cantor)⁶. Infine, grazie

6 Per tutti questi sviluppi cfr. William Calvert Kneale e Marthe Kneale, *The Development of Logik*, Clarendon Press, Oxford 1962 (trad. it. di Amedeo G. Conte e Luca Cafiero, *Storia della logica*, ed. it. a cura e con una premessa di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1972), Francesco Barone, *Logica formale e logica trascendentale*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1957, 2 voll. (riedita presso Unicopli, Milano 1999-2000, 2 voll.), Robert Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, A. Colin, Paris 1970 (trad. it. di Augusto Mezio, *La logica e la sua storia da Aristotele a Russell*, Ubaldini, Roma 1973), Corrado Man-

agli sviluppi della ricerca algebrica, fu costruita anche un'«algebra simbolica», grazie alla quale si ritiene che le operazioni algebriche possono essere definite e determinate tramite le proprietà formali stabilite da determinate equazioni astratte, equazioni che sono, appunto, introdotte proprio a questo scopo. Il moderno programma dell'algebra astratta si radica esattamente all'interno di questi sviluppi che hanno via via rafforzato la possibilità di incrementare un sempre più diffuso e pervasivo trattamento simbolico entro la teoria dei gruppi.

Senza ora prendere in più diretta considerazione analitica tutti questi diversi, molteplici, straordinari, sviluppi della matematica moderna e contemporanea (che non dovrebbero neppure trascurare il fondamentale ruolo giocato dalla delineazione del celebre *Programma di Erlangen* di Felix Klein), si può tuttavia rilevare come, proprio grazie queste differenti conquiste della ricerca matematica e geometrica, finì per affermarsi una tendenza vieppiù formale della ricerca, in virtù della quale sembrava che gli oggetti matematici finissero quasi per scomparire. Come ha giustamente rilevato Evandro Agazzi entro questi differenti ed impetuosi sviluppi della ricerca matematica, logica e geometrica, «gli enunciati matematici restavano dotati di *significato*, sebbene venissero privati di un *referente*, situazione, questa, che ben presto, indusse all'accettazione di una posizione completamente formalistica»⁷. Questa tendenza al formalismo che contraddistingue, complessivamente, la “matematica moderna” ha infine trovato una sua espressione, ad un tempo emblematica e classica, negli *Eléments de mathématique* del gruppo di Bourbaki che ha avviato un progetto di ricostruzione rigorosamente formale delle tradizionali teorie matematiche. Se a questo quadro si aggiunge infine come nell'ambito della ricerca epistemologica Rudolf Carnap cercò di sviluppare un formalismo quale metodologia critica per analizzare il linguaggio filosofico, mentre l'assiomatizzazione delle teorie fisiche e anche di quelle biologiche (per non parlare di quelle economiche, giuridiche, sociali, etc.) divenne un punto di riferimento pressoché *standard*, è allora agevole comprendere come il formalismo finì per imporsi come una condizione pressoché irrinunciabile per la ricerca scientifica contemporanea. Una condizione irrinunciabile sia per i suoi meriti intrinseci – strettamente connessi con un sempre più fecondo approfondimento dei differenti ambiti di indagine sotto-

gione e Silvio Bozzi, *Storia della logica da Boole ai nostri giorni*, Garzanti, Milano 1933, senza dimenticare il pur datato, ma classico testo neopositivista di Heinrich Scholz, *Abriss der Geschichte der Logik*, Junker & Dünhaupt, Berlin 1931 (ristampato presso Verlag Karl Albert, Freiburg-München 1959, trad. it. di Enzo Melandri, *Storia della Logica*, Silva Editore, Milano 1962). Sul fronte dei protagonisti di queste ricerche, e in stretta relazione coi temi sviluppati nel testo, mi limito a rinviare unicamente a Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen Mathematischen und Philosophischen Inhalts*. Herausgegeben von Ernst Zermelo, Nebst einem Lebenslauf Cantors von Adolf Fraenkel, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1966.

7 E. Agazzi, *Ragioni e limiti del formalismo*, a cura e con una Prefazione di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano 2012, p. 53, ma cfr. le considerazioni svolte alle pp. 49-96 che si sono variamente tenute presenti nel testo.

posti ad una assiomatizzazione formale – sia anche per la generale tendenza formale insita nel procedere scientifico moderno che da Galileo in poi ha programmaticamente rinunciato ad inseguire le “essenze” metafisiche per studiare unicamente, e in modo decisamente privilegiato, il comportamento *formale* quale si esprime nell’individuazione delle *leggi* che rinviano alla capacità di saper cogliere ed esprimere *formalmente* (idest matematicamente) delle *connessioni costanti* esistenti tra i differenti *fenomeni* (ovvero le «passioni» di cui parlava già Galileo nel suo capolavoro scientifico, i *Discorsi e dimostrazioni matematiche attorno a due nuove scienze*, del 1637)⁸.

Tutti gli elementi testé richiamati – sia pur assai sinteticamente ed ellitticamente – giustificano ed illustrano, comunque, il progressivo affermarsi, storico e culturale, del formalismo entro la cultura scientifica contemporanea. Un’affermazione del formalismo che si intrecciò, inevitabilmente, con la stessa crisi della matematica tradizionale. Se infatti le teorie matematiche non possono più pretendere di basarsi su assiomi immediatamente veri, come si giustificherà la loro stessa pretesa di costituire teorie vere ed affidabili? La risposta fornita da Hilbert a questa domanda si basa, come è noto, proprio sulla sua celebre *Beweistheorie* o *teoria della dimostrazione* che sembrava offrire una risposta plausibile e rigorosa che aveva anche il non secondario pregio di essere in profonda sintonia con la progressiva affermazione culturale e scientifica dello stesso formalismo. Scrive lo stesso Hilbert nella sua conferenza del 1922, *Die logischen Grundlagen der Mathematik*:

L’idea fondamentale della mia teoria della dimostrazione è la seguente: tutto ciò che costituisce la matematica nel senso comunemente accettato del termine viene formalizzato rigorosamente, cosicché la matematica propriamente detta, o matematica nel senso più stretto, diventa uno ‘stock’ di formule [...]. Oltre alla matematica propriamente detta, formalizzata in questo modo, c’è, per così dire, una nuova matematica, una metamatematica, che serve a fondare la prima su basi sicure. In essa, in contrasto con i modi di inferenza puramente formali della matematica propriamente detta, ci si serve di tipi di inferenza che tengono conto dell’argomento su cui vertono, sebbene soltanto per stabilire la non-contraddittorietà degli assiomi. Nella metamatematica si opera con le dimostrazioni della matematica propriamente detta, che costituiscono esse stesse l’oggetto delle inferenze che tengono conto dell’argomento su cui vertono. In questo modo, lo sviluppo della scienza complessiva della matematica viene ottenuto mediante un continuo scambio, che è di due tipi: l’acquisizione di nuove formule derivabili dagli assiomi, parallelamente alla dimostrazione della loro non-contraddittorietà mediante inferenze che tengono conto dell’argomento su cui vertono.

Gli assiomi e le proposizioni derivabili, cioè le formule che nascono in questo processo di scambio sono rappresentazioni dei pensieri che costituiscono i procedimenti usuali della matematica quali sono stati finora concepiti, ma non sono essi stessi verità in senso assoluto. Sono piuttosto le informazioni

8 Su questi temi sia lecito rinviare perlomeno a Fabio Minazzi, *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano 1994.

fornite dalla mia teoria della dimostrazione riguardo alla derivabilità e alla non-contraddittorietà che devono essere considerate verità assolute⁹.

Alla luce di queste programmatiche dichiarazioni hilbertiane ci si può allora chiedere quale sia lo spazio logico riservato da Hilbert, nella sua particolare filosofia della matematica, alle inferenze dotate di significato. La risposta non è dubbia: alle dimostrazioni di non-contraddittorietà. In tal modo si introduce una fondamentale distinzione tra i calcoli formalizzati che, quindi, risulterebbero privi di significato nel senso già precisato dal passo di Boole precedentemente citato. Di contro si collocano, invece, le regole di inferenza che risultano essere dotate di significato. Ma proprio su questo punto è nuovamente possibile misurare la distanza tra la posizione di Hilbert da quella di Frege, perché quest'ultimo non pensava affatto che gli assiomi e i teoremi fossero privi di significato, mentre dall'impostazione hilbertiana assiomi e teoremi possono essere sostanzialmente considerati come puri segni tracciati sulla carta o sulla lavagna o sul computer. In tal modo la formalizzazione assume un nuovo aspetto che se Hilbert inizialmente limita, come si è visto, alla matematica (parlando di metamatematica) ben presto fu invece estesa alla stessa logica (grazie ai contributi della scuola di Varsavia e di Łukasiewicz, in particolare, che parlava senz'altro di "metaloga"). Questa posizione, che divenne ben presto un punto di riferimento *standard*, è stata ben espressa da Tarski in un suo testo del 1930, *Fundamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften*, in cui viene precisata e illustrata la metodologia delle scienze deduttive direttamente connessa alla metamatematica hilbertiana. Secondo questa impostazione il campo di ricerca della metamatematica coincide, sostanzialmente, con l'insieme delle discipline formalizzate le quali ultime non sono altro che *insiemi di enunciati*. Ma questi enunciati, dotati di significato,

sono a loro volta considerati come segni scritti sulla carta aventi una struttura ben definita. L'*insieme di tutti gli enunciati* sarà denotato con il simbolo 'S'. A partire dagli enunciati di un qualsiasi insieme X si possono ottenere altri enunciati mediante certe operazioni chiamate *regole di inferenza*. Questi enunciati saranno detti *conseguenze dell'insieme X*. L'insieme di tutte le conseguenze dell'insieme X sarà denotato con il simbolo 'F(X)'. Una definizione esatta de due concetti di enunciato e conseguenza può essere data soltanto in quelle parti della metamatematica che hanno come proprio campo d'indagine

9 D. Hilbert, *Die logischen Grundlagen der Mathematik*, «Mathematische Annalen», Bd. 88, 1923, pp. 151-165 (trad. ingl. a cura di William Bragg Ewald, *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Clarendn Press, Oxford-New York 1996, pp. 1134-1148), riedito in D. Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen. 3. Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes nebst einer Lebensgeschichte von Otto Blumental*, Springer, Berlin 1965, III, pp. 178-191 e nel volume di D. Hilbert, *Hilbertiana. Fünf Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstandt 1964, pp. 33-46 (trad. it. di Vito Michele Abrusci, *I fondamenti logici della matematica* in D. Hilbert, *Ricerche sui fondamenti della matematica*, Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 215-231).

una disciplina formalizzata concreta. A causa della generalità delle presenti considerazioni, tuttavia, questi concetti saranno presi come primitivi e caratterizzati mediante una serie di assiomi¹⁰.

In tal modo il programma hilbertiano ha contribuito in modo decisivo alla diffusione della metalogica sistematica fondata da Tarski, la quale ha costituito un irrinunciabile punto di riferimento per tutti i successivi sviluppi della ricerca logica. D'altra parte l'*Axiomatisches Denken* hilbertiano – come suona il testo omonimo di una sua conferenza tenuta a Zurigo nel 1917 – costituisce, effettivamente, una risposta al problema fondazionale, una risposta rigorosa che sembra essere in grado di fornire un preciso orientamento che, dunque, risulta essere, ad un tempo, scientifico ed epistemologico. Hilbert osserva infatti che

se raccogliamo insieme i dati di un campo conoscitivo più o meno esteso, ci accorgiamo presto che questi dati ammettono un ordinamento. Questo ordinamento viene ottenuto ogni volta per mezzo di una certa *intelaiatura di concetti*, in modo che ad ogni singolo soggetto di quel campo conoscitivo corrisponde un concetto di questa intelaiatura e ad ogni dato interno al campo conoscitivo corrisponde una relazione logica tra i concetti. L'intelaiatura dei concetti altro non è che la *teoria* di quel campo conoscitivo¹¹.

Senza ora insistere sull'ascendenza kantiana, perlomeno in senso lato, di questo riferimento al ruolo e alla funzione dell'*intelaiatura dei concetti* che, secondo Hilbert, sempre struttura un determinato e specifico patrimonio conoscitivo entro un particolare ambito di indagine, varrà semmai la pena di aggiungere come per il matematico tedesco occorre tuttavia aggiungere e precisare una condizione fondamentale affinché questa stessa *intelaiatura dei concetti* possa effettivamente conseguire il suo scopo conoscitivo:

10 Alfred Tarski, *Fondamentale Begriffe der Methodologie der deduktiven Wissenschaften I*, «Monatshefte für Mathematik und Physik», 37, 1930, pp. 361-404 (english translation: *Fundamental concepts of the methodology of the deductive sciences*, transl. J. H. Woodger in *Logica, semantics, metamathematics. Paper from 1923 to 1938*, ed. A. Tarski, Oxford University Press, London 1956, 2nd edition 1983, pp. 60-109). Il fondamentale passo di Tarski citato nel testo è ricordato anche da Bocheński, *Formale Logik, op. cit.*, vol. II, § 38.30.

11 D. Hilbert, *Axiomatisches Denken*, «Mathematische Annalen», Bd. 78, 1918, pp. 405-415 (trad. ingl. a cura di William Bragg Ewald, *From Kant to Hilbert. A Source Book in the Foundations of Mathematics, op. cit.*, pp. 1105-1115, trad. it. parziale in *La logica matematica*, antologia a cura di Andrea Sani, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996, pp. 73-81) riedito in D. Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen. 3. Analysis, Grundlagen der Mathematik, Physik, Verschiedenes nebst einer Lebensgeschichte von Otto Blumenthal*, Springer, Berlin 1965, vol. III, pp. 146-156 e anche nel volume di D. Hilbert, *Hilbertiana. Fünf Aufsätze, op. cit.*, pp. 1-11, dove la cit. si trova a p. 2 (p. 146 della *Gesammelte*), corsivi nel testo (p. 75 della trad. it.). Le altre citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente da p. 3 (p. 148 della *Gesammelte*) e p. 11 (p. 156 della *Gesammelte*, rispettivamente p. 77 e p. 81 della trad. it.), i corsivi sono sempre tutti di Hilbert.

perché una teoria di un campo conoscitivo (cioè l'intelaiatura di concetti che la esprime) possa servire al suo scopo (cioè ad orientare e ad ordinare), devono essere soddisfatti principalmente due requisiti: si deve offrire *in primo luogo* un quadro complessivo sulla *dipendenza* (risp. *indipendenza*) dei teoremi della teoria, e *in secondo luogo* una garanzia della *non-contraddittorietà* di tutti i teoremi della teoria. In particolare, sotto questi due punti di vista vanno esaminati gli assiomi di ciascuna teoria.

L'indipendenza degli assiomi e la loro non-contraddittorietà sono così i due criteri assiomatici cardinali mediante i quali una teoria – *idest* una particolare intelaiatura di concetti – possa svolgere, con rigore e in modo positivo, il suo ruolo epistemico entro una determinata teoria. In questa funzione si radica la validità euristica del metodo assiomatico hilbertiano, tant'è vero che Hilbert stesso conclude il suo ragionamento affermando esplicitamente il suo credo epistemologico:

Io credo: tutto ciò che può essere oggetto del pensiero scientifico, non appena è maturo per la formazione di una teoria, cade sotto il metodo assiomatico e per suo tramite sotto la matematica. Progredendo verso livelli sempre più profondi di assiomi, nel senso sopra esposto, otteniamo anche illuminazioni sempre più profonde sulla natura del pensiero scientifico e diveniamo sempre più consapevoli dell'unità del nostro sapere. Nel segno del metodo assiomatico la matematica sembra chiamata ad un ruolo di guida in tutto ciò che è scienza.

La profonda fiducia hilbertiana su questo ruolo strategico e fondamentale del metodo assiomatico sia entro la ricerca matematica, sia anche entro tutte le altre discipline scientifiche, è naturalmente giustificato proprio dal nucleo operativo del suo programma di ricerca. Nei primi decenni del Novecento sembrava infatti che non esistessero vie alternative ed effettivamente praticabili per stabilire, costruttivamente, la coerenza della matematica. Inoltre il programma hilbertiano si basava sul metodo *finitista* o sull'*inferenza finita* [*finites Schliessen*] secondo la quale Hilbert era convinto che si potesse ottenere una dimostrazione diretta della coerenza di tutti i formalismi. Se infatti gli assiomi sono finiti, se ognuno di essi consta di una sequenza parimente finita di simboli e se, infine, le regole di trasformazione utilizzate nel corso della formalizzazione risultano essere anch'esse finite, si può allora pensare – e sperare, in modo affatto ragionevole e plausibile – che una dimostrazione di coerenza di un determinato sistema si possa effettivamente ridurre alla dimostrazione che una formula arbitrariamente scelta non possa mai essere dedotta dal sistema preso in considerazione. Se infatti da un sistema contraddittorio di premesse può ricavarsi, come è ben noto, qualsiasi conclusione, al contrario da un sistema non-contraddittorio non può mai essere possibile ricavare deduttivamente – e in modo rigorosamente formale – una qualsiasi formula scelta arbitrariamente. Nel programma hilbertiano questa speranza finitista si intrecciava poi con la radicata convinzione che si potesse effettivamente dimostrare la coerenza formale dell'aritmetica elementare che costituiva, in un certo senso, il cuore dell'intera matematica. Questo fu comunque il programma hilbertiano che prese forma attorno agli anni Venti del

Novecento. Come sia andata a finire è ben noto perché nel 1931 Kurt Gödel dimostrò il suo celebre teorema in base al quale si mostra, rigorosamente, l'impossibilità logica di realizzare l'originario programma hilbertiano. Assunto infatti un determinato sistema *formale* come non-contraddittorio, tale da essere sufficientemente potente onde poter formalizzare l'aritmetica elementare, Gödel mostra che è impossibile dimostrare la sua non-contraddittorietà utilizzando unicamente degli strumenti che risultano essere formalizzabili all'interno dello stesso sistema. La non-contraddittorietà può infatti essere dimostrata solo uscendo da questo sistema, ovvero appoggiandosi su strumenti che risultano formalizzabili unicamente all'interno di un altro sistema la cui non-contraddittorietà deve naturalmente essere, a sua volta, dimostrata, creando, in tal modo, una dipendenza viziosa in grado di mandare in frantumi la pur ragionevole speranza formalista hilbertiana. In tal modo il programma hilbertiano incontrava, proprio con Gödel e grazie al teorema di Gödel, un suo scacco significativo e definitivo che, effettivamente, lo condannava senza appello¹².

3. Formalismo, discorso semantico e discorso apofantico

Il teorema di Gödel se ha indubbiamente rappresentato la sconfitta della pretesa autosufficienza del formalismo hilbertiano, ha tuttavia posto in evidenza un problema, prima trascurato, ovvero quello delle limitazioni interne dei differenti formalismi. Ma il vero problema che, perlomeno dal punto di vista della filosofia della matematica e della logica sensibile ad una rifles-

12 Sul teorema di Gödel è ancora di riferimento il volume di E. Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Vita e Pensiero, Milano 1961 nella cui appendice è ripubblicato il testo del celebre teorema di Gödel con una sua significativa aggiunta che è sfuggita ai curatori dell'*Opera omnia* gödeliana. Sul programma di ricerca hilbertiano e i teoremi di incompletezza, per una loro presentazione manualistica *standard*, cfr. Geoffrey Thomas Kneebone, *Mathematical logic and the foundations of mathematics*, D. Van Nostrano Company Limited, London-Toronto-New York-Princeton, New Jersey-Evert 1963, pp. 191-242; Willem Beth, *The Foundation of Mathematic. A Study in the Philosophy of Science*, Harper & Row Publisher, New York 1966, pp. 81-254 (trad. it. dall'ed. francese *Les fondaments logiques des mathématiques*, Gauthier-Villars, Paris 1955 di Ettore Casari, *I fondamenti logici della matematica*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 19-99), oppure un classico manuale di logica matematica come quello di William S. Hatcher, *Foundations of Mathematics*, W. B. Saunders Company, Filadelfia 1968 (trad. it. di Maria Luisa Dalla Chiara Scabia, *Fondamenti della matematica*, Boringhieri, Torino 1973, ristampato nel 1978, pp. 296-336), mentre per una presentazione più articolata (ed anche critica) cfr. Stephan Körner, *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson University Library, London 1960, pp. 73-118. Una disamina sistematica della teoria hilbertiana della dimostrazione considerata quale «proposta teorica complessiva concernente i fondamenti della matematica» (p. 13, corsivo nel testo) è invece svolta nel contributo di Enrico Moriconi, *La teoria della dimostrazione di Hilbert*, Bibliopolis, Napoli 1988.

sione epistemologica, si è posto con la diffusione del formalismo è tuttavia un altro: ovvero proprio quello che Frege aveva sollevato nelle sue lettere (ricordate nel § 1) in connessione con la pubblicazione dei *Grundlagen der Geometrie* di Hilbert. Infatti la diffusione del formalismo ha modellizzato una prassi logico-matematica mediante la quale si costruiscono linguaggi artificiali simbolici, del tutto analoghi ai calcoli algebrici, con la pretesa che questi linguaggi siano del tutto indipendenti da ogni riferimento a particolari oggetti. In altri termini, sembra quasi che il passaggio dalla forma simbolica al formalismo sia in grado di liberare i nostri discorsi da ogni collegamento con il tradizionale problema del significato e del referente e, quindi, con il problema della *verità* dei nostri enunciati. Spesso e volentieri questi calcoli logici vengono infatti presentati, come è ben emerso dal passo di Tarski richiamato nel § 2, come se fossero affatto “privi di significato”. Gli indubbi successi conseguiti dal formalismo nell’eliminazione sistematica e rigorosa di moltissime difficoltà logiche presenti e nascoste nelle “intuizioni” date, precedentemente, per scontate da logici e matematici, ha naturalmente contribuito a diffondere il senso comune (più o meno conscio) che i formalismi potessero essere considerati delle costruzioni astratte, prive di un preciso significato, con il risultato, come ha giustamente rilevato Agazzi, che

l’innegabile successo della formalizzazione fu facilmente attribuito al fatto che essa aveva eliminato il pesante fardello del significato e del riferimento. Ma significato e riferimento sono sempre stati considerati come le condizioni fondamentali per produrre qualsiasi ragionamento vero, così che la loro eliminazione portò anche all’eliminazione della *verità* dal discorso formalizzato [...] il regno dell’astratto non è un vuoto ed i sistemi simbolici possono essere “capiti”, il che significa che, dopo tutto, essi rimangono dotati di un qualunque tipo di significato. Questo significato è al tempo stesso puramente intellettuale ed essenzialmente operazionale e, poiché deve essere attribuito a strutture simboliche che sono considerate come “linguaggi”, può essere ragionevolmente definito come un significato “sintattico”. Ciò che il punto di vista formale scarta è il significato che possiamo chiamare “eidetico” e che corrisponde (come esprime questa terminologia attraverso i suoi legami con una lunga tradizione filosofica che va da Platone e Aristotele a Husserl) all’“intensione” di concetti e proposizioni, ad un contenuto mentale o rappresentazione¹³.

Per indicare questo slittamento concettuale si potrebbe parlare di un’impostazione *formalistica* fagocitante quella *formale*. L’impostazione *formalistica* implica, infatti, una sistematica rimozione del problema del significato, del referente e, quindi, della stessa verità dei nostri asseriti. L’impostazione formalistica si è via via affermata entro la pratica del formalismo che, in tal modo, ha indotto, *formalisticamente*, a trascurare il problema del significato, ritenendo che tutta la costruzione assiomatica si potesse senz’altro ricondurre – e ridurre! – alla sola componente sintattica. Di fronte a questo sviluppo

13 E. Agazzi, *Ragioni e limiti del formalismo*, op. cit., p. 75, corsivo nel testo.

della ricerca assiomatica non è mancato chi ha parlato apertamente della «fabbrica dell'ideologia assiomatica»:

L'assunzione della logica matematica che il metodo della matematica sia il metodo assiomatico non serve primariamente allo sviluppo della matematica ma ha soprattutto una funzione ideologica. Esso sta alla base di un'ideologia, l'ideologia assiomatica, che è stata dominante nel nostro secolo. Secondo tale ideologia, la concezione astratta del metodo assiomatico ha segnato una svolta decisiva della matematica perché l'ha affrancata dal peso della quantità dandole la libertà di scegliersi gli assiomi che vuole, con l'unico vincolo della coerenza, nello stesso tempo garantendone la certezza assoluta. Dopo tale svolta la matematica non potrà più tornare indietro¹⁴.

Secondo Cellucci si è così dispiegato un vero e proprio programma di ricerca assiomatico che, ben presto, ha sempre più esercitato una sorta di autentico «imperialismo assiomatico» che si articola nei seguenti punti: «1) *Ogni disciplina matematica, e persino ogni disciplina scientifica, deve poter essere messa sotto forma di teoria assiomatica [...]*. 2) *Ogni disciplina scientifica è, in ultima analisi, matematica (panmatematicismo) [...]*. 3) *La matematica ha una funzione di guida in tutte le scienze [...]*. 4) *La matematica è la corte suprema per giudicare di tutte le scienze [...]*. 5) *Addirittura la matematica sta a fondamento di tutta la cultura attuale [...]*». In tal modo l'ideologia assiomatica non solo frantumerebbe e frammenterebbe la ricerca matematica parcellizzandola, ma presenterebbe anche il rischio di «*fondare la matematica su operazioni che tendono a degenerare*», rescindendo anche i nessi tra la ricerca matematica e il mondo fisico.

In ogni caso, perlomeno dal nostro punto di vista più delimitato, relativo al ruolo e alla funzione del pensiero entro la pratica matematica, in connessione con la fondamentale dimensione concettuale della scienza, sarà comunque da ricordare come in questa diffusa accezione *standard* del formalismo, la dimensione formalistica abbia infine cercato di andar oltre l'adeguatezza critica dello stesso formalismo, proprio perché ha rimosso, sistematicamente, il problema del significato eidetico della nostra conoscenza oggettiva¹⁵. Ma è proprio questa distinzione tra l'aspetto meramente semantico e concettuale e quello concernente il rapporto che si instaura tra questa componente semantico-concettuale con i referenti, non viene invece rimossa da Frege nelle sue considerazioni. Naturalmente questa problema posto da

14 Carlo Cellucci, *Le ragioni della logica*, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 154, ma è da tener presente l'intero capitolo *L'ideologia assiomatica*, pp. 154-191; la cit. che segue nel testo è tratto dal § 5, *L'imperialismo assiomatico*, esattamente da p. 171 mentre quella che segue da p. 184 (§ 8, *La degenerazione dell'ideologia formalista*), i corsivi sono tutti nel testo.

15 Sul tema dell'oggettività della conoscenza scientifica sia lecito rinviare a due miei contributi: F. Minazzi, *Le saette dei tartari. Il problema epistemologico dell'oggettività*, Franco Angeli, Milano 2004 e Id. *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préface de Jean Petitot, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin, Naples - Paris 2006, nonché al fondamentale E. Agazzi, *Scientific Objectivity and Its Contexts*, Springer, Berlin 2014.

Frege si ricollega direttamente alle considerazioni che già Aristotele aveva svolto nell'*Organon*, in particolare nel *De interpretatione* (ma anche nella *Metafisica*)¹⁶. Nella prima opera si legge infatti che

come nell'anima talvolta sussiste una nozione che prescinde dal vero e dal falso, e talvolta sussiste invece qualcosa cui spetta necessariamente o di essere vero o di essere falso, così avviene pure per quanto si trova nel suono della voce. In effetti, il falso e il vero consistono nella congiunzione e nella separazione. In sé i nomi e i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla (*De interpretatione*, 1, 16 a).

Il piano *semantico* è esattamente l'orizzonte e il piano del *significato* ovvero quello *concettuale* per cui tramite noi, appunto, concepiamo e pensiamo qualche cosa attraverso l'elaborazione di un'idea, di una rappresentazione intellettuale, di un concetto. Fino a quando ci si muove su questo piano semantico abbiamo a che fare unicamente con dei significati, ma questi significati non possono ancora essere qualificati come veri o falsi. Per attribuire loro questa qualifica occorre mettere in relazione questi significati con i loro referenti, proprio perché, come ancora precisa puntualmente Aristotele,

dichiarativi sono, però, non tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la preghiera, ad esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa (*De interpretatione*, 4, 17a).

La preghiera si svolge, dunque, su un piano meramente semantico-concettuale, mentre un discorso vero costituisce un giudizio e deve quindi collegare i propri significati a dei referenti:

se è vero dire che un oggetto è bianco, oppure che non è bianco, esso sarà necessariamente bianco, oppure non sarà bianco, e d'altra parte, se un oggetto è bianco, oppure non è bianco, era vero affermare oppure negare la cosa. Del pari, se la determinazione non appartiene all'oggetto, chi l'attribuisce a questo dice il falso, e d'altro canto, se chi attribuisce la determinazione all'oggetto dice il falso, la determinazione non appartiene all'oggetto (*De Interpretatione*, 9,18b).

Naturalmente è sempre possibile sviluppare un discorso collegando tra di loro differenti concetti: tutte queste combinazioni continueranno a possedere un significato, ma non necessariamente una verità – e quindi una portata veritativa – nella misura in cui a questi concetti non corrisponda un determinato referente. Come esemplifica Aristotele «ciò è provato dal fatto, per

16 Per un'edizione di riferimento delle opere logiche aristoteliche cfr. Aristotele, *Organon*, introduzione, traduzione e note di Giorgio Colli, Einaudi, Torino 1955 (poi riedita da Laterza, Bari 1970 e più recentemente da Adelphi, Milano 2011), mentre per il pensiero logico dello stagirita è da tener presente quanto scrive Bocheński nel citato volume *Ancient Formal Logic*, pp. 19-71.

esempio, che il termine ‘becco-cervo’ significa ben qualcosa, ma non indica ancora alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l’essere oppure il non essere, con una determinazione assoluta o temporale» (*De Interpretatione*, I, 16a). Noi possiamo certamente *comprendere* questa espressione, perché sia ‘becco’ sia ‘cervo’ possiedono entrambi un preciso significato, tuttavia non possiamo però attribuirle un referente, poiché quest’ultimo è immaginario ed inesistente (potremmo attribuirgli un’esistenza esclusivamente nel mondo della finzione, entro il quale possiamo certamente parlare, per esempio, dell’ippogrifo, etc.). In ultima analisi queste espressioni, ed altre analoghe che si potrebbero facilmente immaginare, sono tutte dotate sempre di *senso*, mentre manca loro un *referente*: ma è proprio questa assenza di referente che trasforma queste affermazioni in enunciati falsi. Con questo rilievo si fuoriesce, allora, dal *logo semantico* per passare al *logo apofantico* o discorso dichiarativo, vale a dire, come si è visto grazie alle citazioni aristoteliche, ad un discorso che afferma o nega qualcosa, entro il quale si pone allora una relazione tra significati e referenti. Occorre quindi sempre distinguere tra la mera comprensione di qualcosa e la sua affermazione giacché con l’affermazione si fuoriesce dall’ambito semantico per sostenere che le cose stanno in un determinato modo, il che implica, appunto, un collegamento tra il significato e il referente. In questa prospettiva l’attribuzione della verità (o della falsità) dove si colloca? Non certamente sul piano semantico, bensì proprio su quello apofantico dove ai concetti (per mezzo dei quali intendiamo determinate proprietà) si aggiunge il giudizio in virtù del quale si afferma (o nega) che le cose stanno in una determinata maniera. Secondo la tradizione occidentale – da Aristotele fino alla tarda scolastica – questa connessione tra concetti e referenti si attua attraverso la nostra *intenzionalità*, con la quale, appunto, applichiamo determinati significati a particolari referenti. L’intenzionalità riguarda, quindi, sia il modo con cui pensiamo concettualmente una determinata realtà, sia anche il modo con cui colleghiamo questa dimensione concettuale col mondo effettivo e reale, individuando specifici e determinati oggetti della nostra conoscenza, la quale risulterà essere, infine, vera o falsa.

Frege, col suo celebre saggio *Über Sinn und Bedeutung*, del 1892, torna effettivamente a riproporre questa distinzione fondamentale tra il pensare e l’affermare il contenuto di un giudizio. Considerando infatti la relazione di uguaglianza espressa da espressioni come “ $a=a$ ” e “ $a=b$ ”, Frege rileva come

i due valori delle proposizioni “ $a=a$ ” e “ $a=b$ ” possono risultare diversi unicamente nel caso che la differenza del segno rispecchi un’effettiva diversità nel modo di designare l’oggetto. [...] Ci troviamo dunque indotti a concludere che, pensando a un segno (sia esso un nome, o un nesso di più parole, o una semplice lettera), dovremo collegare a esso due cose distinte: e cioè, non soltanto l’oggetto designato, che si chiamerà “significato di quel segno”, ma anche il “senso del segno”, che denoterà il modo come quell’oggetto ci viene dato¹⁷.

17 G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», vol. 100, 1892, pp. 25-50, ripubblicato in Id., *Kleine Schriften*

In modo analogo, l'esempio è sempre di Frege, anche le due espressioni "stella della sera" e "stella del mattino" designano la medesima stella e pertanto condividono il medesimo referente, anche se possiedono un diverso significato, ovvero un diverso modo di pensare quello stesso referente. Per Frege occorre pertanto distinguere il modo con cui possiamo pensare una determinata realtà (il significato) e quella stessa realtà (il referente) alla quale ci vogliamo invece riferire tramite quel determinato pensiero e significato. Per meglio illustrare il suo pensiero Frege prende anche in considerazione un cannocchiale astronomico mediante il quale osserviamo la Luna (il che ci consentirebbe anche di riferirci, assai agevolmente, a quanto accadde effettivamente a Galileo quando rivolse, in modo rivoluzionario, il suo «cannone dalla lunga vista» verso il cielo stellato registrando quelle straordinarie "novità celesti" di cui diede poi notizia nel *Sidereus nuncius* del 1610). In questo caso dobbiamo infatti distinguere tra la Luna (rappresentante il referente), l'immagine prodotta dall'obiettivo del cannocchiale (che può essere messo in relazione con il significato, il modo con cui conosciamo e pensiamo un determinato oggetto) e la rappresentazione retinica che si produce nell'occhio di ogni osservatore:

mentre la Luna è l'oggetto reale nella sua completezza, l'immagine prodotta dall'obiettivo è soltanto unilaterale, poiché dipende dal punto di osservazione; malgrado ciò è oggettiva, potendo servire a parecchi osservatori. La si può, in ogni caso, accomodare in modo che molti si valgano di essa nel medesimo istante. Ciascuno ha invece la sua propria immagine retinica. Persino una congruenza geometrica fra le varie immagini retiniche sarebbe a stento raggiungibile, a causa della diversa conformazione degli occhi; una coincidenza effettiva di esse resta poi comunque esclusa.

Questa felice immagine utilizzata da Frege consente anche di comprendere come una riflessione che tenga presente tanto il logo semantico quanto il logo apofantico dovrebbe coerentemente ripensare, completamente e sistematicamente, anche i rapporti che possono sussistere tra l'analisi se-

ten, Ignacio Angelelli (hrsg), Wissenschaftliche Buchergesellschaft, Darmstadt 1967, e in Id., *Funktion, Begriff, Bedeutung, Fünf logische Studien*, Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962, pp. 40-65; trad. inglese: *Translation from the Philosophical Writings of G. Frege*, edited by Peter Geach and Max Black, B. Blackwell, Oxford 1952 and Philosophical Library, New York 1952, II ed. 1960, III ed. 1966, ristampata anche nel 1984 (trad. it. in Id., *Logica e aritmetica*, saggi raccolti a cura di Corrado Mangione, Prefazione di Ludovico Geymonat, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404). In relazione ai temi sviluppati nel testo bisogna tener presente anche il saggio di Frege, *Der Gedanke – Eine Logische Untersuchung* («Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus», I, 1918-1919, pp. 58-77) riedito anche in G. Frege, *Logische Untersuchungen*, Herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976, pp. 30-53, trad. it. di Roberto Casati in G. Frege, *Ricerche logiche*, a cura di Michele Di Francesco, introduzione di Michael Dummett, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 43-74).

manica, l'analisi epistemologica e l'analisi ontologica le quali tutte analisi individuano differenti piani, che pure risultano anche essere tra di loro interrelati, di comprensione conoscitiva dell'oggetto studiato da una determinata disciplina. Senza ora dilatare eccessivamente le presenti considerazioni, è tuttavia importante ricordare come Frege giunga comunque a distinguere sistematicamente quanto attiene al modo con cui possiamo pensare una determinata realtà e questa stessa realtà che viene denotata secondo questo o quel particolare significato concettuale. Questa distinzione gli consente di ricordare che il pensiero non basta. E perché non basta il pensiero in quanto tale? Proprio «perché ciò che ci interessa è il *valore di verità* delle nostre proposizioni; se viene a mancare questo interesse preminente per la verità cessa senz'altro quell'insufficienza del pensiero». Una insufficienza che può risultare del tutto fisiologica nell'ambito artistico e letterario, dove ciò che conta è forse la gioia e il piacere, ma che non può essere affatto trascurato in ambito scientifico giacché «ciò che ci fa avanzare dal senso al significato è la ricerca della verità». In tal modo Frege torna esattamente all'impostazione aristotelica, giacché il valore di verità di una proposizione si riferisce esattamente alla circostanza che essa risulti essere vera o falsa:

ogni proposizione assertoria (in cui, come si è visto, ciò che interessa è il significato delle sue parole) va dunque riguardata come un nome proprio; e il suo significato – posto che ve ne sia uno – dovrà essere il Vero o il Falso. Chiunque pronunci giudizi, chiunque ritenga qualcosa come vera. Anche lo stesso scettico, deve – sia pure tacitamente – riconoscere questi due oggetti.

Dunque per Frege il significato di una proposizione si radica esattamente nel suo valore di verità, con la conseguenza, già rilevata da Leibniz, che *eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate*:

se il significato di una proposizione è costituito dal suo valore di verità, se ne conclude che, per un lato, tutte le proposizioni vere avranno lo stesso significato, e così per l'altro tutte quelle false. Dunque, nel significato di una proposizione scompare ciò che v'è in essa di particolare. Ne segue che l'importante, per una proposizione, non potrà mai essere il suo solo significato. Ma d'altra parte, nemmeno il puro pensiero produce qualche conoscenza; ciò che la produce è il pensiero insieme col suo significato, ossia col suo valore di verità.

In questa prospettiva, conclude Frege, «possiamo dunque concepire il “giudicare” come un “sollevarsi da un pensiero al suo valore di verità”». Se si torna quindi al punto di partenza di questa riflessione freghiana, ovvero al significato dei giudizi analitici espressi dall'uguaglianza tra due diversi segni, si può concludere quanto segue:

se, in generale viene giudicato diverso il valore conoscitivo delle due proposizioni “ $a=a$ ” e “ $a=b$ ”, questo si spiega col fatto che, in tale valore, bisogna tener conto tanto del senso della proposizione (cioè il pensiero in essa espresso), quanto del suo significato (cioè del suo valore di verità). Se è vera l'uguaglianza $a=b$, allora il significato di “ b ” è certo identico a quello di “ a ”,

e quindi il valore di verità della proposizione " $a=b$ " è identico al valore di verità della proposizione " $a=a$ ". Ciò malgrado il senso di " b " può risultare diverso da quello di " a ", e quindi il pensiero espresso nella proposizione " $a=b$ " può essere diverso da quello espresso in " $a=a$ "; allora anche il valore conoscitivo delle due proposizioni risulterà senza dubbio diverso. In tale caso se conveniamo, come sopra, di intendere per "giudizio" il sollevarsi del pensiero al suo valore di verità, dovremo anche dire che i due giudizi sono diversi.

La posizione di Frege rivaluta pertanto, filosoficamente, il valore dei giudizi analitici (in senso leibniziano, come è stato spesso rilevato), tuttavia questa sua impostazione ha conseguenze importanti anche per la logica formale proprio nella misura in cui la sua disamina sottolinea, costantemente, l'importanza di non trascurare mai il rapporto del pensiero con i suoi referenti. In questo senso Frege sottolinea, quindi, tutta l'importanza della dimensione formale, senza tuttavia fare mai alcuna concessione alla deriva *formalistica* che si è precedentemente considerata. Inoltre la sua presa di posizione a favore del problema della verità delle nostre asserzioni poste in connessione con i referenti, costituisce anche la ripresa di un problema che risulta essere decisivo per ogni riflessione epistemologica, ovvero quello dell'oggettività della conoscenza scientifica. Già nei suoi *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-matematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl*, del 1884, Frege aveva insistito sulla distinzione tra ciò che risulta essere oggettivo e ciò che è invece reale, palpabile, sensibile, in grado di occupare uno spazio. Per Frege, come si legge nel § 26 di quest'opera, «oggettivo è ciò che risulta conforme a leggi, ciò che è afferrabile dai concetti, ciò che può venir giudicato, che può venir espresso mediante parole. Ciò che è puramente intuitivo non può venir comunicato»¹⁸. Pertanto Frege,

parlando di oggettività [intende] una indipendenza dal nostro sentire, intuire, rappresentare, dal nostro formarci immagini mentali in base al ricordo di precedenti sensazioni, ma non una indipendenza dalla ragione. Rispondere alla domanda "che cosa sono gli oggetti indipendentemente dalla ragione" significherebbe infatti giudicare senza giudicare, qualcosa come volerci lavare le mani senza bagnarle.

Questo riferimento privilegiato all'oggettività della conoscenza radicata entro le strutture della nostra stessa razionalità trova nella riflessione sull'aritmetica una sua affermazione del tutto particolare, perché in questo caso, come si legge nel § 105 dei *Grundlagen der Arithmetik*

18 G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-matematische Untersuchungen über den Begriff der Zahl*, Verlag von Wilhelm Kōbner, Breslau 1884, pp. 33-36, trad. ingl. di John Langshaw Austin, *The Foundations of Arithmetic: a Logic-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Blackwell, Oxford 1050, ristampato nel 1974, trad. it. di Ludovico Geymonat, *I fondamenti dell'aritmetica. Una ricerca logico-matematica sul concetto di numero* in Id., *Aritmetica e logica*, a cura e con una Prefazione di L. Geymonat, Einaudi, Torino 1948, pp. 15-187, ripubblicata in Id., *Logica e aritmetica, op. cit.*, alle pp. 211-349.

il fascino dell'aritmetica risiede nel suo carattere razionale [...] il vero oggetto della ragione è la ragione. Ebbene, studiando l'aritmetica, noi ci occupiamo proprio di oggetti i quali non si presentano a noi come qualcosa di estraneo, come oggetti conscrivibili solo dal di fuori per mezzo dei sensi, ma come oggetti che sono dati direttamente alla nostra ragione, oggetti che essa può scrutare fin nelle più profonde intimità, poiché le appartengono integralmente. Eppure, malgrado questo loro carattere razionale, anzi proprio a cagione di esso, gli oggetti dell'aritmetica non sono chimere soggettive. Tutt'al contrario: non vi è nulla di più oggettivo che le leggi dell'aritmetica.

4. *Il neo-realismo logico: oggettività ed intenzionalità*

'Neorealismo' è un nome relativamente nuovo per una dottrina assai antica. È una posizione che di fatto l'autore di questi saggi ha derivato dalla meditazione e discussione della problematica più strettamente filosofica (teoretica) della filosofia analitica, della logica, dell'epistemologia contemporanea (di Moore, di Russell, di Carnap, di Ayer, etc. etc.) alla luce di dottrine del primo Husserl (delle *Logische Untersuchungen* e delle *Ideen*). Ma essa risale alla Scolastica trecentesca¹⁹.

Con queste parole un filosofo italiano di sicura levatura europea come Giulio Preti ha introdotto un suo scritto pensato come introduzione ad un suo volume – rimasto inedito – formato dalla raccolta di alcuni saggi che aveva predisposto, in forma più o meno compiuta e definitiva, negli ultimi anni della sua attività. Il richiamo al programma filosofico del neorealismo logico delineato da Preti è interessante soprattutto perché ci consente di tirare le fila di tutte le considerazioni svolte nei precedenti paragrafi. Infatti le radici trecentesche e scolastiche del neorealismo logico richiamate da Preti non solo si riferiscono ad un insieme assai composito di differenti pensatori medievali scolastici i quali hanno variamente subito l'influsso del pensiero di Guglielmo d'Ockham, ma pongono anche in evidenza un classico problema che trae origine dalla tradizionale ed innovativa distinzione introdotta originalmente dalla scolastica tra *significatio* e *suppositio*. Grazie a questa

19 G. Preti, *Il neorealismo logico. Saggi di ontologia filosofica*, autografo inedito di 33 pagine, risalente al 1969-70. La citazione è tratta dalla prima pagina, mentre quella che segue nel testo dalla terza pagina. Per una descrizione analitica di questo importante testo (che è stato anche oggetto di una pubblicazione pirata) cfr. F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 347-350. Sul programma di ricerca pretiano sia lecito rinviare alle miei seguenti monografie: F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; Id., *Il cacodèmone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, IVI 2004; Id., *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano-Udine 2011, Id., *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, Presentazione di Renzo Dionigi, con una nota critica di Rolando Bellini, Mimesis, Milan-Udine 2011.

distinzione può infatti essere individuato anche un innovativo orizzonte epistemologico che consente di ricollegare, unitariamente, le differenti osservazioni svolte nei paragrafi precedenti.

Considerato che la parola costituisce sempre un segno decisamente convenzionale (*ad placitum*), nel suo rapporto con i referenti sussiste sempre, altrettanto inevitabilmente, l'attribuzione di un particolare *significato*, ovvero l'investitura *ad significandum*. Proprio grazie a questa investitura una parola può, appunto, *denotare*. Il neo-realismo logico scolastico-medievale insiste, allora, nel mettere in evidenza come, in tal modo, qualunque termine categorematico dotato di senso si rivolga verso alcuni, precisi, determinati contenuti, mostrando una plurisituazionalità funzionale attraverso la quale si realizza, infine, un riferimento semantico molteplice. In questa prospettiva ogni termine si rivolge allora a determinati referenti proprio ed esclusivamente in virtù della propria investitura *ad significandum*, mediante la quale si riferisce, appunto, esattamente a determinati oggetti e non ad altri. Quindi, al contempo, ogni termine significa il proprio referente e lo denota (*supponit pro*). Come è ben noto la riflessione scolastico-medievale – sia quella logico-semantica sia quella ontologico-metafisica – è stata connotata dal contrasto – peraltro assai tradizionale – tra i realisti platonici e i nominalisti più o meno radicali (con tutte le sfumature del caso), in virtù della quale un termine o si riferisce all'unità sostanziale di un determinato significato, pensato come un'essenza metafisica, un *eidōs* eterno, imm modificabile e di riferimento, oppure, se considerato entro la prospettiva nominalista, si riferisce ai concetti intesi quali generalizzazioni induttive prodotte dalle menti umane a partire dalle esperienze sensibili.

Ebbene, rispetto a questo classico dibattito la posizione teoretica adottata dai neo-realisti logici della scolastica medievale risulta essere assai innovativa proprio nella misura in cui spiazza il dogmatismo (sia quello realista metafisico platonico, d'impianto idealista, sia quello nominalista, d'impianto empiristico) proprio e specifico dei due tradizionali partiti in conflitto, indicando una terza e diversa via, ovvero quella in virtù della quale l'idea presupposta dall'investitura semantica funziona come una sorta di *ideale modello euristico oggettivo*, ma non mai come un'unità sostanziale e metafisica, chiusa nella propria assolutezza monadica. Infatti per i neorealisti logici la *significatio* concettuale deve essere concepita come una sorta di *progetto aperto* che si rivolge al mondo dei referenti i quali ultimi risultano costruiti e delineati sulla base di questo stesso *progetto di significazione*. In tal modo per i neo-realisti logici della scolastica medievale, significato e denotazione non rimandano più, come accade sia nella tradizionale metafisica platonica, sia nella tradizionale metafisica empirista, a delle realtà ontologico-metafisiche antitetiche (ovvero vuoi all'idea platonica, vuoi alla sensazione *à la* Diogene di Sinope, per non parlare, poi, dell'empirismo moderno che mantiene lo stesso impianto dogmatico), ma implica, invece, un rapporto molto più plastico, aperto e critico con il mondo della vita, della prassi e della stessa esperienza.

Proprio per riuscire a rendere in modo efficace ed euristicamente controllabile questa plasticità intrinseca ad ogni nostra possibile significazione i neorealisti logici medievali introducono allora l'innovativa distinzione tra

significato e *suppositio*, giacché parlano esplicitamente di una *suppositio pro significato non ultimato* e di una *suppositio pro significato ultimato*. Pertanto, conclude Preti,

L'*ultimatio* è il riempimento intuitivo, completo, di quel "progetto" che era il concetto significato nel nome (nel termine categorematico); e quando il termine sta per un contenuto di questo tipo, esso denota. Il significato differisce dalla denotazione quindi non per il genere, ma per specie: è una denotazione incompleta, non riempita completamente, e, quindi, in un certo senso, vaga (contiene note che rimangono indeterminate, quindi variabili).

Naturalmente il linguaggio dei neo-realisti logici medievali della scolastica pecca di mentalismo e nelle loro considerazioni fatica ancora ad emergere la concezione logico-gnoseologica del pensiero quale mera obiettività linguistica. Ma questi limiti sono del resto strettamente connessi con la loro stessa originalità di pensiero, proprio perché non andrebbe mai dimenticato o trascurato come la dottrina scolastica della *suppositio* tragga origine diretta e continuo alimento spirituale dalla stessa riflessione teologica, giacché la supposizione 'personale', ovvero la funzione svolta da un termine che sta al posto degli individui o per un determinato individuo (*suppositum*) rinvia e richiama immediatamente alla mente di uno scolastico il problema teologico decisivo del Maestro del Vangelo il quale, con la sua stessa fisicità sottoposta al dolore e persino alla morte "sta al posto" del divino e/o coincide con lo stesso elemento divino. In prospettiva logica il fondamento teologico della riflessione scolastica ha così costituito il grembo fecondo per alcune originali ed assai innovative riflessioni logiche, epistemologiche, semantiche ed anche sintattiche, a controprova storica e teoretica che gli autentici problemi culturali aperti sono spesso in grado di contaminarsi in modo fecondo ed anche creativo.

Tuttavia, con questa distinzione tra *significato* e *suppositio*, nonché con la considerazione di una *suppositio pro significato non ultimato* e di una *suppositio pro significato ultimato*, si inizia ad aprire un nuovo orizzonte logico, semantico ed epistemologico per mezzo del quale l'*intenzionalità* radicata nello stesso significato concettuale costituisce un elemento irrinunciabile per comprendere la natura oggettiva di ciò di cui parliamo *conoscitivamente*. Secondo un eminente storico della logica formale come padre Bocheński, la dottrina scolastica della supposizione costituisce infatti «una delle più originali creazioni della Scolastica, sconosciuta alla logica antica e a quella moderna, ma che qui gioca un ruolo centrale. Ricerche non pubblicate di L. Minio-Paulello ci permettono di farne risalire l'origine alla seconda metà del XII secolo. Intorno alla metà del XIII secolo tutte le fonti a nostra disposizione testimoniano della sua accettazione generale. In seguito compaiono alcuni sviluppi di dettaglio, ma nessuna idea essenzialmente nuova»²⁰. Il

20 J. M. Bocheński, *La logica formale, op. cit.*, vol. I, § 27, p. 217. Tutte le citazioni dei logici medievali che seguono nel testo saranno tratte sempre da questo primo volume de *La logica formale*, indicando sempre, come si è già fatto precedentemente, il paragrafo di riferimento. Sul tema della *suppositio* sono anche

concetto di *suppositio* risulta essere già chiaramente definito da Guglielmo di Shyreswood che la distingue dalle altre “proprietà dei termini”:

I termini hanno quattro proprietà, che ora distingueremo... Queste proprietà sono il significato, la supposizione, la copulazione e l'appellazione. Il significato è la rappresentazione [*presentatio*] di una forma all'intelletto. La supposizione è la coordinazione [*ordinatio*] di un concetto [*intellectus*] sotto un altro. La copulazione è la coordinazione di un concetto sopra un altro. Si deve notare che supposizione e copulazione, come molte parole di questo tipo, sono proferite [*dicuntur*] in due sensi, a seconda che s'intende che siano attuali o abituali. Le definizioni [date sopra] gli si adattano fintantoché s'intende che siano attuali. In quanto invece s'intende che siano abituali, 'supposizione' è il nome dato al significato di qualche cosa in quanto sussistente [*significativo alicuius ut subsistentis*]; ciò che sussiste è infatti per sua natura atto a essere coordinato [*ordinari*] sotto un'altra cosa. E 'copulazione' è il nome dato al significato di qualcosa in quanto adiacente [*ut adiacentis*]; ciò che è adiacente è infatti per sua natura atto a essere coordinato sopra un'altra cosa. L'appellazione è invece l'attribuzione attuale di un termine, cioè la proprietà in virtù della quale ciò che un termine significa può essere predicato di qualche cosa mediante il verbo 'è'.

Ne segue che il significato è presente in ogni parte del discorso, la supposizione soltanto nei sostantivi, nei pronomi o nelle particelle sostantivali; questi [soli], infatti, significano la cosa come sussistente e come tale da poter essere coordinata sotto un'altra. La copulazione è in tutti gli aggettivi, i participi e i verbi, l'appellazione in tutti i sostantivi, gli aggettivi e i participi, ma non nei pronomi perché questi ultimi significano soltanto la sostanza e non la forma. Essa non è neppure nei verbi... Nessuna di queste tre, la supposizione, la copulazione e l'appellazione, è presente nelle parti indeclinabili [del discorso], perché nessuna parte indeclinabile [del discorso] significa la sostanza o qualche cosa nella sostanza (§27.01).

Anche per Guglielmo d'Ockham «[la supposizione] è una proprietà che appartiene ai termini, ma soltanto in quanto [compaiono] in una proposizione». In ogni caso il dibattito dei logici medievali distingue poi tra una *supposizione materiale* e una *supposizione formale* così definita da Guglielmo di Shyreswood:

la prima divisione della supposizione è controversa. Sembra infatti che in essa siano distinti non tipi di supposizione, ma di significato. Il significato è infatti la presentazione di una forma dell'intelletto, cosicché dove c'è una diversa presentazione, c'è un diverso significato. Ora, quando un'espressione suppone materialmente, essa presenta o se stessa o la sua voce; quando invece

da tener presenti le considerazioni che si leggono in Philotheus Boehner, *Medieval Logica. An Outline of his Development from 1250 to c. 1440*, Manchester University Press, Manchester 1952, reprinted 1959, pp. 27-51, unitamente alle considerazioni di Ernest Addison Moody, *Truth and consequences in medieval logic*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1953 (riedito da Greenwood Press, Westport, CT 1976).

[suppone] formalmente, essa presenta ciò che significa; quindi presenta qualche cosa di diverso [in ciascun caso]; quindi significa qualche cosa di diverso. Ciò non è però vero, perché le espressioni di per se stesse presentano sempre ciò che significano, e se presentano la loro voce non lo fanno da sole ma mediante la combinazione con un predicato. Alcuni predicati, infatti, fanno naturalmente riferimento alla semplice voce o all'espressione, mentre altri fanno riferimento a ciò che è significato. Ciò però non fa alcuna differenza nel significato. Infatti, l'espressione in quanto tale, prima di essere incorporata in un discorso, ha già un significato che non deriva dal fatto che essa sia coordinata con un'altra (§ 27.06).

In ogni caso queste espressioni, “*suppositio materialis*” e “*suppositio formalis*”, possono anche assumere diversi significati nelle riflessioni dei logici e filosofi medievali scolastici e, come rileva Bocheński, «questa ambiguità spiega forse la successiva scomparsa, a quanto ne sappiamo, al di fuori della scuola tomistica, dell'espressione ‘supposizione formale’ presente nella riflessione di Guglielmo di Shyreswood e di Tommaso d'Aquino, mentre Guglielmo d'Ockham suddivide la *suppositio* in tre tipi, quella personale, quella semplice e quella materiale. Ma, rileva ancora Bocheński, «le prime due sono sottospecie della supposizione formale di Guglielmo di Shyreswood e di Tommaso, a cui Guglielmo d'Ockham non fa più riferimento. La sua divisione diventerà in seguito quella usuale, eccetto che tra i Tomisti» (§ 27.09). Alla fine del XV secolo questa distinzione è comunque così codificata da Pierre Tartaret:

la supposizione materiale è l'uso [*acceptio*] di un termine per il suo significato non ultimo, o per i suoi significati non ultimi... A questo proposito bisogna osservare che i significati sono duplici, ultimi e non-ultimi. Il significato ultimo è ciò che è significato ultimamente da un termine che significa convenzionalmente e ultimamente o naturalmente e propriamente. Il significato non ultimo è invece il termine stesso, o uno vocalmente e graficamente simile, o uno mentalmente equivalente. Da ciò segue che si dice che un termine vocale o scritto significa convenzionalmente in due modi, o ultimamente o non-ultimamente. Esso significa ultimamente ciò che si pone che esso significhi; si dice invece che un termine vocale significa convenzionalmente e non-ultimamente un termine scritto [a esso] sinonimo, e che un termine scritto significa non-ultimamente una voce a esso sinonima... (§ 27.10)

Questa impostazione scolastica distingue, dunque, tra linguaggio e meta-linguaggio, anche se questa distinzione – che è stata poi rigorosamente codificata dalla logica simbolica moderna – è stata da loro espressa attraverso un unico linguaggio i cui simboli esercitano una duplice supposizione. Né occorre trascurare, come giustamente ancora sottolinea Bocheński, che in queste considerazioni si distingue anche tra il nome di un simbolo individuale e il nome di una classe di simboli che possiedono la medesima forma, secondo una puntualizzazione che sarà riconquistata dalla logica matematica contemporanea solo nella seconda metà del XX secolo. In ogni caso, la tripartizione della dottrina della *suppositio* in personale, semplice e materiale suggerita da Guglielmo d'Ockham diventerà ben presto usuale e *standard* tra gli scolastici (con la sola eccezione dei tomisti) e a proposito della “sottigliezza” delle

analisi presenti nei testi degli scolastici (contro cui spesso e volentieri polemizzeranno gli umanisti rinascimentali del XV secolo) non va mai dimenticato come «questi testi – come ha ancora rilevato Bocheński – mostrano la semantica medievale nel suo momento migliore. Questa accuratezza d'analisi è tanto più sorprendente se si ricorda che la distinzione menzionata [quella tra linguaggio e metalinguaggio espressa in un unico linguaggio in grado di esercitare una duplice supposizione, *ndr*] rimase sconosciuta non soltanto ai logici classici 'decadenti' ma anche, per quasi un secolo, ai logici matematici» (§ 27.12). In ogni caso gli elementi essenziali della dottrina scolastica della *suppositio* sono stati così sintetizzati da Bocheński:

gli elementi essenziali della dottrina scolastica della supposizione semplice possono essere riassunti così: nella proposizione 'A è B', il soggetto 'A' ha di se stesso supposizione personale, cioè sta per gli individui, mentre il predicato 'B' ha supposizione semplice, cioè sta o per una proprietà o per una classe. Si possono però costruire anche proposizioni in cui qualche cosa è predicata di una tale proprietà o classe, e allora il soggetto deve avere supposizione semplice. Si può vedere come questa dottrina tratti nientemeno che della distinzione fra due tipi logici, il primo e il secondo.

La comprensione di questi fatti semplici, ma storicamente importanti, è complicata dallo sviluppo scolastico di due altri problemi accanto a questa dottrina. Essi sono: 1) il problema dell'analisi delle proposizioni, cioè se esse debbano essere intese in modo puramente estensionale, oppure con un soggetto estensionale e un predicato intenzionale. Tommaso e Pietro Hispano [...] adottano la seconda posizione. [...] C'è poi 2) il problema del correlato semantico di un termine che ha supposizione semplice. Questo è un problema filosofico molto difficile e gli Scolastici ebbero opinioni diverse sulla sua soluzione. Sembra che Pietro pensi che un termine con supposizione semplice stia per l'essenza (la natura) dell'oggetto. D'altro lato, Guglielmo di Ockham e la sua scuola sostengono che il correlato semantico dei un tale termine è semplicemente l'intenzione dell'anima (§ 27.11).

Naturalmente è anche interessante tener presente come in Ockham e nella tradizione di pensiero che a lui può essere ricollegata, molti autori hanno cercato di delineare un'interpretazione estensionale, riferendola anche ai termini dotati di una supposizione semplice, i cui correlati logici sarebbero allora le intenzioni (concrete). Per Ockham infatti

un termine non può aver supposizione semplice o materiale in ogni proposizione, ma soltanto quando... è collegata a un altro [termine] estremo che si riferisce a una intenzione dell'anima o a una voce o a qualche cosa di scritto. Ad esempio, nella proposizione 'un uomo corre', 'uomo' non può avere supposizione semplice o materiale, perché 'correre' non si riferisce né a un'intenzione dell'anima, né a una voce, né a qualcosa di scritto. Invece, nella proposizione 'uomo è una specie' esso può avere supposizione semplice perché 'specie' significa un'intenzione dell'anima (§ 27.21).

In tal modo, proprio entro queste discussioni inaugurate e profondamente sviluppate da Ockham e i suoi seguaci (con i contributi di Giovanni Burida-

no e le sue *Summulae* le quali, per secoli, furono un punto di riferimento, e quelli di Alberto di Sassonia, Marsilio di Inghen, Giovanni di Mirecourt, per non parlare di quelli di Nicola d'Autrecourt e anche degli innumerevoli altri *magistri* della tarda scolastica) la logica venne sempre più percepita quale *scienza sermocinale* i cui metodi potevano anche essere rivolti contro gli stessi dogmi della metafisica aristotelica. In questa prospettiva questi pur assai differenti contributi si collocano allora entro una complessa tradizione di pensiero, intrinsecamente assai composita, ricca e variegata, che ha tuttavia contribuito alla nascita della stessa modernità, la quale ultima rinvia, a sua volta, a tutta l'intrinseca complessità storica di un momento in cui si registra il trapasso dall'alto al basso Medioevo, aprendo gli orizzonti della stessa modernità. Ma rimanendo sempre all'interno della scienza sermocinale e della sua intrinseca autonomia, la scuola terminista medievale individua la presenza di verità formali riconducibili al principio di non-contraddizione, ovvero a quelle che Carnap chiamerà la «L-verità», ovvero la verità tautologica:

a questa concezione pare siano indirizzati Guglielmo d'Ockham e Buridano. Entrambi concepiscono la verità di una proposizione in connessione con la *suppositio*, ossia con la proprietà dei termini di denotare gli oggetti; la verità di una proposizione si ha appunto in una identità di *suppositio* del soggetto e del predicato, il che riconduce, tramite l'analisi semantica, la proposizione a una proposizione identica. Buridano, più eclettico e insieme assai più dotato di penetrazione logica, comincia con l'ammettere che la verità di una proposizione consista nel rappresentare uno stato di cose quale si trova realmente essere²¹.

Proprio questa impostazione connessa alla *suppositio* fa del resto riemergere il ruolo e la funzione centrale del pensiero entro la costruzione, in sintonia con quella precisa curvatura del rapporto che sempre si instaura nelle proposizioni dichiarative tra *Sinn* e *Bedeutung* come ha illustrato la classica, ma successiva, indagine di Frege.

Come è noto l'impostazione classicamente neopositivistica, inaugurata da Ludwig Wittgenstein, nel suo *Tractatus logico-philosophicus* (1922), immagina che tra le *Tatsachen*, i *fatcs*, gli "stati di cose" atomici, che sarebbero quello che sono in se stessi, e le nostre proposizioni, pensate come delle immagini (*Bilder*) di questi stati di fatto, può sussistere un nesso vero rappresentativo solo ed unicamente nella misura in cui le proposizioni mostrano di aver in comune con gli "stati di cose" una «forma logica, cioè la

21 G. Preti, *Dialettica terministica e probabilismo nel pensiero medievale* ora in Id., *Saggi filosofici*, «La Nuova Italia» Editrice, Firenze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 17-69, la cit. è alle pp. 59-60, ma in questo caso sono da tener presenti tutti i pregevolissimi saggi pretiani di storia della logica qui riediti alle pp. 3-194 che trattano, rispettivamente, della dottrina storica del segno, della dialettica terministica e del probabilismo, della logica formale medievale e, infine, della dottrina della «vox» significativa nell'ambito della semantica terministica classica.

forma della realtà» (proposizione 2.18 del *Tratatus*), con la conseguenza che se l'immagine "concorda" con la realtà risulterà essere vera, mentre se non concorda sarà invece falsa. In questa prospettiva l'immagine logica dei fatti coinciderebbe allora con il pensiero (*Gedanke*), mentre la proposizione costituirebbe il segno preposizionale nella sua relazione proiettiva col mondo (3.12). In questa prospettiva gli oggetti dei pensieri devono allora necessariamente corrispondere agli elementi dell'espressione proposizionale, dando appunto luogo alla tradizione della semantica neopositivistica che è fatta propria e originalmente sviluppata anche da Rudolf Carnap nella sua non meno importante *Intruction to semantics* (1948). Tuttavia questa impostazione, che nel corso del XX secolo ad un certo punto fu addirittura considerata la versione *standard* della semantica, finisce, paradossalmente, per trascurare proprio, e paradossalmente, la dimensione, fondamentale, della *mediazione concettuale*, mediante la quale con la proposizione non si crea un rapporto mimetico diretto con la realtà e le cose stesse, perché, semmai, è invece vero che proprio grazie alla dimensione del pensiero siamo in grado di proiettare sulla realtà differenti *progetti di significazione* i quali ultimi si aprono poi, a loro volta, a differenti probabilità di "riempimento" (più o meno completi, più o meno "ultimativi", come avrebbero detto i logici scolastici medievali).

Questa diversa e innovativa concezione della semantica, che risulta essere molto più articolata ed innovativa rispetto a quella sviluppata dal neopositivismo logico lungo un orizzonte di pensiero riconducibile alla grande tradizione dell'empirismo, sarà però sviluppata, sempre nel Novecento, solo dalla riflessione di Edmund Husserl che l'ha esplicitamente ripresa nelle sue *Logische Untersuchungen*, mettendo non a caso al centro della sua riflessione il concetto dell'intenzionalità e del ruolo della dimensione concettuale. Un concetto e una funzione della concettualità che risulta essere del resto centrale anche all'interno della stessa epistemologia criticista delineata da Immanuel Kant con la sua "rivoluzione copernicana" e con l'introduzione del concetto di trascendentale. Un concetto, quest'ultimo, che, ancora una volta, rinvia alle precise modalità concettuali con le quali ogni disciplina può pensare gli oggetti della propria conoscenza. Il che permette di comprendere allora come proprio questa fondamentale dimensione concettuale della stessa conoscenza scientifica costituisca il vero cuore pulsante delle nostre stesse conoscenze. Proprio perché il mondo, in quanto tale e in sé, non ha nulla da insegnarci, se noi non siamo in grado di pensarlo concettualmente e di sforzarci, tramite il nostro pensiero e la nostra stessa azione tecnologico-sperimentale intenzionale, di coglierne, per dirla con Leonardo da Vinci, qualche "filo di verità".

DAVIDE ARECCO

*I Riccati, la matematica e l'armonia delle sfere:
contributo alla storia del newtonianesimo¹*

Illuminismo e scienza nel primo Settecento veneto

Tra le ricche e nobili famiglie comitali originarie di Castelfranco Veneto, i Riccati, si sa, furono quella che diede i maggiori contributi alla nuova scienza nei secoli XVII e XVIII.² Il più celebre dei suoi membri viene di solito indicato in Iacopo Francesco, matematico e membro delle più importanti accademie e istituzioni scientifiche italiane ed europee, impegnatosi a lungo nella diffusione della filosofia newtoniana in Italia.³ Un impegno senz'altro assai diverso da quello, molto più salottiero, assunto in quello stesso arco di anni dagli *Eléments de la philosophie de Newton* di Voltaire, editi ad Amsterdam nel 1738 per i tipi dello stampatore Jacques Desbordes,⁴ nonché dall'opera letteraria di Francesco Algarotti.

-
- 1 L'autore dedica questo articolo all'amico Marco Toniatti, al quale si devono l'ispirazione originaria ed un costante incoraggiamento nella ricerca.
 - 2 Vincenzo, figlio di Iacopo Francesco, fu anch'egli eccellente matematico. Gesuita, insegnò letteratura a Padova e matematiche a Bologna. Per primo definì, sin dal 1757, le funzioni iperboliche (C.B. BOYER, *Storia della matematica*, Milano 1976, p. 536), ne scoprì le relazioni con la funzione esponenziale e ne diede gli sviluppi in serie, non senza rilevarne l'intervento nell'integrazione delle funzioni razionali e in questioni di meccanica terrestre e di fisica. Si occupò dell'integrazione di alcune equazioni differenziali e della rettificazione delle sezioni coniche (G.T. BAGNI, *Storia della matematica*, II, Bologna 1996, pp. 295-296). Giordano, anch'egli figlio di Iacopo Francesco, fu scienziato e architetto, e come architetto, sulle orme dei *Quattro libri dell'architettura* di Andrea Palladio, costruì su basi rigorosamente razionali.
 - 3 C. Di Rovero, *Vita del Conte Iacopo Riccati*, in *Opere del Conte Iacopo Riccati*, IV, Lucca, Rocchi, 1765; G. B. Marzari, *Elogio di Iacopo Riccati*, Treviso 1813; M. L. Soppelsa, *Introduzione alla vita e al pensiero di Iacopo Riccati*, Asolo 1990; M. ALAI, *Contributi locali alla diffusione del newtonianismo in Italia*, in *Radici, significato e retaggio dell'opera newtoniana*, Bologna 1989, pp. 413-420.
 - 4 N. Guicciardini, *Newton. Un filosofo della natura e il sistema del mondo*, Le scienze, Milano 1998, p. 97 e sgg.

Il newtonismo del poligrafo veneziano era indubbiamente più vicino a una forma di eclettismo arcade. Con il *Newtonianismo per le dame* (Napoli 1737), poi ripubblicato a Milano nel 1752 con il titolo di *Dialoghi sopra l'ottica newtoniana*, Algarotti si rivelò il mediatore attento di un Illuminismo nobile, un uomo di cultura brillante e un gran viaggiatore, vicino a Federico II e amico dello stesso Voltaire. Tuttavia, nonostante la sua brillante trattatistica, da Riccati rimase sempre distante.

Sicura fu la competenza di Riccati in materia di fisica e idraulica, avendo egli prestato opera di consulenza al senato veneziano per diversi lavori fluviali. La supervisione riccatiana a lavori inerenti acque ed edifici venne commissionata dalle Magistrature alle acque della Repubblica Veneta per la regolamentazione dell'Adige e dell'Adigetto, per gli interramenti di Canella del Po' di Volano, nonché per la sistemazione del porto di San Nicolò del Lido e per gli scavi nel canale di San Pietro. Il Riccati ebbe così occasione di dimostrare una rara finezza osservativa, unita ad attente quanto circostanziate disamine teoriche dei vari problemi in sede geografica. Tali incarichi rappresentano un versante certamente meno conosciuto dell'attività scientifica svolta dal nostro. Si tratta, in ogni caso, di un aspetto di non secondario interesse, anzi illuminante circa la stessa impostazione culturale riccatiana. Impegnato in prima persona sul campo di celebri dispute dall'ampio respiro teorico, come quella Leibniz-Newton sulla paternità del calcolo infinitesimale, Riccati era estremamente attento ai risvolti tecnico-pratici e sociali dell'impresa scientifica. Il che non può certo dirsi per Algarotti.⁵

L'individuazione di questa anche forte attenzione nei confronti della pratica costituisce un elemento di sicura novità, che fornisce il suo apporto all'ulteriore approfondimento della statura del personaggio.⁶ La formazione di Riccati matura nel caratteristico ambiente culturale del primo Settecento veneto, che ha nell'Università di Padova il suo principale centro scientifico e che vede i veneziani Antonio Vivaldi e Tomaso Albinoni comporre pagine immortali della storia della musica, e poco più tardi Carlo Goldoni rifondare superbamente la commedia dell'arte. Ma quella di Riccati è anche un'epoca in cui splendore e decadenza si trovano a vivere a stretto contatto.

Il mondo scientifico era impegnato sui più diversi fronti. Un colloquio cosmopolita portava a Venezia e nel territorio della Serenissima le più vive influenze inglesi e olandesi. Le discipline più propriamente sperimentali crebbero su se stesse anche e soprattutto grazie a questa rete di apporti, la

5 M. De Zan, *La messa all'Indice del Newtonianismo per le dame di Francesco Algarotti*, in *Scienza e letteratura nella cultura italiana del Settecento*, a cura di R. Cremante e W. Tega, il Mulino, Bologna 1984, pp. 133-147.

6 G. Piaia – M. L. Soppelsa, *I Riccati e la cultura della Marca nel Settecento europeo*, Olschki, Firenze 1992. Un altro parallelo settecentesco in materia può venire dal confronto con lo scienziato e storico lombardo Paolo Frisi (1728-1784), una delle più vivaci e caratteristiche figure dell'Illuminismo italo-settentrionale, come Riccati in contatto con i maggiori dotti della penisola (P. Casini, *Frisi tra illuminismo e rivoluzione scientifica*, in *Ideologia e scienza nell'opera di Paolo Frisi (1728-1784)*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 15-33; U. Baldini, *Paolo Frisi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, L, 1991, *ad vocem*).

conoscenza tradizione veniva ricuperata e rivissuta in maniera creativa. Le posizioni individuali, così, furono molto sfumate ed articolate. Come ha avuto modo di far notare Maria Laura Soppelsa,

in alcuni settori i fili tematici atti a consentire una coerente ricomposizione genetica e una dinamica di sviluppo interna appaiono contestuali, come nel campo medico, naturalistico ed idraulico, mentre il potenziamento di altre discipline abbisognò, come le matematiche, l'astronomia, la nautica ed altri indirizzi tecnici, dei contributi più robusti e decisivi provenienti dai centri europei più avanzati e qualificati.⁷

I progetti si fanno fecondi e stimolanti. Alcuni fuggono altrove, molti rimangono per rinnovare un quadro d'insieme che si segnala per la sua marcata energia intellettuale. La dialettica con l'Europa continentale si mantiene serena ed evita i tratti più scopertamente emulativi. Mai l'assimilazione delle novità provenienti d'Oltralpe si rivela passiva. Tra quei personaggi alla ricerca di un diretto ed impegnativo coinvolgimento si distinguono proprio i Riccati.⁸

In un tale contesto storico e culturale, la rigorosa quanto intensa attività scientifica riccatiana colpisce per l'intima originalità e peculiarità investigativa, le quali trovano nello sconfinato – e tuttora in parte inesplorato – carteggio del nostro la chiave d'accesso privilegiata per dischiudere un lavoro profondamente stratificato e sedimentato nel tempo. La scelta di uno spazio aristocraticamente privato dell'indagine, da consumarsi entro una cerchia ristretta di allievi e collaboratori, emerge con limpidezza dalle pagine manoscritte del carteggio, «ad un tempo diario intellettuale e veicolo di comunicazione dei molteplici interessi matematici, fisici, medici, naturalistici, astronomici, idraulici, eruditi, letterari e numismatici del Riccati. L'impegno puntuale e competente con cui corrispose per mezzo secolo con la *res publica* dei dotti riflette uno dei rari aspetti pubblici della sua attività che si realizzò anche in una pubblicistica relativamente intensa, in particolare sul versante fisico e matematico».⁹

Riccati era nato a Venezia il 28 maggio 1676 e, ancora giovanissimo, era stato allievo del Collegio dei Nobili di Brescia, dove aveva iniziato ad interessarsi di studi matematici, che allora trovavano un fertile terreno nel mondo accademico, sotto la guida del gesuato Stefano degli Angeli,¹⁰ mem-

7 M. L. Soppelsa, *Le scienze teoriche e sperimentali tra Sei e Settecento*, in *Storia della cultura veneta*, V, II, N. Pozza, Vicenza 1986, pp. 324-325. Cfr. anche M. L. Soppelsa, *Itinerari epistemici e riforme istituzionali nello Studio di Padova tra Sei e Settecento*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981, pp. 961-992.

8 *Ibidem*, p. 326.

9 *Ibidem*, p. 327.

10 In campo matematico, Stefano degli Angeli si interessò a questioni di geometria parabolica ed iperbolica, di spirali, di misurazione delle superfici, di stereometria e centri di gravità secondo la tradizione archimedeo-galileiana (nove opere edite, tutte a Venezia, fra il 1654 ed il 1667). Nel novero dei suoi scritti fisici si segnalano cinque dialoghi sull'astronomia ticonica riccioliana, dati alle

bro della congregazione dei Chierici Apostolici di San Girolamo, discepolo e continuatore dell'opera del galileiano Bonaventura Cavalieri, il primo matematico a diffondere in Italia l'uso dei logaritmi applicandoli alla ricerca astronomica ed alla trigonometria sferica.

Quando, il 7 giugno del 1696, Riccati si addottorò presso la Facoltà di Legge, erano ormai lo studio della meccanica newtoniana e le potenzialità tecniche del calcolo infinitesimale ad interessarlo più di ogni altra cosa. I suoi primi scritti matematici, risalenti al 1705, sono dedicati a problemi di geometria cartesiana. A partire dal 1712, lo troviamo in Platea, Florentiae 1746, come corrispondente del *Giornale de' Letterati* veneziano, sulle cui colonne pubblica una sua *Soluzione generale del problema inverso intorno ai raggi oscillatori, cioè data in qualsiasi maniera per l'ordinata l'espressione del raggio oscillatore, determinare la curva*. Com'è noto, tra i corrispondenti di Riccati, furono, tra gli altri, intellettuali di spicco del primo Settecento italiano, quali Scipione Maffei, Antonio Vallisneri ed Apostolo Zeno, i fondatori e animatori, appunto, del *Giornale*, sorto per loro iniziativa nel 1710 e stampato per i tipi dell'editore libraio Gabriello Hertz per quasi trent'anni, strumento indispensabile per la vita culturale italiana di allora.¹¹

stampe tra Venezia e Padova nel triennio 1667-1669, nei quali vengono studiate le conseguenze matematiche dell'ipotesi copernicana. Il veneziano fu anche in polemica, circa l'effetto della rotazione dell'asse terrestre, con il galileiano Giovanni Alfonso Borelli. Ricordiamo in questa sede che la prima verifica, sperimentalmente condotta, della deviazione verso Oriente dei gravi in caduta libera venne portata a termine da Giovan Battista Guglielmini solo nel 1791. Sul gesuato si vedano G. M. Mazzucchelli, *Gli Scrittori d'Italia*, I, Giambattista Bossini, Brescia 1723, pp. 740-742; G. Targioni-Tozzetti, *Clarorum Venetorum epistolae*, II, Typographia ad Insigne Apollinis in Platea, Florentiae 1746, pp. 183-191; J. E. Montucla, *Histoire des Mathématiques*, I-II, G. Olms, Paris 1758, pp. 69, 537; G. Favaro, *Amici e corrispondenti di Galileo Galilei*, «Atti del Regio Istituto veneto di scienze, lettere ed arti», LXXII, 1912, p. 46; G. Favaro, *I successori di Galileo nello Studio di Padova*, «Nuovo Archivio Veneto», XXXIII, 1917, pp. 117-121; A. Micheli, *Un maestro di Iacopo Riccati*, «Atti dell'Istituto veneto», CVII, 1948-1949, pp. 73-81; G. Loria, *Storia delle matematiche*, Hoepli, Milano 1982, pp. 417-418, 425-429.

- 11 M. Berengo, *Giornali veneziani del Settecento*, Feltrinelli, Milano 1962; G. Ricuperati, *Il Giornale de' letterati d'Italia (1710-1740) e il giornalismo europeo*, in *La stampa italiana dal Cinquecento all'Ottocento*, Laterza, Bari 1976, pp. 117-96; D. Generali, *Il Giornale de' letterati d'Italia e la cultura veneta del primo Settecento*, «Rivista di storia della filosofia», II, 1984, pp. 243-81; B. Dooley, *Science, Politics and Society in Eighteenth-Century Italy*. *The Giornale de' letterati d'Italia and its World*, Garland, New York-London 1991; M. Cuaz, *Giornali e gazzette*, in *Storia della cultura veneta*, V, I, cit., pp. 116-119. Tra i corrispondenti di Riccati, vanno ricordati anche il letterato e matematico (sotto la guida di Jacob Hermann, il quale tenne la cattedra di Matematiche allo Studio di Padova dal 1707 al 1713) Antonio Conti e Bernardino Zendrini, studioso di algebra e analisi, esperto di sistemazione idraulica del territorio e sovrintendente alle acque degli Stati Veneti, autore di una dissertazione su *Leggi e fenomeni, regolazioni ed usi delle acque correnti* (Firenze 1770), in cui fa sistematicamente ricorso ai nuovi metodi newtoniani, ispirando tra gli altri l'*Hydrodinamica*

Negli anni 1722-1723, Riccati è impegnato ad istruire, con dettagliate indicazioni, Giuseppe Suzzi e Ludovico Riva sulla riduzione al primo ordine delle equazioni differenziali. La memoria in questione è quella *Della Separazione delle indeterminate nelle equazioni differenziali del primo grado e della riduzione delle equazioni differenziali del secondo ordine, e d'altri gradi ulteriori*. In seguito, Suzzi e Riva insegnarono presso l'Ateneo patavino Fisica il primo e Astronomia e Meteore il secondo. Suzzi stese anche le *Disquisitiones Mathematicae* (Venezia 1725), una raccolta di lettere e memorie dedicate al metodo newtoniano di fluenti e flussioni, in cui si ricordano i casi di separabilità della cosiddetta «equazione di Riccati». Ne diremo più diffusamente tra breve.

I trentanove *Schediasmi fisico-matematici*, scelti fra i maggiormente rilevanti e pubblicati dai figli nel Tomo Terzo delle *Opere del Conte Iacopo Riccati* (Lucca, Giusti, 1764), ci illustrano, quasi a voler rappresentare la vastità degli interessi riccatiani, una sorta di *summa* di brevi annotazioni, in vero piuttosto varie ed eterogenee, sulle proprietà delle forze elastiche, sulla *vexata quaestio* delle forze vive leibniziane, sui comportamenti dei corpi solidi immersi nei fluidi, sulla newtoniana *new theory about light and colours*, su logaritmi e trigonometria, sui differenziali di ordine superiore, sulla quadratura delle curve cicloidali e sul moto dei pendoli,¹² sui fenomeni magnetici, sulle cause fisiche di origine e di movimento delle meteoriti, sul sistema tichonico e sul principio impiegato dall'astronomo inglese James Bradley per dimostrare l'aberrazione delle stelle fisse, ossia il nostro moto di precessione degli equinozi. Riccati sfoggia pertanto negli *schediasmi* una genuina curiosità speculativa,

in un'enciclopedica pluralità di discorsi scientifici, perseguendo nelle specificità degli spazi epistemici una equilibrata ma rigorosa combinazione di teorie e di risultati, di ipotesi e di esperienze, concorrendo alla loro progressiva chiarificazione nelle codificazioni strutturali e nei moduli di comunicazione.¹³

Sufficientemente lontano dall'ambizione di voler costruire un edificio scientifico-filosofico che potesse in qualche modo assumere indebitamente qualifiche o vanti propri di una «gran macchina dell'universo», l'Autore ribadisce a più riprese, anche nelle opere cosmologiche e fondazionali di cui più sotto diremo, l'assoluta relatività e provvisorietà di qualsiasi sistema di riferimento, relatività intesa una volta di più secondo la lezione galileiana.¹⁴ La filosofia naturale riccatiana si presenta pertanto sotto nuove ed inaspetta-

sive de viribus et motibus fluidorum commentarii (Basilea, typis J.H. Decker, 1738) dello svizzero Daniel Bernoulli.

- 12 A. C. Garibaldi, *Vecchia e nuova analisi di problemi geometrici da Viète a Ghetaldi*, in *La matematizzazione dell'universo*, Porziuncola, Perugia e Assisi 1992, pp. 165-206.
- 13 M. L. Soppelsa, *Le scienze teoriche e sperimentali*, cit., p. 328.
- 14 G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e i movimenti locali*, Leida, appresso gli Elzevirii, 1638.

te vesti, poco conosciute e sempre più problematiche, ricche di affascinanti interrogativi per lo storico odierno.

Analogamente alle riflessioni epistemologiche contenute nei lavori dell'amico e corrispondente Antonio Vallisneri,¹⁵ il raggiungimento della chiarezza auspicata si rivela impresa ardua e faticosa, al pari dell'osservazione del grande libro della Natura. Quest'ultimo è tutto fuorché aperto, la verità ultima e definitiva non attende mai lo scienziato dietro l'angolo. Riccati ricorda tuttavia come la validità di una verità scientifica, anziché andare perduta, si consolida, baconianamente, con il tempo, facendo l'esempio delle poche proposizioni di matematica e di idrostatica lasciateci in eredità da Archimede. Ciò non toglie che la scelta di fondo operata resti dichiaratamente e programmaticamente a-sistematica, mirando unicamente all'individuazione dei principi fondamentali capaci di rendere conto dell'intima e newtoniana unità di scienza e natura.

Nell'Italia del XVIII secolo, tra quei privilegiati oggetti di discussione che vanno sviluppandosi e diffondendosi con grande rapidità, realmente capaci di materializzare la crescita e le svolte del sapere scientifico, vi è naturalmente, come detto, l'analisi matematica. Nella realtà storica del primo Settecento veneto, l'opera del Riccati si orienta in particolare verso lo studio e l'integrazione delle equazioni differenziali ordinarie. Riccati viene infatti solitamente ricordato per i numerosi contributi da lui recati al calcolo infinitesimale, fra i quali occupa un posto di estremo rilievo la così detta «equazione differenziale di Riccati», per la quale il suo nome è divenuto celebre nella storia delle matematiche. Si tratta di una equazione non lineare che, prima di venire generalizzata da Jean d'Alambert, venne presentata in origine da Riccati medesimo, richiedendo di «determinare i valori dell'esponente n affinché si abbia la separazione dell'indeterminate e l'equazione possa costruirsi colle sole quadrature».¹⁶

L'equazione può essere integrata ricorrendo ad un modello di separazione delle variabili,¹⁷ e, da questo punto di vista, viene fatta risalire tradizionalmente a Daniel Bernoulli. Nonostante ciò, gli approfonditi studi storici di Lucia Grugnetti hanno consentito di rivalutare l'originale contributo riccatiano nella ricerca in merito all'integrazione della detta equazione. In particolare, il matematico e cosmografo veneto non limitò la sua opera alla sola presentazione dell'equazione ed all'esame di alcuni casi specifici di separazioni di variabili.¹⁸ Lo studio condotto dal Riccati fu circostanziato e

15 D. Generali, *Contributo all'edizione del carteggio di Iacopo Riccati*, «Studi settecenteschi», VII-VIII, 1985-1986, pp. 71-84.

16 D. Bernoulli, *Exercitationes quaedam mathematicae*, Venetiis, apud Dominicum Lovisam, 1724.

17 I. Riccati, *Data in qualsivoglia modo per la curva, che dee descriversi, l'espressione del raggio combaciante, determinare la curva medesima*, «De Bononiensis Scientiarum et Artium Instituto atque Academia Commentarii», I, 1714.

18 L. Grugnetti, *L'equazione di Riccati. Un carteggio inedito tra Iacopo Riccati e Nicola II Bernoulli*, «Bollettino di Storia delle Scienze Matematiche», VI, 1986, pp. 45-82; Id., *Aspetti della matematica italiana tra i secoli XVII e XIX*, in *La storia delle scienze*, Bramante, Busto Arsizio 1989, pp. 196-201; M. L.

radicale e va perciò ritenuto di importanza decisiva per l'elaborazione del metodo di integrazione dell'equazione. Ai principi del XIX secolo, il pavese Valentino Brunacci (1768-1818) ricordava la cosa scrivendo dell'equazione che «il Conte Iacopo Riccati è stato il primo che ne abbia cercata la separazione delle variabili, ed abbia assegnati i casi, nei quali questa separazione succede».¹⁹

Ora, risulterebbe assai semplicistico e riduttivo, se non antistorico, circoscrivere l'importanza dell'apporto di Riccati alla storia delle equazioni differenziali limitandosi alla peraltro fondamentale equazione che porta il suo nome. Infatti, la rilevanza assegnata all'equazione differenziale riccatiana è da attribuirsi alla novità dell'impostazione nei metodi di soluzione avanzati. Tramite il ricorso ad un cambio di variabili, il matematico veneto riduceva l'equazione di second'ordine ad una equazione differenziale del primo.²⁰

Pertanto, nel caso della soluzione dell'equazione riccatiana, viene presentato ed esemplificato un sistema destinato ad assai fecondi sviluppi storici, vale a dire la ricerca di una trasformazione che possa consentire la riduzione d'ordine di un'equazione. Sarà questa semplice e sola idea a condurre Leonhard Euler,²¹ nel breve giro di pochi anni, alla costruzione di un metodo dalla portata generale per l'integrazione delle equazioni lineari non omogenee, a qualsiasi tipo di ordine queste possano appartenere. Quanto agli studi minori condotti dal matematico italiano, ricordiamo la breve memoria manoscritta *Della connessione che passa tra la costruzione dell'equazioni analitiche, e la quadratura d'infinite curve algebriche* (risalente quantomeno al 1710). La storia della matematica è molto ricca di procedimenti di tipo iterativo, spesso assai eleganti ed ingegnosi, introdotti ed utilizzati da molti studiosi di ogni tempo. Alcuni esempi di queste tecniche sono interessanti (e decisamente attuali) per la loro originalità e per il loro valore concettuale e, non raramente, didattico.²²

A questo proposito, risulta essere particolarmente rilevante il metodo iterativo proposto da Riccati per la quadratura (ossia integrazione) dell'equazione. Il metodo proposto dal Riccati, in sé alquanto semplice, consiste nella divisione del numeratore per il denominatore. Semmai risulta essere piuttosto interessante la descrizione iterativa del procedimento utilizzato, descrizione che dobbiamo allo stesso Autore, il quale scrive che

-
- Soppelsa, *Commercio di lettere di Iacopo Riccati*, «Annali dell'Istituto e Museo di storia della scienza di Firenze», VIII, 1983, pp. 151-157; M. L. Soppelsa, *Aspetti e problemi dell'inedito carteggio di Iacopo Riccati*, in *Edizioni critiche e storia della matematica*, ETS Editrice, Pisa 1986, pp. 241-254.
- 19 V. Brunacci, *Corso di matematica sublime*, Pietro Allegrini, Firenze 1804, p. 99.
- 20 M. Kline, *Storia del pensiero matematico*, I, Einaudi, Torino 1991, p. 564.
- 21 Ad Eulero si deve, tra l'altro, anche la soluzione del problema di determinare un triangolare che sia anche un quadrato. Analogamente, Eulero, nell'*Algebra* (Lipsiae 1770), ha risolto il problema della determinazione dei triangolari che sono anche pentagonali (A. Reghini, *La tradizione pitagorica massonica*, F.lli Melita, La Spezia 1988, p. 111).
- 22 G. T. Bagni, *Storia della matematica*, cit., II, p. 290.

la seconda equazione è costitutiva d'una delle infinite parabole. La prima poi [...] non è diversa dall'equazione della curva proposta da principio, se non in questo, che la dignità di x s'è abbassata di un grado. [...] Si continui lo stesso modo di operare, fin a tanto che la potestà di x si tolga affatto di mezzo, e si tramuti in una costante. [...] Che se poi col nostro metodo si proseguirà nell'analisi, di maniera che la potestà di x^n non solo si cambi in una costante, ma in oltre di positiva diventi negativa; si scoprirà la quadratura dell'infinite curve.²³

È poi da sottolineare la conferma, la quale giunge ancora una volta dai Riccati medesimo in un breve *Scolio* riportato in conclusione della memoria, dell'essere a conoscenza delle altre semplici quadrature possibili dell'esempio presentato. Riccati afferma di sapere

benissimo, che la quadratura [...] si poteva ottenere con il metodo comune, separando le indeterminate. [...] Contuttociò ho battuta una strada diversa, per aver a mio giudizio una soluzione più elegante.²⁴

La rilevanza, anche e soprattutto storica, del metodo sin qui illustrato dal Riccati non appare certo legata alla sola e semplice formula ottenuta.²⁵ Quanto colpisce piuttosto lo storico è l'utilizzo consapevole di una tecnica ricorsiva chiara quanto elegante, per cui risulta non senza importanza richiamare come tale procedimento venga applicato ad un problema altrimenti facilmente risolvibile anche senza ricorrere al metodo iterativo, vale a dire tramite una banale divisione polinomiale. Ora, appare decisamente improbabile che, al momento della stesura della nota, il nostro, da *savant* sempre aggiornato e calcolatore abilissimo quale era, non fosse a conoscenza di tale elementare procedura algebrica. Eppure egli non la usa e neppure la menziona. Scelse pertanto di illustrare i propri criteri metodologici concentrando il significato del suo studio unicamente sul procedimento iterativo. In ciò va letta una sicura conferma di una visione della matematica e delle sue tecniche risolutive assai moderna e dinamica, percorritrice dei tempi.

Musica e cosmologia nell'età di Newton

Il *Saggio intorno il sistema dell'universo*, come la maggior parte degli scritti riccatiani, esce postumo, nel 1761, nel tomo I delle *Opere*, edite a Lucca per i tipi dei Giusti. L'introduzione al testo fa più che degnamente il paio con la dissertazione *Dei principi e dei metodi della fisica*,²⁶ ove l'Autore riprende ed analizza le teorie sulla meccanica degli antichi (ossia i fan-

23 I. Riccati, *Opere*, III, Lucca, Giusti, 1764, p. 114.

24 *Ibidem*.

25 La quale era peraltro conosciuta al momento della redazione definitiva della memoria, visto che lo stesso Riccati si richiama apertamente a un precedente scritto bernoulliano.

26 I. Riccati, *Opere*, II, Lucca, Giusti, 1762.

tasiosi inizi di Talete, Parmenide, Democrito²⁷) e le «novelle» dei moderni, individuando i principi primi ed autoevidenti nella materia – caratterizzata da estensione (Cartesio) e inerzia (Newton) e limitata da due dimensioni in modo tale da non giungere mai a un infinito assoluto, ma neanche da annullarsi in un infinitesimo indivisibile – nella forza – ossia il principio attivo che dà vita alla materia inerte – e da ultimo nello spirito.

Riccati conduce vaste e serrate confutazioni contro quanti, nella storia del sapere scientifico e filosofico, hanno preteso fondare sistemi del mondo facendo a meno di uno di tali principi. Tra i bersagli polemici del nostro figura un idealista come il vescovo irlandese George Berkeley, fautore di una gnoseologia immaterialistica,²⁸ nonché responsabile di non aver compreso il significato autentico e tutta l'importanza dell'analisi matematica,²⁹ i meccanicisti cartesiani, i quali negano l'azione della forza moltiplicando ad arbitrio le cause occasionali e facendo ricorso ad un *continuum* intervento divino, i materialisti e gli atei, dichiarati e non, i quali non riconoscono lo spirito, ammettendo in tal modo soltanto l'*opera* ma non l'*Operaio*. Nelle sue ricostruzioni storiche il patrizio veneto non pensa in ogni caso mai ad un'idea di progresso dell'umano sapere dall'errore alla verità. Anzi, come egli stesso trova modo di precisare, «parvemi, che in ogni fisica setta ci fusse il suo bene, ed il suo male».³⁰ Secondo il Riccati, le varie concezioni dei *filosofanti* finiscono sempre con il raggrupparsi in sette, dal momento che i loro autori coltivano ogni volta la pretesa di separare le cause delle cose dalla loro essenza. Nonostante ciò, si legge,

il lodato Galileo ci ha ammoniti, che indarno si tenta di scandagliare l'intima essenza degli obiettivi; imperciocché non ci riusciremo con onore. Sarà assai, se ci anderà fatto di render conto delle proprietà esterne, soggette ai sensi; né da un dotto Fisico, e perito nel suo mestiere si debbe aspettar di vantaggio. Ed invero l'oculatissimo Autore [Galileo] non ha spiegata bandiera a parte, siccome capo di fazione, e non si è mai sognato di organizzare un generale sistema. Dio volesse che gl'Italiani avessero adottate le sue massime, e le sue caute maniere di discorrere; ma presto noi non si tengono in pregio se non quelle fogge, che si portano da' paesi stranieri.³¹

27 M. Andolfo, *Atomisti antichi. Testimonianze e frammenti secondo la raccolta di H. Diels e W. Kranz*, Bompiani, Milano 1999, pp. 124 e segg.

28 G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710), Laterza, Roma-Bari 1991.

29 G. Berkeley, *L'Analista* (1734), Baccini & Chiappi, Firenze 1971. Per una più serena valutazione dell'epistemologia berkeleyana può risultare utile leggere S. Parigi, *Il mondo visibile. George Berkeley e la prospettiva*, Olschki, Firenze 1995; Id., *Caverne, terremoti, fossili e vulcani negli Scritti di storia naturale di George Berkeley*, in *Segni e percorsi della modernità*, a cura di F. ABBRI e M. SEGALA, Università degli studi di Siena, Dipartimento di studi storico-sociali e filosofici, Arezzo 2000, pp. 77-105.

30 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, in *Opere*, I, Lucca, Giusti, 1761, p. 17.

31 *Ibidem*.

La *fabrica* riccatiana del mondo vive, galileianamente, di sensate esperienze e necessarie dimostrazioni. Allo scienziato spetta il compito di formalizzare attraverso stabili e costanti rapporti aritmetico-geometrici la grande varietà delle diverse grandezze esistenti in Natura. In tal senso, la metodologia scientifica galileiana costituisce realmente una pietra miliare, un autentico punto di non ritorno, con la sua creazione di modelli matematici oltremodo efficaci per descrivere e prevedere le relazioni sussistenti tra i singoli fenomeni. La questione viene illuminata dal nostro in quell'autentico capolavoro epistemologico che è lo splendido capo terzo da lui posto in appendice al *Saggio*, in un precorrimento di idee e concetti che la storiografia è solita attribuire a quella critica del sapere scientifico sorta e maturata sul finire del secolo XIX, come reazione allo scientismo d'impostazione positivista.³² Distinguendo due tipi di percezioni, Riccati osserva che

alcune sono le più legittime, e veraci, siccome quelle, che vanno d'accordo con la Natura, e ci rappresentano fedelmente le cose, che fuori di noi attualmente sussistono; e tali sono le idee dell'estensione impenetrabile, delle figure solide, della forze, della durezza, della fluidità, della virtù elastica, e di cento altre proprietà, che modificano la materia inerte. Altre poi nell'intimo dell'anima industriosamente si formano, ed avvegnacché nulla in se stesse abbiano di reale, e di fisico, rispondono però con relazioni appropriate agli obietti esterni, ai quali con profitto sogliono attribuirsi, e cadono in acconcio per agevolare i raziocini, e le dimostrazioni. Immaginati, e non naturali si reputino i centri di gravità, e di oscillazione, ed inoltre le forze sussidiarie, e le masse alterate, che alle vere usate dalla Natura opportunamente si sostituiscono: ed in ordine a ciò io chiamerò le prime nozioni di cose, e le seconde di metodo.³³

Fondandosi su tale distinzione operativa, Riccati giunge prima di tutto a chiedersi a quale dei due generi appena definiti si debbano ascrivere le attrazioni newtoniane. L'approccio non è certo, qui come altrove nell'opera riccatiana di divulgazione del newtonianesimo,³⁴ quel che si può dire acritico. Semmai l'esatto contrario. Si prosegue poi leggendo che

32 E. Benvenuto – M. Corradi, *Contributi italiani alla scienza delle costruzioni*, in *La storia delle scienze*, cit., p. 926.

33 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., p. 414.

34 Della cerchia dei cultori italiani della scienza newtoniana e post-newtoniana fece parte anche Paolo Frisi, il quale si distinse in campo fisico per la sistematica applicazione dello strumento analitico allo studio dei problemi di dinamica, geodesia (la disciplina fondata nel 1617 dall'*Eratosthenes Batavus* di Willebrord Snel) e meccanica celeste. Dopo una serie di opere giovanili accolte con successo e favore dalle maggiori accademie scientifiche continentali, Frisi, rielaborando i risultati più interessanti sino allora da lui raggiunti, diede alle stampe *Cosmographia physica et mathematica* (Mediolani, Marelli, 1775), in cui venivano affrontate la teoria dei moti periodici dei corpi celesti e la lettura dei fenomeni legati alle maree. Il suo contributo più originale fu conseguito nello studio della precessione degli equinozi e della nutazione dell'asse terrestre, studio nel corso del quale risolse il problema della composizione di due moti rotatori nella sua generalità (*Dissertationum variarum tomus I*, Lucae, Apud

se mal non mi suppongo parmi, che questa filosofica Setta pigli un grand'equivoco, quantunque volte addossa alla materia una facoltà attrattrice, e repellente. [...] L'Illustre Maestro [Newton] ha proceduto con più cautela, conciossiacché sospettando ragionevolmente, che tutti gli effetti naturali traessero la lor origine dalle cagioni meccaniche, sebbene frequentemente il magisterio ci si nasconde, ha proposta la sua nuova ipotesi come una idea puramente matematica, piuttosto che fisica, e di conseguenza come un lavoro di metodo, coll'aiuto del quale molti fenomeni si spiegano.³⁵

In Riccati, così come la geometria ha il suo spazio circoscritto nell'ambito di un rigoroso ordine di grandezze, allo stesso modo la conoscenza umana – scientifica, ma non solo – non deve pretendere di potere oltrepassare i limiti degli orizzonti investigativi ad essa consentiti, riconoscendo nella Rivelazione divina il significato e la verità ultimi della ricerca stessa, nonché il parametro di riferimento – paradigma regolativo in ultima istanza inavvicinabile proprio in virtù del suo essere platonicamente normativo – in base a cui misurare, modellare e fondare la consapevolezza stessa, voltairiana, del limite naturale.³⁶ Proprio la questione relativa alla conoscenza è radicata a fondo nei concetti-chiave della filosofia riccatiana della materia, quali abbiamo visto essere forza e spirito, per inquadrarsi coerentemente entro una più vasta *welthanschauung*, una teoria delle vicende umane e fisico-naturali che vede il lume della ragione non diverso poi da quello della fede.

La duplicità del principio ne esclude la auto-contraddittorietà interna, i misteri medesimi non ripugnano all'esperienza nutrita di galileismo e newtonianesimo,³⁷ quale è quella del nostro. I sensi aprono le porte alle proprietà corporee della materia per ispirare oculate congetture sui fenomeni osservati, siano essi semplici o complessi, comunque da sottoporre a prova epistemica, a rifondazione modellistica. Attenzione estrema e tensione investigativa uniscono qui strettamente e proficuamente i loro piani di lavoro. Il metodo è ancora una volta quello, galileiano e post-galileiano, costituito dalla successione triadica di dati, ipotesi e verifica. Confutando per via diretta, *à la Newton*, il sistema cosmologico leibniziano delle monadi, Riccati scrive nel *Saggio* che

ogni qualvolta si piglia ad esaminare un fenomeno non occorre affrettarsi nell'attribuire ad esso lei quell'artificio, che da noi viene reputato il migliore. Giocando, come suol farsi, ad indovinare, i nostri indivisamenti si appoggiano ad una tenuissima probabilità, e sarà colpo di mera fortuna se fra le mille una fiata coglieremo nel segno. Se poi lungi dal mettere a fascio congetture ed ipotesi sopra ipotesi attentamente terremo dietro, per quanto si può, al progresso per cui l'effetto in questione passo passo si va generando e ci anderà

Vincentium Junctinum, 1759). Frisi ambì anche, come Vincenzo Riccati, alla formulazione di una teoria architettonica organica e completa, fondata su un unico principio, in aperta polemica con l'abate Francesco Maria Franceschini.

35 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., p. 415.

36 G. Benelli, *Voltaire metafisico*, Marzorati, Milano 1983.

37 Sulla teoria newtoniana della conoscenza e i suoi risvolti si veda il classico saggio di M. Mamiani, *Il prisma di Newton*, Laterza, Roma-Bari 1986.

fatto di svilupparne il meccanismo, l'ottimo che ci si nascondeva uscirà in campo e così limpido e chiaro che nulla ci resterà da desiderarsi.³⁸

Non solo. La critica alla monadologia del grande filosofo e matematico di Lipsia si fa ancora più severa e circostanziata là dove, più oltre, l'Autore confessa di aver creduto

che l'unità, e la semplicità, idee, che alla nostra mente soltanto appartengono, e fuori di noi realmente non sussistono, fossero nozioni relative, e non assolute.³⁹

Il punto per Riccati è proprio questo, l'aver reso inutilmente assoluti concetti che hanno un loro significato solo se utilizzati in maniera relativa. Il risultato è che lo stesso sistema monadologico si trasforma in un qualcosa di inintelligibile e in sé vano. D'altro canto, per il Riccati essere discepoli di Leibniz non implica comunque affatto l'adesione al suo credo monadologico, se è vero che

i seguaci del Leibnizio, e specialmente il Wolfio fan valere le monadi della Cosmologia, e con astrazioni puramente metafisiche s'insegnano di darcele in qualche maniera ad intendere: sebbene non han mai potuto entrare nel mio ottuso cervello [*sic*] Ma quando discendono alla Fisica, s'incamminano eglino per tutt'altro sentiero, e postele totalmente in dimenticanza, siccome inutili, ai metodi comuni si appigliano. [...] Basta dare un'occhiata alle belle Dissertazioni del Leibnizio sparse qua, e là per esserne appieno convinti. Ed io sono persuaso, che per quanto avesse maneggiate le sue predilette monadi, non sarebbe mai uscita in luce la meravigliosa scoperta, che le forze vive de' corpi in modo deggion misurarsi dalle masse moltiplicate nel semi-quadrato dell'attuale velocità.⁴⁰

Una volta circoscritto l'orizzonte di condizioni e limiti della propria adesione alle «novelle teoriche del Leibnizio e del Newton», Iacopo Riccati non si risparmia comunque di entrare nel vivo di entrambe, arrivando a presentare contributi decisamente pregevoli dal punto di vista della fisica matematica. È degno di un particolare interesse, in tal senso, l'apporto da lui fornito alla definizione prettamente meccanica del concetto di elasticità dei corpi.⁴¹ Riccati aveva cominciato ad interessarsi dell'argomento fin dal 1720.⁴² Al 1733 risalgono le note alle esperienze sulla resistenza compiute in

38 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., pp. 273-274.

39 *Ibidem*, p. 424.

40 *Ibidem*, p. 425.

41 I. Riccati, *Verae et germanae virium elasticarum leges ex phaenomenis demonstratae*, in *Opere*, III, Lucca, Giusti, 1764, pp. 239-257; C. Truesdell, *The Rational Mechanics of Flexible or Elastic Bodies 1638-1788*, in *Leonardi Euleri Opera Omnia*, Basileae, Fussl, 1960, *Introduction*.

42 *De Bononiensis Scientiarum et Artium Instituto atque Academia Commentarii*, I, 1730.

Inghilterra dall'ugonotto Jean-Théophile Desaguliers, filosofo newtoniano e gran figura della prima massoneria britannica.⁴³

In seguito, Riccati si occupò nuovamente di alcune proprietà delle corde elastiche nel corso del suo commercio epistolare con Giovanni Rizzetti,⁴⁴ prima di esporre definitivamente la sua «novella sentenza» nelle pagine del *Saggio* (Libro II, Parte I, Capitoli III-IV). Negli anni di Riccati, le due principali scuole di pensiero cui si faceva ricorso per la spiegazione dei fenomeni elastici erano, da una parte, la newtoniana e, dall'altra, la cartesiana. Ai principi della prima si richiamava la famosa *Introductio ad cohaerentiam corporum firmorum* dell'olandese, ma tedesco di nascita, Peter von Musschenbroek, l'uomo della bottiglia di Leida.⁴⁵

Il Musschenbroek traeva da Newton la tesi secondo la quale ad agire in ogni corpo erano delle *vires internae attrahentes*, responsabili e della coesione e del comportamento meccanico, al pari dell'azione tra un corpo e l'altro da parte della forza gravitazionale. Sul fronte cartesiano, invece,⁴⁶ si ricorreva all'idea di una sorta di materia sottile fluida, interna ai corpi e della quale essi erano impregnati, in modo tale da poter così applicare la teoria cartesiana dei vortici alla spiegazione del comportamento elastico.⁴⁷ Ora, come ha fatto notare Edoardo Benvenuto, dinanzi a simili costrutti concettuali, subordinati a tutta una serie di ipotesi quanto meno inverificabili, il Riccati esprimeva le sue più serie riserve, mosso solo dalla ricerca di una legge generale, d'ordine matematico, fondata sui principi certi della meccanica, la quale consentisse davvero di caratterizzare l'elasticità dei corpi, senza dover scendere ad arbitrarie rappresentazioni mentali circa la loro intima costituzione (questo legato più alla ricerca del perché che alla spiegazione del come). Un analogo intendimento guidò il nostro circa le leggi sulla comunicazione dei moti intorno alle quali verteva la polemica tra cartesiani e leibniziani.⁴⁸

Per tutti e due gli oggetti della discussione – elasticità e comunicazione del moto – la legge, newtonianamente universale, in cui Riccati scorge l'unico vero principio di riferimento, è quella che oggi si è soliti chiamare, con la terminologia attualmente vigente, della conservazione dell'energia.

La «novella sentenza» riccatiana si traduce pertanto nel fatto che l'elasticità deriva dall'energia potenziale acquisita e conservata dal corpo in seguito alla sollecitazione proveniente dall'ambiente esterno. Sempre Benvenuto ha fatto notare come si tratti della compiuta prefigurazione di un concetto fon-

43 I. Riccati, *Delle Resistenze*, in *Opere*, III, cit., pp. 323-342.

44 I. Riccati, *Sopra alcune proprietà delle corde elastiche*, in *Opere*, III, cit., pp. 276-284.

45 P. Von Musschenbroek, *Physicae experimentalis et geometricae dissertationes*, Lugduni Batavorum, Luchtmans, 1729.

46 P. Maziere, *Les loix du choc des corps à ressort*, «Mémoires de l'Académie Royale des Sciences de Paris», I, 1726.

47 R. Descartes, *Principia Philosophiae*, Amstelodami, Apud Ludovicum Elzevirium, 1644.

48 Si veda la lettera scritta da Riccati a Rampinelli il 5 gennaio 1729 (E. Benvenuto, cit., p. 928).

damentale, che, nel XIX secolo, verrà più compiutamente avanzato e formalizzato dall'inglese George Green. Con le parole dello scienziato veneziano,

l'addotta teorica ci ammonisce, quanto sovente sia inutile, e dannoso, [...] il rifuggire alla materia sottile de' Cartesiani, o alle newtoniane attrazioni, mentre nel caso nostro abbiamo alle mani un principio fermo immediato, e perspicuo, che ci addita la legittima cagione d'un effetto riputato sinora oscurissimo, e poco meno che inesplicabile.⁴⁹

Anche quest'ultima intuizione è straordinariamente brillante. Lo stesso Green⁵⁰ utilizzerà la medesima argomentazione per giustificare l'introduzione del solo principio di conservazione – o, per riprendere qui l'espressione steviniana da lui usata, dell'impossibilità naturale del moto perpetuo – come fondamento della teoria matematica dell'elasticità ed in opposizione alle ipotesi di natura molecolare avanzate dai fisici della scuola francese (come Navier, Cauchy e Poisson). Green avvertì come, anziché pretendere di fare propri i segreti riposti delle azioni interatomiche, fosse metodologicamente più prudente e rispondente al principio occamista di economia, in virtù del quale la Natura non fa mai con molto quanto può fare con poco, per ricavare tutto l'insieme di conseguenze matematicamente deducibili da un assioma dalla valenza generale ed indiscutibile.

Benvenuto ha insistito a lungo e non senza ragione sul fatto che l'origine – ben presto caduta nell'oblio – di questo fecondo presupposto metodologico, destinato a rivelarsi trionfante a partire dagli ultimi anni dell'Ottocento, va fatto risalire senza ombra di dubbio a Iacopo Riccati. In modo particolare, Benvenuto pensava all'illuminante idea riccatiana di mettere in relazione l'elasticità – appartenente alla sfera delle nozioni di cose – e il concetto fisico-matematico di *forza morta* – il quale, preso in sé, è da ascriversi all'insieme ricordato delle nozioni di metodo.⁵¹

Nelle dense e pregnanti pagine del *Saggio* una meccanica universale permeata dal divino – secondo il modello newtoniano⁵² – si ritrova unita a considerazioni tecniche ed a speculazioni musicali che arrivano a interessare la stessa architettura dei cieli, vista dal nostro quale suprema costruzione armonica operata da Dio. In tale direzione, una corretta valutazione del «temperamento della schola riccatiana» in relazione alla «scienza armonica

49 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., p. 169.

50 G. Green, *On the Laws of Reflection and Refractions of Light*, «Transactions of the Cambridge Philosophical Society», 1839.

51 E. Benvenuto, cit., p. 929.

52 I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Londini 1726. Era stato proprio Newton, dopo aver dimostrato che, affinché le orbite ellittiche descritte dai pianeti siano sezioni coniche, la legge di attrazione deve risultare uguale a quella dei quadrati inversi, ad affermare che, all'inverso, quando vige tale legge, le traiettorie kepleriane sono a loro volta sezioni coniche, sulla scia di Apollonio. Da un punto di vista matematico, il problema riguardava l'integrazione dell'equazione dei moti centrali, studiata dal Riccati a partire dal 1714 e riferita a Nicola II Bernoulli con una missiva del luglio 1722.

e all'arte del costruire» è stata data dal Brusatin.⁵³ Ma rivediamo le cose più nel dettaglio. Secondo Roberta Bortolozzo,⁵⁴ la nozione di temperamento costituisce la vera metafora esplicativa dell'ordine del cosmo quale appare delineato da Iacopo e quale viene riconfermato dai figli nelle altre branche dello scibile. Deriverebbe da qui, sempre secondo la Bortolozzo, la ricerca di diversi significati e utilizzi di tale categoria, entro uno spettro di pubblicazioni che va da testi di teoria e di pratica musicale ad altri inerenti la meccanica e l'architettura.

La presenza della nozione categoriale di temperamento risulta essere particolarmente rilevante proprio nelle pagine del *Saggio*, che in tal senso assurgerebbe a vera e propria *summa* del pensiero riccatiano, ove l'Autore esprime la sua idea secondo cui «l'universalità delle cose da un sistema temperato vien regolato». Riccati riesamina le diverse accezioni che il termine di temperamento ha avuto nel corso della storia, dai greci sino all'età moderna. In campo musicale, sono termini ad esso affini consonanze e accordo, entrambi chiamati in causa dal nostro per indicare «conciliazione e rapporto di partecipazione tra elementi». Il figlio Giordano, si sa, si rifarà apertamente a Galileo nella stesura della sua opera maggiore, *Le leggi del contrappunto dedotte dai fenomeni e confermate dal raziocinio*, allorché scrive che «il bello musicale non è bello d'opinione e d'abitudine, ma bensì intrinseco alla natura». Vi è, pertanto, una stretta analogia tra le leggi matematiche dell'armonia e quelle naturali.

Detto in altri termini ancora, la struttura stessa dell'universo risponde in qualche maniera ai requisiti scritti nella scala dei temperamenti musicali. Un fondamento fisico a tale categoria venne fornito a Giordano proprio dal padre Iacopo. Salvando il vuoto dai rischi impliciti nella teorizzazione monadologica leibniziana, e nello stesso tempo rifiutando il concetto newtoniano di spazio assoluto, Riccati ipotizzò che la necessità metafisica del temperamento scaturisse dalla natura della materia, la quale non può a sua volta venire estesa né resa divisibile all'infinito, restando al contrario entro tali limiti, senza tuttavia mai coincidere con essi.

Se la teoria newtoniana della gravitazione universale, vera e perfetta sintesi della meccanica celeste kepleriana e della dinamica terrestre galileiana, fa da supremo garante alla regolarità interna allo svolgersi dei processi naturali, appare fuor di dubbio che la forza, intesa dall'Autore alla stregua di «un non so che di spiritoso [...] di cui solo Dio ha la chiave», acquista da parte sua un rilievo di portata decisiva, e, al fine di evitare una sua azione disequilibratrice in seno alla realtà naturale, richiede di essere controbilanciata e riequilibrata dal temperamento. Con il ricorso a quest'ultimo, i Riccati

53 M. Brusatin, *Venezia nel Settecento*, Einaudi, Torino 1980, pp. 140-176. Il mosaico di interessi, amicizie e contatti proprio del cenacolo riccatiano dimostra quanto fosse fervido il fermento culturale in un centro quale Castelfranco, nella prima metà del XVIII secolo.

54 R. Bortolozzo, *L'universo ben temperato dei Riccati. Cosmologia e musica in una famiglia di illuministi trevigiani*, Il cardo, Venezia 1995. Vedasi anche, più in generale, J. Godwin, *Cosmic Music. Musical Keys to the Interpretation of Reality*, Inner Tradition, West Stockbridge 1987.

intendono una forza capace di moderare i fenomeni mantenendoli entro un ordine terreno che, in quanto tale, necessita pur sempre di continue rettifiche, aggiustamenti e correzioni da parte del Sommo Artefice. Viene fatto di pensare nuovamente a Newton, segnatamente alle sue speculazioni sui cicli cosmici, richiamate nell'*Opticks* (London 1721) e nella *Chronology of Ancient Kingdoms Amended*, apparsa postuma nel 1728.⁵⁵

Se il Newton di Voltaire era un Newton fortemente riletto alla luce della tradizione deista viva nell'Illuminismo francese, se quello di Chambers era apertamente reinserito nel solco del baconismo britannico, la rilettura riccatiana del genio di Cambridge è forse quella storicamente più autentica e vicina al vero. E la riflessione sulla teoria e la pratica musicale contribuisce a chiarirlo, credo, più di ogni altra cosa. L'universo di Riccati è concepito, newtonianamente, alla stregua di un gigantesco strumento musicale che necessita di continue accordature da parte del suo Creatore (viene in mente anche il monocordo della *Utriusque cosmi historia* di Robert Fludd). Se per Leibniz il Dio di Newton era in ciò un pessimo orologiaio, l'autore dei *Principia* vedeva al contrario nella propria teoria dei cicli cosmici una forma di reverenza verso l'Altissimo, salvaguardando l'intervento della grazia,⁵⁶ e, con esso, una necessaria e continua approssimazione all'Assoluto. Ancora recentemente, lo ha ribadito il grande Ilya Prigogine. E la teologia musicale riccatiana, l'ultima teologia musicale della storia, muove da e verso Newton contro Leibniz. Ancora una volta, si potrebbe dire.

L'illuminista veneto rilevò, pertanto, i limiti connessi tanto al meccanicismo tradizionale, e dominante al suo tempo, quanto quelli propri della visione finalistica della natura, per cui nel nostro sistema del mondo vi è, a suo stesso dire, una «aggiustata mistione di pieno e di vacuo» secondo le leggi del «congruo temperamento». Una ulteriore convalida della fecondità e continuità della nozione riccatiana venne dagli scritti di architettura dell'altro figlio Francesco, nei quali la «media armonica proporzionale» di cui aveva parlato il padre si ritrova resa perfettamente funzionale ai principi dell'architettura. L'adesione riccatiana alla concezione della materia di ascendenza democriteo-galileiana – quale costruito composito di atomi non quanti – fa sorgere, dai limiti stessi del sistema della Natura (come si trova delineato dalle tre grandi alternative teoriche del pensiero europeo sei e settecentesco, da Cartesio a Leibniz, sino poi a Newton), un'integrazione di carattere schiettamente filosofico espressa appunto dal temperamento.

Si passa, in tal modo, dalla scienza alla riflessione filosofico-epistemologica su di essa, nella persuasione del fatto che la prima pone l'uomo di fronte ad un certo insieme di fenomeni – costituiti newtonianamente di scarti, anomalie e dati meramente contingenti – i quali trovano una più compiuta spiegazione di ordine filosofico (piuttosto che non scientifico), entro un sistema appunto di filosofia naturale. Il compito del filosofo naturale riccatiano era difatti proprio quello di fare aderire il più possibile il concetto di

55 D. Kubrin, *Newton and the Cyclical Cosmos, Providence and the Mechanical Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», XXVIII, 1967, pp. 325-346.

56 Precisazione non secondaria che devo all'amico Giovanni Guanti.

temperamento agli effettivi processi esistenti in natura. Ora, Iacopo aveva la consuetudine di procedere, nel corso della trattazione, rifacendosi al puntuale sostegno, tanto in sede di esposizione quanto di confutazione, di esempi significativi ed illuminanti provenienti dai più diversi campi delle scienze e delle tecniche a lui coeve, non esclusa proprio la musica. Tra le diverse materie del «difficilissimo mestiere di sperimentare», punto di partenza per qualsiasi osservazione, egli sottolinea la necessità di scegliere la più appropriata e idonea al caso di volta in volta in esame, la maggiormente omogenea e possibilmente scevra da ogni sorta di elementi estrinseci, nonché quella caratterizzata da proprietà specifiche per scongiurare in partenza eventuali inconvenienti.

Pare di leggere Tycho Brahe, dal tanto è simile la consapevolezza tecnica dello scienziato che non ha paura a sporcarsi le mani, ricercando al contrario una forma di convalida e di costruzione pratica della teoria.⁵⁷ Riccati ricorda il caso del Carré, che utilizzò nello studio musicale di fenomeni acustici materiali di legno,

materia affatto inetta [...] e perché [...] non è da per tutto guarnita della stessa densità né di pari virtù elastica, come altresì perché dotata d'una muta sonorità, che non ci lascia discernere esquisitamente i tuoni alquanto più gravi ed acuti, né i loro vicini rapporti armonici.⁵⁸

Studiando la natura del problema insieme con il figlio Giordano, egli si rese conto del fatto che

l'elezione dee cadere su quelle [*materie*] che ci danno suoni spiritosi e vivaci, i quali colpiscono gagliardamente l'udito.

Evitando di entrare nei particolari dell'esposizione, l'Autore segnala solamente come abbia fatto un uso produttivo di cilindri e parallelepipedi di acciaio e di piastrelle circolari di vetro. Per il resto, si limita qui a rimandare al trattato sulla musica teorica e pratica composto dal secondogenito Giordano, il quale fu, tra l'altro, il principale curatore dell'opera del padre una volta scomparso. Quel trattato è un notevole e complesso scritto sulla meccanica e la teoria del suono, dal titolo *Delle corde ovvero fibre elastiche* (Bologna 1767). Almeno incidentalmente, ricordiamo qui che Giordano fu il maggior fisico acustico del nostro Settecento, collaboratore della *Nuova Enciclopedia*, membro della Società Italiana di Lorgna, autore nel 1763 del fondamentale *Saggio sopra le leggi del contrappunto*, nel quale, con dichiarato intento illuminista, espresse apertamente la convinzione secondo la quale i pratici non siano in grado di giustificare geometricamente le regole della loro arte.

57 J. L. E. Dreyer, *Tycho Brahe. A Picture of Scientific Life and Work*, Dover, Edinburgh 1890; Id., *The Place of Tycho Brahe in the History of Astronomy*, «Scientia», XXV, 1919, pp. 177-185; M. Di Bono, *Tycho Brahe e l'astronomia*, «Physis», XXIV, 1982, pp. 157-195.

58 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., p. 274.

Tornando a Iacopo, a fianco della scelta – insisto, ticonica – della materia più appropriata all'uso pratico, accanto all'ineludibile esigenza di precisione degli strumenti tecnici utilizzati ed all'attenzione costante che si richiede al serio e corretto sperimentatore – nell'Inghilterra di un secolo prima si diceva *virtuoso* – Riccati dedica un momento particolare di riflessione all'indispensabile scrupolo con il quale il vero scienziato deve attendere ad ogni possibile circostanza da esaminare accuratamente. Nonostante ciò, per quanto precise ed anche attendibili, «queste laboriose e sincere dimostrazioni o dirette o oblique cavate dal fondo della meccanica e della dinamica prescrivono i confini della nostra intelligenza in via di natura». ⁵⁹

Le parole di un grande scrittore, oltre che quelle di un uomo di scienza proteso ad individuare e a decodificare il reticolo di scopi e intendimenti per mezzo dei quali l'infinita sapienza divina ha architettato e posto in essere la mirabile struttura del cosmo, numericamente disposta, musicalmente governata. Ma la zona di luce ove il fine ultimo risplende forse con una maggiore chiarezza è nella conoscenza della natura organica dei corpi. Da questo punto di vista, lo scienziato che, agli occhi di Riccati, si è più avvicinato a Dio è stato il Vallisneri con la sua anatomizzazione del mondo vivente, ⁶⁰ così come attraverso il suo studio della circolazione delle acque, della stessa struttura interna del globo terracqueo, nonché della stratificazione delle catene montuose.

Il riconoscimento dei «reconditi magisteri» e dei «misteriosi lavori» messi in atto dal Supremo Artefice consente al nostro di leggere le poche pagine a noi note del complesso meccanismo del sistema del mondo, senza mai abbandonarsi alla cieca grossolanità del caso o a ipotesi panteistiche, intravedendo reciproci rimandi fra Cielo e Terra, fra macrocosmo divino e microcosmo terreno,

nella mutua combinazione dei fini e dei progressi divini e umani, i primi manifesti nella capacità di regolare, riparare e risarcire danni temporanei attraverso la propagazione e la conservazione della specie, evitando il moltiplicarsi dei generi intermedi e infecondi, i secondi affermati dal libero arbitrio e dal continuo inarrestabile sviluppo delle arti e delle scienze. ⁶¹

Nel *Saggio*, Riccati si occupò anche della nota serie numerica indeterminata del matematico e teologo dello Studio di Pisa, camaldolese di nascita e cartesiano di formazione, Guido Grandi. In un'interessante osservazione, che in virtù delle conclusioni raggiunte pare chiara e corretta anche al lettore moderno, l'illuminista veneziano scrive che un illustre geometra quale

59 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, cit., p. 250.

60 L'articolo di R. Savelli, *L'opera biologica di Antonio Vallisneri*, «*Physis*», III, 1961, pp. 269-308, che per un certo periodo fu un importante punto di riferimento negli studi vallisneriani è divenuto, con gli anni, ormai obsoleto e superato. Per una bibliografia aggiornata sull'autore cfr. il sito internet dell'Edizione Nazionale www.vallisneri.it, nonché il recente volume a cura di D. Generali, *Bibliografia delle opere di Antonio Vallisneri*, Olschki, Firenze 2004.

61 M. L. Soppelsa, *Le scienze teoriche e sperimentali*, cit., p. 335.

l'Abate Guido Grandi, si è dato a credere, che il niente replicato infinite volte si renda atto a produrre una qualche cosa. [...] Il paralogismo consiste in ciò, che il lodato Scrittore ha fatto uso d'una serie tra quelle, che dagli Analisti si chiamano parallele, dalle quali, come altresì dalle divergenti, nulla ci vien fatto di concludere. E la ragione si è, che per quanto si vada avanzando nella progressione, non succede mai, che i termini susseguenti possano trascurarsi, siccome incomparabili cogli antecedenti; la qual proprietà alle sole serie convergenti si compete.⁶²

L'osservazione riccatiana si inserisce perfettamente nella mentalità che il mondo matematico andava maturando a metà del Settecento, avviandosi verso la moderna consapevolezza dei rischi impliciti in un uso scarsamente rigoroso delle serie non convergenti, come quella appunto cosiddetta di Grandi. La considerazione di Riccati, che lo storico sa essere collocabile tra il 1751 (anno di inizio nella stesura del *Saggio*) ed il 1754 (anno della morte dello studioso, avvenuta a Treviso) anticipa pertanto di tre lustri la posizione manifestata da d'Alembert nel 1768, in polemica con le tecniche risolutive della matematica euleriana quali appaiono nelle *Institutiones*.⁶³

62 I. Riccati, *Saggio intorno il sistema dell'universo*, I, cit., pp. 86-87; D. J. Struik, *Matematica, un profilo storico*, il Mulino, Bologna 1981, pp. 160-162.

63 G. E. Silov, *Analisi matematica*, Mir, Mosca 1978.



STUDI STORICI



KATIA VISCONTI

«Al fortunato corre l'obbligo di badare allo sventurato».
*Appunti di lungo periodo sulla costruzione
di reti di solidarietà nella Lombardia di antico regime**

Stando al *Report Nazionale sulle Organizzazioni di Volontariato* pubblicato nel settembre 2015¹ – che rielabora la mappatura di dati e informazioni, aggiornati al 2014 e raccolti dal sistema dei Centri di servizio per il Volontariato² – lungo il territorio nazionale operano 44.182 organizzazioni di volontariato. Ne emerge una fotografia che ben evidenzia una loro diffusione piuttosto capillare sul suolo nazionale, con una sensibile concentrazione nelle regioni più popolate del centro nord: il 55% di tali organizzazioni si colloca infatti in Lombardia, Toscana, Lazio, Piemonte, Emilia Romagna

* Si ha qui l'occasione di tornare a riflettere su alcune considerazioni già affrontate da chi scrive in altri contributi: «Verso lo smantellamento del sistema cittadino». *Alcune riflessioni sullo Stato di Milano nella prima metà del Settecento*, in «Archivio Storico Lombardo» (= d'ora in poi «ASL»), CXXIX (2003), pp. 49-74; *Ceti dirigenti e impegno sociale: La Misericordia Maggiore di Bergamo nel XVII secolo*, in *La Misericordia Maggiore di Bergamo fra passato e presente*, Bergamo, Edizioni dell'Ateneo di Scienze, Lettere e Arti, 2003, pp. 85-152.

1 *Report Nazionale sulle Organizzazioni di Volontariato censite dal sistema dei CSV*, Roma, settembre 2015. Si veda nella versione on line consultata il 7/8/2017: <http://www.volontariatotrentino.it/sites/default/files/download/Report%20delle%20organizzazioni%20di%20volontariato.pdf>

2 I Centri di Servizio per il Volontariato nascono e si sviluppano dalle indicazioni contenute nella Legge n. 266/91, “Legge quadro sul volontariato”: “I Centri di servizio hanno lo scopo di sostenere e di qualificare l'attività di volontariato. A tal fine erogano le proprie prestazioni sotto forma di servizi a favore delle Organizzazioni di Volontariato iscritte e non iscritte nei registri regionali. In particolare, fra l'altro: a) approntano strumenti e iniziative per la crescita della cultura della solidarietà, la promozione di nuove iniziative di volontariato e il rafforzamento di quelle esistenti; b) offrono consulenza e assistenza qualificata nonché strumenti per la progettazione, l'avvio e la realizzazione di specifiche attività; c) assumono iniziative di formazione e qualificazione nei confronti degli aderenti alle Organizzazioni di Volontariato; d) offrono informazioni, notizie, documentazione e dati sulle attività di volontariato locale e nazionale”. Così citato in *Report Nazionale sulle Organizzazioni di Volontariato* cit., p. 7.

e più di 8.000 (pari a poco meno di 1/5 del totale) hanno sede nella sola Lombardia. Dall'indagine si evidenziano inoltre altri due dati interessanti, soprattutto per la loro costanza: più della metà delle associazioni registrate hanno un ambito territoriale di riferimento e di azione locale, circoscritto cioè al comune e alle frazioni limitrofe; solo 5 su 100 concretizzano le loro attività a livello nazionale o internazionale³. La maggioranza delle organizzazioni risulta infine attiva nel campo dell'assistenza e della sanità, seguite da un numero ben più ridotto con finalità culturali, sportive e ricreative⁴. Da questa seppur rapida sequenza di informazioni emerge dunque con forza come la Penisola – al di là di quanto si potrebbe immaginare stando alla cronaca quotidiana cui si è ormai adusi – possa vantare una perseverante tendenza alla costruzione di reti di solidarietà, propensione che vanta origini assai lontane.

È noto come nel corso dei secoli di età moderna il problema della indigenza fosse ben presente nei paesi che componevano la vecchia Europa ma è altrettanto risaputo quanto la Penisola – e il contesto lombardo in particolare – si fosse sempre distinta nel tentativo di individuare soluzioni volte ad arginare un fenomeno assai dilagante.

Nessun secolo della storia europea più del XVI fu infatti consapevole del problema della marginalità. Henry Kamen, nel suo ormai classico *L'Europa dal 1500 al 1700*, senza alcun indugio, sottolineava come tutti gli osservatori del tempo concordassero nell'affermare che il numero dei poveri e delle difficoltà da essi provocate alla società non fosse mai stato così grande come nel Cinquecento. In molte città dell'Europa occidentale almeno un quinto della popolazione era indigente e la giustificazione, continuava Kamen, era chiara e semplice: i grandi mutamenti sociali ed economici che avevano caratterizzato gli ultimi decenni del XV secolo e i primi del XVI – la rivoluzione dei prezzi, l'incremento demografico, la crisi politica degli Stati in espansione – avevano contribuito ad allargare la forbice tra ricchi e poveri, a peggiorare le condizioni di vita dei ceti inferiori e, di conseguenza, a incrementare le fila dei marginali. Non da ultimo Kamen neanche mancava di rimarcare un altro aspetto da lui definito «impressionante»: la miseria, a dispetto di quanto si potesse immaginare, era un fenomeno in costante movimento quindi avvertita dai più fortunati come una questione da risolvere con provvedimenti incisivi.

E proprio a fronte di tali richieste i governi dei diversi contesti statuali europei misero in atto forme di intervento. Le strade perseguibili (e perseguite) furono differenti a seconda delle società che le applicarono: in generale, nel mondo riformato, si propose o per l'adozione di un modello volto alla repressione poliziesca e carceraria delle categorie marginali che spesso sfociava nella deportazione dei più reticenti verso il mondo coloniale o, ancora, venne applicato un sistema di assistenza imposto dalla legge e assicurato

3 Circa la diffusione delle organizzazioni di volontariato sul territorio nazionale si veda sempre *ivi*, pp. 32-37.

4 Circa le “mission” delle organizzazioni di volontariato si veda *ivi*, pp. 27-31.

da specifici interventi fiscali. Diversa la percezione del problema e quindi la via perseguita nello spazio cattolico. Pur avendo superato la visione medievale dell'assistenza, assai criticata perché l'elemosina sembrava avesse come scopo precipuo il beneficio spirituale del donatore più che il vantaggio materiale di chi la riceveva, il soccorso ai poveri continuò a rappresentare uno degli atti di carità più importanti, seppure attraverso una impostazione più sistematica all'assistenza. Ci si oppose decisamente all'accattonaggio e all'idea che la beneficenza dovesse consistere in un semplice sussidio materiale per impiantare strutture – ospedali, consorzi, *pia loca* – che si occupassero di togliere i vagabondi dalla strada e di soccorrerli attraverso interventi atti a risollevarli. Sempre diffusa fu la consapevolezza che la società cristiana dovesse provvedere al sostentamento dei meno fortunati – «i poveri saranno sempre tra voi», aveva detto Gesù – ma ancor più forte si fece la convinzione che tale fondamentale compito non dovesse essere lasciato alla sola iniziativa caritatevole personale⁵.

Ora, in questa prospettiva, particolare rilievo per la sua originalità ha ricoperto la realtà lombarda tanto che, nel vasto dibattito storiografico sulla povertà ma ancor più sull'evoluzione e sul significato degli interventi sociali nel mondo moderno e postmoderno, si è affermato prepotentemente lo studio dei ceti dirigenti, e non, che articolavano la sua società e del loro attivo impegno nella vita comunitaria.

Che la Lombardia, la sua capitale, le sue città e pure le sue diverse 'entro-terre' possano vantare un primato secolare nel campo della carità e dell'assistenza è ormai un luogo comune. Lo confermano oltre che una «vastissima letteratura di timbro apologetico e di ispirazione cristiana» – scriveva Giorgio Rumi – tesa a «ricomporre un segno importante della presenza religiosa nel tempo storico»⁶, la assai prolifica produzione scientifica che ha caratterizzato il XX e il XXI secolo. Da decenni ormai una discussione a più voci ha innescato prospettive di ricerca innovative circa la storia della regione. Se infatti sino alla seconda metà del Novecento aveva dominato una lettura secondo cui a fondamento della Lombardia contemporanea e della formazione della sua identità vi fossero per lo più processi di integrazione economica, lavori successivi hanno evidenziato quanto anche altre dimensioni – tra cui appunto quella legata al mondo dell'assistenza e della beneficenza – che certo ben si saldavano (e ancora saldano) con quella economica, avessero contribuito non poco a tratteggiare la peculiarità lombarda al punto da identificare una sorta di “sistema lombardo”.

5 Henry Kamen, *L'Europa tra il 1500 e il 1700*, Laterza, Roma-Bari 1987, si veda in particolare il capitolo *Le categorie marginali*, pp. 179-209. Per una stima del numero degli indigenti nelle città di antico regime ancora imprescindibile il lavoro di B. Pullan, *Poveri, mendicanti e vagabondi (secoli XIV-XVII)*, in *Storia d'Italia. Annali 1: Dal feudalesimo al capitalismo*, Einaudi, Torino 1978, pp. 981-1047.

6 Giorgio Rumi, *Parole introduttive*, in Marco G. Bascapè, Paolo M. Galiberti, Sergio Reborà, a cura di, *Il tesoro dei poveri. Il patrimonio artistico delle Istituzioni pubbliche di assistenza e beneficenza (ex Eca) di Milano*, Silvana ed. Cinisello Balsamo 2001, p. 18.

In questa nuova prospettiva numerosi sono stati infatti gli studi e i convegni volti a cercare di ricostruire l'articolato quadro dei provvedimenti in materia di assistenza, beneficenza e sanità in area lombarda; interventi che tanto hanno caratterizzato la società di questa regione e profondamente inciso sui comportamenti e sulla mentalità dei suoi abitanti. Taluni di questi lavori hanno delineato la realtà delle strutture e delle istituzioni che hanno agito nei vari settori, individuandone contesto e modalità di azione; altri hanno polarizzato, in particolare, l'interesse sull'azione dello Stato, su quella dei privati e sui loro comportamenti nei confronti della 'povertà' e della 'carità' nell'età delle riforme settecentesche. Altri ancora hanno sottolineato la necessità di sgomberare il campo da alcuni equivoci, superando la semplicistica interpretazione che vedeva nelle Riforme il momento di passaggio dalla beneficenza affidata alla Chiesa alla assistenza gestita dallo Stato⁷.

Insomma, si è aperta una nuova generazione di studi, tutti collegati da un sottile filo rosso: la unanime consapevolezza dell'esistenza di un "sistema lombardo" e, nel caso specifico, di una "tradizione caritativa lombarda"⁸.

È noto come la diffusa sfiducia nei confronti delle tradizionali strutture della Chiesa – già dal XIV secolo accusata di «volgersi con eccessiva avidità alla ricerca della ricchezza e all'affermazione della propria poten-

7 Per una messa a punto delle problematiche si segnalano alcuni dei più significativi contributi sull'argomento. Punto di partenza imprescindibile, anche per il momento storico in cui furono pubblicati, sono gli atti di due convegni: Giorgio Politi - Mario Rosa - Franco Della Peruta, a cura di, *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Linograf, Cremona 1982; Aldo De Maddalena - Ettore Rotelli - Gennaro Barbarisi, a cura di, *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, il Mulino, Bologna, 1982, 3 voll., in particolare per questi temi specifici si faccia riferimento al volume III e al contributo di Ada Annoni, *Assistenza e beneficenza nell'età delle riforme*, pp. 897-990. Fondamentali per un quadro di insieme e per la ricca bibliografia segnalata, i seguenti più recenti contributi: Maria Pia Alberzoni - Onorato Grassi, a cura di, *La carità a Milano nei secoli XII-XIV*, Jaca Book, Milano 1989; Danilo Zardin, a cura di, *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Jaca Book, Milano 1995; Marco Bona Castellotti - Edoardo Bressan - Paola Vismara, a cura di, *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Jaca Book, Milano 1997; Marco Bona Castellotti - Edoardo Bressan - Paola Vismara, a cura di, *Cultura, religione e trasformazione sociale. Milano e la Lombardia dalle riforme all'unità*, Franco Angeli, Milano 2001; Marina Cavallera - Angelo G. Ghezzi - Alfredo Lucioni, a cura di, *I luoghi della carità e della cura. Ottocento anni di storia dell'Ospedale di Varese*, Franco Angeli, Milano 2002. Più in particolare per la Lombardia Veneta ormai classici sono gli studi di Daniele Montanari, *Il credito e la carità*, Vita e Pensiero, Milano 2001; Daniele Montanari, Sergio Onger, a cura di, *I ricoveri della città. Storia delle istituzioni di assistenza e beneficenza a Brescia (secoli XVI-XX)*, Grafo, Brescia 2002. E ancora per un puntuale quadro complessivo sulla realtà lombarda e italiana si vedano rispettivamente: Edoardo Bressan, *Carità e riforme sociali nella Lombardia moderna e contemporanea. Storia e problemi*, NED, Milano 1998; Vera Zamagni, a cura di, *Povertà e innovazioni istituzionali in Italia. Dal Medioevo ad oggi*, il Mulino, Bologna 2000.

8 Cfr. G. Rumi, *Parole introduttive*, cit.

za politica»⁹ – e le capacità organizzative e imprenditoriali dei nuovi ceti emergenti avessero dato vita a nuove forme di “carità”. Sin dai secoli XIII e XIV l’iniziativa di prestigiose e antiche casate, di ricchi mercanti e di abili banchieri, aveva portato alla fondazione di enti – i vari ospedali, confraternite, *pia loca* – che, disponendo di propri beni e regolamentati da precisi statuti, gestivano e facevano fruttare anche (ma non solo) a vantaggio dei miserabili i patrimoni mobiliari e immobiliari di cui erano depositari. Si trattava di sostanze alimentate di continuo dall’afflusso di consistenti eredità, donazioni, lasciti e dalla costante e instancabile elargizione di modesti legati: erano gli oboli delle vedove, dell’artigiano, del bottegaio e in generale di chiunque, sovente (anche se non necessariamente) fosse ricorso nei momenti di difficoltà all’aiuto e al sostegno di tali istituzioni e avesse quindi espresso il desiderio di manifestare riconoscenza nelle sue ultime volontà¹⁰.

Ma tali disposizioni, nonostante i numerosi lasciti per messe in suffragio delle anime, sempre presenti nei testamenti, non erano solo dettate dall’egoistica preoccupazione di salvare la propria anima. Esse – sottolineava Ada Annoni – erano anche testimonianza di

una mentalità che sentiva e viveva l’impegno sociale quale imperativo che da tutti doveva essere condiviso e che si poneva condizione di salvezza: chi in una comunità era inserito, non poteva estraniarsi dai problemi di chi viveva accanto a lui¹¹.

Insomma, per usare le parole di Giorgio Rumi,

la cittadinanza, intesa come appartenenza unitaria sul territorio, non permette[va] l’esclusione e, in definitiva, la cancellazione degli emarginati. Milano, ricca, colta e (per gli *standard* del tempo) progredita, considera[va] i meno fortunati non un altro da sé e tanto meno una “classe pericolosa” ma punta[va] al soccorso e alla reintegrazione degli esclusi¹².

Una propensione che non si esaurì ma, al contrario, si allargò e continuò a impegnare le grandi e ricche istituzioni cittadine milanesi e lombarde, via via fondate, e le piccole e modeste, ma sempre più numerose, iniziative locali, a sviluppare una articolata e diversificata rete di interventi: la distribuzione di elemosine, in denaro o in natura, ai poveri bisognosi e a quelli “vergognosi”, cioè a quanti tra le file della nobiltà, per alterne vicende, erano decaduti; l’assistenza agli ammalati attraverso il potenziamento degli ospedali, la distribuzione di medicinali, il trasporto con lettighe di quanti dovevano essere ricoverati; l’offerta di ospitalità agli esposti, agli orfani, ai vecchi, alle donne pericolanti, alle vedove; o ancora l’erezione di scuole

9 A. Annoni, *Assistenza e beneficenza nell’età delle riforme*, cit., p. 898.

10 Si segnalano qui a titolo di esempio l’ormai datato, ma pur sempre valido, lavoro di Antonio Noto, *Gli amici dei poveri di Milano 1305-1964*, ECA, Milano 1953 e il più recente *Il tesoro dei poveri* cit.

11 A. Annoni, *Assistenza e beneficenza nell’età delle riforme*, cit., p. 900.

12 G. Rumi, *Parole introduttive*, cit., pp. 18-19.

per offrire ai figli dei contadini i rudimenti del “leggere scrivere e far di conto” e, ai più capaci, la possibilità di una eventuale promozione sociale. Condotte queste che, con peculiarità proprie, ancora nel “lungo Ottocento” continuarono a caratterizzare il *modus operandi* dei diversi gruppi sociali milanesi e lombardi.

Si può dunque sostenere che nel corso dei secoli di età moderna nelle realtà cittadine e, di riflesso, nei contadi, si assistette al permanere e al proliferare di nuovi istituti, fondati e amministrati per sopperire alle necessità degli altri o per il mutuo aiuto dei propri associati. E a fronte di tale ramificazione si imponeva una caratteristica peculiare di questo “modello” lombardo e ancor più milanese: l’assistenza non obbediva a un piano sistematico di interventi che scendevano dall’alto. Era la specifica sensibilità dei singoli “fortunati” che faceva individuare bisogni, urgenze e che, in nome di tali necessità destinava beni mobili o immobili per la fondazioni di specifiche istituti dotati di statuti ben articolati che prevedevano organi amministrativi altrettanto precisi e strutturati.

Si venivano così a creare istituzioni prevalentemente laiche seppur legate ai momenti religiosi e devozionali che costantemente ne affiancavano le attività. Legami che si esprimevano, ad esempio, attraverso l’erezione e l’abbellimento di cappelle e di oratori di proprietà delle opere pie; oppure il ricorso, per una più proficua azione di soccorso, alla collaborazione delle autorità ecclesiastiche, e in particolare quella dei parroci, ai quali erano richiesti la segnalazione dei bisogni e il suggerimento degli interventi più opportuni ma che mai perdevano di vista gli obiettivi fondanti¹³.

Ancora allo schiudersi del XIX secolo era difficile rintracciare nel contesto lombardo comunità che non disponessero di almeno uno di tali enti e che non avesse beneficiato di lasciti, elargizioni, donazioni, frutto della generosità e carità delle famiglie più in vista. Si andò così creando, tanto nelle aree urbane quanto in quelle rurali, una sorta di “circolo vizioso” perché tutte quelle istituzioni così fondate e alimentate, sino all’azione accentratrice dello Stato, furono costantemente impegnate nella difesa della loro autonomia di gestione e di azione; e in tale opera di difesa trovavano negli organi di governo locale e nelle magistrature cittadine ‘complici combattivi’.

Nei borghi e nei grossi centri rurali del contado milanese le famiglie più eminenti tendevano a organizzarsi secondo parametri propri delle società urbane: conferivano a santuari o chiese compiti assistenziali derivanti da volontà testamentarie, istituivano ospedali, moltiplicavano i *pia loca* per le sovvenzioni ai poveri, distribuivano doti alle fanciulle, fondavano scuole primarie gratuite per i figli dei massari e dei pigionanti che non potevano pagare. E ancora, proprio come nelle realtà urbane, si preoccupavano di fi-

13 Per il contesto milanese fondamentale il fondo *Origine e dotazione, eredità e legati, Testatori*, conservato presso l’Archivio delle II.PP.A.B. (=Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficenza) ex E.C.A. (= d’ora in poi AIMi) e il fondo *Famiglie* conservato presso lo stesso ente. Altrettanto importante, per altro contesto lombardo, la copiosa mole di dati rintracciabili nei *Libri delle Terminazioni* della Misericordia Maggiore di Bergamo, cfr. BCBg (=Biblioteca Comunale di Bergamo), MIA *Libri Terminationum*.

nanziare confraternite laiche, manifestazione della religiosità popolare ma, non raramente, anche espressione di interessi di categoria.

Valgano, a titolo di esempio, alcuni casi. Nel grosso centro rurale di Inzago, collocato nella parte orientale del contado milanese, un radicato spirito assistenziale aveva spinto le principali famiglie del borgo a istituire il Luogo Pio dei Poveri, «eretto dalla pietà di alcuni acciò dessero ricovero alle persone più bisognose per mera carità». Un impegno questo dei compadroni di Inzago che non di meno andava ben oltre il semplice mantenimento dei poveri del villaggio: essi si facevano inoltre carico degli alloggi e del mantenimento di altri miserabili. Come precisavano il dottore collegiato Piola, deputato dell'ente nonché grande estimado della comunità, e Gerolamo Vitale, tesoriere, nel borgo di Inzago

si trovano hoggidi anche altre persone quali, per la loro pura miserabilità, et inhabilità di potersi acquistare il vivere sono ricoverati da particolari della medesima Comunità nelle loro rispettive case per mera carità senza tributo alcuno di fitto non vivendo con altro refrigerio che di elemosine che se gli fanno, parte con le entrate di detta Scuola, et in parte de possessori medesimi¹⁴.

Particolarmente attivo – per non fare che un altro esempio – era anche l'ospedale di Vimercate che, ancora dopo la sua ristrutturazione attuata nel 1765 grazie anche al notevole contributo finanziario dell'allora feudatario, nonché grande possidente, conte Luigi Trotti, continuò a prestare assistenza ed ospitalità ai poveri del borgo e delle terre ad esso adiacenti, preoccupandosi soprattutto di dispensare elemosine settimanali e straordinarie, assistenza medica e una prima rudimentale istruzione¹⁵. O ancora sul versante confraternale, si pensi alla attiva confraternita dei calzolari di Saronno che, «in mancanza di un paratico professionale esprimeva esigenze corporative e di mutua assistenza fra i membri di un gruppo professionale omogeneo»¹⁶. Un elenco di piccoli casi che potrebbe essere di molto allungato per tutte le aree lombarde: basti ricordare il contesto bergamasco dove l'esempio della Misericordia Maggiore cittadina, grande ammortizzatore sociale, aveva portato alla diffusione nel territorio di numerose Misericordie rurali il cui impegno si esplicava nei settori più diversi¹⁷.

14 Cfr. ASMi, *Feudi camerali p.a.*, c. 280: *Instrumentum Redentionis Feudi extinctionis datii imbotatiis comunitatis Inzaghi, 1692*.

15 Cfr. Paola Venturelli - Graziano Alfredo Vergani, a cura di, *Mirabilia Vicomercati. Itinerario di un patrimonio d'arte: l'età moderna*, Marsilio, Venezia 1998.

16 Marina Cavallera, *Saronno tra città e campagna, tra centro e periferia*, «Tracce», XVI (1996), fasc. 5, pp. 20-34, in particolare pp. 21-22.

17 Cfr. Edoardo Bressan, *Le istituzioni del sociale*, in Alberto Cova, a cura di, *Storia economica e sociale di Bergamo*, vol. IV: *Dalla fine del Settecento all'avvio dello Stato unitario*, Fondazione per la storia economica e sociale di Bergamo, Bergamo 1994, pp.109-135; Maurizio Pregrari, *Pauperismo e carità pubblica a Bergamo in età moderna* in *Storia economica e sociale di Bergamo. Il Tempo della Serenissima*, vol. III: *Un Seicento in controtendenza*, Fondazione per la Storia Economica e Sociale di Bergamo, Bergamo 2000; Katia Visconti, *Ceti dirigenti e impegno sociale: la Misericordia Maggiore nel XVII secolo*, in Atti

Ora, alla luce della vasta produzione letteraria di cui si è fatto cenno, vien facile spiegare la ragione di questa comunanza di intenti e di interessi: le istituzioni caritativo-assistenziali e i diversi organismi della vita politico-amministrativa erano per lo più espressione degli stessi ceti e degli stessi gruppi sociali¹⁸.

Quelle istituzioni erano, insomma, la manifestazione del complesso e peculiare ‘sistema di carità’ lombardo. Un sistema in cui il povero occupava un ruolo fondamentale quale elemento centrale dell’*arte del governo*.

E allora sulla base del radicato principio secondo il quale “al fortunato correva l’obbligo di badare allo sventurato” – frase ricorrente tra gli storici per definire le basi ideali del sistema – i gruppi dirigenti individuavano nella cura dei marginali non solo un loro compito precipuo ma anche uno strumento di legittimazione sociale: il dovere di occuparsi dei bisognosi costituiva in un certo senso la via e la giustificazione per la propria presenza nei centri di governo.

Nella Lombardia di antico regime il *cursus honorum* che consentiva ai nuovi ceti emergenti di intraprendere il lungo percorso verso la ambita scaltata sociale non passava solo attraverso la carriera amministrativa, militare, religiosa o ancora diplomatica ma anche attraverso l’esperienza nella diretta gestione di un ente caritativo¹⁹. Soprattutto per chi era membro di gruppi

-
- del Convegno *Le attività della Misericordia Maggiore nel corso dei secoli*, Misericordia Maggiore, Bergamo 2004, pp. 85-152.
- 18 A conferma di ciò fondamentali appaiono i medaglioni dei benefattori milanesi di cui si compone *Il tesoro dei poveri*, cit. Il volume oltre ad essere un catalogo del patrimonio artistico dell’Amministrazione delle Ipb di Milano è soprattutto una rassegna biografica di tutte le famiglie più o meno illustri, milanesi e lombarde, che, a vario titolo, si prodigarono in qualità di benefattori nei secoli passati. Per ogni persona effigiata nella quadreria è tratteggiato un profilo che ha come scopo quello di sottrarre tali uomini e donne alla vaga dimensione di benefattori per farli rivivere nelle loro vesti di mercanti, banchieri, contesse, militari di carriera, uomini di chiesa, funzionari, venditori di vino e molto altro. A titolo di esempio si rimanda ai seguenti medaglioni compilati da chi scrive: *Giovanni Antonio Paravicini*, banchiere (pp. 70-71); *Virginia Spinola Corio*, nobildonna (pp. 94-95); *Alessandro Moriggia*, impiegato presso il Consorzio della Misericordia di Milano (pp. 96-97); *Angela Zanatta Cotta*, figlia di mercanti (pp. 102-103); *Giovanni Battista Bianconi*, notaio (pp. 106-108); fratelli *Giorgio e Marco Aurelio Verdesio*, clerici (pp. 109-111); *Francesco Pecchio*, decurione milanese (pp. 149-151).
- 19 A questo proposito emblematico, ad esempio, il profilo biografico di Alessandro Moriggia: «Assunto nel 1603 dal Consorzio della Misericordia dove il padre dal 1593 era cassiere, Alessandro dimostrò subito grandi abilità: già dopo pochi mesi ottenne un considerevole aumento sul salario iniziale di 300 lire annue e da giugno dell’anno successivo venne investito della carica di vice-tesoriere che mantenne sino al 1627. Ma la sua vita professionale non si limitò al solo Consorzio: sempre seguendo le orme del padre, tra il 1608 e il 1619 ricoprì diverse cariche amministrative per conto di prestigiose famiglie milanesi e presso altri luoghi pii e collegi. Fu procuratore dei conti Taverna, amministratore di Giovanni Altemps duca di Gallese; inoltre dal 1608 al 1616 fu cassiere e procuratore del Collegio Marliano di Pavia e tesoriere del Luogo Pio Monte Angelico. Infine dal 1607 sino all’anno in cui scomparve (1628) fu capo del

sociali meno privilegiati entrare a far parte dei consigli amministrativi di questi enti – anche solo come aiuto contabile – poteva rappresentare un buon punto di partenza per accreditare il nome della propria famiglia.

Ma non solo. Anche per i rampolli – in particolare i rami cadetti – di molte delle più importanti casate lombarde sedere nei consigli amministrativi di tali istituti poteva rivelarsi un significativo precedente prima di ricoprire ruoli importanti nelle magistrature cittadine o statali.

Insomma, da lì partiva o decollava la legittimazione all'esercizio del potere.

Ed è solo – o forse, soprattutto – alla luce di queste considerazioni che il dato quantitativo può assumere maggiore significato e valore. Quando nel 1784 l'imperatore Giuseppe II avocava definitivamente allo Stato la direzione del sistema caritativo-assistenziale della Lombardia austriaca, nella sola città di Milano il numero di queste istituzioni era elevatissimo e quello delle persone in esse impegnate altrettanto consistente: 62 luoghi pii e 166 tra scuole, consorzi, confraternite, ciascuno dei quali era diretto da un consiglio, composto, in media, da una decina di membri, di estrazione per lo più nobile e cittadina, a cui si aggiungeva un numero non facilmente definibile di agrimensori, ragionati, contabili, altri addetti ai lavori. Simili le proporzioni nelle altre città dello stato milanese e nelle altre realtà rurali lombarde.

Proprio su questa complessa realtà, dove agirono prima le riforme settecentesche poi l'intervento napoleonico, si fece sempre più evidente il filo rosso della storia lombarda, la sua particolarità: ossia la grande capacità di adeguamento dei suoi gruppi dirigenti.

Nell'arco di circa cinquant'anni – dagli anni '70 del Seicento agli anni '30 del secolo successivo – il patriziato lombardo, e in particolare quello milanese, si era ritagliato, più che nel passato, vie alternative di affermazione e di legittimazione al potere anche attraverso il crescente e diretto impegno di suoi membri nei consigli dei numerosi enti di assistenza e di beneficenza che, accanto all'Ospedale Maggiore – il più grande proprietario terriero della Lombardia – operavano nel Milanese e, in generale, nel territorio lombardo²⁰. Così facendo l'aristocrazia milanese e lombarda si era andata progressivamente aprendo ai ceti via via emergenti, che approfittando dei momenti di crisi, avevano forzato i tempi della loro scalata sociale.

Negli anni a venire, sempre attraverso questi meccanismi, il patriziato – certo favorito anche dalla politica dei nuovi governatori, più interessati a dirimere i riflessi internazionali della questione lombarda che a turbarne i suoi equilibri interni – era ancora riuscito a opporre ferma resistenza alla ingerenza che progressivamente proveniva da Vienna e a mantenere, pressoché inalterato, il secolare patto con il sovrano che gli assicurava una propria e autonoma sfera di rapporti civili, amministrativi, assistenziali, economici, istituzionali.

20 personale della Regia Zecca». Cfr. *Il tesoro dei poveri*, cit., pp. 96-97.
Cfr. *Il tesoro dei poveri*, cit.

Solo con la fine degli anni Cinquanta del Settecento i vari “compromessi” per l’amministrazione delle città e delle province dello stato, e ancora più l’entrata in vigore del nuovo censo, lo videro spettatore dell’oramai inevitabile processo di trasformazione e di ridefinizione del corpo politico. Le riforme settecentesche, è noto, avrebbero posto le basi «per la costruzione di un sistema di governo interamente dipendente dal sovrano che accresceva la propria autorità, e nel quale all’antica contrapposizione di particolare e collettivo si sostituiva quella di pubblico e privato»²¹. Un processo di rottura che, raggiunse il suo apice nel 1786 quando l’imperatore Giuseppe II, ritirate le Nuove Costituzioni, sopresse il centro di potere del patriziato, il Senato, o come lo definiva Pietro Verri, il *Potentissime Rex*. Tuttavia questo colpo di sciabola non fu letale perché in tal modo si scardinò il “sistema patrizio”, ma non il patriziato che, sembra possibile affermare, continuò, ancora nell’Ottocento, a rappresentare il nucleo portante della società lombarda²².

Al patriziato veniva insomma sottratta la potestà di governo ma non la sua identità ed incisività: grazie alla sua particolare capacità di aggiornarsi, di aprirsi ai «ben dosati apporti» dei nuovi ceti emergenti, di rendersi vigile rispetto alle necessità e urgenze della comunità, esso continuò ad influire, direttamente o indirettamente, su quella società di notabili, fondata sulla proprietà, sul censo, sull’istruzione e pure sull’assistenza che le Riforme erano andate gradualmente configurando²³.

Facendo dell’autonomia il senso della propria esistenza l’aristocrazia lombarda si estraniò sempre più dallo “Stato”, di cui la Lombardia era propaggine, e divenne, se possibile, sempre più parte della “società civile”.

Se da un lato le Riforme avevano dato avvio al progressivo processo di svuotamento del secolare “patto” tra sovrano e corpi dello stato, dall’altro gettavano le basi di ciò che divenne elemento caratterizzante della Lombardia “restaurata”: un profondo distacco e una sorta di dualismo tra “stato” e “società civile”²⁴.

Ed è proprio in questa nuova prospettiva che l’aristocrazia lombarda diede prova della sua duttilità concentrando le proprie energie verso una direzione che era sempre stata “suo” appannaggio e che ora più che mai diveniva vitale perché unico spazio legittimamente concesso da Vienna: l’impegno e la gestione del “sociale”. Nel nuovo contesto politico in cui la Lombardia, già allo schiudersi del XIX secolo, si venne a trovare, il controllo di tale

21 Cesare Mozzarelli, *Per la storia dello Stato di Milano in età moderna*, cit., p. 602.

22 G. Rumi, *Lombardia guelfa (1780-1980)*, Morcelliana, Brescia 1988, pp. 117- 132.

23 Giorgio Rumi, *La Lombardia: ragioni e limiti della scelta unitaria*, in Livio Antonielli - Giorgio Chittolini, a cura di, *Storia della Lombardia. Dal Seicento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 101-112, in particolare pp. 101-104.

24 Cfr. ancora G. Rumi, *Lombardia guelfa*, cit. Per una ricostruzione complessiva di questi temi si vedano anche Giorgio Rumi, a cura di, *La formazione della Lombardia contemporanea*, Roma, Laterza, 1998 e Livio Antonielli - Giorgio Chittolini, a cura di, *Storia della Lombardia. Dal Seicento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2003.

settore e l'azione dei gruppi sociali in esso direttamente coinvolti rivelarono – forse ancor più che nei secoli passati – il loro fondamentale risvolto²⁵.

Controllo e azione. È questa la chiave di volta per comprendere la peculiarità del caso lombardo. Una realtà che non solo continuò a collocare la “questione dell'assistenza” tra i compiti essenziali del corpo dirigente ma sempre mise nel rapporto tra i gruppi sociali o, ancor meglio, nel mantenimento di una sorta di ideale e armoniosa unione sociale uno dei suoi punti di forza.

È proprio questo tentativo di creare armonia, fondata sul precipuo diritto/dovere di aiuto che il governante/fortunato doveva tenere nei rispetti del miserabile, spinse uno storico marxista come Eric Hobsbawm a citare il caso milanese/lombardo come l'unico caso, nella nostra storia occidentale – almeno sino al XIX secolo inoltrato quando il sistema sin qui descritto incominciò a cedere – di assenza di conflitto di classe²⁶.

Proviamo ora a tirare le fila di questo lungo *excursus*.

La costante capacità della società milanese e lombarda di promuovere nel corso dei secoli interventi nel “sociale” – inteso nella sua più ampia accezione – ha per lunghissimo periodo scongiurato in Lombardia il verificarsi di tensioni sociali o ancor più di rivolte di classe attribuendole una specificità unica nel panorama occidentale. Il *miserabile* occupava un ruolo fondamentale nell'*arte di governo* e dunque i gruppi dirigenti individuavano nella *cura* dei marginali un compito essenziale oltre che un fondamentale strumento di legittimazione sociale e politica: il dovere di badare ai bisogni attribuiva al fortunato uomo di governo la legittimazione sociale al potere.

Era un sistema assistenziale-caritativo tipico dell'età moderna lombarda – certo lontano dalla perfezione ma assai efficiente – a cui guardare (ancora oggi) con attenzione perché capace di trasmettere un'efficace quanto potente lezione apprezzata anche dai più critici.

Ne offrono emblematico esempio le parole che Carlo Cattaneo, a mezzo Ottocento, spendeva a commento della tradizione assistenziale milanese e lombarda. Senza esitazioni, e forse anche con una punta di orgoglio, Cattaneo ribadiva quanto il patrizio Pietro Verri, non così indulgente rispetto all'esito delle riforme giuseppine, aveva sottolineato nella sua *Storia di Milano* riguardo all'operato del Grande Ospedale cittadino «aperto indistintamente – scriveva Verri – al sollievo dell'egra umanità senza riguardo né a patria né a religione [...] il turco, l'ebreo, il cattolico, l'acattolico, purché siano ammalati e poveri trovano ricetto e assistenza»²⁷. Cattaneo, cinquant'anni dopo, non poteva che fare eco al patrizio Verri: in terra milanese e lombarda, scriveva, «il povero riceve una più generosa parte di soccorsi che altrove. Nel 1840 si contavano 72 ospitali; in un triennio s'aggiunsero altri 6; altri 7 si stanno edificando; e sono aperti a tutti, senza patronato, senza favore, alla sola condizione della infermità e del bisogno»²⁸.

25 G. Rumi, *Lombardia guelfa*, cit., pp. 117-132.

26 Eric Hobsbawm, *L'Età della Rivoluzione. 1789-1848*, Rizzoli Milano 1999.

27 Pietro Verri, *Storia di Milano*, t. II, Stamperia di Giuseppe Marelli, Milano 1798, p. 49, così citato in E. Bressan, *Carità e riforme sociali* cit., p. 13.

28 Carlo Cattaneo, *Notizie naturali e civili su la Lombardia*, Bernardoni, Milano

Apertura, rispetto, concretezza, fervore d'iniziativa, saggio uso delle risorse rappresentano un lascito essenziale per costruire una società civile viva e vitale. E (per fortuna) gli esempi positivi, come ben dimostrano i dati elaborati nel *Report Nazionale sulle organizzazioni di volontariato* da cui si è preso avvio, non sono ancora venuti meno.



FEDERICO GONSALONI.

1844; la citazione è tratta dalla edizione Mondadori, Milano 2001, cap. XLVIII, p. 137.

ANTONIO MARIA ORECCHIA

«Alla libertà sta fatalmente prossima la licenza, alla democrazia l'oligarchia de' molti»: Federico Confalonieri e gli Stati Uniti d'America

Il 21 febbraio 1837, dopo sedici anni di prigionia e un viaggio di tre mesi e quattro giorni, Federico Confalonieri sbarcò a New York da uomo libero.

Aveva cinquantadue anni, era stato arrestato il 13 dicembre 1821 a Milano e, dopo un lungo processo, il 21 gennaio 1824 condannato a morte per alto tradimento. La sentenza, come sovente accadeva nell'Impero austriaco, era stata mitigata nel carcere duro a vita da esparsi nella fortezza dello Spielberg¹, in cui era entrato il 5 marzo 1824².

Undici anni più tardi, in seguito alla morte dell'Imperatore Francesco, ai “sepolti vivi dello Spielberg” era stata offerta la commutazione della pena con la deportazione in America e la perdita dei diritti civili. La risoluzione, firmata il 4 marzo 1835, era stata resa nota ai condannati solo agli inizi di ottobre e Confalonieri in un primo tempo aveva addirittura rifiutato, poiché come altri si aspettava dal nuovo imperatore una *restitutio ad integrum*. Nondimeno, dietro le pressioni dei familiari e di suo padre Vitaliano, il 26 ottobre aveva accettato³.

Quando uscì di prigionia, il 5 dicembre 1835, Federico Confalonieri non era più, ovviamente, il “giovane riscaldatissimo nell'idea di un regno italiano indipendente”⁴ – per usare la definizione di un rapporto di polizia dell'agosto 1814 – e nemmeno “il centro superiore della congiura lombarda, e nessuno gli contrastava il primato che gli si destinava dal partito

1 Cfr. Archivio del Castello Visconti di San Vito, Somma Lombardo (Va), (d'ora in poi AVSV), b. 29, «Gazzetta di Milano», 21 gennaio 1824.

2 Cfr. *Federico Confalonieri. Memorie*, nuova edizione a cura di A. M. Orecchia, Milano, LED, 2004, p. 186.

3 Cfr. A. Sandonà, *Contributo alla storia dei processi del Ventuno e dello Spielberg*, Torino, Bocca, 1911, p. 343.

4 Archivio di Stato di Milano (ASMi), *Presidenza di governo*, b. 3, Rapporto del 24 agosto 1814.

cospiratore”⁵, come recitava la sentenza scritta dal giudice Antonio Salvotti, pubblicata sulla «Gazzetta di Milano» del 22 gennaio 1824⁶.

Nondimeno il suo nome e la sua fama avevano resistito al tempo. Del resto, nei primi anni della Restaurazione era stato uno tra i più influenti esponenti del ceto dirigente del Regno Lombardo-Veneto: dopo essersi tenuto in disparte durante il regime napoleonico, aveva ricoperto un ruolo nella “rivoluzione” del 20 aprile 1814 che – è noto – era sfociata nella morte del ministro delle finanze Giuseppe Prina⁷ e agli inizi di maggio era stato inviato a Parigi dalla Reggenza provvisoria di governo per prendere contatto con le potenze alleate e con l’imperatore al fine di patrocinare il futuro della Lombardia e domandare “costituzione liberale, indipendenza, regno”⁸.

Fallito il progetto – l’unico di carattere esplicitamente politico da lui assunto – e istituito il Regno Lombardo-Veneto, Confalonieri aveva viaggiato a lungo per l’Europa e iniziato una nuova stagione dedicata, come scrisse nelle sue *Memorie*, alla “lenta, assidua e progressiva cooperazione all’incremento dell’istruzione, dei lumi e del benessere de’ [...] concittadini”. Opera, questa, definita dallo stesso “la più bella ed onorata delle vocazioni cui si potesse da uno nella mia posizione aspirare”⁹, ma che rappresentava in fondo l’altro versante di una azione tesa a garantire una legittimazione politica.

Il patrizio milanese si era infatti fatto promotore di una serie di progetti – mutuo insegnamento, ateneo, bazar d’industria e di deposito, cassa di risparmio, teatro nazionale, litografia, battelli a vapore, pubblica illuminazione a gas – che insieme a «Il Conciliatore»¹⁰ rappresentavano un nuovo fronte da

5 AVSV, b. 29, Relazione annessa alla sentenza di Milano, «Gazzetta di Milano», 22 gennaio 1824. Si veda inoltre la *Relazione della Commissione di prima istanza nel processo contro Confalonieri e correi*, 21 febbraio 1823, in *I costumi di Federico Confalonieri*, vol. IV, a cura di Achille Giussani, Roma, Istituto storico italiano per l’età moderna e contemporanea, 1956.

6 Cfr. AVSV, b. 29, «Gazzetta di Milano», 22 gennaio 1824.

7 Cfr. L. Armaroli, *Memoria storica con documenti sulla rivoluzione di Milano seguita nel giorno 20 aprile*, Parigi, 1814.

8 F. Confalonieri a T. Casati, 4 maggio 1814, in *Carteggio del Conte Federico Confalonieri e altri documenti spettanti alla sua biografia*, (d’ora in poi CCFC) a cura di G. Gallavresi, Milano, Ripalta, 1913, parte I, p. 102. Anche nelle sue *Memorie* Confalonieri ribadì che “l’interesse massimo per noi era la migliore possibile consistenza territoriale colla maggiore possibile indipendenza nazionale”. A Parigi quindi la Deputazione doveva esporre i voti nazionali, che erano appunto le “due dimande, d’indipendenza nazionale, e di una forma di governo costituzionale”. Cfr. *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 117.

9 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 131.

10 Il «Conciliatore, foglio scientifico e letterario», uscì due volte a settimana dal 5 settembre 1818 al 19 ottobre 1819. Furono Confalonieri e Porro Lambertenghi ad assicurare la copertura finanziaria per l’impresa che ebbe, tra i suoi principali collaboratori, Ermes Visconti, Silvio Pellico, Melchiorre Gioia, Giandomenico Romagnosi, Lodovico de Breme e Giovanni Berchet. Sul «Conciliatore» si veda *Idee e figure del “Conciliatore”*, a cura di G. Barbarisi e A. Cadioli, Milano, Cisalpino, 2004 e l’edizione complessiva in tre volumi di V. Branca, Firenze, Le Monnier 1948-1954; M. Marazzan, *Il tempo del “Conciliatore”*, in *Storia di Milano*, v. XVI, Milano, Fondazione Treccani degli Alfieri, 1962,

contrapporre al governo austriaco: quello della direzione della società e, al contempo, la possibilità di aggregare accanto al patriziato cittadino parte di quel ceto borghese colto che aveva già dato prova di preparazione e di capacità organizzativa.

Come è stato sottolineato, quindi, l'atteggiamento di Confalonieri si era tradotto "nella volontà di una consapevole assunzione di responsabilità all'interno di un complessivo progetto politico di netta ispirazione antiaustriaca"¹¹: per fare un solo esempio, «Il Conciliatore» era l'unico periodico di quel tempo che volgeva con passione lo sguardo alla Francia e all'Inghilterra, cioè a quegli Stati che più corrispondevano al "sogno di un'Europa liberale, modellato sul governo miracoloso d'Inghilterra, mente ed occhio dell'incivilito mondo"¹².

Nondimeno, è noto, di tali iniziative nessuna era riuscita a sopravvivere. Scoppiate le rivoluzioni a Napoli e in Piemonte, i primi ad essere arrestati furono, nell'ottobre del 1820, Silvio Pellico e Pietro Maroncelli. Le loro confessioni portarono le autorità a colpire la «Federazione», la società segreta il cui obiettivo era creare un grande regno costituzionale dell'Italia settentrionale dalle Alpi all'Adriatico. La stretta repressiva dell'Autorità austriaca nei primi mesi del 1821 costrinse a riparare all'estero, e in tal modo ad autodenunciarsi, i più compromessi, molti dei quali membri delle più note famiglie milanesi e lombarde. Tra questi Luigi Porro Lambertenghi, Giuseppe Pecchio, Benigno Bossi, Giuseppe Arconati, Giovanni Arrivabene, Filippo Ugoni e il generale De Meester, solo per ricordare alcuni nomi.

Attraverso le confessioni degli imputati emerse così il nucleo attorno al quale si era sviluppata la trama: il gruppo della giovane dissidenza nobiliare, la parte più vivace del patriziato lombardo raccolto intorno al «Conciliatore» e alle altre iniziative civili e pedagogiche di Federico Confalonieri, arrestato – come già accennato – il 13 dicembre 1821 dopo un disperato tentativo di fuga attraverso i tetti della sua abitazione¹³.

pp. 243-274; A. Galante Garrone, *I giornali della Restaurazione (1815-1847)* in *La stampa italiana del Risorgimento*, V. Castronovo e N. Tranfaglia, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 37-52. In merito all'impegno di Federico Confalonieri cfr. *Vita di un orso scritta da lui medesimo*, apparsa sul «Foglio azzurro» n. 30, 13 dicembre 1818, in cui era evidente la satira sul dominio austriaco, poiché "alcuni esseri bastonavano sempre, ed altri erano sempre bastonati" e anche il saggio *Le citazioni* apparso sul numero 43, 28 gennaio 1819, nel quale Confalonieri rimproverava gli storici che non citavano le fonti, polemizzando con "cotai libri di storia cui nulla distingue dalle favole".

- 11 F. Della Peruta, *Confalonieri e la modernizzazione*, in *Federico Confalonieri aristocratico progressista*, in G. Rumi (a cura di), *Federico Confalonieri aristocratico progressista nel bicentenario della nascita 1785-1985*, «Rivista milanese di economia», serie quaderni, n. 14, Cariplo-Laterza, Milano-Roma-Bari, 1987.
- 12 M. Guglielminetti, «Decadenza» e «progresso» dell'Italia nel dibattito fra classicisti e romantici in *La Restaurazione in Italia: strutture e ideologie. Atti del XLVII convegno di storia del Risorgimento italiano*, Roma, 1976. La citazione si riferisce a una frase di Lodovico de Breme.
- 13 L'arresto di Confalonieri e le successive vicende per ottenere la grazia fuo-

Le sentenze furono pubblicate tra il 1822, per Pellico e Maroncelli, e il 1824, per gli imprigionati Confalonieri, Andryane, Borsieri, Castiglia, Tonelli, Arese e per gli altri. Da quella condanna – prevista dal codice austriaco ma eccezionalmente dura per una cospirazione che, come scrisse Cesare Spellanzon, “non era andata più in là di sole parole e di desideri mancati”¹⁴ – nacque la leggenda sui “martiri dello Spielberg”¹⁵, e quindi anche su Federico Confalonieri. Non per caso suo cognato Gabrio Casati – podestà di Milano dal 1838 e poi presidente del Governo provvisorio della Lombardia durante i mesi della rivoluzione del 1848 – si diceva convinto che gli austriaci “non pensavano che i rigori del 1821 avevano seminato odio e che la generazione crescente era tutta loro avversa”¹⁶.

Come già ricordato, quindi, uscito dal carcere il cinquantenne Confalonieri era un uomo profondamente cambiato, ma la sua notorietà era, se possibile, accresciuta. Non per caso molti, anche negli anni a venire, avrebbero tentato di coinvolgerlo in imprese “vicine” alla politica, considerandolo un simbolo e un punto di riferimento. Se, per fare solo un paio di esempi, Pietro Maroncelli, nel 1840 gli chiese aiuto per diffondere le idee di Charles Fourier, perché “la potenza del tuo nome può assaissimo sulla gioventù italiana”¹⁷, nel 1845 da Londra Giuseppe Mazzini gli confidò di quanto “fin da’ miei primi anni di gioventù ho imparato a stimarvi e ad amarvi come meritate [...]. Parmi che uomini come voi debbano essere serbati non solamente a patire, ma a fare per l’Italia. E parmi che le occasioni non mancheranno”¹⁸.

Su Federico Confalonieri molto è stato esplorato dalla storiografia ma, forse proprio per la sua riluttanza a rioccuparsi di questioni politiche, generalmente in secondo piano è rimasta l’ultima e assai articolata fase della sua vita, quella legata alla deportazione, al suo ritorno in Europa nel 1837 e in Lombardia nel 1840¹⁹. Questo breve studio intende quindi offrire un contri-

no narrate anche da G. Casati, *Memorie sulle sventure di mia sorella Teresa* trascritte e annotate da Paolo Terruzzi, in «Rassegna Storica del Risorgimento», a. XXVI, ottobre 1937, f. X, pp. 1637-1656.

- 14 C. Spellanzon, *Storia del Risorgimento e dell’Unità d’Italia*, Milano, Rizzoli, 1935, vol. II, p. 46.
- 15 Cfr. tra i molti, l’apologetico F. Cappi, *I martiri dello Spielberg*, Roma, Ardita, 1936.
- 16 AVSV, b. 1, Quaderno autobiografico di Gabrio Casati, XX, p. 6. Su tale figura mi permetto di rimandare a A. M. Orecchia, *Gabrio Casati patrizio milanese patriota italiano*, Milano, Guerini, 2007.
- 17 MCRR (Museo Centrale del Risorgimento, Roma), b. 65, n. 19, P. Maroncelli a F. Confalonieri, 29 giugno 1840.
- 18 G. Mazzini a F. Confalonieri, 29 ottobre 1845, in CCFC, p. II, sez. II, p. 1127.
- 19 Si veda a titolo esemplificativo C. Mozzarelli, *Sulle opinioni politiche di Federico Confalonieri*, in G. Rumi (a cura di), *Federico Confalonieri aristocratico progressista nel bicentenario della nascita 1785-1985*, cit., pp. 47-67. E anche A. D’Ancona, nel suo *Federico Confalonieri*, Milano, Treves, 1898, dedicò solo alcune righe a questa esperienza, a p. 190, così come Luigi Ambrosoli nella voce del *Dizionario biografico degli italiani*.

buto per una futura biografia più completa del “conte Aquila”²⁰, affrontando il periodo, relativamente breve ma significativo, della sua esperienza negli Stati Uniti.

Confalonieri era stato preceduto in America dai compagni dello Spielberg, poiché all’uscita dal carcere il suo pessimo stato di salute gli aveva impedito di intraprendere un viaggio così impegnativo. In particolare Pietro Borsieri, Luigi Tinelli, Gaetano Castiglia, Felice Argenti, Giovanni Albinola, Alessandro Bargnani, Cesare Benzoni e Felice Foresti erano sbarcati a New York il 21 ottobre 1836, dopo sessantadue giorni di navigazione e, come era facilmente immaginabile, la notizia non era passata sotto silenzio: “due articoli sul nostro arrivo sono comparsi ne’ giornali di Nuova York – scriveva Borsieri – senza nostra saputa. Vi campeggiano i 18 anni di prigionia dell’avv. Foresti *Membro del Consiglio di Venezia*”²¹.

E anche lo stesso Felice Foresti raccontò che gli italiani residenti a New York, “ci trattarono con uno splendido pranzo otto giorni dopo il nostro arrivo; e le gazzette tutte parlarono di noi continuamente per due o tre mesi, raccomandandoci alla stima e simpatia del pubblico”²².

Nondimeno Borsieri, e non era il solo, comprendeva pure i rischi di un’eccessiva pubblicità, poiché il loro obiettivo era naturalmente riuscire a tornare prima o poi in patria: “non vorrei – continuava – che queste galanterie americane ci facessero del danno”²³.

Comunque, il viaggio era difficilmente sopportabile per chi, come Confalonieri, non godeva di buona salute: di giorno, gli raccontava ancora Borsieri, si stava “immobile sul cassero al sole, alla pioggia, e al bacio carezzevole di Libeccio e Tramontana e Greco e Maestro”. Ma di notte “il calore soffocante di una stanza ove eravamo da settanta persone, il fetore che usciva dalla dispensa e talora dalla sentina e la circolazione subitanea di taluno di quei quattro spiriti, facevano delle nostre brande o hamach un letto di pena benissimo collocabile nell’inferno di Dante”²⁴.

Insomma, a suo parere se Confalonieri non si fosse ammalato a Gradisca, avrebbe “soggiaciuto alla più triste condizione di soffrire lo stesso male sul mare”.

Uscito dallo Spielberg il 5 dicembre 1835, Confalonieri era stato quindi trasferito a Vienna per essere curato della sua “cronica artritica affezione”²⁵.

20 Cfr. G. Rovani, *Cento anni*, Milano, Wilmant, 1859. In tale romanzo l’autore affermò di essere ricorso alla verità della tradizione orale e, sotto le spoglie del napoleonico Conte Aquila e della contessina Amalia compaiono senza alcun dubbio Federico Confalonieri e la moglie Teresa, i cui ritratti, peraltro, non sono affatto lusinghieri.

21 P. Borsieri a F. Confalonieri, 21 ottobre 1836, in CCFC, parte II, sez. II, p. 684

22 F. Foresti, *Ricordi di Felice Foresti*, in A. Vannucci, *I martiri della libertà italiana*, Milano, Treves, 1872, p. 560.

23 P. Borsieri a F. Confalonieri, 21 ottobre 1836, in CCFC, parte II, sez. II, p. 684.

24 *Ibidem*.

25 F. Confalonieri a De Weingarten Governatore di Trieste, 28 giugno 1836, in *Carteggio di Federico e Teresa Confalonieri*, a cura di F. Arese e A. Giussani, Cordani, Milano, 1956, p. 270.

Sin dalla giovinezza, infatti, il patrizio soffriva di epilessia o, più probabilmente, di cardiopatia²⁶, come aveva dimostrato l'infiammazione al cuore che lo aveva colpito proprio nei giorni della rivoluzione piemontese, tra il 20 febbraio e il 12 marzo, quando aveva rischiato di morire e si era salvato solo dopo "25 cavate di sangue ed in tutto 380 oncie di sangue"²⁷.

Comunque da Vienna, nel marzo successivo, passando per Gratz e Lubiana, arrivò a Gradisca, dove – raccontava in una sua lettera a Gino Capponi – la malattia di nuovo lo colse "fatalmente nell'istante che, tronchi finalmente i tanti indugi, l'ordine fu venuto da Vienna per la partenza. I miei compagni partirono, ed io restai in Gradisca prigioniero più che mai molestamente sorvegliato e malato, mancante di medici, di comodi e di mezzi"²⁸.

Aveva quindi chiesto di essere trasferito in una "stazione migliore" ma, dopo tre mesi senza alcuna risposta dalle Autorità – e per quanto nel frattempo due Commissioni lo avessero dichiarato "affatto incapace al trasporto in America" – Confalonieri aveva fatto ricorso alla Cancelleria di Stato per evitare il trasferimento. Il ricorso era stato respinto e lo stesso Metternich, il 3 novembre, aveva dichiarato di non poter fare eccezioni²⁹. L'imbarco di Federico fu quindi fissato per il 28 novembre su un mercantile e non, come suo diritto, su un "legno da guerra"³⁰. Si trattava, a parere del conte, di un ultimo atto che manifestava "l'ostilità, l'accanimento, l'implacabilità, la stoltezza e la falsità" dell'Austria nei suoi confronti³¹.

Fino alla partenza, "l'aristocratico progressista" era stato in compagnia dei parenti, in particolare dei cognati Gabrio e Camillo Casati e dell'amico Ferdinando Bolchesi, suo ragioniere e agente. Pur "agitatissimo", era riuscito a mantenersi "con abbastanza superiorità d'animo"; ma quando, in mare, iniziò a vedere "la terra che andava dileguandosi e [gli] amici che prendeva-

26 Si veda la documentata tesi esposta da C. Arrigoni, *Il cospiratore malato. Federico Confalonieri: epilettico per la Storia, cardiopatico per la Medicina*, estratto da «Minerva Medica», a. XLV, v. II, n. 98, 1954, in particolare pp. 9-15, il quale nega risolutamente che la malattia che oppresse Confalonieri sin dal gennaio 1821 fosse l'epilessia, attribuendo invece i travagli del conte alla cardiopatia. Alessandro Luzio invece attribuisce a Confalonieri l'epilessia: cfr. A. Luzio, *Nuovi documenti sul processo Confalonieri*, Roma, Dante Alighieri, 1908, p. XX e anche Id., *Antonio Salvotti e i processi del Ventuno*, Roma, Dante Alighieri, 1901, pp. 116-117.

27 F. Confalonieri a Lady Sidney Morgan, 7 dicembre 1821, in CCFC, parte II, sez. I, p. 471.

28 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 695.

29 Cfr. A. Sandonà, *Contributo alla storia dei processi del Ventuno e dello Spielberg*, cit., p. 349. Ma si veda anche la lettera di Metternich a Vitaliano Confalonieri del 21 novembre, in cui si ribadiva l'impossibilità dell'Imperatore di usare una clemenza più larga nei confronti di Federico, in CCFC, parte II, sez. II, p. 688.

30 Cfr. A. Sandonà, *Contributo alla storia dei processi del Ventuno e dello Spielberg*, cit., p. 349.

31 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 695.

no congedo da lui”, apparve “percosso in un modo ben forte, giacché la sua fisionomia si cambiò nel modo più repentino, e visibile”³².

Confalonieri salpò quindi da Trieste il 29 novembre alle 10 di mattina sul brick *Ippolito*, un mercantile americano battente bandiera austriaca³³. Era passato quasi un anno dalla scarcerazione, a causa della “colpevole lentezza degli uomini, l’avversità delle combinazioni, la malattia e l’infermità” che gli avevano “prolungato questo tormento”³⁴. Il suo stato di salute appariva appena migliorato, per quanto a parere di suo cognato Camillo la sola settimana precedente apparisse “impossibile il credere che un uomo in tale stato può credersi capace a sostenere una così lunga e faticosa navigazione”³⁵.

Dopo cinque settimane “di tempeste e di conquassi” l’*Ippolito* fu obbligato, nonostante i divieti di prendere terra, a riparare a Gibilterra. E tuttavia il barone Francesco Bandiera – padre dei noti Emilio e Attilio – comandante della fregata *La Guerriera*, impose immediatamente al brick di ripartire, poiché – almeno questo fu detto a Confalonieri – era stato preparato “un tentativo armato che meditavasi far nella notte per venirmi a liberare”³⁶.

Così il giorno dopo, 4 gennaio, il mercantile riprese il mare “con una falla d’acqua tuttora aperta, coll’equipaggio ammutinato e rivoltoso [...], con due capitani (Americano l’uno per le manovre, l’altro Austriaco per la bandiera e custodia del prigioniero) in continua rissa fra loro [...]; e con un bastimento sopraccaricato, pessimo veliero, ed equipaggiato e corredato alla peggio”. E dopo tre mesi di “*désastreuse navigation*”³⁷ – come scrisse Confalonieri ad Alessandro Andryane – il 21 febbraio 1837 Federico Confalonieri entrò finalmente nel porto di New York.

Le speranze, e forse anche le aspettative, non mancavano: “l’aspetto di una terra ospitale che dopo tanti giorni di immensa acqua e di cielo immenso si presenta così sorridente di bellezza” era riuscito a stemperare anche la tristezza di Borsieri, e “la vista incantevole del porto di New York – scriveva l’amico a Confalonieri – voglio che sia l’immagine consolante de’ tuoi giorni futuri, ed anche de’ miei”³⁸.

Come era facile immaginare, New York riservò un caloroso benvenuto anche a Federico Confalonieri: “l’accoglienza, la benevolenza, ch’io trovo in questa città supera nonché i miei meriti ed i miei desiderj, anche le mie forze”, scrisse nel marzo del 1837³⁹. Ma, innanzi tutto, cercava tranquillità, riservatezza e oblio, così dopo pochi giorni si portò in Connecticut e in New Jersey, per trovare i vecchi compagni Castiglia e lo stesso Borsieri.

32 C. Casati a G. Casati, 29 novembre 1836, in CCFC, parte II, sez. II, p. 691.

33 *Ibidem*.

34 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 692.

35 C. Casati a G. Casati, 20 novembre 1836, in CCFC, parte II, sez. II, p. 687.

36 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 696.

37 F. Confalonieri ad A. Andryane, 10 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 704.

38 P. Borsieri a F. Confalonieri, 21 ottobre 1836, in CCFC, parte II, sez. II, p. 684.

39 F. Confalonieri a P. Borsieri, 31 marzo 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 700.

L'uomo, infatti, era fiaccato dagli anni di prigionia, una vita "tutta di dolori e di morte, ove i soli rincrudimenti degli strazi e de' tormenti facevano sentire l'esistenza; del resto – aveva scritto a Gino Capponi – a chi ha letto Pellico può bastar il dir, che tutto ciò ch'ei dice è pura verità; ma è ben lungi che tutta la verità sia stata detta"⁴⁰.

Confalonieri, in realtà, era cambiato soprattutto spiritualmente. Durante la detenzione aveva sentito "che la mia vita era finita su questa terra", e aveva cercato "in quella credenza d'un'altra vita migliore quella consolazione che solo poteva salvarmi dalla disperazione. Già credente per convinzione della mente, bramai d'esser religioso per sollievo del cuore. E sollievo trovai"⁴¹.

Uscito dallo Spielberg, il patrizio milanese era "come Pellico e più di Pellico, avvolto nell'atmosfera di un misticismo religioso profondo"⁴², ha scritto oltre un secolo fa Romualdo Bonfadini. In effetti, i due avevano condiviso un percorso negli anni di prigionia, e lo stesso Pellico – accusato da alcuni non solo di bigotteria e di "bacchettoneria", ma di aver "composto un libro da far vergogna in questo secolo dei lumi"⁴³ – riconosceva a Confalonieri come "fra gli altri beneficii che tu m'hai fatto, tu mi giovasti assai, quando mi dichiarasti che non vedevi assolutamente la verità altrove che nella Chiesa cattolica. La persuasione del tuo spirito diminuì allora i dubbi che mi tormentavano; e questi dubbi crudeli finalmente sparirono affatto dal mio intelletto"⁴⁴.

Come Pellico nei *Capitoli aggiunti a Le mie prigioni* si difese dalle accuse a lui rivolte, così Federico Confalonieri – ancora prigioniero nello Spielberg – assicurava sin dal 1830 alla moglie Teresa di non essere "già divenuto un bigotto, non credermi prostrato dall'avversità, ma tu m'hai veduto troppo diverso perché lo scritto possa bastare a farti conoscere la natura ed i limiti del cambiamento che si è in me operato"⁴⁵.

Prima dell'arresto e della condanna, prima "che il mio cuore sentì la religione" – continuava – "io la rispettai sempre, ma avea la disgrazia di non sentirla in cuore, e direi quasi di non conoscerla. No, la religione che non si sente non si conosce, e quella che si sente non si può non amarla e non trovare in essa un amore ed un conforto, di cui prima non aveasi idea"⁴⁶.

Attraverso i libri di preghiera – gli unici concessi allo Spielberg⁴⁷ – e tra questi i *Pensieri sopra la religione* di Pascal e le *Confessioni* di Sant'Agosti-

40 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 695.

41 *Ibidem*.

42 R. Bonfadini, *Mezzo secolo di patriottismo*, Milano, Treves, 1886, p. 186.

43 Si vedano in merito i *Capitoli aggiunti a Le mie prigioni*, in particolare il cap. VIII.

44 S. Pellico a F. Confalonieri, 17 gennaio 1836, in CCFC, parte II, sez. I, p. 663.

45 F. Confalonieri a T. Casati, 3 settembre 1830, in CCFC, parte II, sez. I, p. 651.

46 *Ibidem*.

47 MCRR (Museo Centrale del Risorgimento, Roma), *Fondo Spielberg*, b. 1031, n.8, *Lista di libri per i detenuti*, s.d. Il documento citato, senza data, è uno degli elenchi dei libri permessi allo Spielberg, i quali erano: *Divozioni, ovvero Esercizi sacri*, Bassano 1819; *Introduzione alla vita devota, composta da S. Francesco di Sales*, 1821; *La manna dell'anima, Esercizio facile e fruttuoso*

no, la religiosità di Confalonieri era diventata consapevole, in primo luogo, dei rischi di strumentalizzazione cui poteva esporre⁴⁸. Uscito dallo Spielberg, certo di essere almeno dagli amici ben inteso, non mancò di esprimere all'amico Gino Capponi quale forza e quale sincerità avessero le sue convinzioni, che "se d'altri ti si favellasse io ben so che tu non vi crederesti"⁴⁹.

In realtà Federico non fu raggiunto da critiche velenose come Silvio Pellico, anche perché le sue carte rimasero segrete fino a dopo l'Unità e, comunque, i suoi passaggi su questo tema furono censurati da Gabrio Casati jr. nel momento della pubblicazione delle sue *Memorie* nel 1889⁵⁰.

Nondimeno era comunque esplicito in quegli anni quando affermava che "il sovrano mi vuole ravveduto, divenuto suddito sicuro, egli può contarvi dal giorno che il mio cuore sentì la religione"⁵¹ o quando – ancora – si diceva certo che all'imperatore "i miei sentimenti religiosi oramai gli sono noti e li riconosce sinceri; egli sa che un cristiano non può non essere un buon suddito"⁵².

Ma, come Pellico, neppure Confalonieri era diventato nemico «dei lumi», anzi. Attraverso la religione, scriveva,

S'apre verità a noi la via per l'intelletto e pel cuore. E vuoi ch'ella in noi penetri chiudendo ogni varco d'istruzione alla mente ed ogni pascolo di affetti al cuore? Collo istupidir della mente, coll'insterilir degli animi de' prostrati se ne fa, degl'ipocriti, non de' convinti e de' convertiti. Possono essere i palchi e le mannaje, a subitaneo e formidabile esempio, giustificate e talvolta voluti, ma il lento e tenebroso macerarsi e struggersi de' corpi e degli spiriti fra ceppi, matura delle vittime miserande alla pietà altrui, piuttosto che degli uomini ravveduti alla efficace predicazione di loro ravvedimento.⁵³

Non solo. A parere di Pellico, "dal punto in cui cessarono i miei dubbi intorno alla religione" la diffusione dei lumi non si traduceva "coll'abbattere un potere costituito e coll'innalzare la bandiera della guerra civile" ma, al contrario, l'amor di patria poteva "derivare altronde le sue ispirazioni che dal Cristianesimo, che vuol dire odio profondo contro l'ingiustizia congiun-

per tutti i giorni dell'anno, Venezia 1876; Il cristiano istruito nella sua legge, ragionamenti morali dati in luce da Paolo Segneri; Valsecchi Antonino, Dei fondamenti della religione, e dei fonti dell'impietà, Padova, 1805.

- 48 Lo stesso Confalonieri sottolineò, nelle sue *Memorie*, che "era fra quelli ordini, particolarmente rinnovata l'ingiunzione che nessun libro ci dovesse esser concesso, tranne gli unici di religione, intendendo per questi, come s'è visto dappoi, i soli libri di preghiera". Cfr. *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., pp. 199-200.
- 49 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 695.
- 50 Il riferimento è alla prima edizione delle memorie, pubblicate nel 1889 e ampiamente censurate in merito a questi aspetti: Federico Confalonieri, *Memorie e Lettere* pubblicate per cura di Gabrio Casati, Milano, Hoepli, 1889, 2 voll.
- 51 F. Confalonieri a T. Casati, 3 settembre 1830, in CCFC, parte II, sez. I, p. 650.
- 52 F. Confalonieri a T. Casati, 10 ottobre, in CCFC, parte II, sez. I, p. 652.
- 53 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 232.

to all'amore del ben pubblico, ma colla ferma risoluzione di non commettere il male con la speranza di un bene". E il saluzzese andava ancora oltre: "un governo è cattivo? Non v'è altro compenso che l'andarsene, o restare soggetto alle sue leggi senza aver parte ne' suoi errori, e perseverare nella pratica d'ogni virtù, non escluso il sacrificio della vita se occorra, anziché rendersi complice di qualsiasi iniquità"⁵⁴.

Allo stesso modo anche Federico Confalonieri, in un altro lungo passo anche questo censurato da Gabrio Casati jr., affermava di aver trovato risposte scomode dopo aver studiato "l'evangelio [ed aver udito] parlare l'istessa incarnata Verità, di sua dottrina seguì lo svolgimento e l'applicazione negli atti degli apostoli e nelle lettere"⁵⁵. Così come in passato, qualsiasi trono, qualsiasi sovrano – fosse anche Napoleone, Ferdinando, o Francesco – scriveva, "no, nessuno dal Cristiano vero non ebbe e non avrà mai nulla a temere. Al Cristiano, quanto ad ogni altro, è dato di servirsi di sua ragione a scernere, di suo intimo sentimento a prediligere ciò che creda e senta esser migliore. Al Cristiano è dato di bramare ed il far voti, perché ciò ch'ei crede il migliore abbia trionfo". Ancora. Confalonieri ormai andava oltre, e ribadiva come

il Cristiano non cospira, non si ribella, non ricorre alla forza anche quando è il più forte, non cerca l'ordine per la via del disordine, non va in traccia del migliore per la via del male; ma ubbidisce a chi regge, a chi sta sopra, e se il bisogna talora, soffre e geme, e la felicità di questo mondo non cerca e non cura, ben conoscendo che il tollerare, il soffrire, il gemere ed il tenersi per peregrino quaggiù, colla calda carità de' suoi fratelli e col far loro tutto quel bene che sta in suo potere il fare, tutto consiste lo spirito del Cristianesimo e la pratica⁵⁶.

Insomma, il Confalonieri sbarcato in America non era più quello del severo giudizio di Giorgio Pallavicino prima del suo arresto – "si contano in Europa cinque potenze. Federico Confalonieri un bel giorno s'imaginò di essere la sesta"⁵⁷ – o quella figura altera, "proteiforme" e poco equilibrata moralmente descritta da Alessandro Luzio⁵⁸. E certamente non avrebbe più cospirato contro l'Austria, e non sarebbe più stato "il capo di tutta la lombarda congiura" come aveva scritto nel 1823 Antonio Salvotti nelle conclusioni della sua requisitoria⁵⁹.

Sin dal 1829, dopo otto anni passati tra le carceri di Milano e lo Spielberg, Confalonieri aveva infatti affermato di aver trovato un equilibrio mo-

54 Si vedano in merito i *Capitoli aggiunti a Le mie prigioni*, in particolare il cap. IV.

55 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 233.

56 *Ibidem*.

57 G. Pallavicino, *Spilbergo e Gradisca. Scene del carcere duro in Austria*, Torino, Stamperia dell'Unione, 1856, p. 31.

58 Cfr. A. Luzio, *Nuovi documenti sul processo Confalonieri*, cit., p. XIX-XXIII.

59 Le conclusioni della requisitoria del giudice Salvotti sono pubblicate anche in A. D'Ancona, *Federico Confalonieri*, Milano, Treves, 1898, pp. 339-399.

rale e spirituale, e si spingeva a sostenere con forza come il suo essere e il suo voler essere cristiano rappresentassero una professione non solo religiosa ma anche politica, e tale “professione” diventava la “base del mio ravvedimento, [...] la radice de’ miei attuali principj, la saldezza e la garentigia de’ miei propositi”⁶⁰.

Dopo il soggiorno di qualche settimana da Borsieri e Castiglia, Confalonieri, che in realtà pensava di rimanere oltreoceano per “circa mezzo anno”⁶¹, tornato a New York ma “assediato da nuove accoglienze ed onorificenze e minacciate di ancora maggiori”⁶² – o, come scriveva all’amico e compagno di cella allo Spielberg, Alessandro Andryane, trovatosi “plus que jamais assiégé, [...] par cettte corvée d’incessantes réceptions qui ne peuvent me convenir, ni phisiquement, ni moralement, désireux on outre de jeter au moins un coup d’oeil sur ce continent”⁶³ – decise di partire per un nuovo viaggio “di cui non ho al tutto fissa né la direzione, né la meta, né la durata” perché aveva il cuore “più affetto da commozione che non avrei mai creduto di poterne incontrare ancora ed in terra straniera”⁶⁴.

Così, nonostante si dicesse convinto, e non solo a causa della salute, di non essere “più fatto per viaggiare”⁶⁵, il 1° aprile partì alla scoperta dell’America profonda.

Come era facile immaginarsi, ancora una volta la sua fama lo aveva anticipato e, a suo parere, a renderlo una celebrità erano stati in particolare “il libro di Pellico, che trovai sparso per tutto dalle capanne dell’Alabama fino a quelle del Michigan e del Canada”⁶⁶ ma anche la “ristampa fatta su molti giornali dell’Unione di articolo altamente vantaggioso e da me troppo immeritato che era comparso sulla «Edimburgh Review» del marzo 1824”.

A parte il libro di Pellico, vero bestseller del Risorgimento, che ebbe solo in Italia nove ristampe tra il 1832 e il 1848 e fu letto da intere generazioni⁶⁷, il lungo articolo della «Review» traeva spunto dalla terza edizione de *La ri-*

60 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 234.

61 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 698.

62 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 712.

63 F. Confalonieri a A. Andryane, 10 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 705.

64 F. Confalonieri a P. Borsieri, 31 marzo 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 701.

65 F. Confalonieri a P. Borsieri, 31 marzo 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 701.

66 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 710.

67 Sull’importanza del “canone risorgimentale” si vedano, tra i molti, A. M. Banti, *La nazione del Risorgimento*, Torino, Einaudi, 2000; *Id, Il Risorgimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2004 e C. Sorba, *Il melodramma della Nazione. Politica e sentimenti nell’età del Risorgimento*, Roma-Bari, Laterza, 2015. Più in generale, *Storia d’Italia*, annali 22, *Il Risorgimento*, a cura di A. M. Banti e P. Ginsborg, Torino, Einaudi, 2007. In merito a *Le mie prigioni*, cfr. per fare un solo esempio, L. Settembrini, *Ricordanze della mia vita*, a cura di A. Omodeo, Bari, Laterza, 1934, pp. 41-42, quando narrò come a Napoli negli anni Trenta “non v’era chi non parlasse delle *Prigioni del Pellico*”. Ma si veda anche Giovanni Visconti Venosta, *Ricordi di gioventù. Cose vedute o sapute 1847-1860*, Milano, Rizzoli, 1959 (1904), p. 36.

voluzione piemontese di Santorre di Santarosa – pubblicata a Parigi nel 1822 – e ripercorreva gli eventi del 1820 e del 1821. Una ricostruzione, in effetti, assai lusinghiera nei suoi confronti⁶⁸: “a name revered by all Englishmen who have visited Italy, and had an opportunity of witnessing his kindness, and honoured throughout as a protector and encourages of everything that is liberal and refined”⁶⁹.

Venivano quindi esposte le imputazioni rivolte dall’Austria in merito alla cospirazione, compreso il tentativo di assassinare il conte Bubna e la formazione del governo provvisorio. Ma, proseguiva l’«Edinburgh Review», “the important fact is that no evidence is referred to in support of these atrocious accusations [...] and it is matter of notoriety over all Italy”. Insomma, “the true sin of Confalonieri, in the eyes of Austria, was the weight of his private character, his extraordinary and commanding talents, and, above all, his great popularity amongst all classes of his countrymen”⁷⁰.

Il lungo articolo ripercorreva poi i fatti dalla caduta di Napoleone, evidenziando l’impegno di Confalonieri per la Lombardia, il suo incarico a Parigi con la Deputazione e le accuse austriache di un suo coinvolgimento nell’omicidio del ministro delle finanze Giuseppe Prina, “an accusation equally unfounded as that with respect to Bubna”.

Il commento era inequivocabile: “Austria, however, is perfectly aware of the iniquity of the charge which she brings against Confalonieri; and the real cause of the persecution which he has experienced, is the effort that he made, when deputed to Paris in 1814, to secure the independence of his country”.

Non poteva mancare, poi, un elogio del suo impegno sociale: “to improve the condition of the lower classes, Confalonieri encouraged education as generally as possible, and was placed by his fellow-citizen at the head of a Society for the foundation of schools upon the Lancasterian system”, assistito da Porro, Litta, Borromeo, Triulzi e Visconti, “and the flowers of the gentry of Milan”.

L’articolo non mancava di evidenziare “how much the yoke is detested in Italy”, poiché “nor can it be otherwise; for as long as Austria is encouraged to suspect an enemy in each of her Italian subjects, confidence is extinguished on the one hand, and respect on the other. Severity only widens the breach, and begets retaliation, until at length the right of force becomes the only law”. Il giudizio, così come il tono generale, si faceva impietoso, quando si descriveva il processo:

The judges of the court of Second Instance and of appeal never had an opportunity of seeing the prisoners, who, on their part, were prevented, not only from holding any converse with their friends, but also from retaining counsel. Even the judges themselves were composed partly of Austrians, ignorant, to a great degree, of the language in which the trials were conducted; and it is said that the Governor of Milan himself, Strassoldo, selected that prison for

68 Art. IX, 1. *La Revolution Piemontaise*, in «The Edinburgh Review or Critical Journal», March 1824, n. LXXIX, pp. 207-225.

69 *Ivi*, p. 221.

70 *Ivi*, p. 222.

the confinement of the liberali, in which he was aware that they would be subjected to the greatest moral and physical privations.

Così, “when Confalonieri was led to the scaffold on the 21st day of January last, it was necessary to put 12,000 men under arms, in case any disturbance should be excited by the disgraceful and melancholy spectacle which Austria then thought fit to offer to Europe, when one of the best of men and the most honourable of citizens, was exposed to the gaze of the populace, in the public square of Milan, chained like a malefactor, and accompanied by the public executioner!”⁷¹.

Questo *cursus honorum* spiegava perché Confalonieri fosse una celebrità nella terra della libertà e, ovunque andasse, “qui si volevan anticipare alcune pubbliche feste perché potessi assistervi; là mi si davan diplomi di Accademie e Collegi, o mi si mandavan da lungi dove non mi proponeva di passare; altrove si chiedevan di straforo al mio compagno dei miei grigi capelli; in altro luogo si voleva che toccassi, benedissi, o baciassi i lattanti ed i pargoli”⁷².

Insomma, come scriveva ai coniugi Arconati, “l’entusiasmo e la venerazione vi è uguale per tutto!”⁷³, anche perché “era un fenomeno politico-morale abbastanza rimarchevole il vedere l’entusiasmo che v’eccitava quello che qui chiamasi il *martirio per la causa del miglioramento dell’umanità*”, fino a domandarsi – rifletteva – “se l’Austriaco Governo non avesse fatto un atto non sol duro, ma impolitico nel mandarci su questa terra di idee e di opinioni si antipode alle sue”⁷⁴.

Dunque, anche nel suo tour per gli Stati Uniti Confalonieri fu “per tutto preceduto dal giornalismo [...] incontrato, accolto, festeggiato in modo opprimente”⁷⁵. La sua persona era troppo importante, un simbolo che da anni aveva già varcato l’oceano, poiché era riconosciuto “il capo delle cose di Lombardia” – come gli aveva detto il principe di Metternich⁷⁶ nel colloquio che i due avevano avuto a Vienna mentre Confalonieri veniva trasferito allo Spielberg – e come era nei fatti se, anche per l’amica Costanza Arconati, gli altri deportati in realtà “si [erano] lasciati guidare da lui nella via che li condusse”⁷⁷ allo Spielberg. Del resto pure Francesco Arese, che si trovava in America insieme a Luigi Bonaparte – in esilio dopo la fallita cospirazione di Strasburgo – dopo averli incontrati aveva tracciato una netta distinzione tra Confalonieri e gli altri esuli in una lettera all’amico Pietro De Luigi:

Argenti, uomo debole, senza mezzi (intellettuali) e d’una presunzione eccessiva; Confalonieri, uomo di gran numeri ma d’amor proprio immenso;

71 *Ivi*, p. 225.

72 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 713.

73 F. Confalonieri ai coniugi Arconati, 10 giugno 1837, in *Carteggio di Federico e Teresa Confalonieri*, cit., p. 277.

74 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in in CCFC, parte II, sez. II, p. 710.

75 *Ivi*, p. 712.

76 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 175.

77 Cit. in A. Luzio, *Profili biografici e Bozzetti storici*, Milano, Cogliati, 1927, p. 43.

Maroncelli, discreto, Bergnani, senza forme ma solido e capace, Tinelli lo conosco, è buono, Castiglia buono, ma bigotto, Foresti lo credo un brav'uomo [...]. In totale, quello che per talento, cognizioni e viste val meglio è Confalonieri, che si può dire esser un uomo distinto⁷⁸.

Confalonieri viaggiò per due mesi e nove giorni. Visitò Filadelfia, Baltimora, Washington, Richmond, Norfolk, Charleston. Passò poi per “le selvagge ed impraticabili strade” della Georgia e dell’Alabama, da Mobile a New Orleans e navigò per dieci giorni sul Mississippi e sull’Ohio. Vide Louisville, Cincinnati, Pittsburgh e i laghi Eire e Ontario. Arrivò a Buffalo, dove incontrò monsignor Federico Reze, vescovo di Detroit⁷⁹, col quale rimase fino alle cascate del Niagara; quindi proseguì per Toronto, Kingston, Montreal, e lungo il San Lorenzo, il lago Champlain e l’Hudson.

Su invito del cognato Camillo si interessò innanzi tutto al commercio di vini – ma si trattava di un’opportunità da cogliere in futuro e non “infin che dura questa rovinosa e spaventevole crisi commerciale”⁸⁰ – e dietro richiesta di Giuseppe Bruschetti allo sviluppo delle *rail-roads*, in particolare “i trovati per far descrivere ai carri le forti curve e per far loro ascendere con gran semplicità erte maggiori che non fossesi sin ora ottenuto”⁸¹.

Come negli anni della gioventù, Confalonieri era interessato soprattutto al progresso della scienza e della tecnica: “fra le invenzioni che levano qui rumore” ne segnalava tre, a cominciare da un nuovo bastimento a vapore, di cui si era recato a vedere la costruzione, in grado in teoria di coprire la tratta New York-Liverpool in nove giorni con un nuovo metodo di caldaia che consumava solo 1/10 del combustibile usato generalmente.

La seconda era un’idea di un giovane americano già sottoposta al governo, per cui “ottengono dieci colpi di fucile al minuto dal soldato più inesperto, senza nessuna complicazione o fragilità di meccanismo”. La terza, infine, si prospettava ancor più rivoluzionaria poiché “ne sarebbe la riuscita tale da cangiare ancor più la faccia del globo che non fecelo il già onnipotente vapore”: si trattava di ottenere dalla corrente galvanica la forza motrice che si generava dal vapore. Confalonieri era stupefatto: “una ventina di dischi del diametro di un piede svilupperebbero una forza equivalente a quella della macchina a vapore della forza di cento cavalli! Ed una macchinetta di tre quattro piedi cubici in tutto e del peso di poche centinaia di libbre basterebbe a muovere i più vasti opifici ed i più gran battelli!”⁸².

L’America, “quest’amalgama di tante Europee nazioni”, era certo affascinante: nei dieci giorni di navigazione sul Mississippi e sull’Ohio Confalo-

78 Cfr. R. Bonfadini, *Vita di Francesco Arese*, Torino-Roma, Roux & C., 1894, p. 49.

79 F. Confalonieri a S. Pellico, 14 giugno 1837, in *Carteggio di Federico e Teresa Confalonieri*, cit., p. 279; cfr. anche F. Confalonieri a G. Casati, 4 luglio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 746.

80 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 710-11.

81 *Ibidem*.

82 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 714.

nieri vide le “immense foreste di quel padre dei fiumi, e coi tumuli ed i forti dell’Ohio, che fan fede di una nazione anteriore ad ogni conosciuta”, e ne rimase a tal punto colpito da spingersi a paragoni azzardati, perché – a suo parere – questa “nazione anteriore” aveva

singolari tratti di rassomiglianza ne’ loro strumenti, ne’ loro vasi, e perfino ne’ loro caratteri cogli Osci nostri primi forse abitatori dell’Etruria. Avremmo noi per avventura comune l’origine con quei primi popolatori dell’America la cui esistenza al tempo della scoperta era già affatto cancellata perfino nella tradizione? Non potrebbe la razza semitica, diffusasi dal gran piano del Tibet per opposte direzioni, aver popolato i due sì opposti e disgiunti paesi? Vasto campo a belle e curiose congetture!⁸³.

In particolare Confalonieri rimase a dir poco abbagliato dalle cascate del Niagara, attraverso le quali parlava la “risuonante e meravigliosa voce d’Iddio”. La vista delle “immensi perenni cadute” – scriveva al cognato Gabrio – sollevava lo spirito all’idea dell’immensità di Dio come gli oceani: “nessuno spettacolo di natura eramis ancor presentato che m’abbia cotanto e sì a lungo e sempre più crescendo colpito”⁸⁴.

Ma se sul “progresso”, così come sullo spettacolo della “natura sovraneamente bella e gigantesca”, Confalonieri si mostrava assai ammirato, sulle questioni politiche e sociali il giudizio si faceva ben più critico, nonostante le accoglienze che lo avevano addirittura fatto ricevere dal presidente americano Martin Van Buren. Un incontro, peraltro, di cui Confalonieri nelle sue lettere accennava quasi di sfuggita⁸⁵, così come riguardo a quelli avuti tra New York e New Orleans con Luigi Napoleone, Achille e Luciano Murat e Pietro Bonaparte, figlio di Luciano. Tutti i “napoleonidi” lo avevano “colmato di prevenzioni”, a cui Confalonieri aveva risposto “con appena la sobrietà che la civiltà esigea”. Una freddezza dovuta forse al non voler più immischiarsi in questioni politiche, o – non si può escludere – alle sue antiche posizioni antinapoleoniche evidentemente rimaste intatte⁸⁶.

Ora, è nota l’anglofilia del gruppo dirigente lombardo agli albori della Restaurazione. Anche Confalonieri era certamente un ammiratore del sistema inglese e tra i pochi liberali italiani – insieme con Sigismondo Trechi e Pietro Capponi⁸⁷ – ad avere visitato l’Inghilterra prima dei moti del 1821. Per fare un solo esempio già nel 1814, in occasione del suo primo viaggio a Londra, era rimasto impressionato quando, al ritorno dei sovrani reduci da una gita a Oxford, la carrozza del principe reggente era stata “dal popolo solennemente fischiata”, mentre all’arrivo di quella della principessa del Gal-

83 *Ibidem*.

84 F. Confalonieri a G. Casati, 4 luglio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 746.

85 Confalonieri cita quasi di sfuggita il suo incontro con il presidente Van Buren nella lettera del 13 giugno 1837 a Camillo Casati. Cfr. F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 713.

86 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 718; cfr. inoltre R. Bonfadini, *Vita di Francesco Arese*, cit., p. 49.

87 Cfr. M. Isabella, *Risorgimento in esilio*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 155.

les “il popolo l’applaude con mille grida”. Ma – non mancava di precisare – a fronte del suo stupore gli amici inglesi “tranquillamente m’assicurarono che questo era il modo ordinario con cui il popolo manifestava liberamente il suo modo di pensare”. E il confronto con la penisola non poteva non portare Confalonieri a esclamare: “Oh fortunata ed invidiabile quella nazione cui è dato di poter così esternare il proprio sentimento!”⁸⁸.

Il patrizio milanese era poi tornato in Inghilterra nel 1818. In tale occasione studiò “quel paese meglio che non l’avesse fatto la prima, e le sue istituzioni, ed il considerabil numero d’uomini altamente distinti che vi conobbi me ne rese sempre più ammiratore”⁸⁹. Già nel 1814 era infatti entrato in contatto con numerose personalità della cultura e della politica inglese, in particolar modo con “il partito dell’opposizione – che, scriveva il conte – mi coltiva principalmente”⁹⁰, e con gli anni si era riconosciuto nei “lor liberali, i Whigt”, i quali “benché quasi sempre rigettati all’opposizione, pur operanti e progredienti sempre al miglioramento, formavano quel partito con cui le idee ed i principi miei trovavansi più in armonia e fra’ quali compiaceami d’aver distinti amici”⁹¹.

Insomma, Confalonieri si definiva un *liberale*, come scrisse anche nelle *Memorie*:

Allettavami d’altra parte la intimata guerra ai tanti veri e reali abusi che, benché dalle età convalidati, non poterono mai esserlo dalla ragione. Piacevanmi le tendenze ad abbattere il despotismo e l’arbitrario ne’ pubblici reggimenti e a sostituirvi la garanzia delle costituzionali istituzioni, delle nazionali rappresentanze, e d’ogni altro liberale ordinamento. Eranmi cari quei vincoli di unione e di universali rapporti che intendono a stabilire le Società fra tante umane famiglie senza divisione di colori, di climi, di mari, di confini naturali o fattizj; andavanni a cuore quel generale ravvicinamento degli uomini già divisi di opinioni e d’interessi, perché nati per avventura a poche miglia di distanza; quel fratellevole spirito di soccorso e d’ajuto reciproco; quel felice concorso de’ voleri, de’ mezzi e degli sforzi che tanto serve ad attivare ed ingigantire i meschini conati degl’individui, ed è sì fatto a condurre al conseguimento del grande, del bello, del buono⁹².

Nondimeno, come è stato ampiamente sottolineato da parte della storiografia, l’anglofilia dei liberali del Risorgimento è stata anche interpretata in chiave premoderna e alcuni hanno visto nel costituzionalismo moderato un atteggiamento arretrato quando non reazionario. L’ottica corporativa del ceto dirigente potrebbe quindi apparire anche come un rifiuto del governo

88 Federico Confalonieri a Teresa Casati, 16 giugno 1814, in *Carteggio di Federico e Teresa Confalonieri*, cit., p. 192.

89 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 126.

90 Federico Confalonieri a Teresa Casati, 30 giugno 1814, in CCFC, parte I, p. 207. Sul tema si veda anche R. Cambria, *Federico Confalonieri, «Il Conciliatore» e la Lombardia della Restaurazione. Studi e discussioni*, in «Archivio Storico Lombardo», a. CXVI, 1990, s. XI, v. VII, pp. 403-487.

91 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 127.

92 *Ivi*, p. 131.

rappresentativo, un tentativo di rilancio della propria egemonia e della difesa dei propri interessi cetuali⁹³.

Diverso appare invece il “liberalismo progressista” di Federico Confalonieri, il cui ideale politico e sociale rimaneva certamente l’Inghilterra ma, almeno fino alla sua scarcerazione, si spingeva ad apprezzare e ammirare anche la struttura politica, istituzionale e sociale degli Stati Uniti⁹⁴ per quanto, almeno a giudicare dal suo voluminoso *Carteggio*, dai *Costituti* e dalle *Memorie*, l’America compaia solo sporadicamente.

Nel giugno del 1814, ad esempio, Confalonieri aveva ammirato a Portsmouth le manovre della marina britannica in partenza proprio per gli Stati Uniti – una delle giornate “più memorabili di vita mia” – e, scriveva a Teresa il giorno successivo all’accoglienza a teatro del duca di Wellington, “io esultava e aveva le lagrime agli occhi in mezzo a questa commovente scena”⁹⁵. Si potrebbe quindi ipotizzare che Confalonieri, a proposito della guerra anglo-americana in corso sin dal 1812, parteggiasse per i britannici.

Diversi anni dopo, nell’aprile del 1821, era invece Gino Capponi, ragionando sullo stato dell’Europa dopo la rivoluzione a Napoli, a mostrarsi pessimista anche sulla sorte dell’Italia, poiché “di noi, quali siamo ora, si vede che non vi è da cavar cosa buona”. Era la sorte “di tutte le nazioni che sono come le attuali nazioni d’Europa, la quale Europa mi par tutta vecchia e decrepita; ed io non vedo nel mondo di giovini, altro che la Russia e l’America”⁹⁶, scriveva anticipando quanto sul futuro dei due Stati alcuni lustri più tardi avrebbe scritto profeticamente Alexis de Tocqueville ne *La Democrazia in America*⁹⁷.

Nemmeno nei suoi *Costituti* – pur assumendoli con la necessaria prudenza dovuta a dichiarazioni rilasciate sotto interrogatorio – Confalonieri accenna al sistema costituzionale americano. Ripercorrendo la cospirazione del 1821, accennò vagamente alle Costituzioni nell’interrogatorio del 28 marzo 1822, e affermò che lo scopo della Società dei Federati era “propagare e diffondere [...] le costituzioni di cui abbiamo floridi esempi in Francia

93 Cfr. in particolare l’analisi di M. Isabella, *Risorgimento in esilio*, cit., in particolare pp. 154-157; M. Meriggi, *Amministrazione e classi sociali nel Lombardo-Veneto (1814-1848)*, Bologna, Il Mulino, 1983; Id., *Liberalismo o libertà dei ceti? Costituzionalismo lombardo agli albori della Restaurazione*, in «Studi storici», XXII, 1981, pp. 315-343 e Id., *Il Regno Lombardo-Veneto*, Torino, Utet, 1987. Ma si veda inoltre, G. Pécout, *Il lungo Risorgimento*, Milano, B. Mondadori, 1999 e E. L. Mannori, *La crisi dell’ordine plurale. Nazione e costituzione in Italia tra Sette e Ottocento*, in *Ordo Juris: Storia e forme dell’esperienza giuridica*, a cura di M. Sbriccoli, P. Costa, M. Fioravanti, P. Cappellini, L. Mannori, Milano, Giuffrè, 2003 pp. 137-180.

94 Cfr. le pagine finali di questo lavoro e, in particolare, F. Confalonieri a G. Capponi, 24 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 737.

95 F. Confalonieri a Teresa Casati, 29 giugno 1814, in CCFC, parte II, sez. II, p. 206.

96 G. Capponi a F. Confalonieri, 26 aprile 1821, in CCFC, parte II, sez. I, p. 416.

97 A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Milano, Bur, 2002 [1835-1840], p. 411.

e in Spagna⁹⁸ e, all'arrivo dei Piemontesi a Milano, "attivare una nuova forma di governo modellato sopra la Costituzione di Spagna, ed in questo i federati lombardi credo dissentissero da una parte di federati piemontesi, i quali aderivano a preferenza alla Costituzione francese"⁹⁹.

Ma tale divergenza – non l'unica, peraltro – "non faceva difficoltà, e che sarebbersi facilmente accordate le due parti". Una tesi ribadita il 31 agosto 1822 poiché, raccontando dei due partiti della rivoluzione di Torino – la Carboneria e quello composto dai nobili e dall'Ufficialità – a suo parere "la Costituzione persino, ch'erasi alla vigilia violentemente esigere, non era ancor fissata quale dovesse volersi"¹⁰⁰.

Secondo Giorgio Pallavicino, invece, "la Società voleva dare a tutta l'Italia una Costituzione liberale"¹⁰¹ ed era stato il Conte Confalonieri a dirgli "che i Federati volevano dare all'Italia la Costituzione della Spagna"¹⁰².

Eppure si potrebbe sostenere che Federico Confalonieri non ne fosse un grande estimatore: se nelle *Memorie*, infatti, ribadiva che "la proclamazione della spagnola costituzione in luogo della francese era soggetto di divisione fra' costituzionali stessi"¹⁰³, nel confronto con Francesco Arese, il 28 novembre 1822, davanti alla Commissione speciale guidata dal Salvotti, dichiarò convinto come "sulla qualità della Costituzione che si proponeva, cioè della Spagna, [...] io nel caso applicato non avrei amato di consentire"¹⁰⁴.

Il conte quindi non confessò agli inquirenti quale Costituzione avesse in mente, ma parlò solo, vagamente, di "Costituzione liberale", senza accennare mai a quella americana. Sembrava dunque dar ragione a Giuseppe Pecchio che, fuggito in Piemonte prima e in Inghilterra poi, nel 1829 aveva dato alle stampe il *Catechismo italiano* e alla domanda "perché nell'ultima rivoluzione del 1821 alcuni vollero la Costituzione francese ed altri la spagnola?", rispondeva

perché non essendovi tempo da radunare i deputati, conveniva pure presentare al popolo italiano un simbolo di promessa e di fede [...]. La costituzione spagnola, bandita nel 1821 per tutta l'Italia, non era che un motto, un segno di riunione, una specie di coccarda per riconoscersi. Ma l'intenzione della Confederazione italiana era, purgata che fosse d'Austriaci la penisola, di convocare una Rappresentanza nazionale per discutere e decretare quale statuto meglio convenisse al genio, ai lumi, al costume italiano¹⁰⁵.

98 *Costituto IX*, 28 marzo 1822, in *I Costituti di Federico Confalonieri*, a cura di F. Salata, Bologna, Zanichelli, 1940, v. I, p. 91.

99 *Ibidem*.

100 *Costituto XXVII*, 31 agosto 1822, in *I Costituti di Federico Confalonieri*, a cura di F. Salata, Bologna, Zanichelli, 1941, v. III, p. 10.

101 *Continuazione del Costituto dell'arrestato marchese Giorgio Pallavicino*, 13 dicembre 1821, in *I Costituti di Federico Confalonieri*, v. III, cit., p. 265.

102 *Ivi*, p. 268.

103 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 139.

104 *Costituto XLIII*, 28 novembre 1822, in *I Costituti di Federico Confalonieri*, a cura di F. Salata, Bologna, Zanichelli, 1940, v. II, p. 172.

105 G. Pecchio, *Catechismo italiano ad uso delle scuole, dei caffè, delle botteghe, taverne, bettole e bettolini ed anche del casino dei nobili e semminari*, Fil-

E per quanto, come ha scritto Emilia Morelli, “forse è proprio da ricercarsi sulla preminenza del problema Indipendenza lo scarso interesse per la Costituzione”¹⁰⁶, certamente Confalonieri non poteva non conoscere il sistema americano, poiché senza dubbio a Milano e in Lombardia anche prima del suo arresto – come osservava tra i molti, e per citarne uno solo, William Berrian, un viaggiatore di passaggio a Milano nel 1818 e autore del volume *Travels in France and Italy in 1817 and 1818* – gli Stati Uniti erano un argomento comune di conversazione nei caffè della città¹⁰⁷.

Inoltre, come accennato, nel maggio del 1814, durante il soggiorno a Parigi per patrocinare il futuro della Lombardia, il patrizio milanese aveva conosciuto un “italiano, di non volgare fama [...] di carattere intero ed onesto, vivendo frugale anzi meschino, benché fornito di mediocre ereditario censo, tutto il suo impiegando nel soccorrere i suoi simili o nell’intenzione di giovarli”¹⁰⁸. Alessandro D’Ancona, biografo di Confalonieri, riconobbe in questa figura Filippo Buonarroti, l’amico e compagno di Babeuf, e sostenne di aver avuto la notizia da Gabrio Casati jr., che a sua volta l’aveva appresa da suo nonno Gabrio, fratello di Teresa e cognato di Confalonieri. Secondo Giuseppe Romano Catania si trattava invece di Luigi Angeloni, fondatore insieme con Lafayette, Servan, Goyot, Bazin della Società degli Adelfi (o Filadelfi), che “intendeva abbattere la tirannide napoleonica e riordinare la Repubblica”¹⁰⁹.

Comunque sia, Confalonieri – cui furono consegnati gli statuti dell’Adelfia – era rimasto poco impressionato dalle idee politiche di “quell’italiano”, nonostante avesse riconosciuto “il suo cuore caldo per il bene, per la dignità, per la nazionalità de’ popoli, e soprattutto de’ suoi compatrioti”.

E non è da escludersi quindi che, con “il buon vecchio”¹¹⁰ – a prescindere da chi fosse – di sistemi costituzionali avesse discusso: Luigi Angeloni e Filippo Buonarroti erano infatti amici di lunga data, avevano militato nell’Adelfia ed entrambi avevano – o avrebbero – scritto sulla Costituzione degli Stati Uniti. Il primo, Angeloni, già nel 1814 aveva pubblicato *Sopra l’ordinamento che aver dovrebbero i governi d’Italia. Ragionamento* in cui aveva teorizzato la soluzione federale come l’unica possibilità per assicurare l’indipendenza e, come avrebbe nondimeno ribadito anche in altri suoi scrit-

adelfia, Andrefilo Filoteo, 1830 [ma probabilmente Lugano, Ruggia], cit. in E. Morelli, *La Costituzione americana e i democratici italiani dell’Ottocento*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», v. 76, 1989, p. 428. Si veda anche C. Gisalberti, *Il sistema politico americano e il costituzionalismo italiano del Risorgimento*, in «Clio», XXVIII, 3 (1992), pp. 341-352.

106 E. Morelli, *La Costituzione americana e i democratici italiani dell’Ottocento*, cit., p. 428.

107 W. Berrian, *Travels in France and Italy in 1817 and 1818*, New York, 1821, p. 366, cit. in E. Franzina, *Gli italiani al nuovo mondo. L’emigrazione italiana in America*, Milano, Mondadori, 1995, p. 90.

108 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., pp. 120-121.

109 Cfr. G. Romano Catania, *Del Risorgimento d’Italia. Studi e racconti*, Milano-Roma-Napoli, Dante Alighieri, 1913, pp. 10-11.

110 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 129.

ti, esaltava l'esperienza americana e lo considerava applicabile all'Italia¹¹¹; il secondo, è noto, prospettava invece una soluzione unitaria e non riteneva adatto alla penisola il sistema federale statunitense¹¹².

Del resto, il dibattito sul futuro della penisola era assai vivace negli anni precedenti l'arresto di Confalonieri e non avrebbe potuto non investire anche la democrazia americana, perlomeno come esempio di comparazione. Si pensi ai progetti proposti, tra i molti, da Francesco Saverio Salfi¹¹³ – di cui Federico Confalonieri era stato allievo – Melchiorre Gioia e Antonio Ranza¹¹⁴, Augusto Bozzi di Granville¹¹⁵, Benedetto Boselli¹¹⁶, Luigi Malaspina Sannazzaro¹¹⁷, Santorre di Santarosa¹¹⁸. E l'elenco, naturalmente, potrebbe essere di molto allungato.

Nelle sue *Memorie*, ancora, lo stesso Confalonieri si diceva convinto, ragionando sul 1819, che “le idee liberali intanto pareano avere invaso i due mondi, e sempre vieppiù guadagnarvi. Il Nuovo presentavasi già tutto rigenerato o rigenerantesi sotto nuove liberali istituzioni”¹¹⁹. Una testimonianza significativa di come dall'Europa i liberali giudicassero positivamente gli Stati Uniti che, peraltro, Confalonieri ancora in viaggio in mezzo all'Atlantico aveva definito in una lettera a Gino Capponi “quel veramente meraviglioso paese”¹²⁰.

Solo quindi in occasione della deportazione la giovane democrazia divenne oggetto centrale delle osservazioni di Federico Confalonieri. Una volta sbarcato, comprese con onestà che le accoglienze ricevute erano dovute

111 Cfr. L. Angeloni, *Sopra l'ordinamento che aver dovrebbero i governi d'Italia. Ragionamento*, Paris, 1814. Ma si veda anche *Dell'Italia uscente il settembre 1818. Ragionamenti di Luigi Angeloni*, 2 voll., Parigi, 1818.

112 F. Buonarroti, [Camillo], *Riflessi su un governo federativo applicato all'Italia*, Paris, Lachevardière, 1831.

113 F. S. Salfi, *L'Italie au dix-neuvième siècle, ou de la nécessité d'accorder, en Italie, le pouvoir avec la liberté*, Paris, P. Dufart, 1821. Sulla sua figura si veda V. Ferrari, *Civilisation, Laïcité, Liberté. Francesco Saverio Salfi fra Illuminismo e Risorgimento*, Milano, F. Angeli, 2009, in particolare pp. 137-148.

114 Su M. Gioia e A. Ranza si veda *Dissertazione sul problema dell'amministrazione generale della Lombardia: quale dei governi liberi meglio convenga alla felicità dell'Italia*, in A. Saitta, *Alle origini del Risorgimento. I testi di un «celebre» concorso (1796)*, v. II, Roma, Istituto storico italiano per l'età moderna e contemporanea, 1964.

115 A. Bozzi Granville, *Appello ad Alessandro imperatore e autocrate di tutte le Russie sul destino dell'Italia*, Londra, Taylor, 1814.

116 B. Boselli da Savona, *Nota di un italiano agli alti principi alleati, sulla necessità di una Lega italica per la pace d'Europa*, Parigi, Didot, 1814.

117 L. Malaspina Sannazzaro, *Memorie ove espongonsi alcune massime tendenti a far ottenere al nostro Regno d'Italia una nuova politica costituzionale*, Pavia, 1814.

118 S. di Santarosa, *De la Révolution piémontaise*, Paris, Chez Les Marchands de Nouveautés, 1821. Ma si veda anche di Santorre di Santarosa, *Le speranze degli Italiani*, Milano, Caddeo, 1920.

119 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 132.

120 F. Confalonieri a G. Capponi, 21 gennaio 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 698.

“uniquement il faut que je le dise à la louange de ce pays, à la sympathie qu’inspire la bonne cause dont je suis martyr et à la détestation générale pour les oppresseurs, et surtout pour le gouvernement autrichien”¹²¹.

Come già accennato, comunque, il progresso e la “natura sovranamente bella e gigantesca” degli Stati Uniti lo colpirono assai positivamente:

du reste – scriveva all’amico Andryane – on vit ici au milieu des merveilles. Là, des prodiges d’industrie et de mécanique; là des villes surgissant comme par enchantement; là des distances immenses disparaissant tout-à-coup par la création instantanée de voies nouvelles, et par la miraculeuse rapidité des véhicules [...]; là enfin, tout ce que l’esprit d’entreprise, tout ce que l’audace et la persévérance peuvent tenter pour soumettre une nature vierge et grandiose à la volonté de l’homme¹²².

Di ben altro tenore, invece, le considerazioni del conte sugli aspetti sociali e politici. Confalonieri comprese infatti sin da subito “che in Europa dominano su di essa [l’America] idee assai poco esatte”¹²³, come scrisse in alcune lettere al cognato Camillo Casati, ad Alessandro Andryane, a Pietro Borsieri e Gino Capponi.

Certo, affermava, che dire “de la liberté individuelle, de la liberté de la presse, que rien ne gêne, que rien n’entrave? Que dire de la pleine jouissance de tous les droits politiques, sans parler de l’abondance de la prospérité matérielle toujours croissante?”¹²⁴. Erano aspetti fondamentali, ma non gli unici.

Ora, Federico Confalonieri arrivò in America pochi mesi dopo l’insediamento alla Casa Bianca di Martin Van Buren, e quindi al culmine dell’età Jacksoniana. Gli Stati Uniti erano investiti da grandi cambiamenti, a cominciare dalle leadership poiché negli anni Venti e Trenta era scomparsa la generazione dei padri fondatori e con la presidenza di Andrew Jackson tra il 1828 e il 1836 era iniziata una nuova epoca.

Le stesse biografie dei due presidenti – entrambi di umile estrazione sociale – rappresentavano la domanda di democratizzazione politica che stava andando in parallelo con l’espansione territoriale verso Ovest. Istanze che avevano portato a un’enorme crescita della partecipazione popolare alla politica: proprio in quegli anni erano state abbattute le barriere censitarie per il diritto di voto e se nel 1812 i cittadini sceglievano i Grandi Elettori solo nel 50% degli Stati, già nel 1828 la percentuale era salita al 90¹²⁵.

Erano nati così i primi partiti di massa: da una parte i «Democratici Jacksoniani» – il nome Partito Democratico fu assunto nel 1840 – e dall’al-

121 F. Confalonieri a A. Andryane, 10 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 706. Cfr. inoltre A. Andryane, *Memorie di un prigioniero di Stato*, Milano, Sanvito, 1861 [1837], v. IV, p. 354.

122 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 37, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 729-730.

123 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 715.

124 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 37, in CCFC, parte II, sez. II, p. 730.

125 Cfr. tra i molti, F. Fasce, *Da George Washington a Bill Clinton. Due secoli di presidenti Usa*, Roma, Carocci, 2000, pp. 39-41.

tra i «Repubblicani Nazionali», successivamente denominati Partito Wigh. Ma soprattutto si era affermata la politica di massa, ben mostrata dalla Casa Bianca presa d'assalto, in occasione del discorso inaugurale di Jackson nel marzo 1829, da una folla "entusiasta e disordinata, plebea per abiti e modi" che scandalizzò gli alti dignitari e i diplomatici¹²⁶.

E tuttavia lo stesso Jackson, un *self made man* con alle spalle una brillante carriera militare e successivamente noto come uno spregiudicato uomo d'affari giunto fino a possedere schiavi, ben rappresentava la contraddizione della "democrazia dell'uomo comune [che] conviveva con la schiavitù della popolazione afroamericana"¹²⁷.

In altri termini, la politica negli Stati Uniti stava passando dal circuito esclusivo delle élite a una dimensione di massa: non solo per le novità rappresentate dalle campagne elettorali contrassegnate dai gadget – spille, nastri, bottoni – o dalla virulenza nel tentare di demolire l'immagine dell'avversario o, ancora, per la continua mobilitazione dei cittadini. La rottura stava nella voluta e demagogica difesa degli interessi rappresentati, se ad esempio il nuovo "partito democratico" si presentava come il "Partito della gente comune contrapposta ai ricchi, alle cricche finanziarie e imprenditoriali"¹²⁸. Dietro questo processo di democratizzazione della politica infatti, è stato sottolineato, il potere era semplicemente passato nelle mani di nuove oligarchie, politici professionisti che provenivano dalla *middle class*: la nuova democrazia si configurava, in ultima analisi, come un "governo di partiti" e non un "governo popolare". Inoltre con l'affermazione dello *spoils system*, il presidente era in grado, di fatto, di controllare la burocrazia federale, permettendo che si affermassero nuove forme di corruzione e clientelismo¹²⁹. Un sistema di necessaria rotazione nelle cariche per alcuni; un sistema, per altri, "predatorio partitico e privo di scrupoli, che favoriva uomini rozzi e incolti" nella convinzione che chiunque potesse reggere le sorti e l'amministrazione del Paese¹³⁰.

Tale trasformazione della politica si inseriva, come accennato, in una fase di tumultuose trasformazioni economiche e sociali, dovute anche alla corsa all'Ovest, da una parte, e dalla urbanizzazione e industrializzazione, dall'altra. La «rivoluzione del mercato» portava a nuove e inedite opportunità e di fronte alla forza "eguagliatrice" del denaro "cadevano lo spirito di deferenza e le barriere di ceto che avevano contrassegnato la tarda età coloniale"¹³¹ e contemporaneamente si spezzavano le antiche solidarietà comunitarie, crescevano le attese degli immigranti nuovi e antichi ma emergevano enormi difficoltà nell'avanzare nella scala sociale.

Questo il quadro – sebbene estremamente semplificato – in cui si inserivano le osservazioni di Federico Confalonieri. A fianco della libertà indi-

126 A. Testi, *La formazione degli Stati Uniti*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 141.

127 Cfr. G. Borgognone, *Storia degli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 68.

128 Cfr. O. Bergamini, *Storia degli Stati Uniti*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 73.

129 G. Borgognone, *Storia degli Stati Uniti*, cit., p. 73.

130 Cfr. H. Dippel, *Storia degli Stati Uniti*, Roma, Carocci, 2002, pp. 47-48.

131 F. Fasce, *Da George Washington a Bill Clinton*, cit., p. 42.

viduale, a quella di stampa e al godimento dei diritti politici, gli Stati Uniti erano anche altro:

ce peuple est jeune et a tous les défauts de la jeunesse, sans jouir cependant de toute ses bonnes qualités, parce que la corruption les assouplit et les éteint en grande partie. La génération présente n'est malheureusement pas la nation de Washington, et des hommes si probes, si moraux, si religieux qui furent les premiers fondateurs de la liberté américaine¹³².

Tutto era cambiato, e la nuova generazione non pareva in grado di gestire responsabilità così grandi. Anzi, proprio la convivenza civile sembrava messa a rischio, se emergevano

erreurs d'aministration, d'économie politique, de finances, qui feraient honte parmi nous aux plus novices. La loi comence à être sans force dans bien des Etats. Ceux du Sud se trouvent sous ce rapport dans la plus déplorable situation. L'impunité des délits y est absolue à tel point, qu' il n'y a plus moyen de trouver ni témoins pour déposer, ni jurés pour condamner les coupables les plus manifestes. Le shériffs et les constables que l'on envoie dans la Louisiane et dans le Kentucky, pour l'exécution de la loi, y sont reçus à coup de fusil,... et cela fait, tout est fini¹³³.

Confalonieri aveva colto la doppia cesura generazionale creata “in alto” dal passaggio tra i padri fondatori e i nuovi leader, e “in basso” dal cambiamento della stessa popolazione. In parte, peraltro, era anche responsabilità indiretta del Vecchio continente: “l'émigration européenne qui augmente chaque jour est un bien et un mal pour ce pays-ci. Composée en grande partie du rebut de nos populations, elle finit par corrompre et par abâtardir ce qu' il reste encore de bon dans l'ancien ordre des choses”¹³⁴. E riga dopo riga il giudizio si faceva ancora più duro, quando affrontava la «rivoluzione del mercato»:

L'irréligion, l'immoralité, la cupidité la plus effrénée ont envahi la population actuelle, et les sentiments généreux, les sacrifices, les liens d'amitié, de famille, les vertus publiques, les vertus domestiques en ont ressenti la fatale influence. Un égoïsme funeste pénètre de plus en plus dans tous les ordres de la société. Le commerce est devenu un jeu du hasard; et une soif ardente, inextinguible de luxe dessèche tous les coeurs¹³⁵.

Non solo il commercio, ma tutto il sistema economico, a suo dire, appariva in grave crisi:

l'agriculture languit cependant, dépérit même, parce que tous les bras sont absorbés par le commerce, par les manufactures prématurées, par des che-

132 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 728.

133 *Ivi*, p. 728.

134 *Ivi*, p. 729.

135 *Ivi*, p. 728.

mins de fer, des canaux immenses et disproportionnés. La multiplication insensée des banques, et l'enormité de leurs opérations combinées avec l'existence de leurs capitaux, est une autre peste, dont on ressent aujourd'hui les incalculables dommages. Le président Jackson, en s'efforçant de mettre un frein salutaire aux monopolistes et à l'ascendant de plus en plus funeste que prennent le commerce et les industries forcées et factices sur l'agriculture, a rendu de véritables services à sa patrie; car il ne faut chercher la cause de la crise actuelle que dans la folie des spéculations et des gigantesques entreprises faites sans capitaux¹³⁶.

Nondimeno, Confalonieri con onestà elogiava Jackson per l'operazione sulle banche, una "delle più giuste e ragionevoli ch'abbia mai fatto nella sua assai troppo democratica amministrazione"¹³⁷. Come è noto infatti Jackson non aveva rinnovato il mandato alla Banca degli Stati Uniti, convinto fosse l'arma di circoli finanziari per opprimere i cittadini e limitare lo sviluppo del Paese. I fondi federali erano stati così distribuiti tra diverse banche statali¹³⁸ che tuttavia, senza alcun controllo, si misero a stampare moneta e aprirono le porte a una crisi finanziaria di enorme portata. Per Confalonieri l'operazione di Jackson era stata diretta a frenare il monopolio dei capitali, "e le pазze e forzate intraprese commerciali e manifatturiere per ricondurre la falsa e fatale direzione della Nazione all'agricoltura prima e inesausta sorgente per questo paese di prosperità e ricchezza"¹³⁹. Insomma, la crisi che gli Stati Uniti stavano attraversando era dovuta "unicamente alla sfrenata intemperanza di speculazioni esagerate o pазze, o fraudolenti"¹⁴⁰.

E infatti, "quand on va jusqu'au fond des choses, on trouve une somme de bien-être qui n'est pas plus grande qu'ailleurs, et beaucoup moindre même qu'en certains pays du despotisme"¹⁴¹.

Il lungo viaggio aveva mostrato a Confalonieri un altro volto degli Stati Uniti, che in Europa non era stato colto. Innanzi tutto aveva compreso quanto "la schiavitù segna[sse] fra gli Stati del Nord e quelli del Sud una linea di confine che sembra ad un tempo esser quella della civiltà, dell'industria e della moralità", un "male altrettanto deplorabile, che forse per ora è d'intentabile rimedio"¹⁴².

E non bastava in realtà solo la schiavitù, perché Confalonieri si era diretto "espressamente" da Mobile a Mobil-Point, per "vedervi gli ultimi avanzi di selvaggi della Florida e dell'Alabama, testé debellati, ed ivi raccolti in numero di 4000 per essere deportati al di là del Mississipy nella vaste e deserte provincie dell'Arkansas ed adiacenti". Non per caso, immediato gli sovvenne il paragone con i polacchi raccolti nei porti di Danzica, Marsiglia

136 *Ivi*, p. 729.

137 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 716.

138 Cfr. O. Bergamini, *Storia degli Stati Uniti*, cit., p. 75.

139 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 716.

140 *Ibidem*.

141 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 730.

142 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 714.

e Trieste “per eguale destino” perché “il forte è sempre oppressore!”, commentava a Borsieri¹⁴³.

Insomma, concludeva sconsigliato, “il diritto del forte sul debole, del vincitore sul vinto è dappertutto lo stesso e fondato sui medesimi principj!”¹⁴⁴. E questo era il problema, perché, profetizzava, “l’esclavage est une autre plaie qui gangrène tout, sans qu’on y voie aucun remède, et qui de concert avec d’autres causes de dissolution, conduira indispensablement ou à la guerre civile, ou à la séparation des Etats”¹⁴⁵. Una convinzione ribadita anche al cognato Camillo: “v’ha un principio dissolvente nell’intima organizzazione di questi Stati, e nella eterogenea amalgama di sua composizione e di suo interesse, che tosto o tardi non può mancare di condurre a una grande e forse generale dissoluzione”¹⁴⁶.

La Costituzione americana, di conseguenza, “qui pouvait être bonne en un certain moment et dans un état spécial de choses et d’individus, ne l’est plus certainement aujourd’hui”¹⁴⁷.

Il sistema americano appariva paradossale se non contraddittorio: ad esempio, tutti i presidenti americani, presenti e futuri, “saran tutti del partito della plebe, che è quella che li elegge, e che sola veramente governa. Ella è gran meraviglia e alto fenomeno, possibile solo in questo Paese, che la plebe se non governa gran fatto bene, non governi almeno assai peggio”¹⁴⁸.

Era questo, alla fine, “le résultat de mes rapides observations et de ce que j’ai appris par des personnes impartiales et dignes de foi me force malheureusement à te dire que rien ne me semble devoir maintenir cette nation et ses institutions à la hauteur de l’opinion que l’on s’en est formée en Europe”¹⁴⁹.

I duri giudizi di Federico Confalonieri devono quindi essere inquadrati nella nuova America «jacksoniana» e non in quella dell’indipendenza di fine Settecento. Il conte che – è bene ribadirlo – era rimasto in carcere per tre lustri, era uomo di un’altra generazione, e il suo riferimento politico e istituzionale erano i “padri fondatori”: la rivoluzione americana era stata compiuta per la “libertà” e l’autogoverno, mentre il concetto e lo stesso termine di “democrazia” non godevano di grande popolarità in quello scorcio di secolo¹⁵⁰. Si pensi, per fare un solo esempio, all’articolo 10 del *Federalista*, scritto da James Madison, per cui la “democrazia” era definita come un governo popolare in cui prevalevano gli interessi e le fazioni coalizzate a scapito “degli interessi permanenti e complessi della comunità”. Così le democrazie, a fronte della contrapposizione tra maggioranza e opposizione,

143 F. Confalonieri a P. Borsieri, 24 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 733.

144 *Ibidem*.

145 F. Confalonieri ad A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 729.

146 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 716.

147 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 728.

148 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 715.

149 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 727.

150 Cfr. G. Borgognone, *Storia degli Stati Uniti*, Milano, Feltrinelli, 2016, p. 34.

si erano “sempre dimostrate in contrasto con ogni garanzia della persona o delle cose”¹⁵¹.

Negli anni jacksoniani, poi, non pochi rivolgevano dure critiche al nuovo sistema. Il senatore del Sud John C. Calhoun – anche in questo caso per citarne uno solo – sosteneva che i parlamentari non fossero scelti direttamente dal popolo ma dagli organi di partito, “sicché i rappresentanti non erano eletti ma si facevano eleggere, riducendo la sovranità popolare ad atto passivo di registrazione”. Insomma, le masse venivano mobilitate attraverso la demagogia, e le minoranze organizzate – vale a dire i partiti – prevalevano sulle maggioranze disorganizzate¹⁵².

Ma, come aveva notato anche Alexis de Toqueville, tra gli anni Venti e Trenta il termine “democrazia” era andato perdendo la connotazione negativa della prima età repubblicana, e ciò era forse difficilmente comprensibile per un uomo come Federico Confalonieri, escluso ed emarginato dal mondo nella fase decisiva di quei due decenni.

E tuttavia le sue critiche non si discostavano troppo dalle quelle di Calhoun o dai timori espressi da Toqueville sulla onnipotenza della maggioranza e sul dispotismo democratico. Confalonieri aveva colto quanto dietro un’epoca che si rappresentava come orgogliosamente democratica, la democrazia stessa venisse brandita come una bandiera ideologica, mentre nuove élites si affermavano mantenendo intatte le linee di demarcazione della cittadinanza, come ben mostrava la schiavitù e il trattamento dei nativi. In discussione stava ancora, come evidente, la stessa idea di «democrazia»: “alla libertà sta fatalmente prossima la licenza, alla democrazia l’oligarchia de’ molti, forse più temibile che quella de’ pochi, e che l’istesso dispotismo”¹⁵³.

Ma soprattutto, Confalonieri aveva compreso che quel sistema era “ben lungi sì in morale, che in legislazione, in finanze, in amministrazione, di esser conforme a quel tipo di perfezione che vuoi attribuire a questi Stati [...]. No, no, il Ciel ne preservi tutti gli Stati Europei, presso i quali i danni già gravi di questo sistema crescerebbero a mille doppi”¹⁵⁴. Il tempo per la “democrazia” non era ancora giunto, anzi:

le principe démocratique y devient chaque jour trop fort, trop dominant, pour ne pas enfin tout envahir, et par conséquent, tout renverser. Le gouvernement de ces Etats qui est partout dans les mains de la multitude, est loin d’être toutefois, ni le meilleur marché, ni le plus sage, ni le mieux approprié aux besoins du pays¹⁵⁵.

151 Cfr. *ivi*, p. 44.

152 Cfr. M. Salvadori, *Potere e libertà nel mondo moderno. John C. Calhoun: un genio imbarazzante*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 108-109.

153 F. Confalonieri a C. Casati, 13 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 715.

154 F. Confalonieri a G. Capponi, 24 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, pp. 737-738.

155 F. Confalonieri a A. Andryane, 22 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 728.

Nonostante fosse un uomo diverso da quello incarcerato tre lustri prima, Confalonieri rimaneva ancorato alle sue convinzioni della prima Restaurazione: il patrio milanese non era un *democratico*, bensì un *unitore* “ante litteram”¹⁵⁶, per usare la definizione di Luigi Carlo Farini ripresa anche da Marco Meriggi. Il partito degli *unitori* era composto da tutti

gli uomini travagliativi che studiano modi di rigenerare la patria. Questi vogliono, che il principato Italiano si liberi da qualsivoglia soggezione degradante, che s'innamori dell'Italia [...]. Desiderano che il principato promuova tutte le riforme che sono domandate dai crescenti bisogni morali, intellettuali, e materiali del popolo [...]. Gli Unitori amano, che la nobiltà, fiera dei nomi gloriosi che porta e conscia della propria dignità, si faccia interprete col principato a cui sta vicina delle assegnate volontà e dei desiderii onesti dei popoli, e si fonda con questi in un comune pensiero, in un'opera comune, come già è fusa in comuni interessi. [...] Il partito nazionale pone studio a far sì che la borghesia si spogli di antichi pregiudizi e si ravvicini al principato, al clero alla nobiltà, per illuminarli con la dottrina, confortarli con l'amicizia, aiutarli colle fortune e col braccio. Vuole, che il popolo divenga sinceramente cattolico e morale, e serbi la sua robusta energia a difesa e gloria della patria; e non la perda in discordie fratricide. Sì, questo partito degli Unitori abbraccia tutto ciò che è in Italia, tutto, tutto, tradizioni, potenze, prestigi, ingegni, fortuna ed energia per farne l'intelletto, lo scudo, la spada della nazione.¹⁵⁷

Una libertà dei ceti “progressista” – si potrebbe dire – e una rivendicazione del ruolo della nobiltà che per Confalonieri andava di pari passo con la costruzione di un più vasto e aperto ceto dirigente, in cui potessero esprimersi gli spiriti migliori – e non esclusivamente aristocratici – per una società progressiva e garantita dal diritto.

Il problema era la selezione dei vertici, della classe – o del ceto – dirigente e in questo quadro si colloca quindi il suo liberalismo, per cui il programma sociale era il fondamento di quello politico, e l'aristocrazia – aperta a chi lo meritasse per ingegno o industria – assumeva il ruolo di perno del sistema, guida e riferimento della società e degli strati più deboli. Non per caso scrivendo a Ugo Foscolo a Londra nel 1821, gli chiedeva di essere ricordato a quei pochi che meritavano “si serbi di loro memoria” e principalmente a lord Holland e Henry Brougham¹⁵⁸, tra i più noti esponenti whig. E se proprio a lord Holland sin dal 1817 Confalonieri aveva descritto lo stato di soggezione in cui si trovavano gli italiani¹⁵⁹, Brougham veniva sovente citato nelle pagi-

156 M. Meriggi, *Società, istituzioni, e ceti dirigenti*, in *Storia d'Italia*, v. I, *Le premesse*, a cura di G. Sabbatucci e V. Vidotto, Roma-Bari, Laterza, 1994, p. 197.

157 L. C. Farini, *Dei nobili in Italia e dell'attuale indirizzo delle opinioni italiane. Lettera a Massimo D'Azeglio*, Faenza, Conti, 1847, pp. 27-29.

158 F. Confalonieri a U. Foscolo, 27 novembre 1821, in CCFC, parte II, sez. I, pp. 465-466.

159 Cfr. MCRR, b. 127, n. 66, F. Confalonieri a Lord Holland, 5 agosto 1817. Scriveva Confalonieri: “nous somme comme en état de blocus on ne permet à personne de la classe Noble de voyager hors des états de Sa Majesté notre Empereur”.

ne del «Conciliatore» e ammirato per la sue campagne in difesa della libertà di stampa, per l'istruzione popolare e contro la schiavitù¹⁶⁰.

Quasi vent'anni dopo il suo arresto, l'orizzonte di Confalonieri rimaneva l'Inghilterra e la politica *Wigh*: la libertà in un quadro di stabilità politica e sociale che garantisse l'avanzamento della civiltà e cavalcasse il progresso¹⁶¹.

Del resto, anche uno spirito assai acuto come quello del principe di Metternich lo aveva compreso, nel colloquio a Vienna che aveva voluto avere con Confalonieri mentre questi veniva trasferito allo Spielberg: il principe conveniva che “i principj di Confalonieri aborriscono altrettanto da quelli dei giacobini, degli uomini sanguinarj, degli anarchici, dei demagoghi, quanto dai nostri istessi. Sappiamo di più che Confalonieri è da tal gente odiato, almen altrettanto, se non più, che lo siam noi, e se avesser prevalso, ne sarebbe stato sacrificato fra i primi”¹⁶². Ma il grande architetto del Congresso di Vienna non considerava pericolosa questa opposizione, perché troppo screditata e troppo debole contro governi forti.

Ben diverso era invece il timore nei confronti dei “così detti moderati, dei sedicentisti liberali puri, dottrinali, filantropi, associati per il progresso de' lumi, della civilizzazione universale, e di tutti gli uomini di simil fatta, di tutte le specie e categorie coperte da quanti belli e speciosi titoli sanno trovarsi”¹⁶³. Perché erano questi “gli uomini, le opinioni, le propagande che ne' tempi tranquilli nuocono a' Governi; questi i soli che ne' tempi presenti abbiansi a temere ed a sradicare”.

Metternich aveva ben interpretato la logica di quel gruppo dirigente: “le loro opinioni sono dorate, esse vengono ascoltate, s'insinuano lentamente, seducono, persuadono, corrompono anche quelle persone che più abborrebbero dalle idee rivoluzionarie, se fossero presentate sotto men seducente apparecchio, anche quelle della classe chiamata ad essere il più naturale e saldo sostegno degli Stati”¹⁶⁴. E lo stesso Confalonieri, ragionando su quel colloquio anni dopo, confermò che “nessuno meglio del Principe avrebbe potuto con una sì aggiustata scelta di sinonimi, definire e caratterizzare ad un punto cosa sieno il liberalismo e i liberali”¹⁶⁵.

Federico Confalonieri rientrò a New York dopo aver percorso seimila miglia in sessantanove giorni. Era stato un viaggio “con molti disagi; arsi e gelai – scriveva a Borsieri – non ad un punto, ma con assai rapida successione di cotali avvicendamenti; ne soffersi spesso nella salute, ma men riebbi; poco mancai di perire su una rail-road; d'un solo giorno scampai al fatale

160 Tra i molti, S. Pellico, *Discorso di Henry Brougham...*, in «Il Conciliatore», vol. I (1818), pp. 238-243.

161 Si vedano i fondamentali studi di M. Isabella, *Il Conciliatore e l'Inghilterra*, in *Idee e figure del “Conciliatore”*, cit., pp. 477-507 e *Id.*, *Risorgimento in esilio*, cit., in particolare il capitolo 6, *Istituzioni inglesi, libertà italiana*.

162 *Federico Confalonieri. Memorie*, cit., p. 180.

163 *Ivi*, p.181.

164 *Ibidem*.

165 *Ivi*, p. 183.

battello che saltò in aria sul Mississippi colla perdita di 150 persone; iodi città, paesi, uomini e costumi diversi”¹⁶⁶.

Nel settembre del 1837, sette mesi dopo il suo arrivo, tornò nel vecchio continente, prima a Parigi, poi in Belgio. Di fare degli Stati Uniti la sua nuova patria, riassumeva a Gino Capponi, “non men cadde mai il pensiero”, poiché – a parte ovviamente l’accoglienza ricevuta – “non posso rimanere quell’ammiratore di questo Paese e di questo Governo come lo si è generalmente fra noi, e che eralo io stesso pria che venissi e vedessi”¹⁶⁷.

Con il ritorno in Europa, in teoria, avrebbe rischiato nuovamente l’arresto, ma giustificò il rientro per motivi di salute, con una dichiarazione e l’attestazione di due dottori. A fronte dell’accusa del giornale francese «Tems» di aver mancato alla parola che aveva dato al governo austriaco di non lasciare l’America, Confalonieri rispose con durezza, affermando di non aver “mai impegnato la mia parola in alcun modo” e di aver solo sottoscritto – come gli altri compagni di carcere – “una pura e semplice accettazione alla deportazione con tutte le condizioni gravi che vi si trovano annesse”, e tra queste anche che “tornando noi in Europa ed accadendo che fossimo ripresi dall’Austria, noi saremmo immediatamente ricondotti allo Spielberg”¹⁶⁸.

Tre anni dopo, la notte del 25 marzo 1840, tornò a Milano per assistere suo padre in punto di morte. Erano passati diciannove anni dalla sera in cui, tentando di fuggire dal tetto della sua abitazione, era stato catturato e, imprigionato, era diventato “il martire per la causa del miglioramento dell’umanità”.

166 F. Confalonieri a P. Borsieri, 24 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 733.

167 F. Confalonieri a G. Capponi, 24 giugno 1837, in CCFC, parte II, sez. II, p. 737.

168 AVSV, b. 29, *Notizie Patrie. Il Conte Confalonieri*, in «Il Repubblicano della Svizzera Italiana», 7 ottobre 1837. Confalonieri spedì la stessa lettera naturalmente anche al «Tems» il 29 settembre 1837. Cfr. CCFC, parte II, sez. II, p. 763.



FABIO MINAZZI

Mussolini contro Lenin?
A proposito di una recente pubblicazione

1. *Un parallelismo unilaterale*

Il libro di Emilio Gentile, *Mussolini contro Lenin* (Editori Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 264), come esplicita il titolo, documenta, analiticamente, le numerose prese di posizioni, politiche e giornalistiche, che Benito Mussolini ha via via assunto, nel corso degli anni e delle sue varie giravolte politiche, nei confronti di un politico e di un intellettuale di valore internazionale come Lenin. Tuttavia, proprio questa “pista”, seguita puntualmente dall’Autore nel corso di tutto il volume, finisce per lasciare, inevitabilmente, dell’amaro in bocca al lettore. Non tanto perché sarebbe stato doveroso scandagliare la relazione simmetrica ed inversa, ovvero quella che, prendendo le mosse dalla prospettiva leninista, si dovrebbe muovere nei confronti dei vari, più o meno clamorosi, rivolgimenti mussoliniani. Quest’ultima “pista” appare infatti certamente assai più problematica e storicamente impraticabile, proprio perché un rivoluzionario dello spessore intellettuale come Lenin non ha naturalmente mostrato un’attenzione altrettanto specifica ed analitica alla spregiudicata figura del giornalista e politico fascista italiano. Tuttavia, il lettore rimane non piacevolmente colpito dal fatto che l’Autore, prendendo come proprio *filo nero* privilegiato i numerosi e differenti articoli giornalistici mussoliniani, apparsi soprattutto su *Il Popolo d’Italia*, non presti, comunque, mai alcuna significativa attenzione critica, autonoma e specifica, nel valutare le differenti affermazioni del politico italiano, ponendosi, al contempo, anche dall’opposto ed autonomo punto di vista storico di quanto effettivamente realizzato da Lenin per cercare di instaurare in Russia, per dirla col lessico gramsciano, l’egemonia degli oppressi, sgominando quella degli oppressori.

Proprio questa sistematica mancanza di inversione critica di prospettiva storica finisce così per far emergere, secondo una modalità sostanzialmente omogenea e quasi sempre priva di significative increspature critiche, una narrazione complessivamente monocorde, unilaterale, alquanto monotona, pressoché a senso unico, entro la quale il punto di vista mussoliniano finisce, inevitabilmente, per configurarsi addirittura come l’alfa e l’omega dell’inte-

ra ricostruzione storica, al di là di qualche, fin troppo cortese e lieve, presa di distanza critica dell'Autore. In questa precisa ricostruzione storica il giudizio, complessivamente liquidatorio, di Mussolini relativo a Lenin finisce così per imporsi ed emergere come una sorta di "verità storica" indiscutibile che dovrebbe essere, appunto, condivisa anche attualmente. Il che appare francamente assai discutibile, per non dire anche decisamente fuorviante.

Il che, sarà forse meglio ribadirlo, appare certamente in sintonia di fondo col titolo programmatico del volume, che vuole, appunto, sottolineare le molteplici prese di posizioni di Mussolini *contro* Lenin. Tuttavia, la ricostruzione di questa pista non manca di lasciare, appunto, dell'amaro in bocca, perlomeno in quel lettore che avrebbe gradito attraversare criticamente i differenti ed assai diversi itinerari civili e politici mussoliniani e leniniani, in grado di restituire la complessità e la drammaticità storica della complessa figura rivoluzionaria ed intellettuale di Lenin che ha appunto tentato di costruire in Russia uno Stato operaio in grado di liberare gli oppressi. In caso contrario sembra infatti che il giudizio fascista espresso da Mussolini, come si è accennato, si configuri quasi come l'ultima parola che la storia può e dovrebbe formulare, ancor oggi, su un grande politico ed intellettuale rivoluzionario come Lenin. Proprio questa impressione finisce così per costituire un limite oggettivo di questo libro il quale, pur essendo costruito su una esplorazione analitica e documentaria dei testi mussoliniani, mostra però, al contempo, una complessiva e sostanziale incapacità, programmatica, di sapersi sollevare criticamente al di sopra di questi stessi testi. I quali ultimi, se opportunamente costituiscono il terreno privilegiato di questa disamina filologica e documentaria, non possono tuttavia configurarsi come l'orizzonte privilegiato in nome del quale sembri poi possibile liquidare la storica figura di un personaggio come Lenin e la sua stessa rivoluzione. Invece proprio questa complessiva, sostanziale e definitiva *liquidazione storica* della figura di Lenin finisce per emergere, progressivamente, come il risultato più rilevante e persino scontato – ad un tempo *silente* e pure *esibito* – di questa specifica "ricostruzione storica".

Il libro prende le mosse da un *prologo* in cui si affronta la questione se «vi sia stato un incontro fra Lenin e Mussolini» a Ginevra, quando entrambi vivevano in questa città svizzera, all'inizio del 1904. Al di là delle molteplici e contraddittorie testimonianze biografiche mussoliniane, pare che l'incontro diretto tra i due non si sia comunque mai verificato, anche se a giudizio dell'Autore è forse probabile che un «incontro occasionale fra Lenin e Mussolini a Ginevra abbia avuto luogo il 18 marzo 1904 nella Brasserie Handwerk, senza che ciò significhi una conoscenza fra i due. Lenin avrebbe potuto essere fra i russi che fraternizzarono con Mussolini e gli italiani inneggiando al socialismo» (p. 12). Del resto il Mussolini *socialista* fu uno degli oratori che il 18 marzo 1904 si avvicendarono per celebrare l'anniversario della Comune di Parigi, come afferma esplicitamente la cronaca de «Le Peuple de Genève», un giornale socialista svizzero locale, che il 23 marzo dello stesso anno riferisce come «il discorso per gli italiani fu pronunciato dal compagno Mussolini, il quale, con forte eloquenza, ha fatto il processo ai detrattori della Comune di Parigi e ha tracciato il cammino che la classe operaia deve seguire per assicurarsi le libertà necessarie alla sua completa

emancipazione» (pp. 10-11). In ogni caso, conclude l'Autore, «che ci sia stato o no l'incontro fra Lenin e Mussolini nel 1904, è storicamente certo che nel decennio fra il 1904 e il 1914 il russo e l'italiano, all'insaputa uno dell'altro, percorsero politicamente vie quasi parallele, che si divaricarono brutalmente nell'ottobre del 1914, per continuare successivamente percorsi diametralmente opposti, anzi contrapposti, in una guerra a morte fra nemici inconciliabili» (p. 12). Con il che sembra così introdursi anche una chiave relativa alle due biografie politiche di questi uomini, che potrebbe essere dipanata studiando questi due personaggi "in parallelo", ovvero considerando le loro reciproche vite. Ma questo è possibile farlo solo rimuovendo la dimensione di Lenin quale pensatore, riducendolo al piano di un politico che si muoverebbe nello stesso orizzonte di Mussolini che fu, invece, un politico dal nullo spessore teorico che, complessivamente, non è mai riuscito a travalicare l'ambito del *giornalismo*.

Effettivamente, il capitolo seguente delinea «due adolescenze poco parallele», ricostruendo la biografia di Vladimir Il'ič Ul'janov, studente modello, e la sua progressiva iniziazione alla professione di rivoluzionario, ponendola in aperto contrasto con la formazione di Benito, studente ribelle e politico alla ventura, disposto a compiere qualunque giravolta politica, pur di affermare la propria personalità. In questa peculiare chiave, onde precisare il rapporto di Lenin e Mussolini con il pensiero di Karl Marx, l'Autore immagina, addirittura, con una assai curiosa finzione ipotetica, «che l'incontro fra Lenin e Mussolini sia effettivamente avvenuto il 18 marzo 1904» e invita pertanto il lettore ad "ascoltare" la loro conversazione che, a suo avviso, avrebbe potuto avere il seguente andamento: «dopo aver inneggiato al socialismo, Lenin e Mussolini parlano di politica, ovviamente. Il russo espone idee maturate da lungo tempo, mentre osserva quel giovane italiano dai grandi occhi neri, magro, col viso massiccio e una mascella quadrata, una capigliatura disordinata che comincia a diradarsi, vestito modestamente con abiti lisi. L'italiano esprime idee concise, ancora in elaborazione; nonostante l'orgoglio innato, si sente in soggezione verso il più anziano rivoluzionario russo, calvo, con barba e baffi rossicci, un sorriso accattivante, gli occhi piccoli di taglio asiatico, che si socchiudono mentre parla, lasciando saettare uno sguardo acuto, intelligente, malizioso. Avrebbe compiuto trentaquattro anni ad aprile, ma per il suo aspetto i compagni russi da anni l'avevano soprannominato "il Vecchio"» (p. 27). Di fronte a questo passo il lettore tuttavia si chiede: in un saggio storico-critico è mai possibile immaginare, descrivere ed ipotizzare un incontro che pure si dichiara essere, sul piano documentario, del tutto immaginario? Domanda cui, evidentemente, l'Autore risponde del tutto positivamente, offrendo la sua ricostruzione immaginifica e di fantasia di un fatto non documentabile... E poi: Mussolini e Lenin si pongono su piani abissalmente divergenti perché il primo è sempre stato un giornalista alla ventura, mentre il secondo ha studiato e meditato lungamente il pensiero di Marx, di Engels, di Hegel e di altri classici pensatori e filosofi.

In ogni caso secondo l'Autore «pur senza nulla sapere l'uno dell'altro, nel decennio precedente la Grande Guerra Lenin e Mussolini condivisero una visione rivoluzionaria che avrebbe potuto rendere plausibile una loro convergenza con l'opposizione alla Grande Guerra del 1914. All'origine del loro

cammino su vie parallele vi era la comune ammirazione per Karl Marx» (p. 31). Che i due personaggi facessero riferimento a Marx non è dubbio, tuttavia appare invece molto dubbio che i due condividessero «una visione rivoluzionaria», giacché questa loro vicinanza al pensiero marxiano si radica, comunque, in due sfere etico-civili profondamente differenti se non anche apertamente contrastanti e conflittuali. Se non si precisa questo aspetto, invero decisivo, il “parallelismo” tra Lenin e Mussolini non può che risultare assai fuorviante. Ma proprio ricostruendo la storia in questo modo, immaginando e ricostruendo, addirittura, un possibile incontro e un dialogo storicamente non documentabile, è agevole costruire una sorta di gradevole ed accattivante “romanzo storico” in cui anche il rapporto di Lenin e Mussolini con Marx può allora essere ricondotto ad un comune *leit-motiv* che, tuttavia, non può poi tacere l'emergere di differenze assai radicali tra i due protagonisti.

Infatti per Lenin «il compito dei socialisti rivoluzionari era trasformare la guerra imperialista fra gli Stati in guerra civile all'interno degli Stati, facendo “larga propaganda fra gli eserciti e al fronte per la rivoluzione socialista”, incitando i soldati “a rivolgere le armi non contro i propri fratelli, gli schiavi salariati degli altri paesi, ma contro i governi e i partiti reazionari e borghesi di tutti i paesi”» (p. 37). Di contro Mussolini, pur avendo riconosciuto in Marx «“il Maestro immortale di noi tutti”» (p. 34, come scriveva il 22 giugno 1914), il 21 gennaio 1911 aveva precisato come i socialisti rivoluzionari non fossero «“né teologi, né sacerdoti, né bigotti del verbo marxista. I ‘sacri testi’ sono ancora oggetto di vasta contesa ed è assai sintomatico ad ogni modo che attorno al ‘profeta fallito’ si continui a discutere e si scrivano ponderosi volumi. Marx dev’essere ancora vivo e temibile, se tanti beccamorti s’affannano a segnargli l’atto di decesso nello Stato Civile delle dottrine economiche”» (p. 35).

Per questa assai flebile ragione Gentile ritiene che «fino all’autunno del 1914 Lenin e Mussolini continuarono a camminare su vie parallele, in compagnia di Marx» (p. 38). Ma anche in questo caso è legittimo nutrire forti e fondati dubbi su questo preteso “parallelismo”, proprio perché il rapporto di Lenin e Mussolini con il pensiero di Marx si colloca su due ben differenti piani, *toto coelo* diversi. Mussolini non si scosta infatti mai da un terreno sostanzialmente retorico e giornalistico in cui Marx viene agitato ed utilizzato come copertura per le sue varie prese di posizioni, mentre per Lenin il rapporto di *studio* con il pensiero marxiano risulta essere pienamente costitutivo della sua stessa riflessione teorica nonché della sua azione pratica. Insomma: non pare legittimo trasformare in sede storica il comune richiamo di Lenin e Mussolini al pensiero di Marx ad un preteso comune orizzonte di riflessione che non è mai esistito proprio perché queste due diverse personalità politiche si collocano, con la loro stessa biografia intellettuale e politica, su due pianeti assolutamente e completamente differenti. Il che è poi subito emerso con lo scoppio della prima guerra mondiale. Infatti è ben noto come proprio con lo scoppio della prima guerra mondiale le posizioni di Mussolini si distaccarono completamente da quelle dei socialisti, proprio perché «nell’autunno del 1914 il russo e l’italiano presero direzioni diametralmente opposte. O meglio: fu Mussolini a imboccare un’altra via, che non solo lo condusse in una direzione contraria a quella sulla quale invece continuò a

camminare Lenin, ma si allontanò sempre più dal socialismo, fino a ripudiare «il Maestro immortale di tutti noi» (p. 39).

2. Gli effetti della Rivoluzione d'ottobre

Con lo scoppio della rivoluzione in Russia, nel marzo del 1917, il giornale di Mussolini saluta questo evento storico in modo del tutto positivo, dichiarando come «la guerra è veramente santa, è veramente rivoluzionaria, perché ha rischiarato l'oriente tenebroso d'Europa, perché ha risolto in un'ora problemi di secoli, perché ha creato in Russia l'ambiente d'onde sorgerà il dio della rivoluzione sociale» (pp. 48-49). Ma proprio in questo preciso contesto russo, autenticamente rivoluzionario, «arriva Lenin» il quale, secondo Gentile, era guidato da un solo pensiero: «conquistare il potere, fare immediatamente la pace, avviare la realizzazione del socialismo, propagare l'incendio rivoluzionario in Europa e nel mondo» (p. 54). La divergenza radicale che già si pone tra la posizione rivoluzionaria di Lenin e quella di Mussolini, interventista e agitatore politico con scarso seguito politico, riguarda proprio la guerra, perché l'italiano è convinto che la Russia rivoluzionaria non potrà che continuare la guerra contro la Germania, mentre per Lenin si trattava, all'opposto, di por fine immediata alla guerra della Russia contro la Germania. Quando infatti Lenin giunse alla stazione Finlandia di Pietrogrado, il 16 aprile 1917, dopo aver viaggiato sul famoso vagone ferroviario piombato messogli a disposizione dai tedeschi (come sempre gli rimproverò pubblicamente Mussolini), «ebbe un'accoglienza trionfale da una folla di soldati, operai, bolscevichi, mensevichi, socialisti rivoluzionari e numerosi curiosi. Lenin salutò i soldati, i marinai e gli operai definendoli "avanguardia dell'esercito proletario mondiale"; proclamò che la guerra imperialista era l'inizio della guerra civile in tutta Europa e la rivoluzione mondiale era già cominciata; che non bisognava aver fiducia nel governo provvisorio, perché al popolo, che chiedeva la pace, il pane e il lavoro, dava la fame e la guerra, mentre lasciava tutta la terra nelle mani dei grandi proprietari. E concluse, incitando i compagni alla lotta per la rivoluzione socialista» (p. 58). Rilievi ed argomentazioni che furono successivamente riproposte, puntualmente, nelle *Tesi di aprile* pubblicate successivamente sulla «Pravda», in cui Lenin sostiene la necessità della «pace immediata e l'immediata conquista di tutto il potere da parte del Soviet degli operai, dei soldati e dei contadini, iniziando subito la guerra civile contro la borghesia, per distruggere il sistema capitalista e avviare la costruzione del socialismo» (è. 60).

La percezione mussoliniana dell'opera leninista di questi mesi è, invece, affatto diversa, perché, insistendo sul valore decisivo della guerra contro la Germania, Mussolini era convinto che «invece di essere "una catapultata capace di far saltare tutta l'impalcatura della Russia in guerra", Lenin "risultò un fiammifero spento dal soffio dei fischi"» (p. 68). Mussolini continua, insomma, a ritenere che «rivoluzione e vittoria sono intimamente collegate» (p. 75) e non può quindi che sconfessare l'opera leninista volta a por fine immediata alla guerra, onde radicalizzare la rivoluzione socialista. Il giornale di Mussolini non può quindi che dare il «massimo risalto alle accuse contro

il capo bolscevico. Alla “fellonia” di Lenin fu così dedicato l’editoriale del 22 luglio, scritto da De Falco, per dimostrare che l’azione dei leninisti andava solo a vantaggio della Germania imperialista» (p. 88). La convinzione mussoliniana è che a Pietrogrado si combatta apertamente contro il governo provvisorio Kerenskij unicamente per favorire il «nemico pagante», ovvero la Germania. La proposta leninista di por fine immediata alla guerra costituisce così per Mussolini, come si legge nel suo editoriale del 25 luglio, non altro che «un tradimento ai danni della Russia, ai danni delle democrazie occidentali e americane; è un tradimento ai danni della Rivoluzione, che Lénine ha gettato sull’orlo del caos» (p. 92).

Ma se Lenin viene gettato nel fango da Mussolini per questo suo presunto “tradimento” della rivoluzione russa, al contrario Kerenskij si configura, sempre agli occhi mussoliniani, come l’eroe, proprio perché, a suo avviso, «guerra e Rivoluzione sono inscindibili. La prova che Kerensky – scrive Mussolini il 26 luglio su *Il Popolo d’Italia* nell’articolo di fondo *Viva Kerenski!* – ha fatto come ministro della guerra è rassicurante, malgrado la controffensiva scatenata dagli imperiali, grazie al tradimento di Lénine» (p. 93, si noti che le differenti grafie del nome di Kerenskij figurano entrambe nel testo del *Popolo d’Italia*). A suo avviso la Rivoluzione non può essere il caos come reputano «gli estremisti idioti di certi paesi; la Rivoluzione ha un senso e una portata storica soltanto quando rappresenta un ordine superiore, un sistema politico, economico, morale di una sfera più elevata; altrimenti è la reazione, è la Vandea. La Rivoluzione è una disciplina che si sostituisce a un’altra disciplina, è una gerarchia che prende il posto di un’altra gerarchia... È altamente significativo che la Russia ultrademocratica vada alla dittatura» (p. 94). Ma per Mussolini questa dittatura non è affatto la “dittatura del proletariato” che sarà poi instaurata da Lenin, bensì l’auspicata dittatura di Kerenskij, per mezzo della quale si sarebbe dovuta continuare la guerra contro la Germania, a fianco delle democrazie borghesi.

Naturalmente questo attacco frontale di Mussolini a Lenin ha anche, e soprattutto, la precisa funzione di aprire un attacco, altrettanto frontale e deciso, contro i «leninisti italiani», ovvero gli esponenti del partito socialista che ancora difendevano, apertamente, la loro avversione alla guerra e alla conseguente partecipazione italiana. Conseguentemente Mussolini commentava, con esibito disprezzo fascista, l’entusiasmo popolare per Lenin mostrato dalle folle italiane che avevano accolto in varie città i delegati del *Soviet* arrivati in Italia. Scrive Mussolini: «i delegati del *Soviet* sono stati presentati alle masse dei fedeli come gli ‘argonauti della pace’. A Bologna e a Ravenna, il popolino, che è sempre pronto a bere il trani grosso delle speranze e delle illusioni scriteriate, aspettava la pace dagli egregi Goldenberg e Smirnoff”, mentre essi, come il *Soviet* che rappresentavano, avevano proclamato “niente pace separata russo-tedesca”» (p. 101). Per Mussolini, dunque, le masse leniniste italiane cadevano, pertanto, in una flagrante e paradossale contraddizione, poiché così scriveva esattamente, rivolgendosi ai tesserati socialisti: «“Voi gridate: viva la Rivoluzione russa! Disgraziati! Voi bestemmiate voi stessi, vi sputate addosso, vi mettete allegramente – come fanno i bambini, le donne e i selvaggi – sul terreno dell’illogico e del paradossale, Poiché voi siete per la pace, la pace a qualunque costo,

quindi per l'unica pace possibile, oggi, cogli Imperi Centrali, la pace separata, mentre la Rivoluzione russa è contro la pace, per la guerra. Voi siete neutralisti, la Rivoluzione russa è interventista» (p. 101). Pertanto, osserva l'Autore, se Lenin «avesse conquistato il potere accettando di proseguire la guerra a fianco degli alleati, Mussolini avrebbe inneggiato all'eroe Lenin come inneggiava all'eroe Kerenskij. La guerra – e solo la guerra contro gli Imperi centrali fino alla vittoria finale – era l'ossessione di Mussolini, e con questa ossessione egli giudicava gli eventi internazionali e soprattutto quelli nazionali» (p. 102). L'ossessione mussoliniana per la guerra era fortemente connessa sia con la presa di posizione di alcuni futuristi che ritenevano la guerra quale “unica igiene del mondo”, ma anche con il tradizionale nazionalismo conservatore che in questa fase Mussolini pensa di poter intrecciare con un programma per ampliare la democrazia a favore dei ceti produttori della nazione. Ma anche in questo caso è tuttavia legittimo chiedersi se la guerra fosse la vera ossessione di Mussolini, oppure se per Mussolini la vera ossessione fosse, invece, la conquista del potere a qualunque costo, il che lo induceva allora ad elaborare uno smalzato programma sociale finalizzato a poter conseguire un consenso politico che, tuttavia, allora, ancora gli mancava.

In ogni caso il 26 agosto, «esaltando la conquista del Monte Santo da parte delle truppe italiane, Mussolini aveva affermato che la vittoria rappresentava la “fine ignominiosa” dei disfattisti socialisti», scrivendo quando segue: «L'Italia che schiaccia il nemico esterno non può lasciarsi sopraffare da quello interno. È una questione primordiale. La Rivoluzione russa ha dato l'esempio. Ma è triste, infinitamente triste che in Italia, mentre l'esercito, cioè la parte migliore della Nazione, combatte e vince, ci siano nelle retrovie i parassiti che tentano di rendere vano il santo sacrificio di sangue che si compie. Il leninismo, spazzato via dal suo naturale ambiente, non può trapiantarsi in Italia, Il popolo è sano. Nella sua grande massa è sano. Ma in questo momento non vogliamo soffermarci sulle miserie dei nostri politicanti prussiani. Sono le scorie inevitabili che cadono durante la crisi di questa nostra grande rinnovazione spirituale. Detriti che finiranno nel rigagnolo» (pp. 103-104). Ma allora nel rigagnolo sguazzava, semmai, Mussolini, mentre i «politicanti prussiani» potevano ancora contare su un largo seguito tra le masse popolari. Per questa ragione Mussolini si rivolgeva ai combattenti sperando di trovare, in questo ambito, quel consenso che il popolo socialista e democratico gli negava recisamente. Inoltre, queste considerazioni mussoliniane si scontravano, in quegli stessi mesi, sia con l'invito di un socialista come Claudio Treves, il quale auspicava che si potesse non essere più in trincea entro il prossimo inverno, sia anche con la parallela e celebre denuncia di Benedetto XV sull'«inutile strage» realizzata con la prima guerra mondiale, che pure non ottenne alcuna risposta da parte di tutti i governi belligeranti, mentre fu molto apprezzata dai soldati di tutti i fronti che erano stanchi di una guerra in cui erano sistematicamente sacrificati come carne da macello, nel più completo disprezzo delle loro vite da parte dei propri governi ed anche dei propri generali e ufficiali.

Il ritorno di Lenin in Russia dalla Finlandia, dove aveva scritto *Stato e rivoluzione* (ritorno attuato il 20 ottobre 1917, presentandosi, ricorda Gentile,

«senza barba e senza baffi, con la parrucca, un cappello nero e una giacca col collare da prete, travestito da pastore luterano finlandese», p. 115, omettendo tuttavia di ricordare che su Lenin pendeva un mandato di cattura emesso dal governo di Kerenskij), e la sua successiva presa del potere, non può dunque che coincidere, perlomeno per Mussolini, con la diffusione della «peste dei Soviet» che, a suo avviso, lavorava apertamente per il re di Prussia. A questo proposito l'Autore ricorda come «il colpo di Stato bolscevico avvenne in una città che non si accorse di quanto stava accadendo. Non ci furono mobilitazioni di massa, assalti violenti di insorti contro le forze armate del governo provvisorio, non ci furono sparatorie con morti e feriti per le strade: “di manifestazioni, di battaglie di strada, di barricate quasi non ce ne furono, non ci fu niente di tutto quello che si intende normalmente per insurrezione: la rivoluzione non aveva bisogno di risolvere un problema che era già stato risolto”, precisò anni dopo Trockij, il principale artefice della conquista del potere da parte dei bolscevichi, nel raccontare la storia della rivoluzione d'ottobre» (pp. 118-119).

«Il Popolo d'Italia» non dedicò, comunque, una riflessione specifica ed articolata alla rivoluzione d'ottobre leninista, in grado di cogliere, tempestivamente, la novità radicale di quanto accaduto in Russia. Un osservatore giornalistico come Mussolini non fu così in grado di cogliere, in tempo reale, la portata storica epocale di quanto si stava allora realizzando in Russia. Solo un sintetico articolo di Paolo Mantica, pubblicato l'11 novembre 1917, cerca di fare il punto della situazione. Sviluppando le considerazioni mussoliniane sul nesso tra guerra e Rivoluzione, «Mantica delineava un ritratto acuto di Kerenskij, descrivendolo come un “quasi dittatore”, che ebbe l'eloquenza ma non ebbe il coraggio, seppa parlare ma *non seppa fare*”. Ciò aggravò il dualismo fra il governo e il Soviet: “Tutto il patriottismo incarnato in un fragile dittatore, tutto l'idealismo rivoluzionario rappresentato dalle ribollizioni di un'assemblea sognante di sostituire un assolutismo a un altro, ecco ciò che dalle due parti si dava per compito conciliativo con la prospettiva del sorgere miracoloso di una umanità nuova”» (p. 120).

In questa prospettiva la presa del potere da parte dei bolscevichi non poteva che essere letta da «Il Popolo d'Italia» come un colpo di Stato orchestrato e voluto direttamente dalla Germania, la quale avrebbe quindi utilizzato Lenin per pugnalarlo, alle spalle, il governo rivoluzionario di Kerenskij. L'azione politica di Lenin era pertanto letta come il «tradimento russo» delle potenze occidentali e della democrazia occidentale, denunciando, al contempo, il regime di tirannia instaurato dai bolscevichi che avrebbe spezzato il nesso tra guerra e Rivoluzione. Per Mussolini «“il militarismo germanico celebra oggi i suoi *saturnalia* sul corpo della Russia in dissoluzione. I tedeschi stanno per occupare Pietrogrado e niente impedisce loro di spingersi fino a Mosca a soffocarvi l'ultimo anelito della rivoluzione. Una pace che assassina la rivoluzione, ecco il capolavoro di Lenin”» (p. 130).

Di fronte alla disfatta italiana di Caporetto, Mussolini rivede il suo giudizio su Kerenskij, che ora giudica solo come un «dittatore di cartone» (p. 131). Di fronte a Caporetto Mussolinin reagisce poi appellandosi agli «uomini feroci», come affermò, esplicitamente, a Roma, in un discorso del 24 febbraio 1918 in cui dichiarò: «“Io chiedo uomini feroci. Chiedo un uomo

feroce che abbia della energia, l'energia di spezzare, la inflessibilità di punire, di colpire senza nessuna esitazione, e tanto meglio, quanto più il colpevole è in alto [...]. Se c'è un deputato che dopo l'esperienza di Caporetto torna a dire ancora che la guerra è un inutile macello, io vi dico che quello lo potete, lo dovete arrestare, punire, colpire!". Mussolini – continua Gentile – reclamava una sospensione della democrazia, soprattutto in Italia, onde continuare la guerra con più efficacia, dopo la disfatta di Caporetto, fino all'abbattimento dell'autocrazia teutonica. Intanto – prosegue ancora a commentare l'Autore – "l'uomo feroce" Lenin sopprimeva la democrazia in Russia e instaurava la dittatura del proletariato, con il potere incondizionato del partito bolscevico che lo esercitava per continuare la guerra civile fino all'abbattimento della borghesia e del capitalismo in Europa e nel mondo» (p. 132).

3. Un'improbabile rivalutazione del giudizio mussoliniano

In tal modo, senza minimamente rilevare la contraddittorietà intrinseca della posizione di Mussolini – il quale da un lato rivendicava, per gli stati dell'Intesa, la necessità dell'instaurazione della dittatura, pur criticando, al contempo, la "dittatura del proletariato" effettivamente instaurata da Lenin in Russia! – nella ricostruzione offerta da Gentile l'appello mussoliniano ad un "uomo feroce" trapassa, senza alcuna significativa mediazione critica, nell'identificazione di Lenin quale "uomo feroce" che, nel suo paese, instaura la dittatura, attribuendo un potere incondizionato al partito bolscevico, onde poter continuare la guerra civile contro il capitalismo a livello europeo e mondiale. Nel momento stesso in cui in Russia esplodeva la guerra civile e, tramite l'azione dei bolscevichi, si instaurava un regime a partito unico, per il giornale mussoliniano, come commenta ancora l'Autore, aderendo pienamente a quanto riportato da *Il Popolo d'Italia*, «il regime di Lenin era un'autocrazia peggiore di quella zarista. La conferma della volontà autocratica di Lenin venne soprattutto dallo scioglimento armato dell'Assemblea costituente, dove la maggioranza dei deputati eletti erano socialisti rivoluzionari. L'assemblea fu sciolta con la forza dalle Guardie rosse il giorno stesso della sua apertura, il 18 gennaio 1918. Con spietata violenza, che causò numerosi morti e feriti, furono repressi anche le manifestazioni di massa organizzate dai socialisti rivoluzionari e dai menscevichi in difesa della Costituente» (p. 134). Ma così scrivendo si omette di sottolineare come allora in Russia erano in lotta due differenti dittature: quella del capitalismo e quella del proletariato e che per questa ragione Lenin decise allora di operare, prendendo atto che la Costituente rappresentava oramai una fase superata. Non bisogna inoltre dimenticare che Lenin voleva tener ben presente anche la tragica esperienza storica della Comune di Parigi, la quale ultima era stata letteralmente spazzata via e affogata in un bagno di sangue proletario proprio dalla furibonda e cieca reazione della borghesia, una reazione che i comunardi avevano del tutto sottovalutato e non avevano affatto previsto. Memore di questo errore della Comune, Lenin vuole quindi giocare d'anticipo, per non farsi poi spiazzare e liquidare come fu liquidata

la Comune. In altre parole Lenin aveva ben compreso come oramai si fosse entrati in una lotta mortale dalla quale sarebbe uscita vincitrice o la dittatura del proletariato oppure la dittatura della borghesia. Per questo motivo Lenin volle giocare senz'altro d'anticipo e quindi, in quel preciso e delicato contesto rivoluzionario, la parola d'ordine della Costituente, che pure era stata da lui difesa fino a poco tempo prima, andava necessariamente abbandonata, onde rinsaldare la rivoluzione d'ottobre e il connesso controllo degli operai e dei contadini sulla nuova società socialista.

Curiosamente il commento de «Il Popolo d'Italia», affidato alla penna di Gaetano Polverelli, risulta così essere del tutto analogo a quello di Gentile, quale emerge dal passo testé citato, perché il 22 gennaio 1918, sul giornale mussoliniano, si legge espressamente quanto segue: «“Si è in quella giornata [il 18 gennaio, ndr.] aperto un conflitto, che avrebbe dovuto portare di conseguenza alla fine della tirannia di Lenin e alla costituzione di un Governo responsabile dinanzi alla Costituente. Ma il tiranno non ha ceduto. Ha voluto conservare il potere con la forza, contro la volontà dei deputati. E ha mandato un plotone armato”» (pp. 134-135). In tal modo per il giornale mussoliniano il «“teppista Lenin” riprendeva la tradizione di Nicola Romanov usando le “violenze autocratiche” contro i legittimi rappresentanti eletti dal popolo, perché “oggi a Pietrogrado si ripetono le violenze dello czarismo. È la volontà autocratica che si sovrappone e si impone col sangue alla volontà popolare» (p. 135). La conclusione che Polverelli trae dai suoi rilievi è anche di schietta intonazione razzista poiché, a suo avviso, «era stato “un errore di prospettiva storica e sociale”, sentenziava, aver posto “i russi sullo stesso piano dei popoli occidentali”, mentre era necessario “tornare alla realtà”: “I russi non hanno una millenaria esperienza civile come noi. I loro padri erano servi della gleba e i loro avi ancora barbari. E nelle loro vene è molto sangue d'Asia”, perciò “non sanno e non possono avere un regime all'uso dei popoli occidentali. Quando avremo abituato le menti a giudicare entro queste linee di realtà storica, il caos russo non sorprenderà più”» (p. 136).

La presa del potere da parte del partito bolscevico sarebbe quindi assimilabile, per «Il Popolo d'Italia» e per lo stesso Mussolini, ad una sorta di «esplosione di istinti zoologici». Del resto, riflettendo su quanto previsto dalla dottrina marxista a proposito dell'instaurazione della futura rivoluzione socialista, Mussolini non poteva fare a meno di rilevare come con l'opera leninista ci si trovasse allora di fronte ad un'alternativa secca, decisamente contraddittoria: «“o quello che predicavano i maestri e gli apostoli formava, come essi dicevano, il contenuto sostanziale della dottrina socialista e allora quello che si è stabilito a Mosca non è, non può essere socialismo e usurpa illegittimamente questo nome; o il regime dei *Soviet* è il regime socialista e allora la dottrina socialista ha subito la più decisa delle negazioni, la più grande delle smentite in quanto il socialismo si è realizzato contro di essa, contro le sue previsioni e i suoi dogmi”. E allora, “se – come dichiarano i bolscevichi d'occidente – quello russo è il primo degli Stati a regime socialista”, tutta “la dottrina socialista può essere buttata al macero”» (p. 148).

Come è noto questo apparente paradosso sarà poi anche il ragionamento sviluppato nel Novecento da un accanito e dogmatico critico del marxismo come Sir Karl Popper. Tuttavia, come dimenticare che, proprio partendo da

questi stessi rilievi (peraltro storicamente scontati e abbastanza superficiali, perlomeno rispetto alla complessità del pensiero marxista), un politico di vaglia e un autentico rivoluzionario come Antonio Gramsci, in quegli stessi anni, parlasse, invece, acutamente, di una autentica *Rivoluzione contro il Capitale* ponendosi, quindi, il problema, invero decisivo – ed autenticamente leninista – di come elaborare e concepire *differenti vie nazionali* per la conquista del potere da parte del proletariato nei differenti paesi? In Lenin e Gramsci, infatti, la rivoluzione non vale in quanto tale, ma costituisce, semmai, un complesso ed articolato *processo molecolare* in virtù del quale questi rivoluzionari si sono sforzati di edificare una nuova società ed anche un nuovo ordine sociale, tramite il quale i subalterni, gli sfruttati, gli oppressi, gli operai e i contadini possano conquistare la loro autonoma libertà, liberandosi, storicamente, dal giogo dello sfruttamento e dell'oppressione sociale, economica ed anche culturale. Ma proprio la complessità storica e teorica di questo ambizioso ed innovativo programma rivoluzionario fuoriesce, invece, completamente, sia dalla percezione e dalla sensibilità politica mussoliniana, come anche dalla sensibilità storica e civile dell'Autore di questo libro, il quale preferisce così limitarsi a snocciolare “in fila indiana” i testi giornalistici mussoliniani appellandosi ad una sorta di implausibile, ed improbabile, narrazione *in parallelo* tra le biografie di Lenin e Mussolini. Un “parallelismo” del tutto improbabile ed anche assai claudicante che Gentile, ad un certo punto della sua ricostruzione storica, è infatti costretto, progressivamente ad abbandonare, perché lo sviluppo della sua stessa narrazione rende impossibile continuare a dipanarla con pari equilibrio interpretativo.

In ogni caso, evitando tutte queste questioni, invero storicamente decisive, che consentirebbero di poter cogliere, immediatamente, la complessità storica e teorica della posizione e della personalità di Lenin, unitamente al fatto, del tutto opposto, che caratterizza gli interventi giornalistici di Mussolini, l'Autore aggiunge, ancora una volta sulla scorta del ragionamento mussoliniano (assunto sempre a paradigma privilegiato di riferimento per la propria narrazione storica), che «la situazione del regime leninista, proseguiva Mussolini, appariva ancora più paradossale e curiosa, perché in Russia agiva con atti terroristici, contro la tirannia leninista, un movimento che era socialista e rivoluzionario, come l'attentatrice di Lenin» (*ibidem*), la quale, il 30 agosto, aveva sparato contro Lenin, ferendolo gravemente con tre colpi di pistola. Su questa base il 20 maggio 1920 Mussolini giungeva così a denunciare e qualificare il potere di Lenin come «la tirannia più bestiale», scrivendo anche quanto segue: «“a poco a poco i veli cadono. La dittatura del proletariato appare quella che essa è in realtà: una dittatura di pochi uomini usciti dalla borghesia, che governano a colpi di leggi e di mitragliatrici; la mascheratura del comunismo cade a brandelli e appare la realtà vera, che è la creazione della piccola proprietà rurale, e, nel campo dell'industria, le concessioni al capitalismo occidentale; la favola del benessere generale sfuma dinnanzi alla tragedia della fame; e quanto a libertà è ormai palese e inconfutabile che il regime di Lenin – senza libertà di associazione, di stampa, di riunione, di sciopero, di pensiero – è il regime della tirannia più bestiale, la più barbarica, più autocratica, più militarista che abbia mai visto la storia.

Il ricordo dei Romanoff impallidisce di fronte al nuovo regime cosiddetto comunista» (p. 152).

A fronte di questa ricostruzione l'Autore ricorda, comunque, come, «mentre in Russia Lenin rafforzava con metodi terroristici il suo potere, in Italia Mussolini stentava a trovare per sé un ruolo politico importante dopo la fine della Grande Guerra» (p. 154). Secondo l'Autore «dopo il 1919, non ci furono più tentativi rivoluzionari bolscevichi. In Italia, dove si trovava il più forte partito socialista aderente alla Terza Internazionale, la rivoluzione sul modello leninista, pur predicata con tracotante baldanza e giudicata imminente, non fu neppure tentata. L'unico vero obiettivo di Lenin, al di là della propaganda per la rivoluzione mondiale, fu la sopravvivenza del suo regime, a qualsiasi prezzo, combattendo accanitamente contro tutti i nemici interni ed esterni» (p. 154). Partendo da queste considerazioni che – come si vede, non prendono neppure in considerazione né quanto accaduto a Torino in quegli stessi anni, e neppure l'originale elaborazione ordinovista delineata da Antonio Gramsci, entro un sempre più complesso e consapevole contesto storico e teorico – l'Autore può allora limitarsi a riconsiderare la posizione di Mussolini il quale, da un lato, fondò il movimento fascista «con un programma repubblicano, antistatalista, libertario» (p. 155), mentre politicamente continuava ad essere sostanzialmente un «emarginato», giacché a fine 1919 gli aderenti ai Fasci di combattimento non arrivavano a mille, mentre alle «elezioni politiche del novembre 1919 [Mussolini] prese meno di 5000 voti. Invece i "leninisti d'Italia" divennero il primo partito nel Parlamento italiano con 156 deputati, dopo aver adottato, nel primo congresso del dopoguerra, nell'ottobre 1919, il programma bolscevico della conquista violenta del potere per instaurare la dittatura del proletariato» (p. 157).

In questa precisa situazione storica «Mussolini concentrò i suoi attacchi contro Lenin su un tema dominante: il regime che Lenin stava costruendo in Russia non era la realizzazione del socialismo ma l'edificazione di una dittatura di partito che, nelle sue caratteristiche essenziali e nei suoi comportamenti, ripeteva tutti gli aspetti che il socialismo e Lenin avevano denunciato come la peggiore essenza degli Stati borghesi. Dunque, proclamava il direttore de "Il Popolo d'Italia", Lenin non era un rivoluzionario socialista, ma un contro-rivoluzionario che agiva come gli autocrati reazionari militaristi, che lo avevano favorito nella conquista del potere» (pp. 157-158). La conseguenza delle considerazioni mussoliniane era pertanto la seguente «"in Russia c'è un governo dittatoriale di una frazione del Partito Socialista e non del proletariato; in Russia questa frazione al potere decreta delle leggi sociali, già in funzione nell'occidente; in Russia l'immissione del partito politico coi suoi dogmi nelle faccende dell'economia ha avuto conseguenze disastrose come risulta da unanimi testimonianze bolsceviche; in Russia la classe operaia non sta meglio e sta anzi peggio di quanto non stia nei paesi d'occidente; in Russia il partito bolscevico si appoggia sul militarismo, sulla burocrazia, aumentata spaventosamente, e sulla polizia più feroce di quella degli czars"» (p. 158). Al che l'Autore non ha naturalmente nulla da aggiungere, proprio perché, evidentemente, questo giudizio mussoliniano gli pare cogliere, con verità e concretezza storica, quanto stava allora accadendo nella Russia comunista.

Secondo Gentile – proprio considerando la guerra civile scatenatasi in Russia con la presa del potere da parte del bolscevismo, nonché la politica sviluppata dall’Intesa contro la Russia sovietica – Mussolini finì per comprendere, in anticipo su molti altri osservatori politici del suo tempo, l’esatta collocazione internazionale di Lenin: «da acuto osservatore della realtà politica, Mussolini aveva intuito con anticipo che Lenin sarebbe stato costretto, per la sopravvivenza del suo regime, a intraprendere rapporti economici con gli Stati capitalistici dai quali ricevere le risorse economiche necessarie per far fronte al crollo della produzione, allo sfacelo dell’amministrazione, alla fame, alla carestia e alle epidemie che falciavano milioni di vite umane, imperversando per oltre due anni dopo la vittoria bolscevica nella guerra civile» (p. 166). D’altra parte proprio la vittoria di Lenin nella guerra civile russa fornì ancora «a Mussolini lo spunto per formulare un’interpretazione antisemita del bolscevismo come fenomeno ebraico», interpretazione che, tuttavia, «già circolava fin dalla rivoluzione di ottobre nella stampa antisemita europea e, in Italia, soprattutto nella stampa dell’Associazione nazionalista» (p. 167).

Configurando il bolscevismo come «la vendetta dell’ebraismo contro il cristianesimo» (p. 168), Mussolini può così profetizzare: «“La razza non tradisce la razza. Cristo ha tradito l’ebraismo, ma, opinava Nietzsche in una pagina meravigliosa di previsioni, per meglio servire l’ebraismo rovesciando le tavole dei valori tradizionali della civiltà Elleno-latina. Il bolscevismo è difeso dalla plutocrazia internazionale. Questa è la verità sostanziale. La plutocrazia internazionale dominata e controllata dagli ebrei, ha un interesse supremo a che tutta la vita russa acceleri sino al parossismo il suo processo di disintegrazione molecolare. Una Russa paralizzata, disorganizzata, affamata, sarà domani il campo dove la *borghesia*, sì, la *borghesia*, o signori proletari, celebrerà la sua spettacolosa cuccagna. [...] Il leninismo vivrà finché lo vorranno i re della finanza; morirà quando decideranno di farlo morire i medesimi re della finanza”» (p. 168). Di fronte alla tempestiva protesta di qualche ebreo che subito denunciò l’antisemitismo dello scritto mussoliniano, il futuro “duce” del fascismo replicò, allora, con un rovesciamento radicale delle proprie prese di posizione, onde sostenere come, in realtà, il bolscevismo non fosse affatto ebraico. Mussolini colse anche l’occasione per rivolgere una sua personale considerazione sulla condizione degli ebrei in Italia: «Mussolini concludeva volgendo lo sguardo agli ebrei d’Italia per affermare che l’Italia “non conosce l’antisemitismo e crediamo che non lo conoscerà mai” perché “in Italia non si fa assolutamente nessuna differenza fra ebrei e non ebrei, in tutti i campi, dalla religione alla politica, alle armi, all’economia. Abbiamo avuto al Governo persino tre ebrei in una volta. La nuova Sionne, gli ebrei italiani l’hanno qui, in questa nostra adorabile terra, che, del resto, molti di essi hanno difeso eroicamente col sangue. Speriamo che gli ebrei italiani continueranno ad essere abbastanza intelligenti per non suscitare l’anti-semitismo nell’unico paese dove non c’è mai stato”» (p. 171).

Questo ennesimo voltafaccia mussoliniano sul presunto ebraismo del bolscevismo, non muta, comunque, il suo giudizio «sugli orrori della tirannia leninista» (p. 172) che il direttore de *Il Popolo d’Italia* denuncia continuamente, proprio per attaccare apertamente i «“leninisti d’Italia” che in-

vece attribuivano il, terrore e l'orrore alla calunniatrice stampa capitalista e reazionaria» (*ibidem*). In un articolo del 25 febbraio 1920, *I templi e gli idoli*, Mussolini così scrive: «“Ciò che si vede ci permette di valutare sin da questo momento Nicola Ulijanov Lenin come il più grande fra i reazionari d'Europa. Egli è l'unico che abbia il coraggio di essere reazionario nel senso antico ed in quello moderno (reazione, cioè a tutte le disintegrazioni economiche, politiche, morali della vita sociale). La Repubblica dei Consigli è uno Stato. Quello di Lenin è un Governo dittatoriale che si è stabilito nel più sanguinario terrore. Il *camouflage* della dittatura proletaria nasconde, in realtà, la dittatura di alcuni uomini appartenenti a una frazione dell'ex-partito socialista russo. Come tutti i Governi che furono, che sono e che saranno, anche quello di Russia ha una costituzione organica che poggia su questo tripode: esercito, polizia, burocrazia”» (p. 172). In questo passo giornalistico sembra quasi di leggere un appunto prospettico relativo al futuro stato dittatoriale mussoliniano.

Secondo Gentile, presentando la Russia come «“il paese più reazionario del mondo” [...] la visione catastrofica della situazione in Russia non era una esagerazione polemica di Mussolini, ma la constatazione della realtà russa come era descritta dagli stessi capi bolscevichi, Lenin per primo. Dopo la vittoria nella guerra civile, l'annullamento d'ogni consistente opposizione che potesse seriamente minacciare il suo potere, la fondazione di un nuovo Stato saldamente corazzato con un immenso apparato di controllo terroristico, e la pace di fatto con l'occidente capitalista, l'unico formidabile nemico che Lenin e il suo regime dovettero affrontare erano le condizioni interne: l'economia totalmente disastata, la produzione crollata, l'immenso paese devastato dalla guerra civile, dalla criminalità dilagante, dalla disgregazione anarcoide, della società, delle comunità e delle famiglie, centinaia di migliaia di bambini abbandonati a se stessi che cercavano di sopravvivere con la delinquenza unendosi in bande vagabonde: e poi, ancora milioni di persone che morivano per epidemie, le carestie, la fame, che in talune regioni generò pratiche di cannibalismo» (p. 173). Questo il quadro storico che Gentile delinea della Russia leninista, il che gli permette allora di aggiungere come «il giornale di Mussolini, ovviamente, informava costantemente i lettori sulle disastrose condizioni della Russia, e per documentarle si avvaleva dei discorsi e degli scritti degli stessi governanti bolscevichi, e delle testimonianze dei russi e di stranieri che conoscevano la Russia» (*ibidem*). In tal modo dell'immane problema politico leninista, finalizzato ad edificare il primo Stato socialista, esportando la rivoluzione comunista e livello internazionale, non rimane pressoché nulla e tutto si riduce, in profonda sintonia con Mussolini, ad una feroce dittatura reazionaria personale di Lenin che avrebbe ridotto, per fanatismo ideologico, al disastro un immenso paese come la Russia (il che lascia anche nascere il sospetto che la Russia sotto il regime degli zar avrebbe invece vissuto una situazione di complessiva e diffusa floridezza, che solo la sciagurata rivoluzione bolscevica avrebbe mortalmente compromesso...).

Anche la revisione del “comunismo di guerra” con la successiva elaborazione di una “nuova politica economica” (la Nep) delineata successivamente da Lenin, viene quindi letta in quest'ottica privilegiatamene (e pregiudizialmente) mussoliniana, con la conseguenza che, sempre secondo Gentile,

Mussolini sarebbe stato «un attento osservatore» (p. 177) della progressiva eclissi dell'astro leninista. Non solo: a suo avviso il futuro “duce”, proprio quando, nei primi mesi del 1921, «il fascismo divenne un movimento di massa paramilitare» e «l'astro mussoliniano ebbe una continua ascesa, sospinto sempre più in alto dall'espansione del fascismo» (p. 176), ebbero proprio allora Mussolini «seguì costantemente fra il 1920 e il 1921 quanto accadeva in Russia, e mantenne sempre affiancate, nel suo quadro di osservazione, le vicende del leninismo russo e quelle del leninismo italiano, mostrando notevole acume nel percepire in anticipo le trasformazioni della politica leninista» (p. 177).

Analizzando l'insurrezione di Kronstadt e la diffusione di un «“movimento rivoluzionario antibolscevico in Russia”» (p. 177) a Mussolini non sarebbe così sfuggito come questo movimento fosse privo di organizzazione ed anche di un uomo (un “duce”?) in grado di guidarla alla vittoria. D'altra parte occorre anche tener presente come «le invettive antisocialiste di Mussolini erano lo sfogo di un odio che egli aveva covato dal tempo della sua espulsione dal partito nel 1914. L'odio era stato infiammato dall'infatuazione dei capi e delle masse socialiste per Lenin e la rivoluzione bolscevica, e dall'umiliazione della sconfitta elettorale subita da Mussolini nel 1919, aggravata dal contemporaneo trionfo del partito socialista, che dopo le elezioni aveva dato sarcasticamente la notizia del suicidio del fondatore dei Fasci di combattimento. Per Mussolini, la guerra civile in Italia era anche una guerra personale contro i suoi ex compagni» (pp. 186-187). Questo giusto rilievo non consente tuttavia all'Autore di saperlo poi porre al centro dell'ermeneutica della sua analisi storica. Infatti proprio questo rilievo consente di comprendere come nei confronti con Lenin, Mussolini, in realtà, abbia sempre presenti soprattutto i suoi ex-compagni socialisti, nonché la situazione italiana sulla quale intende agire – *in qualunque modo* – pur di poter conseguire il suo potere personale.

4. *Mussolini contro i leninisti italiani*

Lenin non è quindi studiato e considerato da Mussolini nel suo preciso ed autonomo contesto storico, politico e teorico, ma diventa, semmai, un comodo schermo polemico per dare addosso ai «leninisti d'Italia», ovvero i socialisti. Il che spiega allora anche le prese di posizione di Mussolini contro il grido «Viva Lenin!» esibito, con forza, dalle masse socialiste italiane. A fronte della diffusione di massa di questo grido così scrive Mussolini: «“Non ce ne meravigliamo. È plebe. Massa. Numero. Plebe che ha bisogno di sostituire ai vecchi, i nuovi santi: agli idoli ultraterreni di una volta, le odierne deità moscovite. E a questa plebe, i preti rossi danno da intendere il fantastico, danno da bere l'assurdo. La Russia è il nuovo paradiso. *Credo quia absurdum*. Ma noi siamo troppo individualisti, per inchinarci davanti ai nuovi idoli; siamo troppo eretici, per non sottoporre alla nostra critica corrosiva i credi della nuova rivelazione e prendiamo a randellate le icone russe che abbagliano, nella loro enormità o nella loro stupidità, l'armento dei tesserati. [...] Quella società che i profilasti del socialismo ufficiale italiano

indicano a modello alle turbe illuse, non è che il ritorno alla società barbara del secolo undicesimo. [...] C'è al mondo un regime borghese che sia più squisitamente borghese, cioè liberticida, sfruttatore, sanguinario – nel senso che a questa parola viene attribuito dai socialisti – di quello leninista? Ma la plebe ignora tutto ciò. I suoi pastori non la illuminano» (p. 187).

Anche questo breve, ma significativo, passo consente, allora, di ben comprendere quale sia l'obiettivo polemico privilegiato da Mussolini: il partito socialista contro i cui dogmi rivendica il proprio «individualismo», ovvero un atteggiamento assolutamente spregiudicato che non insegue che un solo obiettivo: la conquista del potere in Italia, potere da ottenersi a qualunque costo, compiendo qualsiasi giravolta politica e tentando qualunque percorso, come poi, effettivamente, Mussolini fece. Né si deve sottacere come in questi passi emerga anche tutto il disprezzo di Mussolini individualista per la massa, la plebe e il popolo. Il 25 aprile 1920, a seguito di uno sciopero generale svoltosi a Torino – ovvero nella città in cui il pensiero leninista era allora sviluppato e approfondito molto più che altrove ed anche assai originalmente, proprio tramite la riflessione e l'azione politica di un grande pensatore italiano come Antonio Gramsci – Mussolini osserva, invece, quanto segue: «se ci fossero “proletari *colla coscienza*, dovrebbero prendere e sprofondare nelle fogne della città i cantastorie, i falsi pastori della sedicente rivoluzione bolscevica. Non ci sono o sono una debole minoranza. La massa che, nella quasi totalità, è allucinata e avvelenata, continuerà a farsi tosare e mitragliare. Passerà da un disastro all'altro, ma continuerà ancora ad alcolizzarsi col trani grosso delle osterie bolsceviche» (p. 188).

Ma, al di là di questo ostentato disprezzo per «l'armento tesserato», questi passi mussoliniani ci aiutano a comprendere come la sua avversione non sia tanto, allora, per Lenin, quanto per l'unico ed effettivo pensatore e rivoluzionario italiano che si muoveva allora, in modo originale e creativo, per conseguire l'emancipazione del proletariato, riflettendo seriamente sulla pista indicata da Lenin, ovvero proprio quell'Antonio Gramsci fondatore dell'«Ordine Nuovo» che ha poi svolto un ruolo di primo piano, assolutamente mondiale, nel ripensare il problema sociale, civile, economico e culturale, della presa del potere da parte delle forze comuniste in ambito occidentale. Non per caso, il 27 marzo 1921, Mussolini ebbe, come rileva Gentile, «espressioni sguaiatamente volgari» (p. 190) proprio contro i comunisti torinesi e Gramsci, in particolare, scrivendo quanto segue: «“C'è un giornale in Italia, che si stampa a Torino, che è scritto in lingua italiana, che è scritto da italiani più o meno autentici che noi conosciamo e che sono mostruosi e deformi nel corpo e nell'anima”» (p. 190). Per poi rincarare la dose della sua «più violenta sguaiataggine» (*ibidem*), scrivendo, l'8 maggio successivo, a commento di un articolo apparso sul periodico gramsciano «“organo di quattro deformi intellettuali che ci 'sbfano' sopra (tanto è Lenin che paga!)». La sguaiata presa di posizione mussoliniana scaturiva da una critica della «controreazione proletaria» contro i fascisti promessa dal giornale gramsciano. Se quest'ultimo, appellandosi a questa «controreazione proletaria», scriveva come nel prossimo momento del riscatto avrebbero dato «“bando a tutti i residui di pietà umana e saremo con i ribelli [fascisti, ndr.] per la più spietata rappresaglia”», da parte sua Mussolini replicava al-

lora con questo rilievo: «“invitiamo i fascisti di tutta Italia a prendere atto di quest’ultima affermazione e a trattare – di conseguenza – i comunisti come cani arrabbiati e immondi. Tener sempre spianate le pistole su questi rifiuti della razza umana”» (p. 191). Chi ponga mente alle successive e tragiche vicende con le quali il fascismo, in modo illegale e in palese violazione dello Statuto Albertino, arrestò il deputato Gramsci e lo fece poi lentamente spegnere in carcere, non può che trovare, in questo cinico e calcolato assassinio, una conferma della reale ed effettiva contrapposizione di Mussolini *contro* una testa pensante leninista come quella di Gramsci. Mussolini, dunque, *contro* Gramsci più che contro Lenin!

La ribadita ed esibita condanna mussoliniana della «chiesa rossa» comunista, che avrebbe il suo «nuovo papa» in Lenin, trova allora proprio nella battaglia politica italiana il suo *unico* terreno di riferimento privilegiato. Certamente Mussolini presenta le vicende russe come una sorta di «commedia», denunciando che «“la chiesa rossa ha ereditato i sistemi, gli usi e gli abusi della chiesa nera”», aggiungendo come sul piano economico il «“bol-scevismo significa miseria, nella politica equivale alla schiavitù. Ormai si confessa, anche in Italia, da gente tornata dalla Russia, che lassù la dittatura del proletariato è in realtà la dittatura di alcuni uomini del Comitato centrale del Partito comunista russo, esercitata sul proletariato per mezzo della polizia e dell’esercito rosso”» (p. 201). Sul piano storico non bisogna infatti mai dimenticare (e nemmeno trascurare) che mentre appaiono questi articoli sul giornale mussoliniano, le squadre fasciste stavano allora imperversando con una inaudita violenza criminale su tutto territorio nazionale, con l’esplicita complicità e aperta connivenza degli apparati dello stato – polizia, forze dell’ordine e magistratura – i quali tutti si schierano, compattamente, dalla parte fascista, lasciando sistematicamente impuniti tutti i reati e lasciando compiere impunemente ai fascisti tutti i loro efferati crimini, cui assistono sempre *passivamente* e con evidente *complicità*, civile e morale. In questo preciso clima cresce e si rafforza anche la pretestuosa e falsa tesi – che sarà tuttavia fatta propria anche dai liberali e moderati reazionari dalle differenti sfumature, da Giolitti a Croce – che i violenti e criminali manipoli fascisti potessero essere comunque utilizzati come un comodo bastone per rompere la testa ai rossi, per poi far rientrare tutto nell’ordine tradizionale, una volta che le forze socialiste fossero state messe in grado di non più nuocere sul piano politico e sociale. Ragionamento palesemente errato, proprio perché non teneva conto di come, invece, il fascismo avesse *un suo proprio preciso programma politico* concernente la sua presa del potere, onde instaurare la dittatura di un unico partito, quello fascista.

Commentando, su «Gerarchia», nel febbraio del 1922, la situazione complessiva del mondo di allora, Mussolini osservava come, dopo un periodo in cui il mondo era andato a sinistra, da alcuni mesi il pendolo si era invertito e tutto sembrava ora volgere a favore della destra: dopo l’*ora rossa* era adesso il momento dell’*ora bianca*: «“come sempre accade, la nazione che più violentemente scartò a sinistra, è quella che da qualche tempo, cammina più velocemente verso destra: la Russia. Il ‘mito’ russo è già tramontato. La luce non viene più dall’oriente. Dall’oriente vengono terribili notizie di fame e morte; da Pietrogrado giungono appelli disperati di socialisti e di anarchici

contro la reazione di Lenin. Il professore Ulijanov è oggi uno zar, che segue a puntino – all'interno e all'estero – la politica dei Romanoff. Forse l'ex-professore di Basilea non credeva che la sua carriera avrebbe sbocciato nella reazione; ma evidentemente, i Governi devono adeguarsi ai popoli e il popolo russo – enorme armento umano, paziente, rassegnato, fatalista, orientale – è incapace di vivere in libertà; ha bisogno di un tiranno; come del resto tutti i popoli, anche quelli dell'occidente, muovono ansiosi, oggi più che mai, alla ricerca di istituzioni, di idee, di uomini che rappresentino dei punti fermi nella vita, che siano porti sicuri, in cui ancorare – per qualche tempo – l'anima stanca di aver troppo errato» (p. 206). In Mussolini – anarchico, socialista, repubblicano o fascista – il concetto del popolo non muta mai in modo significativo, proprio perché, a suo avviso, il popolo non sarebbe altro che plebe, massa amorfa e passiva, che può e deve essere dominata con mano ferma, secondo lo stesso stile che un maschio, sempre a suo avviso, naturalmente, dovrebbe utilizzare con le donne che sarebbero, appunto, del tutto illogiche come illogiche ed emotive sarebbero le masse.

In questo preciso contesto – ad un tempo storico, ma anche antropologico, culturale e politico – Mussolini attribuisce allora alla Germania il merito storico di aver contrastato la diffusione del bolscevismo che non sarebbe riuscito ad «"infettare il movimento operaio tedesco"». Dopo la Germania «"la nazione che più rapidamente si è riscattata dall'ossessione del mito russo, è l'Italia, grazie all'irrompere del fascismo"» (p. 207). Esattamente in questo nuovo clima storico, che volge decisamente a destra, Mussolini può allora giustificare il suo ennesimo e clamoroso voltafaccia politico, dettato dalla sua volontà di poter infine conseguire il consenso ed anche il potere in Italia. Scrive infatti a tal proposito Gentile: «alla fine del 1921, dunque, in Italia non c'era più un pericolo bolscevico, come Mussolini aveva affermato già nel luglio di quell'anno. Indifferente alle contraddizioni, anche se a distanza ravvicinata, il duce del fascismo trionfante smentiva così in anticipo la leggenda del fascismo salvatore dell'Italia dal bolscevismo che lui stesso cominciò a costruire nel corso del 1921, e che sarebbe stata accreditata e diffusa, in Italia e all'estero, dopo la "marcia su Roma". Ma la leggenda servì a Mussolini per giustificare e legittimare la sua conversione dal fascismo libertario e antistatalista, al nuovo fascismo antidemocratico e statalista, avvenuta nel corso del 1921 e invocata come necessità, imposta dai tempi nuovi, per rafforzare l'autorità dello Stato contro le tendenze disgregatrici non più del bolscevismo, ma addirittura della democrazia che lui stesso, contro la tirannia di Lenin, aveva difeso ed esaltato» (p. 207).

5. L'ennesimo voltafaccia di Mussolini

L'ennesima e clamorosa giravolta politica di Mussolini si spiega agevolmente tenendo presente il suo sostanziale individualismo relativista, in nome del quale il politico Mussolini è sempre stato pronto, come si è già visto, a qualunque voltafaccia, più o meno clamoroso, pur di poter incrementare il proprio consenso politico ed anche il suo progressivo avvicinamento alla conquista del potere. Si è del resto già avuto modo di incontrare il pro-

fondo disprezzo sempre nutrito da Mussolini per gli «armenti dei tesserati» ed per la plebe, massa informe che deve essere solo dominata da un capo. In questo spirito fascista anche un avversario comunista come Lenin poteva allora essere compreso dal punto di vista mussoliniano, proprio perché, a suo avviso, il politico non poteva essere che un *artista* in grado di modellare, per le sue creazioni politiche, la materia umana. Certo Lenin per Mussolini è un artista sostanzialmente *fallito*, tuttavia Lenin incarna anche, perlomeno per il punto di vista mussoliniano, un modello assoluto di potere reazionario: nella Russia di Lenin, scrive Mussolini, «non c'è che una autorità: la sua: Non c'è che una libertà: la sua. Non c'è che una legge: la sua, O piegarsi o perire. Il pittoresco caos politico occidentale lassù si è geometrizzato in una espressione lineare che ha un solo nome: Lenin» (p. 208).

Del resto l'individualista che rinnega la sua precedente difesa della democrazia in funzione anti-leninista, in quegli stessi anni si avvicina rapidamente al potere proprio grazie alla connivenza politica dei partiti conservatori, liberali, moderati e variamente reazionari. Scrive Gentile: «l'ascesa di Mussolini al potere era stata rapida, inattesa e impreveduta. Erano trascorsi appena tre anni da quando il fondatore del fascismo era stato clamorosamente sconfitto nelle elezioni politiche con meno di 5000 voti; e poco più di un anno era passato quando con quasi 200.000 voti era stato eletto alla Camera, insieme con altri 38 deputati eletti nelle liste fasciste. Nel momento di assumere la guida del governo, il partito fascista aveva appena trenta deputati: ma il Parlamento, nelle due Camere, votò con ampia maggioranza la fiducia al governo del duce di un partito armato. Socialisti unitari, socialisti massimalisti, comunisti, repubblicani e i deputati del partito sardo d'azione votarono contro. E nei due anni successivi, la fiducia fu confermata nonostante il partito fascista avesse continuato la pratica di violenza per impedire la libera attività politica dei partiti avversari, dentro e fuori del Parlamento» (p. 226).

In questo preciso contesto si dipana, dunque, il rinnegamento delle proprie precedenti idee politiche operato da Mussolini col suo ennesimo voltafaccia: l'individualismo anti-statalista e la difesa della democrazia, con le quali aveva precedentemente attaccato, frontalmente, l'azione politica di Lenin, furono abbandonati con un giro di *valzer* tanto clamoroso quanto privo di conseguenze per «l'armento dei tesserati» del fascismo, il quale ultimo seguì il suo «duce» senza battere ciglio. Se il fascismo era nato per difendere aspetti radicali della democrazia – come il suffragio universale, il voto alle donne e il sistema proporzionale – il fascismo che si avvicina al potere compie repentinamente un radicale ribaltamento di queste sue precedenti tesi per ora difendere, subito ed apertamente, una feroce restaurazione reazionaria totalitaria e statalista, che si configurava come «riaffermazione antidemocratica dell'autorità dello Stato nei confronti dell'individuo. [...] Il fautore della Grande Guerra come preludio alla rivoluzione per la democrazia, il difensore della civiltà occidentale come civiltà della libertà dello spirito contro la tirannia bolscevica, l'individualista che inneggiava all'anarchia contro lo Stato Moloch, all'inizio del 1922 sosteneva che la democrazia era morta per effetto della guerra mondiale» (p. 228).

In questa prospettiva secondo Mussolini comunismo e fascismo sarebbero stati accomunati dal loro collocarsi decisamente al di fuori del liberali-

smo, proprio perché comunismo e fascismo avrebbero appunto fagocitato i principi dell'89, dimostrando che si possono costruire degli Stati che calpestano gli immortali principi della rivoluzione francese. In questa prospettiva Gentile conclude allora la sua ricostruzione storica rilevando come, tuttavia, tra i due capi, entrambi "reazionari", Lenin e Mussolini, esisterebbe un'ulteriore differenza significativa: «diversamente da Lenin, che nel bolscevismo fu sempre un capo che precede, costringendo gli altri a seguirlo anche nelle decisioni più temerarie e imprevedute, fino alla vigilia della sua morte, Mussolini il fascista fu, fino alla conquista del potere e alla instaurazione del regime totalitario, un duce che segue invece di precedere» (p. 232). Questa differenza di "collocazione" rispetto ai propri movimenti politici, in realtà aiuta nuovamente a capire anche la differente statura politica di Lenin e Mussolini, giacché il primo si configura come un "forgiatore" della storia, mentre il secondo sembra, semmai, adeguarsi, più o meno abilmente, alla storia, sviluppando un conseguente cinismo politico sempre finalizzato, esclusivamente, alla conquista del potere. Il che ha consentito a Mussolini di "galleggiare" in tutte le più diverse situazioni storiche. In questo quadro il suo essere costantemente un giornalista e un retore incallito finisce per configurare la sua più esatta personalità politica, ovvero quella di un politico abituato e incallito a giocare con le parole, a piegarle secondo i suoi differenti fini tattici e strategici, nella più completa indifferenza rispetto alla realtà di quel mondo che Gramsci giudicava, invece, «grande e terribile». Scrive conclusivamente Gentile, «dall'avvento di Lenin al potere fino al 1921, Mussolini aveva condannato totalmente il suo regime perché negava la libertà e la democrazia; perché usava il terrore per eliminare i partiti avversari e imporre la dittatura del partito unico sul popolo; perché esigeva obbedienza e fedeltà alla sua ideologia come una religione; perché idolatrava il capo del partito e ingigantiva l'assolutismo dello Stato schiacciando l'individuo sotto un'immensa burocrazia privilegiata, asservita alla casta politica del partito unico. Poi, conquistato il potere, il duce trionfante perseguitò per venti anni tutti coloro che contro di lui e contro il regime fascista usavano gli stessi argomenti che Mussolini aveva usato contro Lenin e il suo regime» (p. 240).

6. *Vero e falso capo, ovvero Lenin e Mussolini*

Non è privo di interesse segnalare come il libro di Gentile, prima di giungere a questa sua conclusione, abbia tuttavia richiamato l'interesse di alcune considerazioni politiche sviluppate, rispettivamente, da Luigi Sturzo ed Antonio Gramsci. Per il primo ci si riferisce direttamente ad un suo volume *Italia e fascismo* apparso originariamente nel 1926, in inglese, quando l'Autore era già stato costretto dal fascismo ad abbandonare il nostro paese da due anni (vi rientrerà solo nel 1947, dopo il vergognoso crollo militare del fascismo e del suo "duce"). Il fondatore del partito popolare sviluppa in questo suo importante libro un confronto e un serrato parallelismo tra il fascismo e il bolscevismo, osservando come il secondo abbia messo capo ad uno «*stato-partito*», mentre il primo abbia costruito un «*governo-partito*». Ma il confronto comparato tra l'Italia fascista e la Russia comunista è poi

svolto da Sturzo in una chiave europea e mondiale, per il cui tramite giunge ad affermare che «in sostanza tra la Russia e l'Italia una sola differenza si può marcare: cioè che il bolscevismo è la dittatura comunista o fascismo di sinistra; e il fascismo è la dittatura conservatrice o bolscevismo di destra. La Russia bolscevica ha creato il mito di Lenin; l'Italia fascista ha creato il mito di Mussolini: non sarebbero stati possibili né l'uno né l'altro se non avessero saputo o potuto esprimere in forma fervida e concreta stati d'animo generali, e non avessero dato alla loro azione l'impronta di una utilità immediata» (p. 240, il passo di Sturzo è citato direttamente da Gentile che rinvia alle pagine 200-201 della nuova edizione del libro di Sturzo riedita in Italia, a Roma, nel 2001). In tal modo questo rilievo di Sturzo, a proposito del «fascismo rosso» e del «bolscevismo nero», sembra, in qualche modo, giustificare e avvallare il parallelismo tra Mussolini e Lenin che Gentile, come si è visto, ha cercato di sviluppare, nel corso del suo volume, sia pur con un andamento inevitabilmente claudicante. Certo è che il giudizio di Sturzo coglie un aspetto rilevante, perlomeno nella misura in cui colloca comunismo e fascismo su un medesimo piano politico reazionario ed anti-democratico, ovvero quello dello stesso fascismo/bolscevismo, giungendo così a differenziare la dittatura comunista come variante *rossa* del fascismo (*fascismo di sinistra*) e la dittatura fascista stesso come variante *nera* del bolscevismo (*bolscevismo di destra*). Tuttavia, è anche evidente come questa comparazione di Sturzo finisca, inevitabilmente, per ricondurre entrambe le alternative di sinistra e di destra ad un medesimo piano politico, ovvero quella della dittatura anti-democratica entro il quale, poi, in ultima analisi, sembra emergere il valore dominante – e fagocitante – del fascismo, in virtù del quale ci troveremmo allora di fronte ad un *fascismo rosso* ed un *fascismo nero*. Ma proprio questa presunta omogeneità finisce poi per sollevare un problema politico relativo alla liceità – o meno – di una tale operazione definitoria (che è, ad un tempo, politica ed anche storiografica): si possono ricondurre due fenomeni così diversi come il fascismo e il comunismo al medesimo comun denominatore, ovvero quella della dittatura in quanto tale? E poi, in che misura la dittatura connota, in modo privilegiato, l'orizzonte del fascismo rispetto a quello del bolscevismo? Oppure è vero l'inverso? Ed è forse legittimo ridurre complessi fenomeni storici ad un'etichetta di comodo come quella del “fascismo” che, in tal modo, rischia di trasformarsi in un termine buono per tutti gli usi (politici e non solo storiografici)?

Proprio la genesi di queste domande aiuta allora a comprendere l'importanza e il rilievo di un altro e ben differente termine di confronto comparativo, ovvero quello che mette in relazione Mussolini non tanto con Lenin, ma, come si è già accennato, con uno dei maggiori leninisti italiani, ovvero Antonio Gramsci. A questo proposito Gentile, proprio prima di riferirsi direttamente alle pagine di Sturzo, che, evidentemente, considera come di riferimento emblematico, si riferisce ad un importante articolo giornalistico pubblicato da Gramsci il primo marzo 1924 su «L'Ordine Nuovo», dedicato al concetto di “*Capo*”. Secondo Gramsci Lenin costituisce «l'esempio vivente più caratteristico ed espressivo di chi sia un capo rivoluzionario», perché “era stato l'iniziatore di un nuovo sviluppo della storia, ma lo è stato perché egli era anche l'esponente e l'ultimo più individualizzato momento di tutto un processo

di sviluppo della storia passata, non solo della Russia, ma del mondo intero”» (p. 237, si noti, tuttavia, che nel testo gramsciano citato da Gentile invece dell’espressione «di tutto un processo di sviluppo» si trascrive, erroneamente, «di tutto il processo di sviluppo», trasformando così il fine rilievo gramsciano in una indebita assolutizzazione dogmatica della storia).

Come si vede Gramsci considera Lenin un *capo* proprio perché il dirigente sovietico, con la sua riflessione e la sua opera, si è inserito, da *leader*, entro un preciso *processo di sviluppo della storia* e non ha dunque tentato, come invece ha fatto Mussolini, di inserirsi, più o meno furbescamente, in questo o quel determinato contesto storico, onde cercarne di trarne il maggior vantaggio, personale e politico. Non per nulla nel suo articolo Gramsci procede proprio a considerare criticamente il ruolo di Mussolini quale “capo”. Scrive infatti il pensatore sardo: «abbiamo in Italia il regime fascista, abbiamo a capo del fascismo Benito Mussolini, abbiamo una ideologia ufficiale in cui il “capo” è divinizzato, è dichiarato infallibile, è preconizzato organizzatore e ispiratore di un rinato sacro romano impero. Vediamo stampati nei giornali, ogni giorno, decine e centinaia di telegrammi di omaggio delle vaste tribù locali al “capo”. Vediamo le fotografie: la maschera più indurita di un viso che abbiamo già visto nei comizi socialisti. Conosciamo quel viso: conosciamo quel roteare degli occhi nelle orbite che nel passato dovevano, con la loro feroce meccanica, far venire i vermi alla borghesia e oggi al proletariato. Conosciamo quel pugno sempre chiuso alla minaccia. Conosciamo tutto questo meccanismo, tutto questo armamentario e comprendiamo che esso possa impressionare e muovere i precordi alla gioventù delle scuole borghesi; esso è veramente impressionante anche visto da vicino e fa stupire. Ma “capo”?» (p. 238).

Mussolini non è un “capo”, proprio perché non è emerso da un determinato processo storico di sviluppo come ha invece fatto Lenin per il quale Gramsci ricorda, infatti, che non «era egli divenuto divenuto per caso il capo del partito bolscevico» e prosegue: «Per caso il partito bolscevico è diventato il partito dirigente del proletariato russo e quindi della nazione russa? La selezione è durata trent’anni, è stata faticosissima, ha spesso assunto le forme apparentemente più strane e più assurde. [...] Continua tuttora, ogni giorno, perché ogni giorno bisogna comprendere, prevedere, provvedere. Questa selezione è stata una lotta di frazioni, di piccoli gruppi. È stata lotta individuale, ha voluto dire scissioni e unificazioni, arresti, esilio, prigione, attentati: è stata resistenza contro lo scoraggiamento e contro l’orgoglio, ha voluto dire soffrire la fame avendo a disposizione dei milioni d’oro, ha voluto dire conservare lo spirito di un semplice operaio sul trono degli zar, non disperare anche se tutto sembrava perduto, ma ricominciare, con pazienza, con tenacia, mantenendo tutto il sangue freddo e il sorriso sulle labbra quando gli altri perdevano la testa. [...] Lo stesso atteggiamento della grande maggioranza dei borghesi russi che dicevano: – una repubblica con a capo Lenin senza il partito comunista sarebbe anche il nostro ideale – aveva un grande significato storico. Era la prova che il proletariato esercitava non solo un dominio fisico, ma dominava anche spiritualmente» (l’articolo apparso originariamente su «L’Ordine Nuovo» è stato poi ripubblicato su «l’Unità» del 6 novembre 1924, col titolo *Lenin capo rivoluzionario*, per essere poi

riedito anche nei seguenti volumi gramsciani: *La costruzione del Partito comunista. 1923-1926*, Einaudi, Torino 1980, pp. 12-16; *Scritti politici*, a cura di Paolo Spriano, l'Unità-Editori Riuniti, Roma 1967, 2 voll, pp. 540-543; *Scritti dalla libertà*, a cura di Angelo d'Orsi e Francesca Chiarotto, Editori Internazionali Riuniti, Roma 2012, pp. 483-487; *Masse e partito, Antologia 1910-1926*, a cura di Gaetano Liguori, Editori Riuniti, Roma 2016, pp. 281-285). Come ha giustamente osservato uno studioso come Angelo d'Orsi, «nell'ultima frase si coglie un accenno a quella che sarebbe stata, poi, nell'elaborazione carceraria, la teoria dell'egemonia» (A. d'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 167).

Ma è interessante ancora notare come Gramsci, contrapponendo apertamente Lenin a Mussolini, ovvero il vero capo ad un finto capo, osservi, sempre nel medesimo articolo, come in Lenin il suo essere “capo” e dirigente riconosciuto non costituisca affatto «una escrescenza» rispetto al movimento storico, oppure «una semplice sovrapposizione violenta» rispetto alla classe, proprio perché Lenin stesso si inseriva in una particolare *processo storico organico*, quello che ha appunto promosso la rivoluzione russa, avviando quella dittatura del proletariato che, secondo Gramsci, va intesa secondo una modalità che risulta affatto differente e distante da ciò che avrebbe successivamente operato Stalin nella Russia comunista. Scrive infatti Gramsci: «la dittatura del proletariato è espansiva, non repressiva. Un continuo movimento si verifica dal basso in alto, un continuo ricambio attraverso tutte le capillarità sociali, una continua circolazione di uomini». Anche in questo caso d'Orsi ha osservato come non sia «azzardato affermare che qui si possono cogliere, sia pur in forma piuttosto nebulosa, le anticipazioni del dissenso che due anni e mezzo dopo, nell'ottobre del '26, avrebbe contrapposto Gramsci a Togliatti, l'uno critico e dubbioso, rispetto alla linea del gruppo staliniano, l'altro che ne sposa in pieno contenuti e modalità» (*op. cit.*, p. 168).

Ma, al di là di questa possibile anticipazione della presa di posizione critica di Gramsci nei confronti della svolta staliniana del socialfascismo, è indubbio come il giudizio critico con il quale il pensatore sardo giudica l'inconsistenza di Mussolini quale “capo” si radichi in un penetrante giudizio sulla natura politica essenziale del “duce” del fascismo. Scrive infatti Gramsci che Mussolini «era allora, come oggi, il tipo concentrato del piccolo borghese italiano, rabbioso, feroce impasto di tutti i detriti lasciati sul suolo nazionale dai vari secoli di dominazione degli stranieri e dei preti: non poteva essere il capo del proletariato; divenne dittatore della borghesia, che ama le facce feroci quando ridiventa borbonica, che spera di vedere nella classe operaia lo stesso terrore che essa sentiva per quel roteare degli occhi e quel pugno chiuso teso alla minaccia. [...] La sua dottrina è tutta nella maschera fisica, nel roteare degli occhi entro l'orbita, nel pugno chiuso sempre teso alla minaccia... Roma non è nuova a questi scenari polverosi. Ha visto Romolo, ha visto Cesare Augusto e ha visto, al suo tramonto, Romolo Augustolo». Mussolini, che non è un “capo”, è allora pienamente inserito in questo processo storico di degradazione del nostro paese e il suo volto costituisce la maschera, ad un tempo tragica e farsesca, del «piccolo borghese italiano, feroce impasto di tutti i detriti lasciati sul suolo nazionale dai vari

secoli di dominazione degli stranieri e dei preti». Mussolini, così, sul piano della storia di lungo e medio periodo cui guarda la riflessione gramsciana, sempre volta a comprendere il piano universale ed “eterno”, *für ewig*, della storia, costituisce, in realtà, il prototipo dei mali e dei caratteri storici atavici degli italiani, ovvero la sommatoria di tutti quei mali storici che ben spiegano l’arretratezza del nostro paese, la sua ignoranza costitutiva, la sua marginalità provinciale nel seno dell’Europa e del mondo contemporaneo, la sua retoricità inconcludente, la sua ipocrisia e falsità doppiogiochista, la sua apparente “furbizia” e il suo sistematico “cinismo” (già denunciato, nel XIX secolo, anche da un altro “gobbo” geniale ed universale come Giacomo Leopardi). Per tutte queste ragioni di fondo, ineludibili, Mussolini non può dunque essere confrontato con un gigante come Lenin. Pertanto anche l’intento perseguito da Gentile in questo libro finisce allora per mancare, clamorosamente, il suo bersaglio e lo manca fornendoci, al di là della filologia, un’immagine storica sostanzialmente deformata e deformante del suo stesso “eroe” in braghe di tela, ovvero del cd. “duce” degli italiani.



MASSIMO MARIANI

Ontologia della coscienza storica

«La coscienza storica non si limita
più ad ascoltare la voce che le giunge
dal passato, ma, riflettendo su di essa,
la ricolloca nel contesto in cui si è
radicata, per coglierne il significato e
il valore relativo che le si conviene».

H. G. Gadamer

1. *L'immanentismo storico di K. Marx*

Il pensiero moderno identifica il processo storico nel progresso, sostenendo l'analogia tra sviluppo del soggetto e sviluppo del genere umano, le cui fasi corrispondono ai vari stadi dell'età umana (F. Bacone). Il tempo si assume come fattore di misura del progresso aperto indefinitamente al futuro, secondo Condorcet¹, mutando la propria natura fisica e morale. Collocare un certo popolo nel corso del tempo segnerà quindi il livello di civiltà nell'evoluzione storica del genere umano; secondo il criterio hegeliano, la storia dei popoli equivarrebbe ai momenti di un processo di "attuazione dello spirito del mondo". Un'apertura alla libertà nella quale sono assenti discontinuità o retroazioni nel cammino dell'uomo. Queste sono le premesse teoretiche del materialismo storico e dialettico.

Nel susseguirsi della costruzione economica di una società, Marx intravede un'attività cumulativa e il delinearsi di una suddivisione del lavoro che caratterizza la struttura produttiva. Il materialismo storico concepisce gli uomini come esseri produttivi all'interno di una società in una certa fase evolutiva della storia, i cui «rapporti [sono] necessari e indipendenti dal-

1 N. de Caritat de Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Einaudi, Torino 1969. Dal suo enciclopedismo filosofico della storia attinsero H. de Saint-Simon e A. Comte.

la loro volontà»². Il processo descrive la struttura economica della società dalla quale evolve la “sovrastruttura”, un complesso di rapporti giuridici, politici, intellettuali, morali e religiosi, in altri termini di una coscienza sociale. Le forze produttive (strumenti, beni prodotti e loro uso) modificano l’ambiente e lo sviluppo demografico, così i rapporti di produzione come i sistemi produttivi e le relazioni etiche del lavoro (schiavitù, salariato), la cui realtà costituisce l’organizzazione di una certa società in un dato periodo storico (schiavismo, feudalesimo, capitalismo, liberismo, ecc.). Dalla prospettiva marxiana, l’attrito tra le forze produttive e i rapporti di produzione, tra l’incremento e il raffinamento dei mezzi di produzione e lo sfruttamento delle maestranze e delle categorie sociali povere, soffocando il loro sviluppo, conducono a conflitti sociali esasperando in rivoluzioni politiche e trasformazioni giuridiche. In tale conflittualità, le idee agirebbero “come forze materiali”, organizzando e traducendo l’azione trasformante attraverso l’ordinamento giuridico, politico, sociale e produttivo. Tutto ciò impiantato sulla convinzione che

la vita non è determinata dalla coscienza, ma la coscienza è determinata dalla vita, [per il fatto che] la coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dell’essere consapevole³; [in altri termini, una riduzione alla] produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza [la quale] è, in un primo tempo, direttamente intrecciata con la vita materiale [e con l’interazione tra gli esseri umani]⁴.

Marx ribalta gli scopi della filosofia ricavando la propria funzione non dalla pura speculazione ma dall’agire, non dall’astrazione bensì dalla *praxis*. La concezione teleologica e deterministica della storia viene espunta, affidando le indagini specifiche della realtà a strumenti critici storico-sociali; l’idea della storia è improntata su un dogmatismo dalla cui astrattezza speculativa si tenta estrapolare i caratteri dell’analiticità e della metodologia scientifica. Il filosofo tedesco ravvisa delle “cristallizzazioni reali” nella filosofia e nella storiografia che inducono ad una visione esistenzialistica, la cui fondazione è la realtà effettuale e l’azione dell’uomo nella storia. La tesi concepisce la dimensione spirituale non più come elemento primario dell’uomo, riconoscendo nella *praxis* il fondamento da cui nascerebbe la stessa esigenza spirituale. La *praxis* marxiana, di conseguenza, reinterpreta il criterio giuridico negando necessità ontologica ai diritti restringendone alla pura contingenza le valenze universali; pertanto, gli stessi contenuti etici originerebbero dalla casualità esistenziale senza un intrinseco valore assoluto.

Il materialismo dialettico oppone ad una realtà data la prospettiva dell’uomo che agisce sulla natura e sulla storia, in quanto «le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze»⁵.

2 K. Marx *Per la critica dell’economia politica, Prefazione*, trad. it. di Lucio Colletti, Rinascente, Roma 1954, pp. 10-11.

3 Ivi, p. 17.

4 Ivi, p. 25.

5 Ivi, p. 34.

Marx respinge il “misticismo logico” proprio della metodologia speculativa che rovescia la relazione *soggetto-predicato* eleggendo la sola dimensione ontologica, trascurandone la dimensione effettuale (“cattiva empiria”) e la conoscenza critica. Il vero agente della storia non sarebbe quindi la coscienza e la dimensione ontologica della realtà (umana e storica), ma l’economia e i processi produttivi. Si prospetterà successivamente, senza successo, un superamento del marxismo sulla base dell’idealismo speculativo hegeliano (*sinistra hegeliana*).

La filosofia di Marx, d’altra parte, s’inserisce nel contesto del pensiero ottocentesco tra la tradizione romantica, con l’idealismo hegeliano sul problema filosofico della storia e la tradizione scientifico-materialista dell’evoluzionismo darwiniano sulle origini biologiche dell’uomo con le sue ricadute sulla dimensione sociale, economica e politica. Tuttavia, l’orientamento verso una concezione euristica della storia con l’approccio critico-analitico alla realtà effettuale è in verità un sistema dottrinario legato all’idealismo; l’intento programmatico marxista risolve il sistema sociale nei caratteri hegeliani di un modello dogmatico, determinista e astratto. L’ipostatizzazione aprioristica delle categorie marxiane, propria del modello hegeliano, falsa i pretesi contenuti euristici e l’orientamento pratico del materialismo storico. Esso, da un lato, condiziona programmi e procedimenti di verifica e falsificazione dei problemi sociali, dall’altro lato offre una visione storica e storiografica filtrata da paradigmi preclusivi rispetto al problema morale e oggettivo dei valori. In altri termini, è proprio dal punto di vista epistemologico che il modello di ricerca marxiano, attraverso precondizioni interpretative intrinseche nei suoi presupposti idealistici, preclude qualsiasi possibilità di essere falsificato proponendosi come puro estetismo intellettualistico.

La concezione marxiana della storia si configura come ipotesi di ricerca falsificabile, affermando che

è anzitutto una guida nello studio, non una leva per la costruzione alla maniera hegeliana. Tutta la storia deve venire da capo studiata, le condizioni di esistenza delle diverse formazioni sociali devono venire esaminate nei particolari, prima di tentare di far derivare da esse le corrispondenti concezioni della politica, del diritto privato, dell’estetica, della filosofia, della religione, ecc.⁶

Tuttavia, la concezione si costituisce come dogmatica spiegazione del processo storico, al di là delle riformulazioni e rivisitazioni fuorvianti successive, sia di tipo critico-filosofico che filologico; pertanto il materialismo storico, l’apriorismo, il determinismo e il dogmatismo si costituiscono come caratteri distintivi del riduzionismo hegeliano, nella pretesa di risolvere la totalità in senso dottrinario e sistematico. La critica rivalutativa tende ad affermare la concezione materialistica della storia non come una filosofia sistematica, ma un metodo di ricerca, un prospetto aprioristico entro cui inscrivere i singoli eventi storici. Ma la pretesa falsificabilità, propria del metodo scientifico, non fissa su categorie ipostatizzate, come “lotta di classe”,

6 Ivi p. 35.

“proletariato”, “rivoluzione”, “plusvalore”, “struttura”, “sovrastuttura”, essa non può negare tali categorie e, nello stesso tempo, sostenere l'impronta materialistica di un metodo sociologico-scientifico della storia⁷.

Alcuni aspetti sono derivabili dall'impronta speculativa dell'idealismo, piuttosto che originati dalla filosofia marxiana della storia in quanto tale, i quali, attraverso un metodo critico di indagine, aprono certamente il campo alle scienze sociali. La filosofia si priva del carattere di ipostaticità e consegue valenza euristica e capacità analitica sui sistemi storico-sociali all'interno dei quali sintetizza gli esiti positivi dallo studio delle scienze storiche e sociali. D'altra parte, la prassi pretende assicurare, attraverso l'attività umana, l'interazione dinamica tra struttura e sovrastruttura della quale si nega il carattere deterministico e dogmatico o, al limite, se ne riconosce un rapporto indiretto. Marx afferma:

la supremazia finale dello sviluppo economico anche su questi ambiti, [...] si esercita all'interno delle condizioni prescritte dal singolo ambito stesso: in filosofia ad esempio tramite gli influssi economici che si esercitano sul materiale filosofico disponibile, tramandato dai predecessori [...] l'economia non crea nulla di nuovo, determina però il modo in cui il materiale concettuale trovato pronto viene modificato e perfezionato, e anche ciò per lo più in modo indiretto, essendo i riflessi politici, giuridici, morali quelli che esercitano sulla filosofia la maggiore influenza diretta⁸

L'influenza dell'economia sulla determinazione delle realtà e degli avvenimenti “sovrastutturali”, pur mediata, resta in qualche modo il codice di lettura degli avvenimenti storici; secondo il materialismo storico-dialettico, tali presupposti influenzano in senso riduttivo le elaborazioni ideologiche e la formazione concettuale. L'apriorismo critico marxiano-engelsiano sull'origine e lo sviluppo degli avvenimenti “sovrastutturali” si manifesta nei rapporti interculturali e nelle apparenti sincronie tra differenti ideologie, così, in senso diacronico, riguardo la ricerca di teorie economiche, sociali, politiche e giuridiche costruite secondo il mutarsi delle situazioni storiche.

Si osserva che proprio in quanto «la coscienza non può mai essere qualcosa di diverso dell'essere consapevole»⁹, essa deve interpretarsi come realtà la cui prospettiva ontologica trascende la pura immanenza e apre necessariamente alla sfera metafisica. La teoria marxiana ha al suo interno un contraddittorio che ne compromette l'intera struttura teoretica dalla quale derivano ogni altre forme di contraddizione (sociale, economica, storica, politica).

2. *L'epistemologia storicistica di J. Dilthey.*

Lo storicismo di Dilthey rappresenta il tentativo di superare l'astratto idealismo hegeliano, che diluisce l'individuo nell'universale oggettivo e ra-

7 Ivi p. 35.

8 Ivi, p. 38.

9 Ivi, p. 25, già citato.

zionale della storicità, e il positivismo, il quale risolve le azioni umane ed i processi storici nel determinismo meccanicista. Dilthey, ponendo l'uomo come agente nella storia, e un "essere storico" auto-determinato e non subordinato a condizioni indipendenti dal suo volere e dal suo agire, concepisce la storia come concreta immagine dell'esperienza dei singoli uomini. Ogni individuo, con la propria attività, è storia. Dilthey applica con la "critica della ragione storica" i dettami kantiani della critica della ragion pura e della ragion pratica alla dimensione della storicità; l'uomo è consapevole della propria presenza come essere storico e non solo speculativo, protagonista della storia come del proprio conoscere. Egli precorre il programma burkeano per il quale la storia si compie con l'agire di ogni singolo individuo; nonché anticipa alcune delle tematiche fenomenologiche di Husserl ed esistenzialiste di Heidegger.

Dilthey distingue l'intero naturale dalla dimensione storica dell'uomo, gli oggetti della conoscenza storica, in quanto scienze umane, dalla conoscenza dei fenomeni naturali. Lo storicismo progetta una teoretica delle scienze umane – in particolare delle scienze storiche – allo stesso modo del criticismo kantiano nei confronti della conoscenza naturale. Il progetto espunge le astrazioni metafisiche e le impostazioni positivistiche delle scienze naturali; conoscere il mondo umano è reso possibile grazie all'identità *soggetto-oggetto*, mediante cui s'individuano nell'uomo stesso le categorie interpretative del mondo¹⁰. La "critica della ragione storica" corrisponde pertanto all'applicazione della ragion pura e pratica kantiane al mondo delle scienze umane e storico-sociali; su tale impronta, l'uomo si pensa soggetto storico consapevole del proprio sapere e attore della propria storia.

Il mondo umano, tuttavia, non corrisponde unicamente *all'erleben*, ma è l'insieme di tutte le esperienze. Ogni aspetto della dimensione culturale possiede un proprio contenuto creando valori e prefissandosi scopi, attraverso un criterio di inter-relazionalità e nell'acquisizione di un proprio significato di storicità in cui la dimensione umana si identifica con la storia. Dilthey nega alla dimensione umana un grado di realtà superiore al proprio contenuto e significato, come principi assoluti e valori universali (al di sopra di sé) ai quali tendere, predicati dalla metafisica trascendentale. Così la trama direttrice degli avvenimenti del mondo¹¹, proposti dall'immanentismo, riconosce la temporalità e la finitudine dell'uomo proprie di una storicità radicale, espungendo qualsiasi riferimento all'incondizionato. Su tali presupposti ontologici, anche la filosofia, pur proiettata su tematiche universali

10 Per Dilthey, la filosofia non corrisponde alla metafisica, a differenza del naturalismo materialista, il cui fondamento è la "causalità". Nell'idealismo oggettivo con la categoria del "valore", la libertà è proiettata verso uno "scopo".

11 La riflessione neo-kantiana mediata dagli avvenimenti politico-sociali del 1848 alle prime crisi mondiali del capitalismo, implicarono mutamenti nel pensiero storico tradizionale; se il positivismo sembrava interpretare correttamente le trasformazioni socio-economiche, l'idealismo tuttavia rivendicò sulle scienze naturali, attraverso lo storicismo, il ruolo fondamentale del "pensiero storico" di un "soggetto temporale", consapevole dei propri limiti ma non equivalente ad un puro fenomeno naturale.

(*Weltanschauung*) che l'accomuna alla religione e all'arte, si espone al condizionamento storico.

Per Dilthey è preclusa ogni possibilità da parte della filosofia di risolvere in un principio assoluto i molteplici aspetti della realtà la quale respinge qualsiasi forma di pensiero sistematico, in quanto non originata dall'ipostatizzazione di un particolare aspetto del reale, da cui la pretesa di derivarne altri. Il pensiero diltheyano, pertanto, corrisponde a un processo di ricerca fondato su una unità problematica: il pensiero filosofico apre all'universale solo se concepisce l'uomo come ente storico-temporale. La mancata definizione di "storicità" segna il limite del pensiero diltheyano all'interno del rapporto tra la storia e l'uomo suo artefice, e il cui fondamento è la pretesa di ridurre la dimensione umana al «qui e ora» (*l'erlebnis*), o come un susseguirsi di momenti privi di unità storica. In altri termini, contrarre qualcosa il quale, essendo individuabile solo all'interno della dimensione interiore dell'essere umano, va oltre la temporalità. Il paradosso è concepire, pertanto, la storia in senso speculativo, una metafisica della storia aperta all'orizzonte idealistico.

Non c'è un coinvolgimento reale del soggetto (lo storico e gli individui come oggetto di storia) nelle problematiche sociali (che realizzano la storia). Lo storicismo riesce un'espressione culturale di un'aristocrazia non reazionaria che la borghesia le impone per misurarsi con il capitalismo emergente; una mediazione tra idealismo critico e spirito di rinnovamento sociale con nuove proposte e soluzioni. Il positivismo risulterà la proposta e la soluzione emergente che espungerà la «filosofia politica come radicalmente non scientifica [poiché enuncia giudizi etici che la conoscenza scientifica non può esprimere in quanto] unica vera conoscenza»¹²

L'epistemologia diltheyana, individuando nel sistema delle scienze umane le discipline storico-sociali, si richiama al criticismo kantiano (che contrasta qualsiasi residuo metafisico nelle scienze naturali) per contestare il positivismo teso a negare l'autonomia delle scienze dello spirito. L'esperienza costituisce l'elemento differenziante tra le due forme di conoscenza, in quanto nelle scienze naturali l'esperienza procede esternamente rispetto al soggetto, attraverso gli enti sensibili. Nelle scienze umane, l'esperienza agisce internamente al soggetto nell'immediato vissuto (*erlebnis*), nello stato pre-concettuale della coscienza nel quale s'identifica il soggetto (l'io) con l'oggetto (il sé). L'esistenzialismo, al contrario, sostiene

il punto di vista secondo il quale tutti i principi di conoscenza e di azione sono storici, non hanno cioè altro fondamento che un'infondata decisione umana o una dispensa del fato [Esso giudica la conoscenza scientifica] una forma tra le altre per vedere il mondo, tutte di pari dignità» (L. Strauss p. 8). Tuttavia, assieme al positivismo, se «tutto il pensiero umano è storico, nel senso indicato, [anche] l'esistenzialismo deve rifiutare la filosofia politica come radicalmente a-storica»¹³

12 Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 159.

13 Ivi p. 10.

Bloch diffida

dal postulare tra le scienze della natura e una scienza degli uomini [considerando un] parallelismo falsamente geometrico. [Egli dice:] «Nella vista che io godo dalla mia finestra, ogni studioso si ritaglia la sua parte, senza occuparsi troppo dell'insieme. Il fisico spiega l'azzurro del cielo; il chimico, l'acqua del ruscello; il botanico, l'erba. La cura di ricomporre il paesaggio, tal quale lo percepisco e tal quale mi commuove, essi la lasciano all'arte, se il pittore e il poeta vogliono incaricarsene. Il fatto che è il paesaggio, come unità, esiste soltanto nella mia coscienza e che la caratteristica del metodo scientifico, come quelle forme del sapere lo praticano e, con i loro risultati, lo giustificano, consiste nel trascurare deliberatamente l'osservatore, per non voler più conoscere altro che gli oggetti osservati. [...] Ora, *homo religiosus*, *homo oeconomicus*, *homo politicus*, tutta questa litania di uomini in *-us*, di cui si potrebbe a piacere allungare l'elenco, guardiamoci dal prenderli per qualcosa di diverso da quel che sono in realtà: comodi fantasmi, purché non diventino ingombranti. L'unico essere di carne e ossa è l'uomo, l'uomo senza aggettivi, che ricongiunge in sé tutto questo»¹⁴.

La svolta della complessità risponde in modo esauriente alle carenze epistemologiche diltheyane; essa interpreta estensivamente i contenuti epistemici, «la molteplicità dei vari significati e l'intrinseca fertilità intellettuale dei saperi disciplinari. Lo statuto epistemologico del pensiero complesso trascende i canoni restrittivi e parcellizzanti dell'epistemologia tradizionale, ampliando i contenuti epistemici e lo status ontologico dell'idea stessa di "conoscenza". Ciò implica un coinvolgimento della coscienza rispetto alla conoscenza sul mondo, quanto sul senso del conoscere.

3. *L'esistenzialismo ontico di M. Heidegger.*

L'immanentismo si rende più esplicito con Heidegger. Se da un lato il problema dell'essere è considerato nelle sue radici antropiche e temporali, d'altra parte esso è privato della propria dimensione oggettiva, fonte da cui attingere l'idea stessa di "essere", fondamento del suo contenuto razionale e delle sue declinazioni nei vari significati. Un dualismo antropico tra *l'esistenziale* nel rapporto tra l'uomo e la *aletheia*, verità ed essenza dell'essere, e *l'esistivo* del contingente, radicalizzandosi nella *Kehre*¹⁵ come "svolta" mistica del pensiero. Restringere la dimensione ontologica dell'essere alla pura fenomenologia *dell'esser-ci*, contraddice gli stessi scopi del programma heideggeriano che propone il recupero delle basi ontologiche della conoscenza, conservando, così, le premesse dell'epistemologia rispetto

14 M. Bloch, *Apologia della storia e mestiere dello storico*, Einaudi, Torino 1998, p. 112.

15 La svolta (*Kehre*) di Heidegger consiste nell'instaurare un rapporto diverso tra pensiero ed essere, in quanto il linguaggio della metafisica non era più in grado di esprimere il rapporto con l'essere.

all'ontologia. Da uno sguardo retrospettivo, il procedimento husserliano, nel quale vi sono i prodromi del pensiero di Heidegger, ripercorre le categorie esperienziali e fenomenologiche dell'ontologia cartesiana e fichtiana a fondamento della conoscenza; tuttavia, all'azione depurativa di Husserl, mediante l'*epoché*, resiste un residuo fenomenologico: l'*io*. Quest'ultimo si differenzia dalla sostanzialità della "res cogitans" cartesiana e dalla pura formalità dell'"io assoluto" fichtiano, emergendo come realtà aperta a infinite esperienze (*Erlébnisse*).

Heidegger si confronta con l'epistemologia della riflessività¹⁶. L'idea di "circularità" nella teoria diltheyana delle scienze dello spirito, viene elaborata dal punto di vista strettamente ontologico attraverso l'analisi esistenziale kierkegaardiana. La critica di Kierkegaard su Hegel (*Postilla*) verteva proprio sul fatto di trascurare l'origine umana del concetto di esistenza e il suo concretizzarsi attraverso il vissuto, quindi il contraddittorio. Tuttavia, per Kierkegaard, sulla base dello status conoscitivo dell'esistenza, è impossibile comprenderla perché in essa coinvolti e ciò implica l'abbandono della speculazione filosofica. D'altro canto, Dilthey riscontra che il sapere delle scienze umane è propriamente riflessivo e circolare: la vita interPELLA se stessa. Nella conoscenza storica è il soggetto a interrogare la storia, ed è, a sua volta, parte di essa. L'operazione heideggeriana utilizza tali procedimenti in vista del proprio progetto ontologico: ricondurre l'esistenzialismo kierkegaardiano alla pura dimensione ontologica, traslando i fondamenti epistemologici delle scienze umane, entro i quali lo storicismo diltheyano le aveva circoscritte, al terreno dell'ontologia. In ciò vi è una concreta esperienza coscienziale assumibile come elemento di contraddizione insito nella filosofia diltheyana. L'analisi ontologica ha un carattere ermeneutico e, pur ricalcando rispetto alle scienze umane le orme diltheyane, secondo Heidegger, estende in realtà all'intera conoscenza umana. L'interpretazione estensiva heideggeriana estremizza la contraddizione mediante l'antropizzazione dell'idea di "essere" rovesciando la relazione tra ontologia ed epistemologia, aprendo a una epistemologizzazione dell'ontologia in senso assoluto.

La critica heideggeriana oppone quindi al relativismo – che sospende l'idea dell'"essere" alle pure modalità – un'origine antropica. Se da un lato viene sottolineato l'errore gnoseologico di condurre il neokantismo e la fenomenologia husserliana a forme ontologiche vuote, risolvendo i propri contenuti epistemici nelle scienze naturali; dall'altro lato il progetto heideggeriano di recuperare l'ontologia non giunge al suo compimento. Se il *sensu dell'essere* deve depurarsi dai travisamenti dell'ontologia tradizionale, richiamandosi alle sue origini antropico-temporali, è altrettanto essenziale coglierne nella prospettiva di tale centralità, la dimensione razionale, la quale sussiste necessariamente e dalla quale è impossibile prescindere. Se infatti l'essere è «il più fondamentale e il più concreto dei problemi»¹⁷ in quanto coincide con l'essere di un qualsiasi ente, ne consegue che gli enti solo in tal senso vengono distinti nei domini costitutivi gli oggetti delle varie scienze.

16 Hegel e Schleiermacher rispetto a Dilthey.

17 M. Heidegger *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2005, p. 41.

Ambiti dell'essere come la storia, la natura, il linguaggio, gli enti di ragione sono oggetti delle corrispettive aree disciplinari quali le scienze storiche, le scienze naturali, la linguistica, le scienze matematiche. Le singole scienze restringono, negli ambiti dati "dall'esperienza prescientifica", i concetti di natura, linguaggio, storia, ecc., essendo proprio quel «punto di avvio di uno scoprimento successivo che procede per concrete acquisizioni»¹⁸.

Tuttavia, per Heidegger, revisioni e mutamenti dei concetti ontologici implicano lo sviluppo della conoscenza scientifica e del progresso, in quanto di questi ultimi sono i preliminari fondamentali. La ri-tematizzazione dei fondamenti della scienza matematica, ad esempio, coincide nella ri-definizione dell'ontologia stessa della matematica (su tale problema esiste un legame tra Heidegger e Quine); come nella riformulazione della relatività si auspica una ridefinizione dell'ontologia stessa della fisica; così il superamento nelle scienze biologiche dei criteri canonici meccanicisti e vitalisti di "organismo"; allo stesso modo, la ridefinizione delle scienze storiche come ripensamento della loro ontologia e natura. Per tali procedimenti, secondo Heidegger, è necessaria una rivisitazione del problema dell'essere in generale che è a fondamento di tutte queste ontologie regionali. Essa va oltre la funzione descrittiva e regolatrice delle scienze; «deve precedere le scienze particolari, e lo può»¹⁹, deve aprire alla dimensione dell'essere, in tutti i suoi ambiti, ponendosi "a disposizione" di ogni sapere disciplinare. Determinante nei confronti della scienza storica, è "l'interpretazione dell'essere storico" intorno alla dimensione oggettuale della storia stessa, al di là dell'idea di "storiografia" o di "conoscenza storica". Chiarendo i propri presupposti ontologici, la scienza storica – come ogni altra scienza – è tesa, secondo Heidegger, a definire la propria "ontologia regionale". Ma, al di là delle restrizioni antiche, l'ontologia fondamentale, che ascende sulle "ontologie regionali" e guarda all'essere nella sua generalità, pone l'accento sul senso dell'essere come tale, quindi – in quanto *esser-ci* – sul senso della storia.

4. Determinismo e indeterminismo nella storia

I contributi delle esperienze di conoscenza sono elaborate dalla nuova epistemologia ampliando l'orizzonte sulla realtà storica dell'uomo, reso più consapevole della sua presenza nel mondo. Il determinismo e l'indeterminismo sono modelli mediante i quali descrivere gli eventi giustificandoli all'interno dei rispettivi quadri precostituiti. Al di là della loro incompatibilità, tali modelli sono utilizzati – a seconda delle occasioni – al fine di non trascurare alcun aspetto della realtà umana (responsabilità, libertà, condizionamenti culturali, politici, sociali, economici, ecc.).

L'unità della storia, in Hegel, può concepirsi come un susseguirsi di fatti tesi ad attuare il proprio intrinseco progetto; gli individui realizzano lo

18 Ivi, p. 55.

19 Ivi, p. 74.

spirito della storia la cui necessità e i suoi piani attuano il processo dell'autocoscienza. Il processo evolutivo si articola su tre stadi: nel primo (teleologico), o stato primitivo, l'uomo si eleva alla civiltà, oltre l'alienazione, come espressione degenerativa delle attività umane. Lo stadio successivo concepisce il compimento della storia imposto dal di fuori: la storia è connessa al nomologico naturale dal quale evolverebbe, attraverso un percorso sostanzialmente unitario, verso condizioni più complesse dello stato di coscienza. Terzo e ultimo stadio: la storia rientra del disegno del regno di Dio, naturale e soprannaturale. Tali modalità di sviluppo, interno ed esterno al processo storico, sono tutte insieme parte delle sue strutture.

C'è da considerarne un aspetto intrinseco le cui caratteristiche contrastanti vengono ineludibilmente poste a confronto: la scelta di eventi e cause interni ai processi storici che investono problemi del determinismo e dell'indeterminismo. Ciò è fondamentale per lo sviluppo dell'epistemologia della scienza storica. L'idea di "determinismo" s'incentra su un'idea meccanicistica, propria del senso comune. Esistono posizioni estreme che sostengono la tesi dell'"ineluttabilità storica", come quella di E. P. Cheney:

Questi grandi mutamenti sembrano essersi verificati con una certa ineluttabilità, sembra che ci sia stata una direzione indipendente degli eventi, una certa inesorabile necessità dominante il progresso delle cose umane [...] influenze personali, causali, individuali, nella storia perdono significato e le grandi forze cicliche risaltano. Gli eventi, per così dire, vengono da se stessi; cioè, essi avvengono così coerentemente e ineluttabilmente da eliminare dalle cause non solo i fenomeni fisici ma anche le azioni umane volontarie. Sorge così il concetto di legge nella storia. La storia, il grande corso delle cose umane, non è stato il risultato di sforzi consapevoli da parte di individui, tanto meno del caso; ma è stata sottomessa a leggi²⁰.

Da questa prospettiva platonica e successivamente vichiana, la storia, come altri saperi disciplinari, possiede leggi e principi universali, di valore idealistico-platonico, che aprono a una sorta di ciclicità costante da cui l'origine e la conservazione delle nazioni. Il modello esplicativo della mente umana applicato alle scienze storiche è un procedimento i cui fini, imponendo i propri schemi, vanno al di là dei modelli prodotti dalla mente stessa, per cui gli scopi utilitaristici dell'uomo vengono subordinati al principio dell'eterogenesi dei fini universali di giustizia. Ciò apre una duplice impostazione: da un lato la prospettiva del divenire storico orientato all'affermazione degli ideali e dei valori etici fondamentali per lo sviluppo della civiltà umana; dall'altro lato costaterebbe passivamente l'ineluttabile attuazione degli eventi sui quali la volontà dell'uomo non potrebbe agire. Il primo prospetta un quadro in cui convivono più condizioni tra loro apparentemente conflittuali, come l'autodeterminazione dei governi e dei popoli con la non prevedibilità degli eventi politici, ambientali, ecc., ma che in qualche modo

20 E. P. Cheney, *Law in history and other essays (Prospectives and Patterns. Discourses on History)*, A. A. Knopf, New York 1927 p. 7.

attribuiscono un significato alla presenza umana nel mondo, nonché l'individuazione di una trama di sviluppo biologico e culturale dell'uomo.

Il secondo, con l'argomento dell'ineluttabilità della storia, sia dal punto di vista dell'analisi storica sia da quello dell'analisi filosofica, potrebbe non essere del tutto convincente. Per Nagel, le posizioni negano aspetti totalmente passivi delle attività umane sul corso degli eventi storici. Pur ammettendo

che in molte situazioni storiche la scelta e lo sforzo individuale possono contare poco o niente, né vi sono frequentemente limiti accertabili del potere umano a dirigere il corso di mutamenti sociali – limiti che possono essere posti da fatti fisici o geografici, dal patrimonio biologico, dai modi di produzione economica e dagli artifici tecnologici disponibili, dalla tradizione e dall'organizzazione politica, dalla stupidità e dall'ignoranza umana, e così pure da varie azioni antecedenti degli uomini²¹.

La critica contro il determinismo concepisce la natura degli eventi nella condizione di non prevedibilità, riuscendo incompatibile tanto con la realtà effettuale degli eventi storici quanto con i presupposti morali circa la responsabilità delle scelte e delle azioni umane. Tuttavia, l'identificazione del determinismo nella dottrina dell'ineluttabilità storica è una forma ingenua di critica in quanto aderisce ai domini della natura, il cui legiforme è preteso applicabile ai processi della storia umana. Le obiezioni al determinismo della storia vertono pertanto sui seguenti punti:

- a) La negazione dell'ineluttabilità storica circa la pretesa di individuare da parte dei grandi sistemi filosofici leggi di necessità, trame di sviluppo nel corso degli eventi e una regolarità imposta dai sistemi di pensiero all'interno dei processi storici.
- b) L'imprevedibilità degli eventi umani non riguarda il fatto che siano tali per l'insufficienza della conoscenza umana o delle tecnologie a nostra disposizione, bensì un evento è teoricamente imprevedibile se la sua realizzazione viene predetta con illimitata esattezza; ciò, infatti, risulta incompatibile con le stesse leggi naturali la cui imprevedibilità è espressa dal principio d'indeterminazione nella teoria dei quanti.

C'è, tuttavia, da sottolineare che se da un lato determinismo e prediciabilità possono eventualmente coincidere, dall'altro lato essi non risultano, comunque, sinonimi in quanto un evento può essere teoricamente imprevedibile, ma determinato nel suo accadere. Afferma Nagel:

le nostre spiegazioni storiche successive di eventi passati, così come le nostre previsioni di quelli futuri, sono per lo più invariabilmente imprecise e incomplete. Infatti i nostri resoconti di eventi passati, siano questi azioni individuali o collettive, raramente se pure lo fanno, spiegano i dettagli esatti di ciò che pur tuttavia accadde; [...] essi sono riusciti a mostrare solo i fondamenti che rendono probabile il verificarsi di caratteristiche più o meno vagamente fon-

21 E. Nagel, *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 611.

date. [Pertanto] le ragioni della struttura probabilistica delle spiegazioni storiche [implicano che] nessuna di esse giustifica il rifiuto del determinismo²².

c) L'incongruenza tra determinismo e responsabilità morale si ricava dalle argomentazioni kantiane sul legame tra libertà e responsabilità. Le critiche al determinismo nelle scienze sociali e nella filosofia della storia, sulla concezione che le vicende degli uomini debbano compiersi secondo un destino ineluttabile, costituiscono uno dei punti nevralgici nel quale converge da un lato il problema della libertà umana, come libero arbitrio, l'agire responsabile, gli spazi di scelta, ecc.; dall'altro lato, gli eventi epocali e il loro peso sulla vita degli uomini, il processo storico come realtà dipendente o indipendente dalla volontà umana, ecc. Per I. Berlin, un soggetto non può ritenersi moralmente responsabile se la sua azione è stata determinata da condizioni imprescindibili dalla sua volontà; tali condizioni possono essere indotte dal proprio patrimonio genetico, per cui

tutto ciò che è, è necessario e inevitabile. Biasimare e lodare, considerare diverse possibili linee di azione, condannare o approvare i personaggi storici per le azioni che essi compiono o che hanno compiuto, diviene un'attività assurda²³.

Segue una distinzione: da un lato emerge un carattere problematico dell'"ego umano" i cui confini lo separano dalla sua corporeità (*dualismo nomologico cartesiano*); pertanto tale separatezza fin dove si spinge? Dall'altro lato, secondo i dettami quantistici, il criterio del senso comune sarebbe illusorio in quanto la fisicità del mondo macroscopico non ha a che vedere con la realtà strutturalmente diversa del microcosmo. Ciò offrirebbe spazi alle scelte come zone franche attraverso le quali lo stato di indeterminazione porrebbe rendere possibile la libertà dell'uomo. Tuttavia, essi non sono sufficienti: proprio in quanto 'scelta consapevole', non è possibile conoscere tutte le condizioni al contorno (infinite) che contribuiscono alla sua determinazione, la quale permette di produrre una certa azione. Si può, comunque, stabilire che, almeno teoricamente, nell'economia di un'azione coesistono aspetti deterministici quanto indeterministici: da un lato affinché un'azione possa dirsi responsabile deve esistere una condizione tale da affidarla alla determinata volontà dell'agente; da questo punto di vista Nagel considera che:

La credenza nel determinismo non è perciò incompatibile, sia logicamente che psicologicamente, con l'uso normale del discorso morale o con l'attribuzione di responsabilità morale agli essere umani. Tale pretesa incompatibilità può venir affermata, a quanto pare, solo se viene introdotta come premessa la petizione di principio secondo cui lo stesso operare distinzioni morali implica rifiuto del determinismo²⁴.

22 Ivi, pp. 616-617.

23 I. Berlin, *Historical inevitability 1954, (Liberty)* ed. Henry Hardy, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 26-27.

24 E. Nagel, *La struttura della scienza, op. cit.*, p. 623.

Da un altro lato, ove considerare libera una certa azione, è necessario assicurarle uno spazio di libertà in cui non interagisca in senso assoluto il legiforme tale da condizionare il potere decisionale dell'agente. Nagel costata che

il concetto laplaciano di determinismo che noi abbiamo [...] è un siffatto caso particolare specializzato del principio generale, in cui le variabili sostanziali [...] sono posizioni, momenti e forze [...] Analogamente, si impiegano versioni speciali del principio generale per fini fruttuosi nelle scienze psicologiche e sociali²⁵.

L'indeterminazione, come spazio ontologico per la possibilità d'una scelta, e la determinatezza di un'azione, conseguenza di quella scelta, costituiscono una condizione d'equilibrio teorico che, se da un lato nega l'ineluttabilità degli eventi storici (*determinismo assoluto*), da un altro lato non lo esclude in quanto rende possibile la determinabilità di un'azione e la libertà di compierla; tuttavia, nel suo complesso, si oppone a un indeterminismo assoluto che implicherebbe l'impossibilità di determinare l'azione stessa. Al di là di un apparente precario equilibrio, si darebbe soluzione di continuità alle due posizioni in quanto una visione deterministica del mondo potrebbe legarsi in qualche modo a una sua intrinseca indeterminatezza. La sintesi ontologica apre a una concezione organica del tempo in cui gli eventi sono ibridati tra le scelte degli uomini, senza necessaria implicazione. Il compito centrale dello storico non è quindi ripartire semplicemente dal passato, ma intendere le linee processuali del percorso e, allo stesso tempo, aprire alla visione integrale degli accadimenti. Osserva A. Saitta: «se spiegare è introdurre un filo tra gli elementi di un fatto storico e al tempo stesso disporli in un ordine gerarchico di incidenze, l'ideale dello storico è quello di realizzare una storia integrale»²⁶.

Se, dunque, "storia integrale" vuol dire non tralasciare alcuna attività umana, l'economia e la prassi, pur con un proprio spessore, non possiedono quella rilevanza "strutturale" sostenuta dal materialismo dialettico, bensì un'effimera realtà "sovrastrutturale". La *vis* storica è indotta dalle idee e dalle tensioni dello spirito umano che muovono le attività, e non dai "rapporti di produzione". Così, né la democrazia né la libertà sono l'atto estremo e assoluto delle società, ma la realizzazione della persona umana e in ciò che la trascende. La democrazia, da tale prospettiva, da semplice strumento e garanzia formale di libertà, diviene espressione di un saldo *sistema di valori etici*; la libertà, a sua volta, da puro ventaglio di possibilità di scelte, apre allo sviluppo percettivo dell'idea di *responsabilità*. Linearità e ciclicità si coniugano nella struttura dei processi storici, così come sono coniugabili nel potere di scelta degli individui. L'oggettività riconosciuta ai valori, assoluti e immutabili, all'interno del divenire storico, costituisce il contenuto stesso

25 Ivi, p. 624.

26 A. Saitta, *Avviamento allo studio della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 13.

del giudizio storico e fornisce gli strumenti etici e intellettuali mediante i quali lo storico interpreta gli avvenimenti, traendone i significati.

La ricerca della “verità storica” sugli eventi e i rapporti di causalità che li hanno determinati, si implementa su tali principi che trascendono condizioni puramente empiriche, per cui la scienza storica, tesa a conoscere le cause determinanti gli eventi, non affida alla mera casualità la loro genesi, ma tenta rintracciarne una trama ‘ordinabile’. Una ricostruzione di fatti, secondo un’indagine critica, riduce al minimo le precondizioni interpretative e le deformazioni ideologiche e fonda le analisi sulle fonti e su documenti attendibili. Ciò fa della scienza storica una conoscenza vera, dal fatto (*res gestae*) alla sua analisi ricostruttiva e contestualizzata (*historia rerum gestarum*).

La storia – come già affermato – è la dimensione esistenziale dell’uomo nella totalità e, in quanto tale, la trascende attraverso i valori e i principi; essa, «interpretata nella sua teoreticità, è assiologica in quanto realizzata dall’uomo, dall’anima umana»²⁷. Il modo di interpretare la scena del mondo è il continuo proiettare su noi stessi la realtà e la storia come stati e processi della nostra coscienza, consapevoli della nostra presenza nel mondo del quale si percepisce sempre più la dimensione ontologica; procedendo nel corso della storia maggiore è la coscienza di essere storia. Al di là dell’apparente banalità, è il tempo storico espresso come *coscienza storica*. Il determinismo e l’impredicibilità degli eventi costituiscono gli estremi non conflittuali nel processo storico; tuttavia, la non conflittualità è priva d’una giustificazione che la inquadri in un modello teorico coerente. Il tentativo di lettura di tali dinamiche costituisce una legittima aspirazione dell’uomo alla presa di coscienza della sua presenza nel mondo.

5. Il problema ontologico della coscienza storica

Quanto trattato attraverso le figure dell’immanentismo storico – Marx, Dilthey e Heidegger – costituisce materia di confronto con la dimensione trascendentale della coscienza sia nella ontologia, sia nella sua estensione storica. Il senso di questo lavoro ricava dall’analisi ontologica della coscienza in quanto tale, per poi declinarsi nella sua versione storica, secondo il significato proposto di *coscienza storica*. Il punto deve quindi affrontarsi come problema della filosofia il quale nasce e si sviluppa come aspirazione a definire la *totalità come unità di tutte le cose*.

«Gli oggetti affrontati nella speculazione filosofica, da quelli fisici di cui triamo l’esistenza attraverso l’esperienza quotidiana, e – in senso più largo – scientifica, agli enti di ragione e alle idee, costituiscono l’intera tipologia oggettuale del reale. Enti che, nella loro molteplice distinzione, costituiscono l’insieme degli oggetti esistenti concepito come *intero della totalità*. [...] La prima presa di coscienza sulla totalità come *kòsmos* emergente sul *caos*, fu la possibilità di pensare l’intero nella sua globalità da cui nulla potesse esclu-

27 G. Turco, *I valori e la filosofia. Saggio sull’assiologia di Nicola Petruzzellis*, L. E. R., Napoli 1992, p. 75.

dersi. [La concettualizzazione della totalità l'ente *idea* la traduce] con il logos, mediante il linguaggio e la razionalizzazione; [l'*idea*] si distingue nell'identità del soggetto pensante [...] in quanto realtà soggettiva e "principio autonomo della ricerca" nel mondo. Il problema è il rapporto che l'oggetto "*idea*" possiede con l'intero contingente: l'*idea* può considerarsi un'*emergenza* rispetto agli oggetti in esso ontologicamente determinati? Il suo carattere 'emergente', infatti, consta sia dell'*appartenenza* dell'Io pensante all'intero contingente, sia nel *comprenderlo* da parte del soggetto che lo pensa»²⁸.

«[La] "condizione dualistica dell'*idea*" [è] il duplice rapporto del pensiero con la totalità. *A differenza di qualsiasi altro oggetto, il pensiero rispetto all'intero contingente possiede una duplice condizione nella quale è cosciente di far parte come, nel contempo, è cosciente della sua esistenza, pensando?* Nella prima condizione *a*), l'*idea* – come ogni altra entità – è compresa nell'intero; mentre, nella seconda *b*), essa lo concepisce come concetto, lo comprende. Le condizioni si sorreggono sui rispettivi controfattuali: *a*') nella prima condizione, l'intero non sarebbe tale; *b*') nella seconda, questo non sarebbe pensabile. Ogni *idea* è, dunque, compresa nell'intero; essa, come qualsiasi oggetto al suo interno contenuto è un suo comune elemento. Tale condizione può definirsi *determinazione ontologica*; essa individua l'appartenenza dell'*idea* come fatto esistente nell'intero: se ciò non fosse, quest'ultimo non sussisterebbe.

[Tuttavia] l'*idea* lo coglie concettualmente, lo concepisce; questo potrebbe non essere allo stesso modo un dato di fatto apodittico. Quest'ultimo aspetto potrebbe definirsi plausibile, in quanto *presupporrebbe l'appartenenza ad un insieme*; ed un tale "insieme" è *solo* intuibile. La *pensabilità* dell'intero può, in questo caso, considerarsi processo astrattivo intellettualistico; un corrispettivo eidetico, un suo *duale* che, cogliendo intellettivamente l'"intero", lo concettualizza come *oggetto* in quanto tale. Se ciò non fosse vero, non potremmo pronunziarlo: non ne avremmo il concetto: *determinazione noetica*. Essa individua la condizione di "pensabilità" nel concetto di "intero", concepito dall'*idea* come atto mentale. Ciò non significa che l'Io pensante sia *fuori* l'intero: non potrebbe esserlo! Lo è intelligibilmente. L'intero, come già detto, non sarebbe tale, contravvenendo al senso della determinazione ontologica. Ma possedere il concetto di *qualcosa* significa comprenderlo con la mente, concepirlo, precedere con l'*idea* l'oggetto conoscibile, l'atto del *concepire* si pone allora in rapporto prolettico dell'Io pensante rispetto all'oggetto concepito, chiaramente e distintamente, l'intero. Le "anticipazioni della percezione" – scrive Kant, quali principi sintetici *a priori* dell'intelletto – possiedono quella "quantità intensiva, cioè un grado" (*Critica della ragion pura* v, I, II, c, II, sez. 3,2), differentemente dalla sensazione che può essere anticipata poiché a posteriori, pertanto esse sono deducibili a priori. Qui si pone la sua "determinazione noetica". L'Io penso è, infatti, *ontologicamente* determinato nell'intero – pur essendo in senso noetico esistente in esso in quanto ogni *idea* prodotta ne fa parte; ma, al contempo, è pur *cosciente* della sua esistenza, pertanto il senso *noetico* determinante. Altrimenti, contravverrebbe in senso noetico»²⁹.

28 M. Mariani, *Un punto di vista sul dualismo del pensiero*, «Il cannocchiale», n. 1, 2002, p. 75.

29 Ivi, pp. 76-78

Nel percepire la totalità mediante le due determinazioni, emergono due ulteriori punti:

i) a differenza di qualunque oggetto nell'intero, il pensiero è cosciente di appartenergli, ed è unico non determinato in senso unicamente ontologico. *Perché non è la sola coordinata ontologica ad identificarne la realtà?* ii) qualsiasi altro oggetto nell'intero è pensabile e determinabile. *Cosa accade se l'oggetto coincide con l'intero stesso?* Da tali corollari emerge la duplice natura del pensiero: la condizione di *entità ontologica* e di *entità cosciente*. Il punto critico può scorgersi, da un lato, nella demarcazione tra la "determinazione ontologica" e l'"atto mentale" il quale, concependo l'intero, lo comprende; dall'altro lato, nel distinguere il concetto di *appartenenza* ontologica da quello di *comprensione*, ossia dall'attività noetica determinante l'intero medesimo. Pur riconoscendo l'atto mentale "esistente in senso *noetico*", come una realtà ontologica *nell'intero*, non lo è come attività della mente propriamente intesa, per il fatto di comprendere, *dell'intero*, l'esistenza stessa. [...Un] problema reale ed esistente è [quindi] il duplice rapporto tra l'io che pensa e l'intero. In quell'"intelligibilità" coesistono e consistono le determinazioni, "ontologica" e "noetica"; in particolare, nell'accezione *noetica* (e non ontologica) dell'esser "*fuori*" l'intero. In quest'ultima la percezione 'esistenziale' e 'cosciente' *nel e dell'intero*, è possibile giustificare una *sintesi dialogica* tra tali determinazioni, [ovvero] è lecito considerare la dualità del pensiero come un'unica entità la quale, rispetto all'intero, manifesti le due condizioni tra loro connesse e sussistenti come una moneta le cui facce ne costituiscono l'*unità* intrinseca³⁰.

Nella distinzione tra la determinazione ontologica e la coscienza dell'appartenenza, si coglie tutto il senso della nuova interpretazione della coscienza storica. Se infatti dal punto di vista temporale, "la storia è storia degli uomini", e "nella sua *totalità* è storia di uomini consapevoli", quell'*emergenza*, "nella quale si concentra il significato di ogni evento ed esperienza" nella totalità – quindi nella storia – tali aspetti sono, rispettivamente, traducibili nell'espressione della *coscienza dell'appartenenza* (alla storia) e nella visione concettuale *dell'atto mentale* sulla storia nella sua totalità e realtà ontologica oggettiva³¹.

*

Su tali basi, è possibile reinterpretare tutti i fatti (temporalità, ciclicità, determinismo, indeterminismo, ecc.) che, direttamente e/o indirettamente, coinvolgono il problema della storia, della storiografia e della coscienza storica? L'"epistemologia della scienza storica" ha rivisitato la nozione di "tempo storico", del razionalismo ontologico hegeliano e della ricorsività di G. B. Vico; la dicotomia *determinismo-imprevedibilità* degli eventi; infine, la negazione del solo *contenuto nomotetico* nelle scienze naturali come la non esclusività degli *enunciati generali* nelle scienze umane. Tali aspetti, oltre confermare

30 Ivi, pp. 78-79

31 *L'oggettività* è intesa nella sua accezione concettuale, e non nell'improbabile visione 'oggettiva' dello storico.

forti valenze interdisciplinari, aprono un passaggio all'analisi del problema storico dalla sua dimensione epistemologica a quella ontologica, offrendo strumenti interpretativi più raffinati sulla visione della realtà globale dell'uomo. L'estensione alla totalità delle esperienze umane coinvolge la dimensione ontologica della coscienza, all'interno della quale la scienza storica, ampliando il panorama della sua conoscenza, rende possibile considerarla *storia*.

Tutto questo definisce in senso più largo e profondo quel legame esistente tra conoscenza e quel che può definirsi *coscienza* della propria realtà contribuendo ad «avere [il] senso storico [e] pensare espressamente all'orizzonte storico che è coesistente alla vita che noi abbiamo vissuta»³², che viviamo e vivremo. La coscienza *dell'uomo* come riflessione su se stesso e sul mondo è la dicotomia che s'individua nell'appartenenza cosciente alla totalità come nella consapevolezza di darle una propria *ragione storica*. Per Le Goff,

La storia è ricerca [...]. Suo oggetto non è il passato: “L'idea stessa che il passato, in quanto tale, possa essere oggetto di scienza, è assurda”. Suo oggetto è “l'uomo” o meglio “gli uomini” e più precisamente “gli uomini nel tempo”. [...] Il tempo è l'ambiente e la materia concreta della storia: “Realtà concreta e vivente, restituita all'irreversibilità del suo slancio, il tempo della storia è il plasma stesso in cui nuotano i fenomeni e quasi il luogo della loro intelligibilità”³³. Il tempo della storia oscilla fra quella che F. Braudel chiamerà “la lunga durata” e quella cristallizzazione che Marc Bloch preferisce chiamare il “momento” più che l'avvenimento e dove egli colloca, da mediatrice, la “presa di coscienza”: “Lo storico non esce mai dal tempo [...] egli vi considera sia le grandi ondate di fenomeni imparentati, che attraversano, da parte a parte, la durata, sia il momento umano in cui quelle correnti si rinserano nel possente nodo delle coscienze”^{34 35}.

La coscienza, pur scendendo il corso del tempo, lo prescinde in quanto, se da un lato appartiene al tempo come storia degli uomini, da un altro lato *questi uomini* sono consapevoli della *loro storia* e *del tempo* come loro dimensione immanente. Infatti, non è il tempo (passato) l'oggetto di studio della scienza storica, bensì l'uomo nella sua realtà globale, una totalità di esperienze nella quale il tempo non è pura narrazione, ma storia di *uomini che agiscono nel tempo* come “materia concreta della storia”. Se la storia deve identificarsi come un

plasma [...] in cui nuotano i fenomeni [e] luogo della loro intelligibilità³⁶, [come l'alternarsi tra “la lunga durata” e il “momento” attraverso il] possente nodo delle coscienze³⁷, [essa deve rimisurarsi con nuovi strumenti e per

32 Cfr. E. Nagel, *op. cit.*

33 M. Bloch, *Apologia della storia e mestiere dello storico*, Einaudi, Torino 1998, p. 24.

34 Ivi p. 116.

35 Ivi, *Prefazione* di Le Goff, p. XXIV.

36 Ivi p. 5.

37 Ivi, p. 5.

processi trasversali approdando a una visione della realtà storica come una *totalità ontologica*. Tentare di racciordare le] linee stesse del reale [come] fine ultimo di ogni scienza e [aprire alla riflessione su quei] mutamenti economici e sociali di lunga durata e mutamenti storici e geografici di lunghissima durata³⁸.

Viene valutato l'evento storico nella sua integrità come fenomeno umano, declinandolo nelle varie versioni: sociologiche, economiche, politiche, scientifiche, ideologiche e antropologiche, ecc. Una trasversalità interdisciplinare che accomuna le prospettive della nuova storia, attraverso i dettami del pensiero complesso; l'interpretazione degli eventi storici trascende il significato 'storico', e, come tale, distillato attraverso altri metodi di valutazione e maglie di ragionamento a grana più fine. Ciò fa convergere qualsiasi idea maturabile sulla storia come *storia di uomini*, sul cui 'tempo storico' s'implementa qualsiasi possibilità di costruire una 'scienza storica'. Se la storia nella sua *temporalità* è storia degli uomini, essa nella sua *totalità* è storia di uomini consapevoli, come momenti emergenti di una realtà nella quale si concentra il significato di ogni evento ed esperienza, condizioni essenziali per assegnare un senso compiuto al concetto storico di "tempo". Bloch osserva che se la scienza storica è la

scienza degli uomini, [il termine è] ancora troppo vago. Bisogna aggiungere: "degli uomini, nel tempo". [Inoltre] ci si immagina con difficoltà che una scienza, qualunque essa sia, possa fare astrazione dal tempo. Tuttavia, per molte di esse, che, per convenzione, lo sminuzzano in frammenti artificiosamente omogenei, esso non rappresenta niente di più che una misura³⁹.

Il tempo storico è pensato un *continuum* in perenne mutamento. Dal tentativo di dominare il tempo attraverso la maturità del pensiero relativistico alle profonde incertezze dell'indeterminismo con le sue ricadute sul tema della libertà; dalle speranze deluse riposte nelle ideologie alle tragedie dei totalitarismi. Un dualismo che caratterizza l'ineffabile tempo dell'uomo che scandisce le sue contraddizioni, angosce, illusioni, traguardi e speranze, ovvero la sua storia.

*

Altro aspetto che coinvolge, apparentemente in senso indiretto, la presa di coscienza storica dell'uomo è la presenza di costanti e varianti storiche inserite in un quadro di ricorsività. Il modello storico di Vico coniuga la concezione ciclica del tempo, propria del paganesimo, con quella lineare del cristianesimo, privilegiando il piano meta-storico rispetto a quello storico, ma riducendo il contenuto oggettivo degli eventi storici. Il principio *verum ipsum factum* emerge dalla storia delle civiltà come azione creativa dell'uomo nel concepire una scienza nuova il cui contenuto di verità coincide con il suo agire, pertanto più autentica rispetto, ad esempio, alle

38 Ivi p. 137, già citato.

39 Ivi, pp. 23-24.

astrazioni matematiche distanti dal vissuto. Se la storia è storia dell'attività umane e della mente che le ha compiute, l'uomo è definibile non in senso astratto, ma nella concretezza del suo divenire; la ragione stessa non può immaginarsi un'entità assoluta che possa prescindere dalla storia. L'analisi storica è la ricerca di principi e costanti che presumono leggi alla pari di qualsiasi altra disciplina.

Alla prospettiva di Vico si contrappone quella hegeliana la quale identifica la realtà con la storia da cui il pensiero filosofico non può separarsi, espressione di un divenire verso la libertà. Il senso evolutivo della storia si compie nell'autocoscienza dell'assoluto identificato con la ragione. Come per Comte, di qualsiasi fenomeno non si coglie il significato filosofico se non se ne comprende il senso storico, e il ruolo all'interno della storia; origine, temporalità e funzione di ogni fenomeno si individuano e si giustificano nella logica del processo storico. Nella filosofia della storia hegeliana, il fine ultimo a cui tendono tutti gli eventi storici è il progresso del genere umano: anche quegli eventi in apparenza contraddittori e di impedimento allo sviluppo, se interpretati all'interno di un processo evolutivo storico, non solo non lo ostacolano ma lo implicano. Gli eventi storici, secondo Hegel, possiedono una ontologica razionalità, un necessario accadere degli eventi ognuno dei quali svolge un ruolo fondamentale in quanto «ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale»⁴⁰. Il modello hegeliano costituisce la forma più esplicita di determinismo storico.

Ricorsività storica vichiana e identità hegeliana essere-ragione costituiscono gli estremi teorici conflittuali rispetto ai quali il compito della ricerca storica è individuarne gli elementi di sintesi e spiegarne l'eterogeneità. Gadamer considera, sui criteri di regolarità e di conoscenza storica, che

le scienze morali [...] non costituiscono una eccezione, allorché ricerchiamo uniformità, regolarità, leggi in vista di una previsione dei fatti e degli eventi particolari. D'altronde, la portata delle leggi a cui giungiamo nelle scienze naturali, non è sempre la stessa, ma ciò non impedisce alla meteorologia, per esempio, di lavorare esattamente sulla base degli stessi principi della fisica; e la sola differenza che le separa, è che in meteorologia il sistema dei dati comporta più lacune rispetto alla fisica. Ma ciò non incide il grado di certezza delle rispettive ipotesi e non costituisce affatto una differenza metodologica. Ora, si dirà, lo stesso accade nell'ambito dei fenomeni morali e sociali non meno che nelle scienze naturali: il metodo induttivo è indipendente da ogni presupposto metafisico. Per esso è del tutto indifferente sapere ciò che si pensa, per esempio, della possibilità di un fenomeno come la libertà umana: il metodo induttivo [...] osserva unicamente alcune regolarità. Così è possibile credere alla libera volontà e, insieme, alla validità delle previsioni nell'ambito della vita sociale. Trarre conseguenze, partendo dalla regolarità, non implica alcuna ipotesi sulla struttura metafisica dei rapporti in questione, dei quali ci si serve unicamente per la previsione delle regolarità⁴¹.

40 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, p. 39.

41 H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 2004, pp.

Gadamer assume l'induzione a criterio d'indagine che prescinde dal tipo di fenomeni, naturali o sociali, e che interpreta trasversalmente (interazione interdisciplinare) la totalità dei fatti umani e naturali, in quanto

la semplice constatazione che la scoperta di regolarità realizza un effettivo progresso nelle scienze umane, conduce, alla fine, soltanto a mascherare il vero problema posto da tali scienze. L'adozione di questo modello humaneo non permette di circoscrivere l'esperienza di un mondo sociale e storico; al contrario, l'essenza di questa esperienza viene totalmente riconosciuta, allorché ci si accosta ad essa unicamente per mezzo dei procedimenti induttivi. Infatti, comunque si intenda *scienza*, non è ottenendo delle regolarità, né tramite la loro applicazione al fenomeno storico in atto, che si afferrerà l'elemento specifico della conoscenza storica [...]. Alla conoscenza storica non interessa sapere come gli uomini, i popoli, gli Stati si sviluppano *in generale*, ma, invece, sapere come *quest'uomo, questo popolo, questo Stato* sia divenuto ciò che è, come tutto ciò sia potuto accadere e sfociare *qui ed ora*⁴².

La micro-storia, assunto elemento di misura storicamente attendibile dal quotidiano all'evento epocale, è il fondamento della storia come *forma analitica della narrazione* della totalità delle esperienze umane; è allora possibile «illustrare [quel] socialmente invisibile [e ascoltare quelle] maggioranze silenziose del passato»⁴³, realizzando quella "storia dal basso" aperta e al passo delle nuove forme di comunicazione locale-universale attivate dalla globalizzazione. Tali forme dell'alta tecnologia della comunicazione, prive di inerzialità, narrano nel "qui e ora" quel "socialmente invisibile" che completa la totalità delle esperienze umane; non è più da privilegiare soltanto l'evento epocale, bensì comprendere che il contesto micro-storico è essenziale all'esistenza dell'evento epocale stesso. Afferma E. Morin: «Non c'è più un punto giusto da cui cominciare, bisogna cominciare dappertutto e nel medesimo tempo»⁴⁴. È quanto appare secondo un 'relativismo culturale' che vede la storia un susseguirsi di eventi senza riferimenti privilegiati affidando il proprio corso al semplice "costrutto culturale", nella mutabilità spazio-temporale, vedendo all'orizzonte quel limite che imporrebbe l'impossibilità di delinearne ciò che è fondamentale o marginale.

Ma se la storia coinvolge veramente ogni esperienza umana, se qualunque attività dell'uomo fa 'storia' partecipando al corso della sua realizzazione, se dunque "tutto ha una storia", ciò prova l'inesistenza di quel limite. L'uomo apre allora alla riflessione su se stesso, sull'ambiente, sul mondo, sulla storia, come «apparizione di una presa di coscienza [...] verosimilmente la più importante fra le rivoluzioni da noi subite dopo l'avvento dell'epoca moderna»⁴⁵ che prende sempre più spazio sia in senso orizzontale, nei suoi risvolti epistemologici, filtrandone i significati attraverso i saperi disciplina-

16-17.

42 Ivi, pp. 17-19.

43 Ivi, p. 9.

44 E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 41.

45 H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 2004, p. 9.

ri; sia in senso verticale, riflettendo sul senso etico-ontologico della propria esistenza e delle proprie esperienze. Tutto questo si attua all'interno della cultura umana, sovrapposta alla storia naturale, in quanto

per coscienza storica intendiamo il privilegio dell'uomo moderno di avere piena consapevolezza della storicità di ogni presente e della relatività di tutte le opinioni. È in ogni momento manifesto che questa presa di coscienza storica non è senza attività⁴⁶.

Nella coscienza convergono tutte le istanze che fanno percepire gli eventi umani come eventi storici dandone valore di *esperienze*; in essa la dimensione temporale dell'uomo trova il proprio senso, un carico di esperienze che si fa *storia* e in più consapevolezza di un *certo tempo storico*.

Ma l'idea del "tempo" coinvolge per necessità, il determinismo e l'imprevedibilità. Componenti coesistenti e strutturali del tempo storico, essi si manifestano attraverso l'effettività degli accadimenti i quali, al di là della formale contraddizione logica, possono trovare coerenza all'interno delle nuove categorie della complessità, mediante il concetto di "ordine caotico". Ciò estende alla dimensione epistemologica delle scienze storiche. Ma come si inquadra l'idea di un "ordine caotico" tra costanti e variabili storiche? L'idea di "ordine" potrebbe ricondursi a quella di "immutabilità" dei valori etici fondanti, regolarità e ciclicità all'interno dei sistemi sociali, politici, economici e dei modelli di sviluppo corrispondenti a quelle costanti storiche della civiltà in cui l'uomo è soggetto attivo nella natura. Il disordine si configura, al contrario, nell'imprevedibilità delle scelte politiche sulla base di varianti naturali, economiche, culturali, antropologiche, rivoluzionarie, ecc., le quali definiscono forme di libertà naturali acquisite attraverso la conoscenza scientifica e lo sviluppo tecnologico, e che ampliano gli spazi di scelta e di autodeterminazione delle coscienze.

Tali aspetti vedono gli eventi su posizioni in apparenza incongruenti, ma che, in realtà, esprimono piena coerenza nel loro svolgimento. Il configurarsi all'interno degli schemi imposti da regole politico-economiche permette di prevederne i percorsi delineandone le caratteristiche; la definizione delle prospettive secondo i dettami della democrazia; gli ideali (uguaglianza, libertà, giustizia); i sostrati culturali dei popoli fondati su tradizioni religiose; la memoria storica. Indeterminatezza e imprevedibilità a lungo raggio implicano, però, una serie di variabili di tipo economico e finanziario, disastri ambientali, abuso di risorse naturali, egoismi nazionalistici, opportunismo di mercato, interessi vari. L'impronta hegeliana, si è visto, accomuna il materialismo storico, il riduzionismo della scienza storica alla scienza naturale e la dimensione ontica dell'"esser-ci", in un immanentismo che si contrappone all'uomo come essere emergente nella totalità, la cui realtà storica è la coscienza della sua presenza viva e attiva.

*

46 Ivi, p. 9.

L'ontologia della coscienza si declina su distinti livelli ponendosi in una particolare relazione con la totalità, quindi con la natura e con la storia. La "doppia valenza" delle idee distingue la pura appartenenza ontologica – propria di ogni altro oggetto esistente – da uno stato di *consapevolezza di appartenere a una totalità*, come di *comprenderla* concettualmente. Secondo le prospettive immanentiste, al contrario, l'assenza di certezze assolute, e di progetti definitivi non equivale a negarne senso e valori, eliminandone l'assolutezza e la trascendentalità, l'uomo stesso parrebbe all'origine di quel "senso" e di quei "valori" privi di fondamenti oggettivi. Al di là del transitorio ontologico, egli argina il *caos* nella continuità creativa di nuovi scopi e di nuovi valori. Questo è il punto sul quale basare il confronto.

Al di là della frammentazione dell'idea di "coscienza" operata dal pensiero analitico, l'idea di *coscienza* e l'idea di *totalità* nella loro unità ontologica implicano che i valori e i principi si richiamino intrinsecamente a riferimenti assoluti, dandone *senso* e *valore*, prescindendo dal transitorio, tesi a una stabilità ontologica garante di quell'assolutezza negata. Rigenerare e ricreare continuamente è l'implicita ammissione a dover recuperare un riferimento assoluto e oggettivo. Una conferma che la negazione delle tensioni della coscienza all'incondizionato implicano la perdita del contenuto trascendentale della coscienza; pertanto risolvere la realtà nell'immanente riduce lo spazio esistenziale dell'uomo e la consapevolezza del suo essere nella totalità, e quindi nella storia.

Rispetto a tali differenziati livelli ontologici, la pretesa di circoscrivere i gradi esistenziali dell'uomo, implica un'incongruenza. Se dunque la coscienza riflette sulla sua appartenenza alla totalità (quindi alla storia), definendo l'uomo come ente teleologico ed emergente rispetto agli altri enti, essa risolve in un'ontologia non contraddittoria; l'evolversi di tali riflessioni le riflessioni investono l'interdisciplinarietà con nuovi significati epistemologici. Rifondare le scienze storiche su tali paradigmi, estenderle alle scienze storiche, verso quella

sintesi dei risultati più generali che è [il solo modo] possibile [per] astrarre dall'esame dello sviluppo storico degli uomini»⁴⁷. [Nel passaggio dai soggetti alla società, Bloch afferma che] «questa, in qualsiasi modo la si consideri, non potrebbe dopo tutto essere altro che, non diciamo una somma, ma almeno un prodotto di coscienze individuali, non ci si stupirà di ritrovarvi lo stesso gioco di incessanti interazioni»⁴⁸. [Se ciò è vero, la totalità della storia si esprime e] «si compie all'interno di una realtà emergente quale è la coscienza individuale e collettiva, che appartiene e comprende l'intero esistenziale, naturale, sociale e storico. [...] Il mancato superamento della contraddizione dialettica con la realtà, il cui immanentismo esclude l'apriorità rispetto alla totalità in nome di un contingente *a-posteriori*, concepisce l'essere umano [...] come evento "gettato" nella storia. A ciò si oppone la consapevolezza dell'uomo di appartenere a questa totalità come *coscienza storica*, percependo noi stessi come eventi di un passato concentrato nel presente, "qui e ora"

47 Ivi p. 40, già citato.

48 Bloch, *Apologia della storia e mestiere dello storico*, op. cit., pp. 113-114.

[...]. Una riappropriazione della storia attraverso la coscienza, che sfugge “all’estraneità del mondo e alla contingenza”, per cui l’uomo “non è solamente unito alle sue esperienze, ma ad altri esseri e ad altre persone” per non “sradicarsi dal mondo”⁴⁹.

La storia è allora l’espressione della coscienza umana incarnata nel tempo, una presenza emergente nella totalità nella quale si realizza il senso di ogni possibile evento ed esperienza. L’assunto diltheyano per cui *nella conoscenza storica è il soggetto che interroga la storia ed è parte di essa*, trova la sua piena giustificazione ontologica. L’appartenenza a questa totalità, nella quale gli accadimenti e la memoria costituiscono il nostro passato e presente e costituiranno il nostro futuro, deve concepirsi come totalità la quale, se risolta nel solo divenire e nella sua mera temporalità, sarà in conflitto con colui che la concepisce. La presenza quindi di un legame tra la coscienza storica (nell’agire *riflessivo*) e la storia (nella consapevolezza di *appartenervi*) trascende la pura immanenza e apre a una condizione esistenziale nella quale ogni individuo può degnamente essere pensato come *storia*.

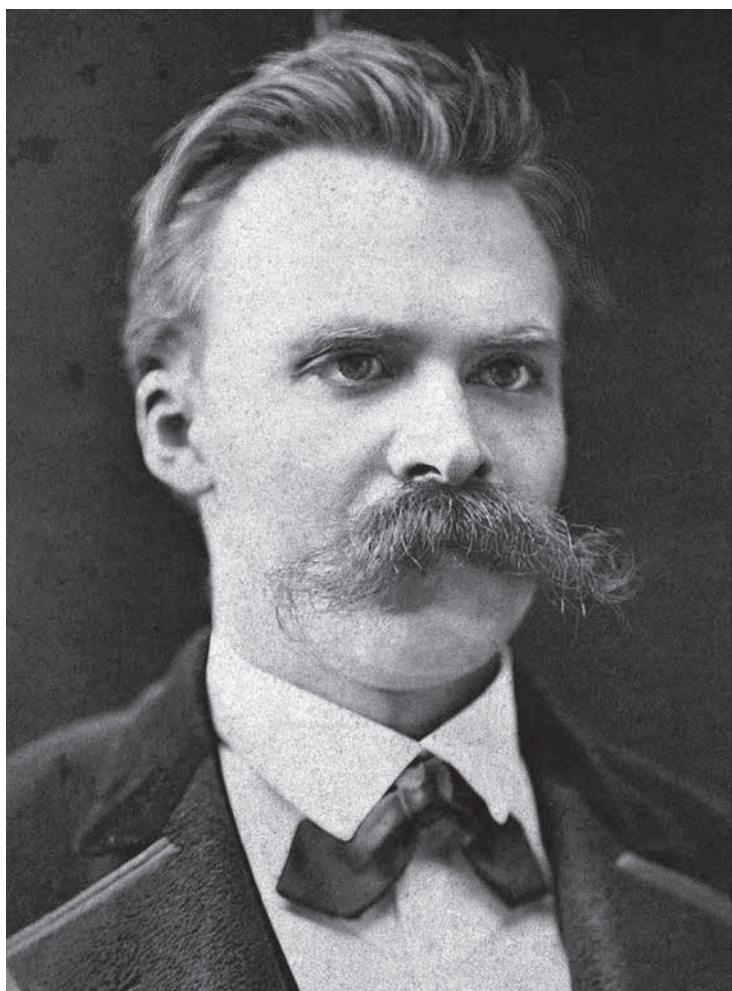
49 Sia lecito rinviare a M. Mariani *Presupposti metafisici del problema etico*, «Información filosófica», 2011 n. 17.



HARTMANN
PHOTOGR.

BASEL

STUDI FILOSOFICI



FULVIO PAPI

La morte di Dio in Nietzsche

La morte di Dio in Nietzsche è la fine di un nostro modo di essere che, prima di essere il risultato di una argomentazione filosofica, è un avvenimento che deriva dal mondo che abbiamo costruito in una esperienza millenaria. La morte di Dio non è un fatto compiuto, è un nostro assassinio epocale che lascia tuttavia nel mondo una traccia o forse un bisogno di Dio che, contraddittoriamente, indicano un compito critico ancora da ultimare e, nello stesso tempo, quello che rimane di Dio nelle metamorfosi del nostro pensiero, pur sempre di natura ideale.

Per circoscrivere in maniera corretta il tema della “morte di Dio” cercherò di percorrere nelle opere di Nietzsche (dopo il periodo giovanile “dionisiaco” sino alla *Genealogia della morale*) una serie di temi che, in modo più o meno diretto, hanno una relazione con l’elaborazione del nostro tema.

Dio nasce come garante e legislatore supremo dell’etica dell’indigenza e della povertà del popolo ebraico che fa della morale e della sua universale forza compositiva una difesa contro il dominio dei potenti, naturalmente dominatori. Una considerazione storica che è parallela a una tesi antropologica: l’uomo non può vivere senza credere; in questa obbligazione inconscia si costruisce la sua identità. La credenza in Dio sopprime positivamente il rischio dello specchio in un nulla. In generale, il destino umano di sofferenza è tolto dalla insensatezza del dolore dalla sublimazione dei valori di una dimensione ascetica, della quale è parte fondamentale la concezione stessa della verità che rappresenta nel mondo umano la forma compiuta dell’essere.

Dio ha quindi una radice antropologica che diviene storicamente ideologica, temporalmente millenaria. Le religioni sono differenti ma la diversità dipende dalle aree linguistiche in cui fuoriesce la loro verità. Nello scambio dei significati (potremmo dire con Husserl) vi è una identità obiettiva identica al di là della loro contingenza.

Quando le religioni sono al tramonto si tratta di avvenimenti, cade un immenso spazio simbolico, ma può rimanere un residuo ascetico nel discorso ideale. Tuttavia in quel tramonto Nietzsche vede la loro forma di verità come uno spettacolo, e questa parola è del tutto idonea a considerare l’intreccio

della vita come un rapporto di maschere che trasformano pubblicamente la vita neutralizzando, nell'obiettività dello scambio, la potenzialità della vita individuale.

La potenzialità individuale (poiché è sempre il riferimento che in Nietzsche non bisogna dimenticare) è neutralizzata da ogni forma che rivendichi la propria idealità: lo Stato, gli ideali democratici, le misure che tendono ad abolire il dolore che è la antitesi educativa della volontà di vivere, le sublimazione ideologiche, i valori che costituiscono l'unità dell'"armamento". Kant nella sua filosofia tiene insieme l'ideale dell'obiettività e i valori ascetici che costituiscono la morale del gregge. L'escamotage del trascendentale non ha alcun senso nel suo disegno intellettuale e si trova del tutto al margine della trasvalutazione epocale dei valori e della prospettiva nichilista che sono il luogo e il compito d'attesa dei nuovi filosofi che sono segnati dalla morte di Dio. L'intelligenza operativa, la padronanza tecnica, l'organizzazione sociale del vivere, la razionalizzazione della vita economica, a cominciare dalla divisione del lavoro (che è quanto poteva vedere Nietzsche), le forme ascetiche della valorizzazione pubblica del comportamento morale sono gli eventi che hanno condotto il filosofo a capire che l'assassinio di Dio era compiuto ed ora doveva ricominciare senza l'aiuto di alcuna forma di idealizzazione che è concessa alla sua immagine assoluta.

Chiunque sa che con l'opera straordinaria *Così parlò Zarathustra* si rovescia la vicenda connessa con il valore ascetico della vita e si apre la voce di nuovi insegnamenti. Abbandonerò l'analisi (che da sola vale un libro) dello *Zarathustra* per cogliere solo due elementi pertinenti più direttamente con il nostro itinerario. Zarathustra può parlare nelle più alte montagne e nella solitudine. L'opposizione montagna-pianura come opposizione propria della vita comune è ben nota. La solitudine potrebbe essere una ripresa da Spinoza. *Zarathustra* rappresenta il problema di una vita che non neghi se stessa. Ne è, appunto, la rappresentazione poetica, un disegno che si compone di molti racconti. Ma se questa impresa letteraria diventa un compito pragmatico, allora la radice della vita che è "al di là del bene e del male" diviene una identità individuale che, nel suo invincibile riflesso delirante, conduce alla soglia della pazzia.

È quindi l'abbandono del mondo che è l'intreccio della volontà di potenza (anche al di là di ciò che è intenzionale). Ogni parola è affetta da questa origine, ma il compito di svelarne il senso è complesso poiché agisce sempre (inconscia) la forza collettiva dell'interpretazione ascetica. Non si può cancellare con un gesto della libertà individuale una roccia che si è formata nei secoli, dall'origine ebraica alla ideale e perenne rivolta degli schiavi fedeli alle virtù ascetiche, sino alla preziosa identità greca del rapporto diretto tra il pensare e l'essere. È necessaria un'altra specie di "filosofi e di reggitori" (ovvia la ripresa platonica) per uscire dalla schiavitù. Ma senza schiavitù che senso potrebbe avere, nel quadro nicciano, una uguaglianza della volontà di vita? E infatti un conto è dirlo e scriverlo come problema che si trova nei labirinti del pensiero, un altro è ritenere di potersi assumere questo compito. Il filosofo al massimo "sente l'esigenza di questo principio". Ma il sentire è comunque un sentimento passivo, si rovescia su se stesso, non ha via d'uscita, non conosce metamorfosi.

Se tutta la modernità è mobilitata contro il dolore (dal quale nasce la volontà di potenza) pare che a noi non resti che accettare noi stessi come senso possibile di una forma di vita apparsa nel teatro del mondo. E allora che cosa è la nostra lettura di Nietzsche?

Nell'*Anti-Cristo*, una delle opere estreme di Nietzsche, al limite della follia, si legge: «il concetto di Dio è uno dei più corrotti che siano stati raggiunti sulla terra [...]». In questa affermazione vi è una distanza rilevante, una prospettiva retorica immensa, rispetto alla critica dei valori ascetici che interpretano la figura di Dio come la simbologia epocale che sintetizza le virtù del “gregge”. È alla parola “corrotto” che occorre prestare attenzione. Essa fa pensare a una figura integra all’origine che, in un “poi”, sia stata corrotta (per esempio dai preti come capita a Nietzsche con una derivazione illuminista). La parola “corrotto” non ha niente a che vedere con l’uomo dalla *décadence* che non si fa più dell’anima un ideale; appartiene piuttosto al lessico di una figura di ateo militante che è propria del momento (1888) quando il pensiero si confonde con il delirio autobiografico di una missione così come è percepibile nelle pagine di *Ecce homo*. Anche se nella precedente *Genealogia della morale* si legge che forse fu proprio Dio il serpente che sedusse Eva sulla strada della perdizione, rimane certo che “corrotto” non fa parte della diagnosi antropologica ed epocale dell’uomo ascetico e forse ancor meno del compito dello scrittore che rappresenta una rinascita educativa con la figura della lontananza e della solitudine con i “concetti” dell’eterno ritorno e del superuomo. Tutte risposte alla proposizione che nella *Gaia Scienza* afferma che «oggi contro il Cristo decide il nostro gusto non più le nostre ragioni». Un gusto, nel concreto, è un modo di giudicare sensibile, forse non superabile, ma appartenente a un’area della esperienza che non ha niente a che vedere con la dicotomia classica del vero e del falso. E del resto Nietzsche stesso, per evitare tutte le insidie filosofiche che possono riprodursi nel suo pensiero (del resto ben note), potrebbe leggersi come un’opzione di questo, quale può essere propria di un aristocratico anarchico, sprezzante d’ogni forma di valore ideale, che precorre, più che magistralmente, una strada letteraria, sino a perdere la ragione quando essa diviene una forma filosofica che vuole educare il mondo, e quindi va verso il tragico confine della follia.

Nella *La gaia scienza*, che Nietzsche considera come l’epilogo della catena di scritture che inizia dal periodo di Sorrento, si legge che il folle annunciando la morte di Dio afferma contemporaneamente che cerca Dio. Quale Dio: l’ente definitivamente perduto che cadrà nell’oblio o quella metafora di Dio che lascia aperto alla filosofia il compito di comprendere l’esperienza nella sua integrità materiale che pure richiede un ordine teorico che abbia perduto il suo destino ascetico? “Cercare Dio” è una apertura filosofica che noi oggi (teniamo sempre presente la dimensione temporale) possiamo riferire a forme di pensiero che, direttamente o indirettamente, hanno subito la lezione nicciana. Con una certa forzatura interpretativa potremmo anche parlare di un “prima” e un “dopo” Nietzsche. Forse si può ricordare la concezione del giovane Derrida sull’unità di significante e significato, rivolta contemporaneamente a *Saussure e all’Husserl* “logico”, come evento teorico che inibisce ogni ripresa filosofica debitrice del platonismo, ma

non preclude altri percorsi del pensiero. E probabilmente qui non possiamo dimenticare Heidegger che proprio in Nietzsche ha veduto i segni di una ripresa metafisica.

“La morte di Dio” è un tema fondamentale da parte della teologia protestante che, per un verso storico riprende l’analisi della modernità come tramonto di Dio, e da un punto di vista teorico fa suoi due temi fondamentali del pensiero di Heidegger: la distruzione definitiva del modello intellettuale che costruisce la metafisica e il problema del senso dell’essere che si apre nella nostra condizione di “essere nel mondo”. È una prospettiva teologica che necessariamente privilegia il tema della morte di Dio e, necessariamente, trascura la tradizione che va da Kierkegaard a Tillich a Bart e l’importantissima tematica della demitizzazione. Tutte le strade che conducono al di là della “pietrificazione” di un cristianesimo mondanizzato.

Avvicinandoci alla teologia della morte di Dio, dovremo ricordare il teologo Cox che insegnò ad Harvard, il cui pensiero deriva da *Bonhoeffer* (la cui centralità vedremo più avanti) ma ha una sua centralità. Quasi una eco stessa di Nietzsche, guarda il mondo ormai secolarizzato, tecnologico, pragmatista: questo è l’ambiente in cui assume il suo senso una vitale testimonianza cristiana; la “morte di Dio” può avvenire quando i simboli dominanti di una cultura sono stati fusi. Cox, in questo contesto, riprende il celebre tema di Pascal del “Dio nascosto”. Dio, nella nostra esperienza, ci viene incontro come totalmente “altro”. E Cristo non rappresenta l’opposizione tra Dio e mondo, ma, al contrario, l’abolizione della contrapposizione “statica” tra storico ed eterno. Cristo ci insegna ad attualizzare la concezione dell’esodo dell’Antico Testamento. Noi siamo “nell’esodo”, che è liberazione dalla paura e ricerca di una libertà collettiva come armonizzazione della “città”. Il cristiano è un ribelle rispetto al costume mondano che ha ridotto la religione a norme comportamentali che derivano da un Cristianesimo depauperato dalle sue fonti e, invece, sempre connesso con le forze secolari e con il potere politico come sostegno ufficiale (la Chiesa dopo Costantino). Citerò ancora un altro teologo protestante, *Altizer*, cercando di esporre i temi della sua originalità. Il Dio della fede non è immutabile e immobile. Al contrario è un processo perpetuo di autonegazione, pura negatività e metamorfosi. Il Dio metafisico e leggendario è il “corpo” di una crisi che è già avvenuta. *Altizer* è per una teodicea storica: Gesù è il mondo, la sua presenza è storica; il processo dialettico tra Dio e il mondo si rinnova in ogni momento storico. È il Cristo che indica il futuro che attualizza il processo divino. È la stessa tradizione delle nuove rivelazioni profetiche dell’Antico Testamento a mostrare come Dio si riveli storicamente, sino al momento in cui nell’incarnazione di Cristo la “teologia crucis” mostra un Dio *revelatus sub contrario*. Cioè dalla morte di Cristo, che apre il problema del diventare cristiani nel mondo che ci è dato. È la fine del Dio che schiaccia l’uomo ed è l’inizio di un compito cristiano nell’uomo che appartiene a un mondo.

Potrei citare altri teologi della “morte di Dio”, ma il caso di Hamilton ha un significato particolare: la “morte di Dio” è senza ritorno e Dio ci insegna a vivere senza il suo soccorso. La presenza mondana dello spirito cristiano è una politica che considera come centro di se stessa la figura storica di Cristo.

La posizione di Hamilton è prossima a quella che è stata la “teologia della liberazione”, che nacque e si diffuse nell’ambiente popolare cattolico dell’America Latina. L’etica cristologica si trovava in un rapporto stretto con il marxismo politico. Fu questa contaminazione che provocò la sua condanna e mi pare che abbia perduto consistenza anche negli ambienti sudamericani, dove la radicalità dei rapporti di classe era un terreno adatto a una sua eventuale diffusione.

Senza riferirci al radicalismo di questa teologia, possiamo dire che ogni forma teologica della “morte di Dio” chiama ad una esperienza cristiana personale, gettata nel mondo, difficile, talora oppressa. Tutto il contrario del famoso detto di Benedetto Croce per il quale «non possiamo non dirci cristiani». Quivi il cristianesimo diviene essenzialmente una forma della cultura che ha contaminato positivamente gran parte della coscienza che ci appartiene. Diviene un’idea storica che entra relazione con i lemmi della nostra enciclopedia. A differenza del Cristianesimo oggettivato in una forma della cultura, la teologia della “morte di Dio” chiama l’essere umano a una testimonianza di giustizia che ha la sua origine nella crocifissione di Cristo.

La figura centrale della teologia della morte di Dio è certamente Bonhoeffer; il suo pensiero teologico inizia con la critica della teologia liberale che deriva dal neokantismo di Aloys Richl, secondo cui la fede è una credenza privata simile ad ogni altra libertà che non sia nocumento per gli altri. Questa è una strada in cui è destinato a spegnersi il valore testimoniale del cristianesimo. *Bonhoeffer* accetta la persuasione che l’uomo dell’illuminismo e del kantismo sia uscito dalla minorità e considera che lo spazio teologico inizia proprio con la morte di Dio pensata attraverso la tradizione della metafisica. Rimanere in questa posizione: un Dio astratto, una rassicurazione alienante e de-responsabilizzante. Nasce così un uomo che pensa se stesso come un “in sé” e Dio come un “in sé” assoluto, lontano, che richiede solo un atto di fede.

Cercare e trovare la trascendenza divina in una forma in cui Dio sia in relazione con il mondo e con la sua evoluzione storica. La trascendenza di Dio è tutta nella vita. Questo radicale mutamento di prospettiva è possibile mettendo al centro della fede il senso della divinità della Croce di Cristo, nelle ragioni della sua morte decisa dal potere mondano, e dalla sua resurrezione che è il senso universale della sua parola. Come Cristo è stato ucciso per la sua parola, così noi dobbiamo vivere con questa libertà cristiana di fronte al mondo. Non c’è nessuna nozione o insegnamento astratto che ci indichi la via corretta. Dobbiamo vivere nel mondo senza l’aiuto di Dio, ma vivere Dio come trascendenza della nostra stessa vita nella quale al centro è la vicenda storica di Cristo e la sua parola evangelica.

Anche nell’antico testamento sono al centro la giustizia e il regno di Dio e sono questi gli elementi che sono presenti nella storia di Cristo, poiché è Cristo che è presente in ogni momento della nostra vita come ricerca della giustizia nel mondo che ci è dato vivere.

Una forma di vita che non è aperta al mondo appartiene a un individualismo sterile che poco testimonia la fede cristiana. Il cristiano con la sua fede deve stare in un tempo e in un luogo, poiché la fede in Cristo Dio è tutta

nella morte e nella resurrezione che sono la forma di vita che ci fa diventare cristiani.

Occorre vivere con gli altri al centro: una fede solitaria non assomiglia per nulla alla parola di Cristo per la quale ha trovato la morte. Questo è il dovere dell'essere divenuti cristiani, capaci di affrontare il mondo non una sola volta, ma "sempre di nuovo" (Husserl, Rilke) rispondendo alle condizioni stesse del mondo.

E la trascendenza di Dio? Non la diciamo questa trascendenza, non ne facciamo una sapienza, ma la viviamo quando, di fronte alle condizioni obiettive della vita, facciamo valere la nostra presenza come testimonianza di giustizia e di amore per l'alterità. Bonhoeffer ha realizzato la sua teologia nel momento che tragicamente gli era dato. Fu attivo contro il nazismo, nel 1943 fu arrestato, portato a Buchenwald e impiccato a Flossenbürg il 9 aprile del 1945. L'ombra di Dio apparteneva alla sua vita.

Riferimenti bibliografici

- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, versione di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, ed. Adelphi, Milano, 1965
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, versione di Mazzino Montinari, ed. Adelphi, Milano 1968
- F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, versione di Sossio Giametta, ed. Adelphi, Milano 1965
- F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, versione di Ferruccio Masini e Mazzino Montinari, ed. Adelphi, Milano 1965
- F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, versione di Ferruccio Masini, ed. Adelphi, Milano 1968
- F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa usando il martello*, versione di Ferruccio Masini, ed. Adelphi, Milano 1970
- F. Nietzsche, *L'antiCristo, maledizione del Cristianesimo*, versione di Ferruccio Masini, ed. Adelphi, Milano 1970
- F. Nietzsche, *Ecce homo: come si diventa ciò che si è*, versione di Roberto Calasso, ed. Adelphi, Milano 1970
- D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, trad. it., Bompiani, Milano 1969
- D. Bonhoeffer, *Etica*, trad. it., Bompiani, Milano 1969
- H. Cox, *Il cristiano come ribelle*, trad. it., Queriniana, Brescia 1968
- Th. Altizer, in *La teologia radicale e la morte di Dio*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1969
- W. Hamilton, in *La teologia radicale e la morte di Dio*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1969
- K. Jaspers e R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1995

Una bibliografia critica della teologia della secolarizzazione e una ricca bibliografia su D. Bonhoeffer si trovano in:

Leva, *La teologia della morte di Dio*, Zanichelli, Bologna 1979

Una antologia che nacque nel corso del mio insegnamento filosofico tramite la conoscenza, la competenza e la sottigliezza intellettuale del mio indimenticabile collaboratore Antonio Leva, al quale va il ricordo grato e affettuoso per avermi aperto questa strada di importanti riflessioni filosofiche.



GIACOMO BORBONE

*Forma simbolica o intuizione pura?
Ernst Cassirer e Benedetto Croce sulla natura dell'arte*

1. *Introduzione*

Nella storia della filosofia l'arte ha sempre occupato un posto niente affatto marginale, ma non sempre si è cercato di attribuire ad essa il giusto valore conoscitivo, come se l'arte fosse solo una semplice via di fuga dalla piatta routine quotidiana, la via d'accesso ad un mondo permeato di soggettività e fantasia che Sigmund Freud non esitava a collegare al rischio patologico. Tale modo di affacciarsi al problema dell'arte è alquanto triviale, giacché non vi è – o non dovrebbe esservi – più alcun dubbio circa il fatto che l'arte sia una forma genuina di conoscenza. Ciononostante, l'arte intesa come forma di conoscenza ha trovato diverse trattazioni nella storia del pensiero, ma due posizioni interessanti, sebbene antitetiche, possono aiutarci ad affrontare il modo in cui si è cercato di carpirne la natura più propria e peculiare. Ci riferiamo alle riflessioni del tedesco Ernst Cassirer e dell'italiano Benedetto Croce, i quali miravano entrambi a collocare l'arte all'interno di una generale concezione dell'attività spirituale. Il problema dell'arte, almeno all'interno della speculazione filosofica, occupa un posto preminente, indice ne è il fatto che esso ha ricevuto diverse risoluzioni ed impostazioni ma, com'è facilmente immaginabile, molto spesso diametralmente opposte, come nel caso dei già citati Cassirer e Croce. Sfortunatamente, sul rapporto tra Cassirer e Croce esiste una monografia soltanto¹ e dedicata principalmente alle loro teorie del linguaggio, ragion per cui reputiamo interessante istituire un ulteriore confronto tra il filosofo delle forme simboliche ed il neo-idealista italiano. Nei primi due paragrafi di questo breve lavoro focalizzeremo la nostra attenzione sul modo in cui Cassirer e Croce cercarono di risolvere il problema dell'arte da un punto di vista filosofico, mentre nella parte finale cercheremo di spiegare le ragioni del radicale misconoscimento crociano

1 Cfr. S. Dessi Schmid, *Ernst Cassirer und Benedetto Croce. Die Wiederentdeckung des Geistes. Ein Vergleich ihrer Sprachtheorien*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel 2005.

della natura simbolica dell'arte presente nella riflessione di Cassirer. D'altra parte, non è vero, come Croce sostenne, che Cassirer privilegiò unicamente la sfera della conoscenza scientifica, giacché il filosofo delle forme simboliche, dopo aver sviluppato la sua teoria del concetto nella sua prima grande opera teoretica del 1910 (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*)², estese l'analisi strutturale delle forme simboliche a tutte le altre sfere produttive umane (mito, linguaggio, religione, arte, scienza, storia, tecnica e così via). Se Cassirer riuscì a fornire una visione unitaria e complessiva delle attività umane attraverso il concetto di forma simbolica, Croce, all'opposto, sostenne un'infelice rapporto dicotomico tra scienze naturali e scienze umane. D'altronde, secondo il neo-idealista italiano, la scienza costituisce non tanto una forma genuina di conoscenza, quanto invece un tessuto di pseudo-concetti come quelli di punto, linea e triangolo e che nulla ci dicono sulla realtà concreta. Mentre Cassirer sosteneva con forza l'unità nascosta tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*, Croce ne rivendicava il necessario distacco³, generando in tal fatta una visione del sapere parcellizzata e frammentata. Questa essenziale divergenza di natura gnoseologica è all'origine delle loro differenti idee circa la natura dell'arte, che Cassirer considerava, analogamente al mito, alla religione, alla scienza e così via, una forma simbolica (uomo=*animal symbolicum*), mentre per Croce, invece, essa era intuizione del particolare e quindi vicina più alla concretezza storica che non alla natura astratta della scienza.

Nei paragrafi che seguono esporremo la concezione crociana dell'arte ed in seguito quella cassireriana, mentre nella parte finale, dopo aver istituito un confronto tra le due posizioni, forniremo le ragioni che spiegano il perché Croce fu indotto a considerare – certamente in modo erroneo – la prospettiva neo-kantiana di Cassirer come una forma di riduzionismo scienziato.

2. *Prolegomeni a un'estetica crociana*

Al fine di cogliere i caratteri essenziali della concezione crociana dell'arte ed il posto ad essa assegnato è necessario, in via preliminare, fornire alcune brevi delucidazioni circa la dialettica dei distinti, la quale costituisce, per così dire, lo scheletro logico del suo sistema filosofico noto come *Filosofia dello spirito*. In breve, il filosofo abruzzese considerava la logica e l'estetica, rispettivamente, come intuizione dell'universale e intuizione del particolare (sfera teoretica), mentre l'etica e l'economia come volizione dell'universale e volizione del particolare (sfera pratica). Come afferma Croce nella sua *Teoria e storia della storiografia*, la Filosofia

2 Cfr. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin 1910.

3 Tale distacco, sia chiaro, è più un risultato scaturente dal pensiero crociano che non una sua effettiva tesi, giacché secondo Croce non esiste alcun dualismo se per vera e sola scienza intendiamo la filosofia.

non può essere necessariamente altro che il momento metodologico della Storiografia: dilucidazione delle categorie costitutive dei giudizi storici ossia dei concetti direttivi dell'interpretazione storica. E poiché la storiografia ha per contenuto la vita concreta dello spirito, e questa vita è vita di fantasia e di pensiero, di azione e di moralità (o di altro, se altro si riesca ad escogitare), e in questa varietà delle sue forme è pur una, la dilucidazione si muove nelle distinzioni dell'Estetica e della Logica, dell'Economia e dell'Etica, e tutte le congiunge e risolve nella Filosofia dello spirito⁴.

Sono questi, in estrema sintesi, i caratteri essenziali della filosofia dello spirito di Croce ma, per i nostri scopi, ciò che a noi interessa è il posto che il filosofo abruzzese assegna all'arte nella *circolarità dello spirito*. Croce affrontò per la prima volta tale problema nel suo primo scritto filosofico, vale a dire *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893, col quale Croce, sotto l'influsso di Francesco De Sanctis, restituisce alla storia la sua concretezza riducendola all'intuizione del particolare *par excellence*, così come appunto fa l'arte. In maniera lapidaria Croce afferma che o «si fa scienza, dunque, o si fa arte. Sempre che si assume il particolare sotto il generale, si fa scienza; sempre che si rappresenta il particolare come tale, si fa arte. Ora, noi abbiamo visto che la storiografia non elabora concetti, ma riproduce il particolare nella sua concretezza; e perciò le abbiamo negato i caratteri di scienza. È dunque facile conseguenza, è sillogismo in tutta regola, concludere: che, se la storia non è scienza, dev'essere arte. [...] La riduzione della storia sotto il concetto generale dell'arte, rettammente stabilito questo concetto, appare quasi cosa ovvia»⁵. Pertanto, onde comprendere i fatti individuali, diventa necessario l'appello alla storia ed all'arte le quali rappresentano forme di conoscenza «ottenute attraverso l'immaginazione e l'intuizione»⁶. Per tali ragioni, Croce rigetta ogni tentativo di connettere i concetti filosofici con quelli scientifici, ossia con le *funzioni* concettuali che spingono unicamente a «semplificare, a classificare, ad affibbiare titoli ed etichette»⁷, giacché secondo Croce le astrazioni scientifiche non soltanto nulla ci dicono circa il mondo reale, ma hanno tutt'al più valore classificatorio e convenzionale ed il ché le rende sì *utili* ma non certamente *vere*⁸. Sulla

4 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 167. Com'è noto, quest'opera rappresenta il quarto volume della sua *Filosofia dello spirito*. Gli altri tre sono la celebre *Estetica*, la *Logica* e la *Filosofia della pratica*.

5 Id., *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, in Id., *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951, pp. 23-25.

6 J. Revel, *History and the Social Sciences*, in T. M. Porter – D. Ross (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 7, The Modern Social Sciences, Cambridge University Press Cambridge 2003, p. 393.

7 B. Croce, *Siamo noi hegeliani? (1904)*, in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Edizione nazionale delle Opere, Bibliopolis, Napoli 1993, p. 51.

8 Su ciò cfr. R. Peters, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*, Imprint Academic, Exeter 2013. Sulle vedute epistemologiche di Croce sia lecito rinviare al mio G. Borbone, *The For-*

necessità di sostituire una logica della classificazione con quella dei distinti, Croce è molto chiaro in proposito:

Se i concetti distinti non possono porsi separati e debbono nella loro distinzione unificarsi, la teoria logica dei distinti non sarà una logica della classificazione, ma quella della *implicazione*: il concetto non sarà tagliato in pezzi da una forza estranea, ma si dividerà da sé per interno movimento, e in queste autodistinzioni si conserverà uno; l'uno distinto starà, rispetto all'altro distinto, non come qualcosa d'indifferente, ma come un grado inferiore sta rispetto a uno superiore, e viceversa. La classificazione della realtà deve essere sostituita dalla concezione dei gradi dello spirito, o, in genere, della realtà: lo schema *classificatorio* dallo schema dei gradi⁹.

In tal modo il filosofo abruzzese era convinto di poter dimostrare la concretezza della filosofia, mentre le astrazioni scientifiche venivano invece ridotte a meri pseudo-concetti. Per giustificare tali sue asserzioni – che in buona parte traevano origine dal suo rifiuto delle filosofie della natura dell'idealismo classico tedesco¹⁰ – Croce si vide quasi costretto ad appoggiare le teorie convenzionaliste di Ernst Mach, divenendo in tal fatta uno dei principali sostenitori, in Italia, di una concezione strumentalista della scienza. Leggiamo, nello specifico, un passo tratto dai suoi *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* del 1905:

L'affermazione, che arte, filosofia e storia costituiscano la totalità del conoscere, sembra escludere dal campo del conoscere le discipline positive o naturali, ossia quell'ordine appunto di studi che, ai tempi nostri, è valso come tipo della vera, solida ed unica conoscenza. Ma le esclude la nostra affermazione, o non piuttosto si son già escluse da se stesse, con le teorie gnoseologiche, che han messe innanzi di recente, e che così bene ne rispecchiano l'indole:

mation of Scientific Concepts in Benedetto Croce's Epistemology in the Light of the Idealizational Approach to Science, «Review of Contemporary Philosophy», vol. 15, 2016, pp. 11-27 e a F. Coniglione, *Croce tra scienza e filosofia scientifica*, in C. Tozzuolo (a cura di), *Benedetto Croce. Riflessioni a 150 anni dalla nascita*, Aracne, Roma 2016, pp. 291-310.

- 9 B. Croce, *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, vol. I, Edizione nazionale delle Opere, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 2006, p. 63. A tal proposito, non ha tutti i torti Michele Federico Sciacca allorché afferma che tutto lo svolgimento del pensiero crociano «può dirsi polarizzato intorno a questo problema: mantenere i distinti senza sacrificare l'unità dello spirito. Ciò significa: togliere ai distinti qualunque carattere empirico-psicologico e all'unità qualunque residuo di astrattezza e staticità», M. F. Sciacca, *La filosofia italiana nel secolo XX: Opere*, vol. I, tomo 7°, L'Epos, Palermo 1997, p. 272.
- 10 Scrive Croce in una lettera a Giuseppe Prezzolini: «Ella avrà visto in che cosa io faccia consistere il *debole* della dottrina hegeliana, e come io dia la mano al Mach e compagni nel modo di concepire la filosofia della natura, contro Schelling, Hegel e gli idealisti», B. CROCE, Lettera a G. Prezzolini, Napoli, 08-06-1905, in B. Croce – G. Prezzolini, *Carteggio (1904-1910)*, vol. I, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1990, p. 39.

teorie, che insistono sul carattere *convenzionale, di comodo, pratico, economico* delle costruzioni cui lavorano le scienze naturali? conoscenze convenzionali, di comodo, pratiche, economiche, sono conoscenze che non sono veramente conoscenze, conoscenze impure, improprie, erronee, irrazionali: o, meglio, irrazionali in quanto conoscenze, sebbene del tutto razionali come fatti pratici. Ché, negando la prima razionalità, non intendiamo punto negare la seconda: investigando la vera natura di quelle cosiddette scienze, non intendiamo sconoscere il loro diritto all'esistenza e la loro importanza, la quale è, e resta (sarebbe superfluo avvertirlo), intangibile ed intatta¹¹.

È chiaro che tale mossa ermeneutica aveva come scopo quello di giustificare il carattere convenzionale dei costrutti scientifici, ma è altrettanto chiara la debolezza dell'argomentazione complessiva, la quale non rispecchia in alcun modo il reale modo di procedere delle scienze naturali, il cui alto valore cognitivo ha fornito al patrimonio culturale mondiale ben più di mere teorie convenzionali. Un ulteriore sviluppo della tesi crociana della convenzionalità della scienza intesa quale *corpus* di conoscenze strumentali, ci viene fornito dalle sue idee sulla tecnica, da egli considerata espressione del carattere utilitaristico e pseudo-conoscitivo della scienza. Si legga, ad esempio, la sua recensione al volume *Tecnica del romanzo novecentesco* (1948) di J. W. Beach, laddove si afferma che «La parola "tecnica" ha senso solo nella produzione di oggetti e fatti pratici, nella manipolazione, come si dice, delle cose naturali ai nostri fini di utilità»¹². In un'altra recensione dello stesso anno, Croce giunge a considerare la scienza come *intrinsecamente tecnica*, ossia non tanto una forma di conoscenza quanto invece una pratica:

Conoscenza è, in verità, unicamente la poesia, la filosofia, l'alta e severa storia, perché esse sole adempiono il monito agostiniano: «*In te redi: in interiore homine habitat veritas*». Ma la scienza naturale, che poggia in ultima analisi su convenzioni matematiche, è generalizzazione, astrazione, prospetto classificatorio, e, in una parola, elaborazione pratica del conoscere, e in quanto tale non più conoscenza ma pratica, e intrinsecamente tecnica¹³.

In questo caso, Croce avrebbe fatto bene a leggere i *Discorsi* di Galileo, al cui interno troviamo l'esortazione dello scienziato pisano a concepire la tecnica come "cultura" e non come un mero espediente pratico avulso da ogni carattere conoscitivo:

Largo campo di filosofare agl'intelletti speculativi parmi che porga la frequente pratica del famoso arsenale di voi signori Veneziani, ed in particolare quella parte che Meccanica si domanda; attesochè quivi ogni sorta di strumento e di macchina vien continuamente posta in opera da numero di artefici,

11 Id., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana nelle tornate del 10 aprile e 1 maggio 1904, e del 2 aprile 1905, R. Tipografia Francesco Giannini e Figli, Napoli 1905, p. 62.

12 Id., *Terze pagine sparse*, vol. II, Laterza, Bari 1955, p. 61.

13 Id., Recensione a D. Brinkmann, *Mensch und Technik (1948)*, in Id., *Nuove pagine sparse*, vol. secondo, Laterza, Bari 1966, p. 218.

tra i quali, e per le osservazioni fatte dai loro antecessori, e per quelle che di propria avvertenza vanno continuamente per sé stessi facendo, è forza che ve ne siano di peritissimi e di finissimo discorso¹⁴.

Le violente prese di posizione crociane contro le entità astratte utilizzate dagli scienziati si fanno ancora più aspre nella sua *Logica*, opera questa dove egli si cura di sottoporre a critica i metodi delle scienze naturali nelle sue varie sfumature disciplinari (logica, matematica, fisica e così via):

Un triangolo geometrico non c'è mai nella realtà, perché nella realtà non sono linee rette, angoli retti e somme di angoli retti e somme di angoli eguali a due rette. Un moto libero non c'è mai nella realtà, perché ogni moto reale si effettua in condizioni determinate e necessariamente tra ostacoli. Ora un pensiero, che non abbia per oggetto niente di reale, non è pensiero; e perciò quei concetti non sono concetti, ma finzioni concettuali¹⁵.

Croce, non essendo soddisfatto della geometria e della matematica, pensa bene di estendere queste sue sferzanti critiche anche alle scienze empiriche, allorché afferma che «Le scienze naturali non sono altro che edifici di pseudoconcetti e propriamente di quella forma di pseudoconcetti, che abbiamo denominati *empirici o rappresentativi*»¹⁶. D'altra parte, tenendo presente la critica vichiana al dualismo cartesiano, Croce afferma che tutto ciò che un matematico è in grado di conoscere «sono solo le finzioni che egli stesso per suo comodo foggia»¹⁷; inoltre, quando Croce parla di “logica come scienza” egli puntualizza subito che «scienza vuol dire scienza vera e propria, non empirismo ma filosofia, e che perciò la Logica, della quale discorriamo, vuol essere scienza *filosofica*»¹⁸. Quali sono le radici della diffidenza da Croce nutrita nei confronti delle astrazioni degli scienziati? L'attacco crociano è principalmente rivolto al *modus operandi* degli scienziati, ossia contro l'applicazione di schemi astratti alla mutevole e concreta realtà, giacché Croce contrappone ad essi il metodo individualizzante della storia e dell'arte. L'aspetto distintivo dell'arte, a detta di Croce, è il sentimento ed è proprio in funzione di esso che egli definì l'arte *intuizione lirica*, come si legge in un brano del suo *Breviario di estetica*:

l'intuizione è veramente tale perché rappresenta un sentimento, e solo da esso e sopra di esso può sorgere. Non l'idea, ma il sentimento è quel che conferisce

-
- 14 G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attinenti alla meccanica e ai movimenti locali*, in *Id.*, *Opere*, vol. XIII (*Opere filosofico-matematiche*, tomo III, Società Editrice Fiorentina, Firenze 1855, p. 5.
- 15 B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, vol. I, Edizione nazionale delle Opere, a cura di C. Farnetti, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 43.
- 16 *Ibid.*, p. 236.
- 17 *Id.*, *Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo*, in *Id.*, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Laterza, Bari 1945, p. 117.
- 18 *Id.*, *Il compito della logica*, in *Id.*, *Pagine sparse*, serie prima, vol. II, Ricciardi, Napoli 1919, p. 260.

all'arte l'aerea leggerezza del simbolo: un'aspirazione chiusa nel giro di una rappresentazione, ecco l'arte; e in essa l'aspirazione sta solo per la rappresentazione, e la rappresentazione solo per l'aspirazione. Epica e lirica, o dramma e lirica, sono scolastiche divisioni dell'indivisibile: l'arte è sempre lirica, o, se si vuole, epica e drammatica del sentimento. Ciò che ammiriamo nelle genuine opere d'arte è la perfetta forma fantastica, che vi assume uno stato d'animo; e codesto noi chiamiamo vita, unità, compattezza, pienezza dell'opera d'arte¹⁹.

D'altra parte, scrive Croce, come potrebbe «nascere quella sintesi estetica che è la poesia, se non la precedesse uno stato d'animo commosso?»²⁰. Decisamente importante, all'interno della teoria estetica crociana, è la tanto discussa distinzione tra contenuto e forma, anche se Croce nella sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, afferma che l'atto estetico è forma e nient'altro che forma: «Dobbiamo [...] respingere la tesi che fa consistere l'atto estetico nel solo contenuto (ossia nelle semplici impressioni), come l'altra che lo fa consistere nell'aggiunzione della forma al contenuto, ossia nelle impressioni più le espressioni. Nell'atto estetico, l'attività espressiva non si aggiunge al fatto delle impressioni, ma queste vengono da essa elaborate e formate. Ricompaiono, per così dire, nell'espressione come acqua che sia messa in un filtro e riappaia la stessa e insieme diversa dall'altro lato di questo. L'atto estetico è, perciò, forma e niente altro che forma»²¹. La categoria principale alla quale l'arte è connessa è quella del "Bello", il quale va concepito come distinto ed indipendente dalle altre categorie dello Spirito, come ad esempio il "Bene" ed il "Vero". Da questo punto di vista, Croce concepisce l'arte come indipendente ed autonoma rispetto all'etica e alla logica, per cui essa costituisce un fine in sé stessa (*art pour l'art*). Un'altra importante tesi dell'estetica crociana concerne l'unità di espressione ed intuizione, giacché secondo il filosofo abruzzese ciò che viene intuito viene allo stesso tempo espresso. Quando la coincidenza tra intuizione ed espressione è perfetta, allora si ha ciò che Croce definisce "intuizione pura", cioè l'intuizione di un sentimento particolare ed è per tal motivo che secondo Croce tutta l'arte è lirica. Ne consegue che tra l'estetica e la linguistica vi è una perfetta unità, al punto da non rappresentare due distinte sfere della filosofia, quanto invece la medesima cosa: «Chi lavora sulla Linguistica generale, ossia sulla Linguistica filosofica, lavora su problemi estetici, e all'inverso, Filosofia del linguaggio e filosofia dell'arte sono la stessa cosa»²². In una interessante

19 Id., *Breviario di estetica*, Laterza, Bari 1920, pp. 31-32.

20 Id., *Aesthetica in nuce*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 17.

21 Id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, vol. I, a cura di G. Galasso, Fabbri Editori, Bergamo 1996, p. 21. A proposito della poesia Croce, molti anni più tardi, scriverà che «Contenuto e forma, nella poesia, sono fusi e indistinguibili, come in un unico atto», Id., *La poesia, opera di verità; la letteratura, opera di civiltà (1949)*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1967, p. 241; mentre un anno prima, quasi con le stesse parole, scrisse che «Nella poesia, contenuto e forma sono tutt'uno», Id., *La critica letteraria italiana dal De Sanctis ai giorni nostri*, Id., *Nuove pagine sparse*, vol. primo, Laterza, Bari 1966, p. 213.

22 Id., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, vol. I, cit., p.

lettera a Giovanni Vailati del 1899, e quindi precedente alla pubblicazione della *Estetica*, Croce scrive: «Concepisco l'Estetica puramente come *teoria dell'espressione*, e quindi libero il campo di essa da tutte le questioni metafisiche e storiche e critiche che l'hanno finora ingombrato. Concludo anche col riassorbire la *linguistica* (in ciò che ha di teorico – che non siano ragguagli di fisiologia o notizie storiche di filologia –) nell'*estetica*»²³. In uno scritto di poco successivo alla *Estetica* del 1902, ossia *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte* del 1908, Croce sembra apparentemente rigettare la tesi sull'unità di intuizione ed espressione, ma ad una lettura più attenta ci si accorgerà che non è così, giacché questo scritto del 1908 conferma piuttosto quanto già esposto nella sua opera del 1902. Croce, nell'*Estetica*, affermò infatti che l'arte, analogamente alla storia, è intuizione del particolare mentre nel saggio del 1908 egli amplia tale concezione affermando che l'arte è intuizione del particolare grazie alla mediazione svolta dal sentimento e ciò spiega perché l'arte, secondo Croce, è intuizione lirica. Difatti, Croce afferma che l'arte «è conoscenza non astratta ma concreta, e tale che coglie meglio il reale senza alterazioni e falsificazioni, l'arte è *intuizione*; e in quanto lo porge nella sua immediatezza, non ancora mediato e rischiarato dal concetto, si deve dire *intuizione pura*»²⁴. Si trattava, insomma, di dare un senso a quel conoscere che «non è logico e razionativo ma sensibile e intuitivo»²⁵. Va da sé che non bisogna confondere la concretezza dell'arte della quale parla Croce con le generalizzazioni empiriche derivanti da un processo di astrazione, giacché esse vengono dal filosofo abruzzese considerate utili soltanto a scopi classificatori. Croce, infatti, non nega l'esistenza di giudizi empirici, come quello del bello empirico ma, specifica questi ne *La poesia*, che

Coloro che vagheggiano un'Estetica che proceda empiricamente per induzioni e generalizzazioni, fissando leggi simili a quelle della fisica o magari salendo a formole matematiche, e vogliono in conformità modificare la natura del giudizio estetico, non se ne intendono [...] Tutto ciò non toglie che siano affatto legittimi così il giudizio empirico del bello come un'Estetica o una Poetica empirica, composta di concetti empirici, con lo speciale loro ufficio che è classificatorio e non conoscitivo e giudicativo. Senonché quest'Estetica coi corrispondenti giudizi, non solo non può sostituire quella speculativa, ma anzi, quando è fatta come si conviene, la presuppone e la prende a fondamento²⁶.

Dopo aver enucleato i caratteri essenziali dell'arte Croce, in un saggio sulla poesia di Edgar Allan Poe, specifica che i concetti empirici hanno pertanto un valore pratico e non estetico; tra essi Croce menziona le quantità,

179.

- 23 Id., Lettera a G. Vailati, Perugia 10-08-1899, in B. Croce – G. Vailati, *Carteggio (1899-1905)*, a cura di C. Rizza, Bonanno, Acireale-Roma 2006, p. 62.
- 24 Id., *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte* (1908), in Id., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910, p. 15.
- 25 Id., *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica (1931)*, in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1935, p. 48.
- 26 Id., *La poesia*, Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 141-142.

gli accenti, le sillabe toniche, le sillabe atone e così via. Difatti, scrive Croce, tali concetti sono così «estranei alla poesia che, com'è noto, un verso può essere metricamente del tutto impeccabile ma altrettanto brutto»²⁷. Le conseguenze scaturenti da una tale concezione dei concetti empirici sono rilevanti, giacché Croce in tal fatta nega i cosiddetti generi letterari, data la loro natura pseudoconcettuale e priva di ogni valore cognitivo: «Nell'estetica crociana non c'è posto per un'estetica empirica, e neppure per le istituzioni letterarie, per i generi, per le tecniche relative alle singole arti che si presentano piuttosto come materiali o "raccolte" non riducibili a scienza»²⁸. Difatti, a detta di Croce, l'arte non è solamente intuizione intellettuale, bensì anche un atto individuale ed in quanto tale essa è legata alla singola opera dell'artista: «L'intuizione pura, non producendo concetti, non può, dunque, rappresentare se non la volontà nelle sue manifestazioni; ossia, non può rappresentare altro che *stati d'animo*. E gli stati d'animo sono la passionalità, il sentimento, la personalità, che si trovano in ogni arte e ne determinano il carattere lirico. Dove questo manca, manca l'arte, proprio perché manca l'*intuizione pura*, e, tutt'al più, vi ha, in cambio, *quella riflessa*, filosofica, storica o scientifica»²⁹. È stato fatto opportunamente notare che Benedetto Croce respinge i generi letterari tanto come principi di composizione, quanto come categorie critiche e pertanto:

Ogni poema è *sui generis*, un'espressione unica del suo autore. Pertanto, non andrebbe fatto alcun tentativo di comparare un poema con un altro, ancora meno categorizzarlo come "lirico", "epico" o "drammatico". Croce sostiene che i concetti di genere e tutte le altre classificazioni (convenzioni, ecc.) sorgono dalle generalizzazioni empiriche e dai suggerimenti pratici ai poeti; essi sono astrazioni formate da singoli lavori e non hanno alcun valore per il giudizio e per la storia della poesia. Le distinzioni di genere sono solamente utili, come supporto per la raccolta³⁰.

Bisogna però ammettere che il rifiuto dei generi in letteratura così come sostenuto da Croce è alquanto problematico, poiché in questo caso la relazione tra una singola opera artistica e la sua tradizione letteraria diventa impossibile all'interno dell'estetica crociana. Se volgiamo il nostro sguardo al concetto crociano di intuizione pura possiamo inoltre spiegare, alla luce di esso, la nota distinzione tra poesia e non poesia presente nell'omonimo volume, la quale ricevette aspre e numerose critiche soprattutto per via di alcuni non benevoli commenti crociani alla poesia di Giacomo Leopardi. Secondo Croce un vero poeta non è niente altro che la sua poesia, ma quan-

27 Id., *Intorno ai Saggi del Poe sulla poesia*, in Id., *Lettere di poeti e riflessioni sulla teoria e la critica della poesia*, Laterza, Bari 1950, p. 215.

28 A. Trione, *Estetica e Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 25.

29 B. Croce, *L'intuizione e il carattere lirico dell'arte* (1908), cit., p. 23.

30 S. Moller, *Italian Idealism*, in C. Knellwolf - C. NorrisC. (eds), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 9: *Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*, Cambridge University Press, New York p. 339.

do la perfetta coincidenza tra intuizione ed espressione non viene raggiunta allora viene meno la poesia stessa, vale a dire che essa è del tutto assente. Tale perfetta coincidenza, sostiene Croce, non la si può raggiungere allorché un poeta mescola elementi lirici con elementi filosofici, allegorici o satirici. È per tal motivo che secondo il neo-idealista italiano la maggior parte della produzione leopardiana è non poesia, giacché Leopardi, attraverso alcune sue composizioni, soleva esprimere anche idee filosofiche, una concezione pessimistica della vita e via dicendo. Tutti questi fattori vengono da Croce considerati estrinseci³¹ e pertanto impossibilitati a far parte di una poesia: «Per Croce, l'“esternalizzazione” dell'intuizione-espressione era una questione pratica e non estetica»³². Il pessimismo leopardiano viene da Croce ritenuto pertanto una pseudofilosofia, visto e considerato che secondo il filosofo abruzzese «a lui mancava disposizione e preparazione speculativa, e nemmeno nella teoria della poesia e dell'arte, sulla quale fu condotto più volte a meditare, riuscì a nulla di nuovo e importante, di rigorosamente concepito»³³. La poesia di Leopardi viene quindi dal pensatore abruzzese considerata un mero riflesso della sua stessa vita e cioè, secondo «l'infelice giudizio del Croce»³⁴, una *vita strozzata*. Giudizi analoghi vengono da Croce formulati a proposito del breve canto leopardiano intitolato *A sé stesso*, definito dal filosofo italiano «l'attuazione di un suicidio interiore»³⁵, poiché a suo dire tale canto leopardiano non era altro che l'espressione di una concezione pessimistica della vita esemplificata dall'angoscia e dalla desolazione. La distinzione crociana tra poesia e non poesia mostra, con maggiore intensità ed evidenza, la sua natura paradossale – per non dire contraddittoria – nel celebre volume *La poesia di Dante*, pubblicato qualche anno prima di *Poesia e non poesia*. Il pensatore abruzzese, all'interno dell'opera di Dante (soprattutto nella *Divina Commedia*), rinviene il tanto noto quanto aspramente criticato dualismo tra struttura e poesia. In parole povere, gli aspetti filosofici, allegorici, dottrinali, presenti nella *Commedia* vengono da Croce ridotti a meri fattori extra-poetici, poiché estranei allo stato d'animo individuale espresso dal poeta; tali fattori, secondo Croce, rispondono pertanto solo a bisogni o necessità pratiche: «Con ciò sembra chiarito il modo in cui bisogna trattare, o il conto in cui bisogna tenere, le parti strutturali della *Commedia*, che non è di prendere come schietta poesia, ma nemmeno di respingerle come poesia sbagliata, sì invece di rispettarle come necessità pratiche dello spirito di Dante, e praticamente soffermarsi

- 31 Sul problema della “estrinsecazione” si veda la recensione crociana al volume di A. E. Powell: cfr. B. Croce, Recensione a A. E. Powell, *The Romantic Theory of Poetry. An Examination in the Light of Croce's Aesthetic*, in Id., *Conversazioni critiche*, serie terza, Laterza, Bari 1932, pp. 6-13.
- 32 D. R. Anderson, *Benedetto Croce*, in S. Davies – K. M. Higgins – R. Hopkins – R. Steker – D. E. Cooper (eds.), *A Companion to Aesthetics*, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, pp. 221.
- 33 B. Croce, *Leopardi*, in Id., *Poesia e non poesia. Note sulla letteratura europea del secolo decimonono*, Laterza, Bari 1946, pp. 99-100.
- 34 C. Luporini, *Leopardi progressivo*, Editori Riuniti, Roma 2006, p. 97.
- 35 B. Croce, *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari 1941, p. 379.

in altro»³⁶. Croce ritenne pertanto necessario, soprattutto nell'analisi delle tre cantiche dantesche, operare una distinzione tra struttura e poesia onde separare, all'interno del capolavoro dantesco, ciò che è poesia da ciò che non lo è. Emblematica, a tal proposito, è l'interpretazione dell'inizio del canto XXIX del *Purgatorio*, laddove Dante così descrive Matelda, ossia la donna di grande bellezza che egli incontra prima di Beatrice:

Cantando come donna innamorata,
Continuò col fin di sue parole:
Beati, quorum tecta sunt peccata.
E come ninfe che si givan sole
Per le salvatiche ombre, disiano
Qual di veder, qual di fuggir lo sole,
Allor si mosse contra il fiume, andando
Su per la riva, ed io pari di lei,
Picciol passo con picciol seguitando³⁷.

Secondo Croce, già nella seconda parte di questo canto «non c'è altro», che tradotto nella grammatica crociana vuol dire che non c'è poesia, giacché Matelda «compie ufficio d'informatrice [...] e poi è chiamata ad altri gravi uffici, più o meno allegorici, che non hanno nulla da vedere con la ispirazione poetica ond'ella fu generata e apparve la prima volta»³⁸. Nell'appendice al volume su Dante, intitolata *Intorno alla storia della critica dantesca*, Croce afferma che, per rimediare agli errori delle varie e più o meno accurate interpretazioni dell'opera dantesca, vi è un'unica soluzione, cioè la sua:

L'uscita dalle difficoltà e dagli errori non può aversi, a nostro avviso, se non col distinguere nettamente struttura e poesia, ponendole così in istretta relazione filosofica ed etica, e perciò considerandole entrambe necessità dello spirito dantesco, ma guardandosi dal pensare tra loro qualsiasi relazione di natura propriamente poetica. Solo a questo modo è dato godere profondamente e tutta la poesia della *Commedia*, e accettarne insieme la struttura, con qualche indifferenza bensì, ma senza avversione e, soprattutto, senza irrisioni³⁹.

L'immagine che vien fuori è quella di un'opera frammentaria, a tratti poetica ed a tratti no, nonostante Croce rivendichi a più riprese l'unità della

36 Id., *La poesia di Dante*, Laterza, Bari, 1966, p. 66.

37 D. Alighieri, *La Divina Commedia*, vol. 3: *Purgatorio*, canto XXIX 1-9, commentata da E. Camerini e illustrata da G. Doré, Gabriele Di Marco Editore, Rocca San Casciano (Fo), 1983, p. 543.

38 B. Croce, *La poesia di Dante*, cit., p. 127.

39 *Ibid.*, p. 208. In effetti Croce, ritornato sulla questione dantesca 28 anni dopo con lo scritto *Ancora della lettura poetica di Dante*, afferma che il proposito suo era quello di «togliere Dante dalle mani dei "dantisti"», soprattutto di coloro che limitavano le loro indagini alle questioni allegoriche della *Commedia* e alla topografia dei tre regni, Id., *Ancora della lettura poetica di Dante*, «La Critica», n. 10, 1948, p. 1.

poesia di Dante. Difatti, se da un lato gli elementi di struttura non sono di natura poetica e ciononostante la relazione struttura-poesia in Dante è necessaria, allora la distinzione crociana soffre di un'insanabile contraddizione logica⁴⁰. D'altra parte, come ha scritto Edmondo Cione, «struttura e poesia coincidono e perciò noi vediamo, prendendo ad esempio Dante, come il suo mondo spirituale, nella ricchezza dei suoi interessi religiosi e filosofici, teologici e scientifici, politici e letterari, generi, proprio come il famoso "contenuto" desanctisiano, la sua forma poetica»⁴¹.

La distinzione tra poesia e non poesia risulta essere la conseguenza delle idee crociane sulle due forme di conoscenza, da egli esposte nei loro lineamenti essenziali all'inizio della sua opera del 1902, laddove egli scrive che la conoscenza, per l'appunto, ha due forme: «o è conoscenza intuitiva o conoscenza logica; conoscenza per la fantasia o conoscenza per l'intelletto; conoscenza dell'individuale o conoscenza dell'universale; delle cose singole ovvero delle loro relazioni; è, insomma, o produttrice d'immagini o produttrice di concetti»⁴². All'inizio del secondo capitolo, intitolato *L'intuizione e l'arte*, egli scrive che «Noi abbiamo francamente identificato la conoscenza intuitiva o espressiva col fatto estetico o artistico, prendendo le opere d'arte come esempi di conoscenze intuitive e attribuendo a queste i caratteri di quelle»⁴³. Dalla concezione crociana dell'arte emerge un altro aspetto problematico; difatti, la sua prospettiva estetica, sebbene innervata da una concezione idealista della filosofia, paradossalmente cade vittima di una visione empirica dell'arte, proprio perché Croce considerava i fatti artistici come estrinseci ai concetti, mentre in realtà il problema dell'arte, secondo una posizione genuinamente idealista come quella di Giovanni Gentile, «non si può porre, dunque, e non si può risolvere se non nella filosofia»⁴⁴. Inoltre,

40 Su ciò, si veda la nota recensione a *La poesia di Dante* scritta da Luigi Pirandello per il giornale "L'Ida Nazionale" del 14 dicembre 1921, adesso contenuta in L. Pirandello, *Saggi, poesie, scritti varii*, a cura di M. Lo Vecchio-Musti, Arnoldo Mondadori, Milano 1973, pp. 331-342.

41 E. Cione, *Benedetto Croce e il pensiero contemporaneo*, Longanesi, Milano 1963, p. 198.

42 B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, vol. I, cit., p. 3.

43 *Ibid.*, p. 17.

44 G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, in *Id.*, *Opere complete*, vol. IV, Sansoni, Firenze 1937, p. 49. Non è dello stesso avviso Paolozzi, secondo il quale l'estetica di Croce «non può certo definirsi empirista (nonostante l'interpretazione di Giovanni Gentile), perché, anzi, essa consiste piuttosto in una meticolosa e ragionata demolizione di ogni empirismo estetico», E. Paolozzi, *L'estetica di Benedetto Croce*, Guida, Napoli 2002, p. 32. Meno circoscritta, rispetto alla critica gentiliana, è invece quella di Geymonat, che colpisce infatti l'intera teoria crociana delle distinzioni: «io dico dunque che nella teoria crociana della distinzione delle forme dello spirito, il Croce ha fatto uso essenziale della osservazione empirico-psicologica; ma lo ha fatto senza previa dichiarazione, e quindi senza precauzioni critiche. Egli ha insomma usato il metodo e il punto di partenza del positivismo, ma, per non volerlo confessare, ha dovuto coprire tutto il suo processo di molta oscurità e di molto dogmatismo», L. Geymonat,

il concepire la produzione di un oggetto artistico, sia esso un dipinto o una poesia, come intuizione di una cosa meramente particolare ed individuale, mostra notevoli affinità con una concezione dell'arte di stampo imitativo e quindi positivista, ossia ridotta ai puri fatti e questo sembra essere forse il punto più fragile di tutta l'estetica crociana.

In breve, abbiamo visto che i principali aspetti della riflessione crociana sull'arte presentano non pochi punti deboli e problematici ed anche se la sua *Estetica* del 1902 ottenne una certa notorietà ed esercitò un notevole influsso sulla cultura italiana della prima metà del Novecento, lo stesso non può dirsi per il periodo successivo alla morte di Croce (1952). La distinzione tra poesia e non poesia, l'unità di estetica e linguistica, il rifiuto dei generi in letteratura e così via, vennero molto presto abbandonati dalla gran parte dei filosofi italiani, i quali preferirono volgere il proprio sguardo a nuove prospettive filosofiche da Croce mai affrontate, se non in brevi recensioni-stroncature apparse numerose su riviste come "La Critica" o "Quaderni della Critica"; ci riferiamo a movimenti culturali di ampio respiro come il simbolismo (Cassirer), la fenomenologia (Husserl) e l'analitica esistenziale (Heidegger). Fu proprio il filosofo tedesco Ernst Cassirer a dimostrare che l'arte è non tanto l'espressione del sentimento, quanto invece del potere della forma simbolica. Croce, tuttavia, non colse la natura simbolica dell'arte esposta da Cassirer nelle sue innumerevoli opere dedicate al concetto di forma simbolica a causa, soprattutto, della sua interpretazione riduzionista del neokantismo cassireriano, il cui simbolismo veniva erroneamente interpretato come espressione della sola sfera scientifica. Nel paragrafo successivo verranno quindi enucleati i principali aspetti della riflessione cassireriana sull'arte, attraverso una loro estrapolazione dalle numerose opere del filosofo di Breslavia.

3. Arte e simbolo in Cassirer

Prima di prendere in considerazione gli aspetti principali della riflessione cassireriana sull'arte, è il caso di precisare che non esiste una trattazione sistematica, da parte di Cassirer, del problema estetico, giacché egli non scrisse mai un volume o trattato specifico su questo tema, sebbene il suo intento fosse quello di lavorarvi su. Un nutrito numero di filosofi e colleghi attendeva da tempo uno studio critico sull'arte da parte di Cassirer, ma per diverse ragioni esso non apparve mai, come si evince da questa lettera di Cassirer del 13 maggio del 1942 inviata a Paul Arthur Schilpp: «Inhaltlich würde sie insofern neu sein, als ich hier zum ersten Mal eine eingehende Darstellung meiner ästhetischen Theorie geben würde. Schon im ersten Entwurf der Phil. d. s. F. war ein besonderer Band über Kunst vorgesehen – die Ungunst der Zeiten hat aber seine Ausarbeitung immer wieder hinausgeschoben»⁴⁵.

Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico, Torino, Fratelli Bocca Editori, Torino 1931, pp. 113-114.

45 «Quanto al contenuto, si tratterebbe di una cosa nuova, poiché darei qui per

Una interessante – ed anche persuasiva – tesi sulla mancata stesura di un trattato estetico da parte di Cassirer è rinvenibile in un lavoro di Andrea Poma, il quale scrive che

non ritengo [...] che si possa spiegare la mancata elaborazione di una teoria estetica nella *Philosophie der Symbolischen Formen* di Cassirer solo come un motivo contingente ed estrinseco come la mancanza di una soddisfacente teoria scientifica dell'arte a cui Cassirer stesso potesse riferirsi. Senza negare che anche questo motivo possa aver influito su Cassirer, penso però che ci sia un motivo intrinseco al sistema ben più importante, e cioè che mito, linguaggio e scienza costituiscono effettivamente le tre modalità fondamentali dell'attività simbolica, le tre possibilità fondamentali secondo cui lo spirito compie una sintesi della realtà, riservando il ruolo dominante in tale sintesi al sentimento (mito), all'intuizione (linguaggio) e all'intelletto (scienza). Mi sembra perciò che con la trattazione di queste tre forme il sistema di Cassirer sia compiutamente svolto, e che per altre forme simboliche, come l'arte, si apre ancora uno spazio intermedio tra questi tre punti di riferimento, ma che non sia possibile una trattazione autonoma di esse, ma solo una considerazione di esse in riferimento alle tre fondamentali, come appunto Cassirer fa per l'arte⁴⁶.

Ciò detto, appare chiaro che l'unica soluzione per affrontare in modo non frammentario e non confusionario le riflessioni estetiche cassireriane consiste nell'estrapolazione, dalle sue numerose opere, delle pagine specificamente dedicate all'arte onde dotare il discorso cassireriano di un quadro concettuale unitario. Il materiale è alquanto esteso ed a tale scopo le principali risorse sono costituite dai tre volumi della *Filosofia delle forme simboliche* – dedicati, rispettivamente, al linguaggio, al pensiero mitico ed alla fenomenologia della conoscenza – dalla postuma *Metafisica delle forme simboliche*, da alcuni scritti contenuti nella raccolta *Simbolo, mito e cultura*, dal capitolo sull'arte nel *Saggio sull'uomo*, da *Linguaggio e mito*, e così via⁴⁷.

Analogamente a Croce, anche Cassirer colloca l'arte all'interno di una generale concezione dello spirito, anche se la novità della teoria estetica del filosofo di Breslavia, rispetto a quella crociana, consistette nell'aver considerato l'arte come una forma simbolica al pari del linguaggio, del mito,

la prima volta un'esposizione accurata della mia teoria estetica. Già nel primo abbozzo della mia *Filosofia delle forme simboliche* contemplavo un volume specifico sull'arte – ma il carattere sfavorevole dei tempi ha fatto sì che la sua preparazione venisse sempre rinviata», E. Cassirer, *Lettera a Paul Arthur Schilpp*, 13-05-1942, in Id., *Briefe: Nachgelassene Manuskripte und Texte*, vol. 18, herausgegeben von J. M. Krois, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 223. Il manoscritto originale di questa lettera può essere consultato presso il Dipartimento di Filosofia della Yale University come anche in file pdf sul sito della Hamburg University.

46 A. Poma, *Il mito nella Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Filosofia, Torino 1981, pp. 156-157.

47 Non vanno persi di vista, oltre alle opere di Cassirer (*Gesammelte Werke*), anche i 18 volumi dei *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, ossia i testi e manoscritti postumi, pubblicati dalla casa editrice Meiner Verlag di Hamburg.

dell'arte, della scienza e così via. Cassirer, giustamente definito il «pioniere nella filosofia del simbolismo»⁴⁸, considerava la capacità di simbolizzazione come il «tratto peculiare del pensiero umano»⁴⁹, sicché l'Uomo, un tempo definito *animal rationale*, viene da Cassirer concepito piuttosto come *animal symbolicum*. Cassirer, com'è noto, estese le possibilità applicative del metodo trascendentale kantiano a tutte le attività produttive umane, per cui egli ritenne opportuno passare da una *critica della ragione* ad una *critica della cultura*. È questo il punto di passaggio che sancisce il *distacco* dalla prospettiva della Scuola di Marburgo fondata da Paul Natorp e Hermann Cohen, il cui sguardo era principalmente rivolto al problema della conoscenza nelle scienze esatte. Cassirer, in un certo senso, fa propria l'esigenza a suo tempo fatta valere da Giambattista Vico, il quale mirò a formulare una logica delle scienze dello spirito atta ad ampliare gli angusti limiti di una prospettiva riduzionista della conoscenza. Cassirer afferma infatti che quel che Vico chiede «è una filosofia della civiltà: una filosofia la quale sveli e spieghi le leggi fondamentali che governano il corso generale della storia e lo sviluppo della cultura umana»⁵⁰. Cassirer, all'inizio della sua carriera accademica, aveva sì dedicato maggiormente i suoi sforzi all'analisi della conoscenza scientifica ed alla teoria del concetto, come dimostra la sua prima grande opera teorica *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), ma con l'andar del tempo egli sviluppò una concezione che, senza rinnegare la teoria del concetto presente in tale opera⁵¹, si avvaleva del metodo trascendentale kantiano applicato a tutte le attività produttive umane, giacché nella prospettiva cassireriana uno dei compiti fondamentali della filosofia consiste nel risalire dai *fatti* delle *Geisteswissenschaften* alle loro *condizioni di possibilità*, cioè ai loro *principi*, come afferma il Nostro in un saggio su Axel Hägerström⁵². In effetti, Cassirer considerava la scienza soltanto una delle tante forme simboliche, tramite le quali l'uomo costruisce il proprio universo rappresentativo. La scienza, secondo una genuina prospettiva anti-riduzionista, non ci pone di certo nelle condizioni di poter risolvere con i suoi costrutti idealizzati l'infinita ricchezza del reale ed è per tal motivo che l'uomo ha dato vita ad altre forme simboliche onde abbracciare la realtà con altri sguardi prospettici. Ma cosa intende Cassirer per forma simbolica? In uno scritto del 1923 intitolato

48 S. K. Langer, *Philosophy in a new Key*, The New American Library, New York 1954, p. 8.

49 D. P. Verene, *Cassirer's View on Myth and Symbol*, «The Monist», vol. 50, n. 4, 1966, p. 553.

50 E. Cassirer, *Descartes, Leibniz e Vico*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, a cura di D. P. Verene, Laterza, Bari 1981, p. 112.

51 Scrive, infatti, Cassirer che la sua *Filosofia delle forme simboliche* non è altro che «un ampliamento ed un approfondimento del pensiero fondamentale della mia dottrina del concetto», Id., *Sulla logica del concetto di simbolo*, in K. Marc-Wogau, - E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. d'Atri, Unicopli, Milano 2001, p. 151.

52 Cfr. Id., *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, in Id., *Gesammelte Werke*, Band 21, Meiner Verlag, Hamburg 2005, pp. 114-115.

Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften, Cassirer precisa che per forma simbolica si deve intendere «ogni energia dello spirito, mediante la quale un contenuto spirituale dotato di significato è connesso ad un segno sensibile concreto ed interiormente riferito a tale segno»⁵³. In questo senso la filosofia delle forme simboliche, scrive Cassirer, «non vuole essere una metafisica della conoscenza, ma una fenomenologia della conoscenza. Essa assume per questo la parola “conoscenza” nel senso più ampio e più esteso. Essa comprende con questo termine non solo l’atto del concepire scientificamente e dello spiegare teoreticamente, ma qualsiasi attività spirituale, in cui noi ci costruiamo un “mondo” nella sua forma caratteristica, nel suo ordine e nel suo “esser-così”»⁵⁴. Visto e considerato che per Cassirer l’esperienza umana non è mai del tutto passiva anche al semplice livello della percezione sensibile, la realtà, pertanto, non è mai “data” quanto invece costantemente sottoposta a processi di ideazione simbolica e di determinazione di senso, sicché a ragione Carlo Sini ha sostenuto che in tal caso «è la funzione simbolica che va resa oggetto di considerazione e non i prodotti o gli oggetti di questa funzione»⁵⁵. Si tratta quindi di prendere in considerazione non la *forma formata* quanto invece la *forma formans* operante nel circuito simbolico, sicché per la filosofia diventa fondamentale concepire le forme simboliche non come opera compiuta (érgon) bensì come attività (*enérgeia*), secondo la nota distinzione stabilita da Humboldt⁵⁶ a proposito del linguaggio e che Cassirer applica all’intera gamma delle attività simbolico-produttive. Come più volte sottolineato, una delle caratteristiche fondamentali della filosofia delle forme simboliche risiede nel suo anti-riduzionismo, il quale ha portato Cassirer a non esaurire la totalità delle donazioni di senso all’interno della sola sfera dei concetti “esatti”: «La sfera totale dei concetti “esatti” costituisce [...] solo una particolare provincia all’interno della regione del significato teorico – e anche quest’ultima, anche l’ambito del “senso” specificamente *teoretico*, non produce *innanzitutto* la totalità del senso, piuttosto, per essere compresa giustamente, per essere colta e apprezzata nella sua peculiarità, deve essere messa a confronto con altre forme di “donazioni di senso”, confrontata con esse e commisurata ad esse»⁵⁷. A tal proposito Cassirer utilizza il celebre ed efficace esempio del “tratto di linea” (*Linienzug*), il quale assume un significato diverso a seconda dello sguardo prospettico utilizzato: ossia quello del puro senso espressi-

53 Id., *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 175.

54 Id., *Sulla logica del concetto di simbolo*, cit., p. 129.

55 C. Sini *Il simbolo e l’uomo*, EGEA, Milano 1991, p. 40.

56 Scrive infatti Humboldt che la lingua «è il lavoro eternamente reiterato dello spirito, volto a rendere il suono articolato capace di rendere il pensiero», K. W. Von Humboldt, *La diversità delle lingue*, trad. it. di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 36.

57 E. Cassirer, *Sulla teoria del concetto. Osservazioni sul saggio di Gerard Heymans (1928)*, in Id., *Conoscenza, concetto, cultura*, a cura di G. Raio, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 136.

vo, quello matematico, quello mitico ed infine quello estetico. Dal punto di vista puramente espressivo il tratto di linea rappresenta uno specifico stato d'animo determinato, ad esempio, dal modo in cui un soggetto segue i movimenti o le evoluzioni della linea. Se invece concepiamo la linea come una figura geometrica, cioè da un punto di vista matematico, allora la precedente prospettiva muta drasticamente per diventare invece un modo per rappresentare una legge geometrica generale. Possiamo anche concepire la linea come un simbolo mitico rappresentante la separazione tra due campi, cioè tra il sacro ed il profano ed infine, se restiamo all'interno dell'ambito estetico, possiamo considerare la linea come un ornamento⁵⁸. Appare chiaro, quindi, che tanto il contenuto specifico quanto la forma specifica dell'esperienza, trovano le loro condizioni di possibilità nel modo in cui esse sono «incorporate nelle differenti forme simboliche»⁵⁹. Sebbene, come abbiamo già specificato, Cassirer non scrisse mai un trattato specifico sull'arte, ciononostante il concetto di forma simbolica venne da egli rinvenuto non soltanto nell'ambito scientifico, per via della lettura funzionalista delle opere di Hertz e Helmholtz, ma anche in quello estetico a seguito dell'influenza ricevuta dall'opera dell'hegeliano Theodor Vischer. Prova di ciò è il saggio del 1927 intitolato *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, all'interno del quale il filosofo di Breslavia fa un largo utilizzo dell'apparato concettuale di Vischer⁶⁰. Secondo Cassirer l'arte, in primo luogo, non è qualcosa di meramente riproduttivo, giacché essa «non indaga sulle qualità o le cause delle cose ma ci dà l'intuizione della loro forma, intuizione che non rappresenta affatto la semplice presentazione di qualcosa che già si conosca ma è una effettiva scoperta. L'artista è lo scopritore delle forme della natura così come lo scienziato è lo scopritore dei fatti e delle leggi naturali»⁶¹. Com'è possibile notare, Cassirer, a differenza di Croce, rinviene delle notevoli affinità tra scienza ed arte, dovute al fatto che entrambe, lungi dal cadere sotto lo schema della classica teoria della corrispondenza, sono soggette alla medesima «sintesi produttiva»:

L'artista che produce nella sua fantasia l'immagine di un oggetto, mai percepito in precedenza, non soltanto connette esteriormente delle rappresentazioni date, ma le intreccia assieme, le plasma e le trasforma in un'intuizione complessiva unitaria, del tutto nuova. Questa sintesi produttiva, che oltrepassa ogni «imitazione attenuata», è ciò che dobbiamo riconoscere ovunque anche nella scienza. Essa si manifesta soprattutto nella geometria: l'esattezza

58 Cfr. Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I: *Fenomenologia della conoscenza*, Pgreco, Milano 2015, pp. 267-269.

59 M. Rosengren, *Radical imagination and symbolic pregnance. A Castoriadis-Cassirer connection*, in J. M. Krois, et Alii, *Embodiment in Cognition and Culture*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam-Philadelphia 2007, p. 264.

60 Cfr. E. Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, «Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», vol. 21, 1927, pp. 295-312.

61 Id., *Saggio sull'uomo*, trad. it. di C. d'Altavilla, Armando, Roma, 1977, p. 252.

delle figure geometriche è un'aggiunta della forza poetica [...]. Allo stesso modo, anche le leggi fondamentali del movimento, che sono ritenute di solito come semplici generalizzazioni empiriche, si rivelano, a una considerazione approfondita, come prodotti ideali⁶².

Pertanto l'arte, al pari di tutte le altre forme simboliche, non consiste in una mera riproduzione di ciò che ci è dato nella sua datità immediata, non è una semplice imitazione, quanto invece «scoperta della realtà. Ovviamente attraverso l'arte non si scopre la natura negli stessi termini della scienza. Il linguaggio e la scienza sono i processi principali mediante i quali ci si forma una concezione del mondo esterno. Occorre classificare le percezioni sensoriali e ordinarle secondo concetti e regole generali se si vuol dar loro un significato oggettivo. Questa classificazione è il risultato di un continuo sforzo di semplificazione»⁶³. L'esperienza estetica viene da Cassirer considerata più ricca di quella scientifica, poiché essa, dopo opportuni processi deformanti, ci rivela alcuni aspetti della realtà fenomenica attraverso un graduale processo di concretizzazione, mentre all'opposto le idealizzazioni e le successive approssimazioni della scienza, sebbene fondamentali per la spiegazione di alcuni aspetti della realtà, sono troppo povere in tal senso. Ciononostante, sia l'arte che la scienza condividono la medesima procedura deformazionista, atta a cogliere gli aspetti essenziali di un fenomeno, altrimenti destinati a restare nell'ombra se analizzati secondo una prospettiva ingenuamente empirica della conoscenza. L'arte, pertanto, non consiste in una mera riproduzione ma in una costruzione simbolica e ciò si spiega anche con un altro fondamentale concetto della filosofia delle forme simboliche, ossia quello di *pregnanza simbolica* (*symbolische Prägnanz*), che nella grammatica cassireriana indica «la maniera in cui un'espressione vissuta della percezione, in quanto esperienza di "senso" racchiude in sé un determinato "senso" non intuitivo, e immediatamente lo esprime in modo concreto»⁶⁴. D'altronde, scrive Cassirer all'inizio del saggio *Sprache und Mythos*, se assumessimo il punto di vista del realismo ingenuo e quindi del semplice rispecchiamento, allora ogni configurazione artistica (*alles künstlerische Gestalten*) si ridurrebbe a semplice «copia, la quale rimane sempre e necessariamente indietro rispetto all'originale»⁶⁵.

Pertanto l'arte, a detta di Cassirer, è caratterizzata da un graduale processo di concretizzazione, ma cosa intende con ciò il filosofo di Breslavia? Per comprendere questo aspetto dobbiamo risalire alla cassireriana lettura funzionalista della scienza moderna, secondo la quale quest'ultima si sgan-

62 Id., *Storia della filosofia moderna*, vol. II: *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza da Bacone a Kant*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1964, pp. 619-620.

63 Id., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 251.

64 Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. III, tomo I: *Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 270.

65 Id., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Göttername*, in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, p. 77.

cia dalla secolare tradizione aristotelica grazie ad un consapevole utilizzo di costrutti idealizzazionali che trascendono costantemente il dato sensibile, mentre la fisica aristotelica era invece legata saldamente all'esperienza concreta e quindi incapace di applicare gli strumenti della matematica alla realtà sensibile. I costrutti idealizzazionali della scienza e le astrazioni matematiche hanno svolto un ruolo immenso e cruciale per una conoscenza autentica dei fenomeni naturali, ma il prezzo da pagare per una tale precisione, afferma Cassirer, fu troppo alto giacché tali processi idealizzazionali ci hanno allontanato sempre più dalla ricchezza del reale e dall'esperienza ordinaria, ma per poter riconquistare questo immenso territorio perduto si aveva la necessità di ricorrere ad un nuovo sforzo, ad una nuova attività: l'arte. Secondo Cassirer è per tal motivo che all'arte – nelle sia pur diverse opzioni filosofiche di autori come Plotino, Schelling e Hegel – è stato assegnato un compito di grande importanza, consistente appunto nel recupero della ricchezza del reale, sebbene sganciato da una prospettiva meramente empirica. Tuttavia, Cassirer coglie molto bene i pericoli immanenti agli stessi sistemi idealisti che vanno da Plotino a Hegel. Tali sistemi, sebbene atti ad evitare la concezione platonica dell'arte intesa come mera *mimesis*, ci hanno spiegato che «l'arte riproduce non già il mondo fenomenico, empirico, ma il mondo sovrasensibile. La bellezza [...] non è una mera qualità empirica o fisica delle cose; è un predicato intelligibile, sovrasensibile»⁶⁶. Con tale divinizzazione dell'arte si correva però un duplice rischio: da un lato si rischiava di perdere proprio quella ricchezza che in realtà si voleva preservare e dall'altro, in virtù della postulata superiorità della filosofia, si sottraeva in tal modo all'arte gran parte del suo valore cognitivo, riducendone notevolmente la portata⁶⁷. Questi pericoli si manifestarono con più evidenza nella grande *Estetica* di Hegel, secondo cui lo Spirito è la ragione che si manifesta nella storia. Durante questo sviluppo ideale la ragione passa attraverso diverse fasi rappresentate, rispettivamente, da tre forme: arte, religione e filosofia. L'oggetto di queste tre forme è lo Spirito Assoluto o, per dirla in termini religiosi, Dio; ma mentre nell'arte esso viene presentato in modo

66 Id., *Linguaggio e arte I*, in Id., *Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 158.

67 Sergio Givone sembra invece aver frainteso del tutto il senso della riflessione estetica cassireriana, al punto da imputare al filosofo di Breslavia proprio uno dei due rischi di cui si parlava: «Per un verso, Cassirer pare effettivamente conferire, con la filosofia delle forme simboliche, un ruolo non più vicario alle espressioni artistiche: la *linguaggio*, e non una coscienza tacita e metastorica, assolve qui un ruolo costitutivo per la conoscenza. È così che, accanto alla scienza e alla filosofia, viene recuperato un ruolo conoscitivo primario anche per il mito e per l'arte, come forme espressive in cui l'umanità manifesta il proprio rapporto con il mondo. Tuttavia, più che a una rivalutazione dell'esperienza mitica o estetica, si assiste qui a una perdita di specificità, in quanto l'arte e il mito sono equiparate alla filosofia e alla scienza, le quali, per parte loro, non possono più ambire a speciali pretese veritative, nella misura in cui sono collocate nell'universo simbolico. Non tanto il recupero del valore della verità dell'arte, quanto piuttosto la riduzione delle pretese gnoseologiche della filosofia e della scienza, pare essere l'esito ultimo di una filosofia delle forme simboliche», S. Givone, *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 184.

immediato, nella religione l'Assoluto viene concepito come una rappresentazione intellettuale, vale a dire in modo razionale. Secondo Hegel, in ogni caso, ciò non è ancora sufficiente, giacché è la filosofia che pensa l'Assoluto attraverso il concetto di ragione. In tal modo, lo Spirito Assoluto, attraverso l'autocoscienza umana, può pensare sé stesso ed allo stesso tempo essere cosciente di sé stesso. Secondo la prospettiva hegeliana la filosofia deve aspirare alla totalità, poiché «Il Vero è il Tutto (*Das Wahre ist das Ganze*)»⁶⁸. A tal proposito, i differenti aspetti della realtà andrebbero compresi non in quanto sostanze, cioè come qualcosa di già dato, bensì come processo, come Spirito. Ciò corrisponde, in modo estremamente sintetico, al modo in cui lo Spirito Assoluto si manifesta nella storia, cioè quella che Hegel definisce *fenomenologia dello Spirito*. Secondo il pensatore di Stoccarda, diversamente da quanto sostenuto da Alexander Baumgarten o Immanuel Kant, l'estetica non è scienza della percezione, ma piuttosto filosofia dell'arte ed il suo dominio è il reame della bellezza. Hegel specifica infatti che sebbene egli utilizzi il termine "estetica", esso tuttavia non è del tutto appropriato giacché ciò che egli intende indagare non è tanto la bellezza in quanto tale, bensì le forme della bellezza. Hegel ritenne opportuno collegare le sue riflessioni estetiche al "bello" proprio perché esso si manifesta nella produzione artistica e quest'ultima è in primo luogo un'attività spirituale. Tutto ciò che è spirituale, secondo Hegel, è più alto di ciò che è naturale e ciò perché secondo il filosofo di Stoccarda l'arte ha un suo preciso valore filosofico. Il bello è l'idea che esprime sé stessa in forma sensibile, ma allo stesso tempo essa cade sotto il noto schema triadico di tesi-antitesi-sintesi. Difatti, non tutte le intuizioni sensibili sono in grado di esprimere l'Idea, per cui appare chiaro che nel fenomeno dell'arte assistiamo ad un movimento triadico grazie al quale noi otteniamo una maggiore coscienza dell'essenza infinita. Ovviamente, questo schema triadico trova una sua espressione concreta nel processo storico, per cui non desta alcuna meraviglia la tripartizione hegeliana delle modalità storiche dell'arte in simbolica, classica e romantica. La prima modalità trova espressione nell'arte orientale (specialmente nei simboli e nell'architettura egiziana), ma se, da un lato, le sue forme sensibili cercano di esprimere l'Assoluto, dall'altro esse non sono in grado di far ciò poiché l'universalità che esse cercano di perseguire è solamente qualcosa di astratto, simbolico. L'arte classica trova invece l'apice della sua espressione nella scultura greca, all'interno della quale vi è un quasi perfetto equilibrio tra la forma sensibile ed il contenuto spirituale che questa seconda modalità vuol mostrare. La terza ed ultima modalità viene designata da Hegel come arte romantica o arte cristiana, laddove non vi è più, a differenza della prima modalità, un perfetto equilibrio tra forma e contenuto e ciò per diverse ragioni. Mentre nella prima modalità la conoscenza non era adeguata al suo concetto, nella terza modalità si ha la situazione opposta: l'arte romantico-cristiana è consapevole del fatto che l'infinità dello Spirito non può essere espressa dalla (e nella) finitezza della forma sensibile. Secondo Hegel questa

68 G. W. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano, 2001, p. 69.

è la ragione del perché l'arte romantico-cristiana trascura tutte quelle forme artistiche nelle quali l'elemento sensibile è decisivo – scultura, architettura, e così via – al fine di focalizzare la sua attenzione su quelle arti in cui l'elemento sensibile è invece alquanto irrilevante, come nel caso della musica, della poesia e della pittura. Ecco perché Hegel afferma che nel romantico «l'arte non si preoccupa quasi per nulla dell'esterno; [...] la conciliazione con l'assoluto è un atto dell'interno, che senza dubbio compare all'esterno, però non possiede come proprio contenuto e scopo essenziale l'esterno stesso nella sua forma reale»⁶⁹. Dopo aver espone le tre modalità storiche o forme particolari dell'arte, Hegel formula la sua nota tesi sulla morte dell'arte, anche se in realtà egli non affermò mai che dopo l'arte romantico-cristiana non sarebbe stato più possibile fare arte. Hegel afferma soltanto che «c'è anche una forma dello spirito che da una parte si colloca più in alto rispetto alla fantasia dell'animo e dell'intuizione, dal momento che è capace di condurre a libera autocoscienza il proprio contenuto in una universalità più radicale e in una connessione più necessaria rispetto a quanto non risulti possibile all'arte in genere. Voglio dire il *pensiero filosofico*»⁷⁰. Ciò che Hegel dice esplicitamente è che a giunti tal punto lo Spirito è cosciente del fatto che non è possibile esprimere adeguatamente l'Assoluto attraverso l'arte, per cui diventa giocoforza necessario superare l'arte con altre forme di conoscenza, vale a dire tramite la religione e la filosofia.

Abbiamo esposto, sia pur brevemente, il pensiero estetico hegeliano poiché esso costituisce quel ponte che ci permette di collegare le riflessioni cassireriane a quelle crociane sull'estetica. Difatti, il filosofo delle forme simboliche inizia la sua critica all'identità di arte e linguaggio in Croce proprio a seguito del tentativo crociano di sventare il pericolo derivante dalla hegeliana teoria della morte dell'arte. Nel successivo paragrafo affronteremo, pertanto, le reciproche critiche che Cassirer e Croce si scambiarono nei loro scritti.

4. Per concludere: forma simbolica o intuizione pura?

Cassirer ebbe modo di confrontarsi con le opere di Croce in più occasioni, ad esempio in scritti come la *Filosofia delle forme simboliche*, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, *Linguaggio e arte I*, *Saggio sull'uomo*, *Metafisica delle forme simboliche*, ecc. Nel caso di Croce, il suo primo ed ultimo incontro con Cassirer consiste invece in una recensione piuttosto estesa a *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, apparsa sulla rivista "La Critica" nel 1943. Cassirer sottolinea che Croce, sebbene neo-hegeliano, in campo estetico era decisamente distante dalle teorie del filosofo di Stoccarda, onde sventare i pericoli insiti nella teoria della morte dell'arte⁷¹. Ed è proprio su questo

69 Id., *Estetica*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano, 2012, p. 1365.

70 *Ibid.*, p. 2675.

71 A tal proposito Croce scrive che «l'errore dell'estetica hegeliana sta per l'ap-punto in questa sostituzione, in questo aver fatto dell'arte la rappresentazione sensibile dell'Idea, ma, concessa questa sostituzione o assimilazione, tutto cor-

punto che Croce «si allontana dal suo maestro filosofico. Croce dichiara che l'arte poggia su un'attività indipendente e perfettamente autonoma, la quale va misurata con il suo proprio metro, e possiede un valore intrinseco non paragonabile alla verità religiosa o filosofica»; tuttavia, nello studio dell'opera crociana ci si imbatte infine in quella che Cassirer definisce una *grande sorpresa*, giacché Croce «nega completamente la possibilità di distinguere linguaggio e arte. A suo avviso, essi non sono soltanto in stretto rapporto reciproco, ma coincidono». Tale identità sostenuta da Croce, non soltanto si condensa nella paradossale tesi secondo la quale arte e linguaggio sono entrambi *espressioni*, ma soffre anche di un duplice difetto:

In primo luogo, il mero fatto dell'espressione non può esser considerato come un fatto estetico. Se scrivo una lettera per fornire o chiedere informazioni attorno a fatti empirici, o per servire a un fine pratico, non sono, per questo solo atto dello scrivere, un artista. Di più: un uomo può scrivere la più appassionata lettera d'amore, e in essa riuscire a dare un'espressione genuina e sincera ai suoi sentimenti più profondi, senza però divenire un artista. Io non penso che R. G. Collingwood, un seguace inglese di Croce, abbia ragione quando nel suo libro *The Principles of Art* definisce l'arte come quella funzione che consiste nel «confessare i propri sentimenti», e da ciò trae la conclusione che ogni nostro gesto, ogni nostra manifestazione è un'opera d'arte. L'artista non è il tipo d'uomo che indulge all'esibizione delle proprie emozioni, o che riesce ad esprimerle con la massima facilità⁷².

Secondo Cassirer il lasciarsi dominare dalle emozioni non è arte, bensì semplice sentimentalismo e sebbene i sentimenti, con la loro ricchezza, siano di grande importanza nei processi artistici, essi tuttavia non ne costituiscono l'essenza. D'altra parte, afferma Cassirer, una tale ricchezza «dev'esser governata e dominata da una potenza differente, dalla potenza della forma»⁷³. La critica cassireriana all'identità di arte e linguaggio postulata da Croce (come anche dal suo amico Karl Vossler), mette in evidenza l'errore consistente nel concepire il linguaggio come un caso o aspetto particolare dell'estetica. Arte e linguaggio, per Cassirer, cooperano e da questo punto di vista esiste una connessione sistematica tra il problema dell'estetica e la filosofia del linguaggio. Cassirer confessa che Croce ha quanto meno riconosciuto tale reciproco condizionamento, ma ciononostante commise l'errore di dedurre la loro unità da una radice comune: la funzione dell'espressione. Estetica e linguaggio andrebbero invece fondate nella funzione della rappresentazione, considerato che nella prospettiva crociana l'estetica «diventa generale "scienza dell'espressione", nella quale la filosofia del linguaggio si inserisce come momento parziale»⁷⁴. In questo particolare frangente, Cassi-

re liscio», B. CROCE, *La «fine dell'arte» nel sistema hegeliano*, in ID., *Storia dell'estetica per saggi*, Laterza, Roma-Bari, 1967, p. 221.

72 E. Cassirer, *Linguaggio e arte I*, cit., pp. 159-160.

73 *Ibid.*, p. 162.

74 ID., *Metafisica delle forme simboliche*, a cura di G. Raio, Sansoni, Milano, Milano 2003, p. 101.

rer mostra di sentirsi molto vicino alle riflessioni di Konrad Fiedler, il quale pensava, al pari di Cassirer, che il mondo delle forme artistiche non riproduce ciò che è reale in modo puramente passivo⁷⁵. Tale punto viene ribadito da Fiedler a proposito del linguaggio, il quale si presenta «come qualcosa di intermedio tra la forma teoretica e la forma estetica. Anche rispetto al linguaggio, così ci spiega Fiedler, non possiamo rimanere al punto di vista del “realismo ingenuo”; non lo comprendiamo e lo svalorizziamo se gli attribuiamo semplicemente il compito di riprodurre meramente un reale, che ha il diritto di “essere a portata di mano” indipendentemente dalla forma linguistica, di renderlo oggetto del nostro pensiero e della nostra conoscenza. In esso non c'è un mero segno, un'espressione per un essere; piuttosto, esso è una forma dell'essere stesso»⁷⁶. L'oggetto verso cui l'arte dirige il proprio sguardo è l'oggetto del puro vedere, *puramente visibile* ma, specifica Cassirer, la visibilità «non è un predicato, che spetta alle cose in quanto tali, in quanto cose assolute, né consiste nel semplice possesso passivo di certi dati di senso, di determinate sensazioni o percezioni ottiche. Essa racchiude in sé, piuttosto, un'attività spirituale, un atto di spontaneità. Le “cose” ottengono un “volto” solo perché lo spirito lo conferisce ad esse, in un modo e in una direzione determinati della sua attività. E questa attività non è altro che la rappresentazione artistica. Questa non imita ciò che ha visto, ma il suo significato fondamentale e la sua vera funzione consistono nel trasformare il semplicemente-percepito o il vagamente sentito in qualcosa di visto»⁷⁷. È evidente l'appello al genio di Leonardo e al suo motto *saper vedere*, secondo il quale si tratta non tanto di recepire in maniera passiva quanto noi riceviamo dal mondo esterno, quanto invece di coglierne l'idea nel senso platonico, l'*eidōs*, la forma. Nel caso di Leonardo ciò vale non soltanto in ambito scientifico ma anche, e forse in misura maggiore, in ambito artistico:

Tuttavia, è vero che anche l'ideale scientifico di Leonardo è rivolto unicamente alla perfezione del vedere, del *saper vedere*, che il materiale figurativo descrittivo prevale anche nelle sue annotazioni di meccanica, ottica e geometria, che «astrazione» e «visione» cooperano in lui inseparabilmente, ma proprio a tale cooperazione la sua ricerca deve i più alti risultati. Egli stesso ha spiegato come abbia osservato il restringimento e la dilatazione della pupilla dapprima come *pittore* e solo in seguito ne abbia trattato come *teorico*. L'immagine leonardesca della natura si dimostra dunque sempre come un punto di passaggio metodicamente necessario: è stata solo la «visione» artistica ad aver conquistato all'astrazione scientifica il suo diritto e ad averle preparato la strada⁷⁸.

Anche in tal caso la distanza tra Cassirer e Croce non potrebbe essere più netta, giacché il filosofo abruzzese, nel suo saggio del 1911 intitolato

75 Cfr. K. Fiedler, *Schriften zur Kunst*, 2 voll., Wilhelm Fink Verlag, Munich 1991, 2 voll..

76 E. Cassirer, *Metafisica delle forme simboliche*, cit., p. 101.

77 *Ibid.*, p. 103.

78 *Id.*, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. di G. Targia, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 177-178.

La teoria della pura visibilità, sostenne infatti che il processo fisiologico della visione non è altro che un concetto naturalistico ed è in forza di tale sua natura che esso non consente «alcun passaggio al concetto filosofico dell'arte, che è attività spirituale»⁷⁹. Ciò che realmente conta per Croce è la potenza del sentimento ma, sebbene importante, esso non costituisce l'essenza dei processi artistici, la quale risiede invece, come già detto, nel potere della forma. Ma per poter godere le forme delle cose, precisa Cassirer, noi queste forme dobbiamo crearle poiché l'arte «è sì espressione, ma un modo di espressione attivo, e non già passivo. È sì immaginazione produttiva, e non già meramente riproduttiva. L'emozione artistica è emozione creativa: è quell'emozione che sentiamo quando viviamo la vita della forma. La forma – ogni forma – ha non solo un essere statico, ma una forza dinamica ed una vita dinamica sue proprie. Luce, colore, massa e peso sono esperiti in un'opera d'arte allo stesso modo che nella nostra esperienza ordinaria»⁸⁰. Nell'arte, pertanto, l'orizzonte della nostra esperienza sensibile diventa più ampio ed anche la nostra percezione della realtà muta radicalmente, al punto da vedere «la realtà in una luce nuova, per il tramite delle forme viventi»⁸¹.

Per quel che concerne invece la critica crociana dei generi letterari, Cassirer mostra come essa scaturisca dalla stessa tesi crociana dell'espressione, da Croce concepita come il momento fondamentale dell'estetica. Se affermiamo che l'arte deve essere l'espressione del sentimento e di uno stato d'animo individuale, allora la conseguenza consiste nella priorità assegnata all'elemento soggettivo a scapito di quello oggettivo. Inoltre, Cassirer specifica che il potere della forma implica di rimando il rifiuto della teoria crociana dell'espressione, appunto perché nell'arte il mezzo d'espressione utilizzato da un artista non è semplicemente accessorio, un inutile orpello, quanto invece essenziale. Le difficoltà che emergono dalla critica crociana degli aspetti, per così dire, tecnici, scompaiono «se teniamo a mente che l'arte non è soltanto espressione in generale, in una maniera cioè non-specificata, ma espressione attraverso un mezzo specifico. Un grande artista non sceglie il suo mezzo come sceglierebbe un materiale puramente esterno, indifferente. Per lui le parole, i colori, le linee, le forme e figure spaziali, i suoni musicali non sono meri mezzi tecnici di riproduzione, ma anzi le condizioni medesime, nonché momenti essenziali, dello stesso procedere produttivo dell'arte»⁸². Se Croce fosse nel vero, aggiunge Cassirer, allora si arriverebbe alla

singolare conclusione che, quando diciamo Beethoven un grande musicista, Rembrandt un grande pittore, Omero un grande poeta epico, Shakespeare un grande autore drammatico, verremmo ad esprimere solo circostanze secondarie indifferenti, senza importanza dal punto di vista *estetico* e superflue per la caratterizzazione di essi in quanto *artisti*. Se c'è solo «la» arte da un lato e

79 B. Croce, *La teoria della pura visibilità*, in Id., *Nuovi saggi di estetica*, a cura di M. Scotti, Edizione nazionale delle Opere, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 224.

80 E. Cassirer, *Linguaggio e arte I*, cit., p. 163.

81 *Ibid.*, p. 164.

82 *Ibidem*.

l'individuo dall'altro, allora è relativamente accidentale con quale mezzo il singolo artista voglia esprimersi. [...] Mi pare però che una tale concezione non renderebbe giustizia al processo artistico, poiché l'opera d'arte nel risulterebbe spezzata in due parti che tra di loro non avrebbero alcun rapporto necessario⁸³.

Pertanto, secondo quanto sostenuto dal filosofo di Breslavia, i mezzi di espressione usati da un artista non rappresentano meri elementi esteriori ed accidentali, quanto invece essenziali ed è alla luce di tale argomentazione che Cassirer si pone la seguente domanda: «Ma è davvero l'estetica, come Vossler e Croce ammettono, la scienza dell'espressione in senso assoluto, oppure rappresenta soltanto una scienza dell'espressione, una "forma simbolica" che ne ammette altre accanto a sé?»⁸⁴. È facile immaginare la risposta di Cassirer.

Volgiamo adesso, brevemente, il nostro sguardo alla interpretazione crociana di Cassirer, rinvenibile nella già menzionata recensione a *Zur Logik der Kulturwissenschaften* del 1943. Croce, a dispetto dei suoi intenti, si dimostra alquanto avaro nei meriti attribuiti a Cassirer, che egli riduce unicamente ai suoi contributi sulla storia del pensiero del Rinascimento e di quello del Settecento. Aspri, invece, sono i suoi giudizi sul *modus philosophandi* del pensatore di Breslavia, che secondo Croce resta

sostanzialmente legato al modo tedesco dell'ultimo quarto dell'ottocento e dei primi del novecento, che procurò bensì di sollevarsi sul positivismo e naturalismo, ma non se ne sollevò col ripigliare la tradizione della grande e classica età, distaccandosi e dominandoli dall'alto: cosicché non seppe districarsi dall'ordinario dualismo di «scienze della natura» e «scienze dello spirito», di un «pensiero naturalistico» e di un «pensiero storico», entrambi, nel suo modo di vedere, non solo giustificati come «scientifici», ma collocati l'uno accanto all'altro, *ex aequo*, come parimente «scientifici»: il che difetta certamente nel rigore speculativo⁸⁵.

Croce afferma che Cassirer non riuscì a superare né le fallacie del positivismo e del naturalismo né il dualismo tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*, sia per l'assenza nel suo pensiero di una logica della filosofia, sia per aver utilizzato unicamente l'astratta logica matematica ereditata dalla «arida e matematizzante scuola di Marburg»⁸⁶. Il filosofo abruzzese respinge inoltre le critiche mosse a Cassirer alla identità di poesia e linguaggio, che costituisce invece la pietra angolare dell'estetica crociana. Croce replica in tal modo: «[...] il linguaggio, nella sua originale e genuina

83 Id., *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980, p. 119.

84 Id., *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I: *Filosofia del linguaggio*, Pgreco, Milano, 2015, pp. 142-143.

85 Cito dalla versione contenuta in B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, vol. II, p. 252.

86 *Ibidem*.

natura, è forma intuitiva, musicale e poetica dello spirito, e che la poesia è la forma dell'espressione spirituale, e perciò le due forme coincidono di tutto punto. L'indagine speculativa della poesia e dell'arte gli avrebbe dimostrato che il linguaggio non si può pensare giammai distaccato dall'intuizione o fantasia, perché è nient'altro che questa stessa nella sua concretezza, e che, all'inverso, la poesia svanisce se si prescinde dalla sua forza espressiva»⁸⁷. Il filosofo abruzzese continua sostenendo che gli errori ermeneutici cassireriani derivavano dalla carente preparazione che, a suo dire, Cassirer aveva della poesia e dell'arte, al punto da scrivere che: «[...] ho ragione di credere che il Cassirer non si sia mai soffermato a lungo sulla poesia e sull'arte e non ne abbia mai approfondito i problemi; e, del resto, il volume della sua opera, che doveva trattare in particolare dell'arte, non è stato mai, ch'io sappia, pubblicato»⁸⁸. In conclusione, i crociani commenti critici a Cassirer si condensano pertanto nei seguenti aspetti: riduzionismo scientifico, carente conoscenza dell'arte e della poesia, dualismo insuperato tra scienze naturali e scienze sociali. Ha Croce colto nel segno con le sue critiche alle teorie di Cassirer? In merito al primo punto, è Cassirer stesso ad ammettere in più punti della sua opera che l'aver esteso il metodo trascendentale kantiano a tutte le attività produttive umane, implicava non soltanto il superamento del riduzionismo scienziato, ma anche il passaggio da una critica della ragione ad una critica della cultura. Contrariamente a quanto sostenuto da Croce, Cassirer non soltanto teneva in altissima considerazione il problema estetico – le tante pagine dedicate all'arte lo possono dimostrare – ma in un'una delle sue opere più importanti, il *Saggio sull'uomo*, è presente un intero capitolo dedicato all'arte (ma abbiamo ragione di credere che Croce non lo lesse mai). Infine, in Cassirer non esiste alcun dualismo insuperato tra scienze naturali e scienze sociali, giacché attraverso il concetto di forma simbolica egli riuscì a fornire ad ogni forma spirituale e produttiva la sua autonomia, per cui sarebbe più corretto affermare che esiste una unità nascosta tra scienze naturali e sociali, proprio perché è l'uomo stesso ad essere un *animal symbolicum* e tutte le attività produttive come il mito, l'arte, la religione, la scienza e così via, sono appunto il risultato della formazione simbolica. Da questo punto di vista, la distanza tra Cassirer e Croce è incolmabile: infatti secondo il filosofo neo-idealista le astrazioni o finzioni scientifiche risultano essere meri pseudo-concetti utili tutt'al più per scopi pratici e classificatori, visto che le «costruzioni naturalistiche, non sono né scienze né sapere»⁸⁹; Cassirer, all'opposto, comprende come pochi non soltanto che i concetti scientifici sono in realtà idealizzazioni della realtà – come aveva mostrato Galileo col suo metodo sperimentale – ma rinviene inoltre l'utilizzo dei costrutti idealizzazionali anche nelle scienze sociali (come mostrano le sue riflessioni sul concetto di stato ideale in Platone o sul concetto di tipo in Montesquieu). Alla luce di tutto questo, non desta alcuna meraviglia il totale rifiuto cassire-

87 *Ibid.*, p. 254.

88 *Ibidem.*

89 *Id.*, Lettera a K. Vossler, Perugia 28-09-1905, in B. Croce – K. Vossler, *Carteggio 1899-1949*, Edizione nazionale delle Opere, a cura di E. Cutinelli Rèndina, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 87.

riano della teoria degli pseudo-concetti elaborata da Croce nella sua *Logica come scienza del concetto puro*⁹⁰.

Le profonde divergenze tra Cassirer e Croce in merito all'arte non si arrestano di certo al solo problema dell'intuizione o della forma simbolica, giacché un altro motivo di contrasto è rinvenibile nel valore pedagogico o meno dell'arte. Per Croce, molto semplicemente, non può esservi alcun valore o fine educativo dell'arte, in quanto quest'ultimo non è altro che un semplice scopo estrinseco all'arte stessa e quindi oggetto della filosofia pratica, non dell'estetica. Al contrario, Cassirer concepisce l'arte non tanto come un fine in sé stesso (*art pour l'art*) quanto invece diretta all'elevazione dello spirito umano. Questo aspetto viene affrontato da Cassirer nel saggio intitolato *Il valore educativo dell'arte*, laddove il filosofo di Breslavia prende le mosse dalle riflessioni di Platone e Tolstoj sull'arte e dalle loro critiche mosse alla concezione edonistica. Quest'ultima afferma infatti che lo scopo dell'arte risiede principalmente nel piacere ma, nota Cassirer, se questa tesi fosse vera, di conseguenza risulterebbe impossibile «attribuire all'arte un qualsiasi valore propriamente educativo»⁹¹. L'educazione ha infatti bisogno di una struttura più solida di quella derivante dal semplice piacere ed è per tal motivo che Cassirer considera l'arte una forma simbolica analogamente al mito, all'arte, alla religione, alla scienza e così via. D'altra parte, il momento fondamentale dell'arte è quello della forma, grazie al quale noi possiamo dare, per l'appunto, forma alle passioni e alle emozioni; solo così esse diventano parte della nostra vita attiva e non di quella passiva. In tal fatta, l'arte diventa una via alla libertà, giacché essa è «parte di quel processo di liberazione dello spirito umano ch'è il fine autentico e ultimo di ogni educazione. Essa deve assolvere un compito ch'è suo proprio, un compito che nessun'altra funzione può sostituire»⁹².

Un ultimo dato, sicuramente non trascurabile, riguarda la conoscenza diretta delle loro rispettive opere. Ad uno sguardo attento si potrà notare una conoscenza alquanto solida delle opere di Croce da parte di Cassirer, il quale cita diversi scritti crociani come l'*Estetica*, la *Logica*, il *Breviario di estetica*, il *Saggio sullo Hegel*, e così via. Lo stesso non può dirsi del filosofo abruzzese, il cui unico incontro con Cassirer si limita ad una recensione a *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, mentre il resto della vasta e complessa produzione cassireriana non viene nemmeno preso in considerazione e ciò,

90 Cfr. E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik* (1913), in *Id., Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921): Gesammelte Werke*, Band 9, Texte und Anmerkungen bearbeitet von M. Simon, Felix Meiner Verlag 2001, p. 171.

91 *Id., Il valore educativo dell'arte*, in *Id., Simbolo, mito e cultura*, cit., p. 205.

92 *Ibid.*, p. 219. Sul valore educativo dell'arte in Cassirer cfr. T. I. Bayer, *Art as a Symbolic Form: Cassirer on the Educational Value of Art*, in «Journal of Aesthetic Education», vol. 40, n. 4, 2006, pp. 51-64, mentre sulla sua teoria estetica cfr. C. L. CARTER, *After Cassirer: Art and Aesthetic Symbols in Langer and Goodman*, in J. T. Friedman – S. Luft, (eds.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, pp. 401-419.

molto probabilmente, è all'origine del suo radicale fraintendimento del pensiero cassireriano e, più nello specifico, della sua teoria estetica⁹³.



93 In effetti, come scrive Massimo Ferrari, dalla recensione crociana emerge non tanto un serio tentativo di confrontarsi con le posizioni cassireriane, quanto piuttosto un «giudizio decisamente severo sulla filosofia della cultura cassireriana, in realtà improntato più a una liquidazione del suo impianto che a un esame delle sue articolazioni interne e di quelle questioni di struttura che Croce sembra del tutto ignorare», M. Ferrari, *Quando Cassirer legge Croce*, «Villa Vigoni - Comunicazioni», vol. VII, 2003, p. 83.

FABIO MINAZZI

Antonio Gramsci.

A proposito di una nuova e importante biografia

1. Considerazioni preliminari

Nell'aprile del 2017 è apparsa una nuova, importante e significativa biografia di Antonio Gramsci scritta e realizzata da uno storico del pensiero politico come Angelo d'Orsi il quale, nel corso degli ultimi anni, ha già dedicato al pensatore sardo molteplici e qualificati interventi, studi e volumi, a partire dalla curatela de *Il nostro Gramsci. Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia italiana* (del 2011), alla preziosa *Inchiesta su Gramsci* (apparsa nel 2014), a *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci* (2015), nonché alla precedente predisposizione di un fondamentale strumento di lavoro come la *Bibliografia Gramsciana Ragionata* (del 2008). Ora, con questo nuova monografia biografico-storico-intellettuale, *Gramsci. Una nuova biografia* (Feltrinelli, Milano 2017, pp. 392), d'Orsi mette finalmente a disposizione del lettore interessato a meglio conoscere la biografia e l'evoluzione intellettuale del pensatore sardo, nonché dello studioso che pure vuole avere un sicuro punto di riferimento per orientarsi, in modo significativo, nel complesso quadro dei sempre più numerosi studi gramsciani degli ultimi anni, uno strumento invero formidabile e pure molto accessibile. Da questo punto di vista la pur meritoria e pionieristica biografia gramsciana di Giuseppe Fiori, risalente al 1966, che ha svolto senza dubbio un'opera meritoria per far meglio conoscere la personalità del pensatore sardo, tuttavia risulta oggi essere datata e largamente superata da questo nuovo contributo di d'Orsi.

Il nuovo libro è infatti formidabile, *in primo luogo*, proprio perché si rivolge tanto al lettore non specialista, ma seriamente interessato ad un profilo sintetico della straordinaria personalità intellettuale e politica di questo grande pensatore e rivoluzionario italiano, quanto allo specialista più rigoroso e puntiglioso che non può non leggere, con vivo piacere, un'opera come questa, in grado di fornire un panorama qualificato, e di sicuro riferimento, in relazione alle varie discussioni e alle numerose ed articolate diatribe che, nel corso dei decenni, hanno sempre accompagnato lo studio e l'indagine, più analitica e minuta, del pensiero gramsciano. Già solo per questa sua duplice capacità di

saper parlare tanto al lettore comune, quanto allo specialista più incallito, il libro di d'Orsi si impone come un contributo assai prezioso, in cui si mostra, *in corpore vili*, come sia sempre possibile parlare, con grande e limpido rigore concettuale e storico-critico, di un determinato argomento, avendo, al contempo, la capacità di mettere a disposizione del pubblico non specialista, ma seriamente interessato a farsi un'idea precisa di un determinato problema o di una determinata figura storica ed intellettuale come quello di Gramsci, un agile e affidabile strumento di riflessione e di conoscenza, sempre capace di mettere a disposizione di tutti la grande competenza specifica dell'Autore in questo settore di studi, mentre anche lo specialista non può che apprezzare la finezza di alcune disamine che aiutano a meglio collocare nel loro preciso contesto storico, intellettuale, politico, culturale e persino filosofico, anche aspri dibattiti che hanno inevitabilmente accompagnato lo studio, la comprensione e la stessa divulgazione della figura di un uomo, un militante, un pensatore e un rivoluzionario, a tutto tondo, come Gramsci.

In secondo luogo, questo libro presenta il pregio, non secondario, di saper sottolineare, in modo sempre analiticamente documentato, le caratteristiche peculiari di Gramsci uomo, militante, studioso e rivoluzionario che, da tutte queste fitte pagine, emerge sempre come un grande ed assai originale pensatore italiano del secolo scorso, il quale ha sempre saputo mettere al servizio della sua coraggiosa, straordinaria e coerentissima milizia politica, tutta l'acutezza della sua originale e creativa riflessione intellettuale. Insomma, dalle pagine di d'Orsi emerge bene come Gramsci abbia sempre praticato l'impegno politico senza tuttavia mai trascurare la sua naturale vocazione per riflettere, teoricamente e creativamente, sui differenti e vari problemi attinenti il mondo della *praxis* che ha dovuto via via affrontare nel corso della sua intensa vita. In tal modo, in Gramsci, dietro e dentro il politico, è sempre agevole rintracciare la presenza dell'intellettuale di primissimo livello, che sa scandagliare, criticamente, un certo problema del vivere civile, rintracciandone le radici nel vissuto storico collettivo ed individuale, senza tuttavia farsi irretire da questa stessa tradizione che nelle sue analisi aiuta anche a meglio intendere e comprendere, nei suoi punti di forza, come anche nei suoi limiti. Dalle pagine di d'Orsi emerge così un Gramsci con interessi assai diversificati, che sa sempre ricavare sangue anche da ogni rapa cui pone attenzione. Un Gramsci, dunque, modello emblematico di un pensatore rivoluzionario in grado di educare il suo stesso desiderio di essere uno studioso in grado di saper comprendere, criticamente, anche i dati apparentemente più scontati, ovvi e banali, onde aiutarlo a ricollocarli nel loro preciso contesto storico, civile e sociale, consentendo così di dipanare, criticamente ed articolatamente, la costante conflittualità esistente storicamente tra le differenti classi sociali, conflittualità che tutto contamina e condiziona.

In terzo luogo, la biografia di d'Orsi ha anche il merito di far comprendere al lettore come tutto l'impegno e l'attività di Gramsci si radichi – in ultima analisi – in una triplice e tenace vocazione: quello dello *storico*, sempre abituato ad analizzare un determinato problema civile ricollegandolo alle sue precise radici sociali e culturali le quali, a loro volta, si collocano entro un complesso processo e uno specifico intreccio di tradizioni (*al plurale*), spesso assai intricato ed articolato, che deve, appunto, essere dipanato

criticamente ed essere tenuto presente proprio per *intelligere*, ovvero per poter comprendere criticamente, quello stesso problema che pure si pone, nell'attualità, con un suo profilo affatto specifico. In tal modo la vocazione storica della riflessione gramsciana emerge sempre come una componente irrinunciabile della sua stessa, assai originale, *riflessione teorica*. Inoltre questa riflessione teorica, se si radica nell'orizzonte della storia, è tuttavia capace anche di sempre innalzarsi ad una *riflessione filosofica universale, für ewig*, come dirà lo stesso Gramsci ripetendo Goethe, nel corso della sua detenzione carceraria, onde poter meglio precisare e circoscrivere la natura stessa di un determinato problema.

In questa prospettiva il Gramsci *filosofo*, cui già aveva dedicato pagine e riflessioni importanti ed assai puntuali uno studioso milanese come Franco Fergnani (nel corso di un suo memorabile corso universitario degli anni Settanta, *La filosofia della prassi nei Quaderni del carcere* – edito, originariamente, sotto forma di dispense e poi ripubblicato nel 2011 – interamente consacrato agli appunti, alle note e alle riflessioni dei *Quaderni del carcere*, corso che lo scrivente ha avuto la fortuna di poter seguire in presa diretta), emerge in tutta la sua forza ed originalità, pur nel quadro dei limiti, inevitabili, della sua stessa formazione culturale, che trova un riferimento privilegiato proprio nella critica costante del neoidealismo crociano e gentiliano (ma per questo cfr. quanto si osserverà *infra*).

Infine, in Gramsci l'intreccio fecondo di questo interesse storico e filosofico si salda sempre ad una volontà decisamente *filologica*, non priva, tuttavia, anche di una certa qual radice nella tradizionale culturale del miglior positivismo (una tradizione sempre tutelata e trasmessa proprio all'interno dell'ateneo torinese frequentato da Gramsci durante il suo breve, ma assai intenso, «garzonato universitario»). In virtù di questa *vocazione filologica* per Gramsci è doveroso poter sempre *documentare* i dati di fatto ai quali ci si riferisce in modo privilegiato per costruire, su salde basi critiche, la propria autonoma riflessione. In questa prospettiva filologia e desiderio di documentarsi, con precisione, si traducono allora in un'attitudine di studio con la quale ci si avvicina a qualunque argomento con l'umiltà pregiudiziale di voler in primo luogo *studiare con attenzione* ciò che si vuole analizzare e considerare. Come del resto amava ripetere anche Karl Marx, «l'ignoranza non è un argomento!». Di conseguenza si può e si deve parlare solo ed unicamente di ciò che si è studiato con attenzione ed altrettanto puntualità. In ogni caso, perlomeno nella prospettiva gramsciana, proprio questa triplice componente metodica ed euristica della sua riflessione ci aiuta anche a meglio capirne il suo rigore intrinseco, in virtù del quale quando ci si confronta con le analisi e le riflessioni gramsciane si entra sempre in contatto con un ambito di ricerca e di riflessione originale, in grado di farci approfondire le nostre conoscenze entro un determinato settore di indagine. La lettura di Gramsci è infatti sempre fortemente arricchente ed anche educativa e d'Orsi ha il merito di far avvertire costantemente al suo lettore questa irrinunciabile *vocazione pedagogica* gramsciana, che anima e vivifica pressoché ogni sua singola pagina ed anche pressoché tutta la sua vita.

In quarto luogo, su questo articolato sfondo, ad un tempo teorico e metodologico, l'Autore è stato in grado di ricostruire, assai dettagliatamente e

sempre in modo persuasivo, con una mano assolutamente felice, la dolorosa e altrettanto complessa vicenda umana e familiare di Gramsci, considerato come un uomo del suo tempo che ha dovuto (e voluto) fare duramente i conti, sempre intelligentemente, con la propria origine famigliare e sarda – cui non ha mai rinunciato –, con la sua stessa esperienza di meridionale emigrato a Torino, per approfondire la sua formazione intellettuale, dando infine vita ad un articolato e fecondo rapporto con il capoluogo piemontese che risulta essere perlomeno duplice e bidirezionale: da un lato Gramsci si è infatti sempre più inserito nella città di Torino, finendo quasi per far tutt'uno con questa realtà urbana e la sua stessa storia di capoluogo industriale ed operaio italiano, mentre, d'altra parte, anche questa città non ha infine potuto far a meno di riconoscere, proprio in questo meridionale e grande pensatore sardo, un proprio autentico figlio, la cui opera si è potentemente intrecciata con la sua storia e con le sue stesse vicende civili, sociali, culturali, politiche ed industriali.

Ma mentre si legge, anzi si divora, con gusto ed infinito piacere, la lettura di questa nuova biografia intellettuale, politica e civile, si avverte anche la profonda e delicata sintonia che esiste tra l'Autore e il suo "eroe", ovvero l'oggetto privilegiato delle sue indagini. Infatti anche d'Orsi è un emigrato meridionale (originario del salernitano), trasferitosi a Torino, città nella quale ha svolto pressoché tutta la sua la sua carriera professionale, pur senza finire, come invece fece Gramsci, ad interiorizzare, con un processo quasi *identificativo*, se stesso con questa città piemontese, con la quale d'Orsi ha invece sempre mantenuto un rapporto di maggiore distanza critica. Mentre Gramsci ha infatti finito per identificarsi con Torino, perlomeno in una certa fase della sua vita, sentendosi allora pienamente "torinese", d'Orsi ha invece sempre mantenuto un certo significativo distacco da questa città che ha, appunto, vissuto, conosciuto, esplorato e compreso mantenendo, tuttavia, una lontananza di fondo coincidente, in ultima analisi, proprio con le sue stesse, altrettanto profonde, radici. Il che, forse, si spiega anche con le differenti generazioni che hanno variamente contraddistinto le migrazioni dei meridionali nel capoluogo torinese nel corso dell'intero Novecento. Certo è che solo uno studioso come d'Orsi poteva infine realizzare, dopo anni di ricerche, un libro decisivo come il fortunato e dibattuto volume su *La cultura a Torino tra le due guerre* (del 2000), con il quale, basandosi su molteplici documenti d'archivio, ha sistematicamente tolto i veli della tradizionale retorica all'azionismo torinese, mostrandone tutte le sue contraddizioni, i limiti ed anche alcune sue, non meno significative, brutture civili. Se non prendo lucciole per lanterne, propria questa sua specifica *pietas* meridionale gli ha ora consentito di entrare in una ancor maggior sintonia critica con una straordinaria figura come quella di Gramsci.

Il lettore, proprio dalle numerose e belle pagine di questo libro, non può infatti non avvertire anche il pudore specifico e il profondo e diffuso rispetto – ad un tempo critico, umano, sociale, civile e culturale – con cui d'Orsi ha sempre approfondito, criticamente, le vicende del suo "eroe", nutrendo nei suoi confronti un costante e profondo rispetto, ma anche una precisa distanza critica, entro la quale è certamente cresciuta una singolare devozione ed anche un affetto del tutto particolare che, tuttavia, non lo

hanno mai indotto a deformare le vicende prese in considerazione, che sono così sempre dipanate, ricostruite ed illustrate con viva intelligenza critica, intrecciata con una profonda e diffusa sintonia umana (e, direi anche, con una componente profondamente affettiva) per questo grande pensatore italiano. Da questo punto di vista mi permetterei anche di aggiungere come il lettore, pagina dopo pagina, avverta, con precisione, come questo libro sia nato anche da una scrittura assai *lenta* e da una costante meditazione – quasi una sorta di lunghissima “ruminazione” del proprio oggetto di studio – che permette di comprendere come questa biografia sia, in realtà, anche il frutto, maturo e assai ponderato, di un grande e diffuso lavoro *molecolare* autobiografico (per dirla *à la Gramsci*), ovvero di un complesso processo di ricerca e studio con il quale l'Autore si è formato sulle moltissime pagine gramsciane che sono state così assorbite e variamente rielaborate criticamente, onde formare ed educare la sua stessa attitudine storica, critica e metodologica. Insomma, se non mi inganno, da questo punto di vista, mi sembra di poter affermare che lo stesso stile di indagine storico-critica di d'Orsi, nonché la sua stessa complessiva sensibilità, ad un tempo civile, intellettuale, scientifica e morale, sia precisamente scaturita o, perlomeno, debba moltissimo, proprio al suo incontro di studio con Gramsci, il quale ultimo è così diventato, sempre più, un “suo” autore, privilegiato e fondamentale, del tutto irrinunciabile, per il cui tramite lo stesso programma di ricerca scientifico di d'Orsi si è variamente arricchito ed articolato, essendo differentemente fecondato proprio dalla straordinaria riflessione teorica e civile gramsciana e dalla sua ansia di dover *dire e ricercare la verità*. Questa tensione gramsciana per la verità si avverte in ogni pagina e costituisce, forse, la chiave fondamentale alla luce della quale questa biografia è stata pensata, costruita e infine scritta. In questo senso, allora questo libro costituisce anche la prova, documentata, di *un lunghissimo e travagliato parto* che non ci parla più solo di Gramsci, ma che ci aiuta anche a meglio intendere il profilo intellettuale autonomo dello stesso d'Orsi, nonché le caratteristiche più peculiari del suo lavoro di storico e di intellettuale pienamente impegnato nel dibattito del suo tempo.

Queste considerazioni preliminari sono naturalmente il frutto della lettura di questo libro, che deve infine essere apprezzato anche per lo stile scorrevole e concettualmente preciso con il quale è stato scritto, giacché si avverte come per d'Orsi la chiarezza intellettuale e la volontà di consentire al suo lettore, anche quello meno esperto, di ben comprendere i termini precisi dei differenti problemi affrontati, costituisca una profonda vocazione che, *da filosofo*, direi che si radica direttamente nella lezione di un pensatore torinese e canavesiano d'eccellenza come Piero Martinetti, l'unico docente di filosofia che ebbe il coraggio (con altri dodici docenti di altre discipline, *dodici su 1225 docenti in servizio!*) di opporsi pubblicamente al giuramento di fedeltà fascista imposto dalla dittatura ai docenti universitari nel 1931. Per Martinetti *la chiarezza concettuale* costituisce, infatti, un preciso ed irrinunciabile *dovere* di ogni autore nei confronti dei suoi stessi lettori. D'Orsi mostra sempre di essere all'altezza di questa scelta, di ascendenza illuminista, al punto che il suo libro su Gramsci consente anche di meglio comprendere alcuni aspetti decisivi della storia italiana, europea e mondiale del XX se-

colo, con particolare riferimento proprio alle vicende italiane e a quello del comunismo internazionale.

Il libro si apre con una breve, ma significativa, *Premessa* in cui il lettore scopre come questa bellissima biografia sia dedicata, nella figura di un giovane ricercatore trentenne come Michele Valentini, a tutti i giovani ricercatori italiani. Un'intera generazione di giovani ricercatori che l'Italia sta oggi letteralmente uccidendo: «non più, come scrisse Gramsci in relazione alla guerra mondiale, mandandoli a morire in trincea, ma impedendo loro di esprimere potenzialità, di offrire al paese competenze, fino a umiliarli obbligandoli a gravare su genitori o nonni, o costringendoli a nuove forme di schiavismo, nei *call center*, nei bar, e nei ristoranti, nei negozi di abbigliamento, e devono considerarsi fortunati! Tutto sempre in modalità di lavoro precario, non garantito da nessun punto di vista, che leggi recenti e inique hanno legalizzato, e forse eternizzato. Eppure, malgrado il disinteresse per non dire l'ostilità del ceto politico, essi, attuando una forma di resilienza, proseguono il lavoro intellettuale, negli spazi sempre più esigui che le loro vite "sbagliate" consentono. Ma a volte cedono, e come estremo gesto giungono a togliersi la vita, come Michele Valentini [...]» (p. 11). Già questo esordio e questa dedica dicono molto anche sulle scelte civili e sulla connessa sensibilità culturale, educativa e politica che caratterizza la stessa modalità con cui d'Orsi ha sempre svolto, per dirla ora con una calzante suggestione di Giulio Preti, il suo «*onesto mestiere*» di storico.

2. La formazione di Gramsci

La prima parte del libro considera la formazione giovanile di Gramsci, realizzatasi in Sardegna tra il 1891 e il 1911. Parlando della famiglia di Gramsci l'Autore ne fa una ricostruzione documentata, sfatando alcune leggende ancora accolte da Fiori, inserendola, peraltro, nel preciso contesto storico-sociale, economico e civile della Sardegna del tempo, quella stessa Sardegna di cui, fin dal 1841 Carlo Cattaneo, nel suo «Politecnico», tracciò un sintetico quadro complessivo assai «impietoso, realistico, ma senza alcuna albagia settentrionalistica, denunciando in particolare la povertà culturale dell'isola» (p. 16). In merito alla leggenda della caduta del piccolo Gramsci infante dalle braccia della "colf", caduta che spiegherebbe la sua malformazione fisica, d'Orsi ricorda, invece, come negli «ambienti rurali, la malattia rappresentava un marchio infamante, specialmente una malattia in grado di provocare una deformazione fisica grave: la gobba, per di più, rinviava, nel sentire popolare, a oscuri elementi al limite del diabolico, e quindi, per divenire accettabile, sia pure come disgrazia, era da imputare a una qualche causa esterna. Era la pietosa bugia che probabilmente impedirà anche il tentativo di una terapia: Antonio "da adulto, diede ai suoi genitori la colpa di non averlo fatto curare bene e di essersi ben presto rassegnati". Certo, da allora, per tutti, Antonio Gramsci fu *su Gobeddu*, il gobbetto» (p. 24). *Gobbetto* come un altro grande e geniale italiano del secolo precedente, Giacomo Leopardi, ricorda giustamente d'Orsi, sottolineando come il pensatore recanatese fosse anche lui morto precocemente, proprio nel 1837,

ovvero esattamente un secolo prima di Gramsci. «Soltanto in tempi recenti, grazie alle ricerche e alle intuizioni di due studiosi statunitensi, Joseph Buttigieg e Dante Germino, si è giunti alla conclusione che il piccolo Nino fu colpito dal morbo di Pott. Ovvero la spondilite tubercolare, una malattia generata dalla localizzazione del bacillo di Koch nelle vertebre: specificamente, se viene colpito il corpo vertebrale avviene un cedimento della colonna e la conseguente formazione di una gibbosità. Si trattava e si tratta di un morbo comunque curabile, chirurgicamente, ma, abbandonata al suo decorso, la malformazione avrebbe condizionato gravemente l'esistenza di Nino, rendendola dolorosa e contribuendo ad abbreviarne la durata» (p. 24).

In questo capitolo si sfata anche una seconda leggenda, relativa all'arresto e alla detenzione carceraria del padre di Gramsci per motivi politici. In realtà, scrive d'Orsi, «documenti recenti ci consentono di correggere la ricostruzione apologetica di Fiori. Essi ci dicono, piuttosto, che Francesco Gramsci combinò "creste" e ritagli su un numero ingente di matrici di bollettari per cifre sensibili per l'epoca. Più che da interessi politici, probabilmente, l'inchiesta aveva un'origine connessa ad interessi economici. Francesco risultava essere uno dei pochi ad avere la garanzia di una retribuzione regolare, nonostante non fossero anni di benessere economico per la Sardegna. Oltre alle necessità del sostentamento della numerosa famiglia, uno studioso aggiunge un particolare interessante, ovvero il vizio del gioco» (p. 26). In ogni caso il padre di Gramsci fu condannato a cinque anni, otto mesi e ventidue giorni di carcere, il che determinò un drastico cambiamento nella vita quotidiana della famiglia gramsciana che, da allora, dovette affrontare tempi duri e varie altre ristrettezze. In questa situazione la madre di Gramsci dimostrò di possedere una grande forza di volontà ed altrettanta determinazione e tenacia: grazie al suo lavoro indefesso, riuscì infatti a mantenere, da sola, tutta la sua numerosa famiglia, entrando, da allora, come ebbe a scrivere Gramsci stesso molti anni dopo, in una lettera alla madre del 15 giugno 1931, «nell'unico paradiso reale che esista, che per una madre penso sia il cuore dei propri figli» (p. 29). «Mamma Peppina diventò quindi, grazie alla sua tenacia e alla sua forza semplice, figura imponente nell'immaginario del ragazzo, e tale rimase anche nella drammatica condizione del carcere: là, a maggior ragione, fu la madre per Antonio il supremo modello di coraggio, di resistenza alle contrarietà della vita, di capacità di affrontare il "mondo grande e terribile"» (p. 30).

In ogni caso la famiglia di Gramsci costituiva un gruppo familiare «che dopo la "disgrazia" del padre, poteva considerarsi disagiata, ma che si trovò a vivere in un contesto culturalmente non proprio desertico» (*ibidem*). In questo preciso ambiente Gramsci crebbe, da bambino e ragazzo, coltivando la passione per la letteratura e la lettura, «imparando a leggere a casa, dimostrando un'autentica passione per la conoscenza, che lo induceva ad allontanarsi dagli amici» (p. 31), mostrando anche un suo specifico talento manuale «per la costruzione di oggetti, attrezzi sia per il gioco, sia per l'uso quotidiano, pratico» (*ibidem*) e dimostrando di saper costruire anche «oggetti di carattere "igenico-sportivo", per correggere le proprie malformazioni» (p. 32). In ogni caso le difficoltà economiche della famiglia imposero, ben presto, ad Antonio Gramsci di andare a lavorare all'età di 11 anni, insieme

col fratello Gennaio, all'Ufficio delle imposte dirette e del Catasto di Ghilarza. In questo preciso contesto «Peppina, per “proteggere” i bambini non aveva detto nulla sulle vicende del marito, note al solo Gennaio, il maggiore; gli altri sapevano che il loro papà era a Gaeta, a casa di “mamma grande”, la nonna paterna. Ma erano segreti difficili da mantenere: e anche Nino venne a sapere, nel modo peggiore, probabilmente per “dileggio di altri bambini”. La notizia lo sconvolse, producendo, specie per la forma in cui gli giunse, un trauma che indubbiamente ebbe ripercussioni nei rapporti con il padre. Di qui, forse, nei decenni successivi, “incomprensioni, asprezze, lunghi silenzi. Era un colpo di quelli destinati a lasciare tracce profonde”. Ma soprattutto quella seconda pietosa bugia (dopo quella relativa alla malattia) valse a far comprendere al ragazzino la forza assoluta della verità. E a fargli disprezzare sempre la menzogna. Questo fatto avrebbe portato gravi conseguenze nel suo rapporto con il padre e tante lettere a lui destinate lo dimostrano, egli giudicò il fatto di non essere stato informato dell'arresto e della prigionia del padre come un “errore pedagogico da non ripetersi»» (p. 34). In questa chiave, conclude d'Orsi, «l'ossessione per la verità, che caratterizzò Antonio Gramsci, ha dunque origini lontane, e una componente autobiografica forte» (p. 35). A fronte del «buon esito della prima fase scolastica» (p. 37), Gramsci dovette tuttavia interrompere gli studi per dare una mano alla grave situazione economica familiare, e così lavorò «in qualità di scrivano presso quell'ufficio del Catasto dove, precedentemente, nei mesi estivi, aveva svolto attività di facchinaggio» (*ibidem*).

In questo periodo Gramsci studiò, quindi, per conto proprio, per poi iscriversi, dopo due anni di interruzione, al ginnasio a Santu Lussurgiu. In ogni caso furono proprio questi anni di studio solitario e di una vita fondamentalmente ritirata nella casa di Ghilarza, a donare a Gramsci un'esperienza che gli si impresso profondamente nel suo animo: «Ghilarza rappresentò il luogo che più di ogni altro rimase nella psiche di Antonio, che ne portò sempre tracce profonde, pervase da una dolcezza estrema, e, nella tragicità del carcere, da un nostalgismo acuto» (*ibidem*). In ogni caso questi anni di formazione all'interno della sua famiglia finirono anche per determinare, in modo profondo, il senso delle sue relazioni con i genitori: «padre e madre in definitiva hanno avuto un peso assai diverso nella crescita del giovinetto: “Gramsci sostanzialmente ha rifiutato il padre”, una situazione a cui fa da contrappunto l'ammirazione per la madre, per come ha saputo fronteggiare, da ogni punto di vista, la situazione in casa dopo l'arresto del padre. E nella carcerazione, la figura materna sarebbe diventata, nell'animo di Antonio, imponente “modello di coraggio, di resistenza alle contrarietà della vita, di capacità di affrontare il ‘mondo grande e terribile’”» (p. 39). Né va infine trascurato come Gramsci si formò anche come perfettamente bilingue, imparando ben presto a considerare il sardo non come un dialetto, ma come una lingua, i cui aspetti avrebbe poi approfondito soprattutto nel corso della sua formazione universitaria.

Gli anni dell'infanzia a Ghilarza e quelli degli studi superiori a Cagliari, al Liceo Dettori, segnarono profondamente la formazione complessiva di Gramsci che fu allora profondamente influenzato anche dal “sardismo” che lo induceva a voler rigettare “a mare i continentali” quale fisiologica

reazione alle tradizionali tesi positivistiche che interpretavano l'arretratezza dei sardi in termini medico-delinquenziali. Come scrive d'Orsi «si trattò comunque di una fase che tra il 1911 e il 1913 venne ad essere superata, pur lasciando tracce indelebili in lui. Le elezioni generali del 1913, le prime a suffragio universale [ma qui purtroppo d'Orsi omette di segnalare come fossero unicamente a "suffragio universale maschile"!], rivelarono a Gramsci l'ambiguità del discorso sardista e lo portarono a delineare con maggior precisione i veri oppressori dei contadini, dei piccoli proprietari e del ceto medio impiegatizi: non gli operai dell'industria in una improbabile alleanza con le classi proprietarie del Nord, ma le classi proprietarie insieme ai gruppi reazionari del Mezzogiorno» (p. 53). In questo modo «Gramsci riuscì a liberarsi dalla "sardità chiusa" senza, però, scavare un solco con la sua terra d'origine» (*ibidem*).

3. Gramsci a Torino

La seconda parte del libro è dedicata al trasferimento di Gramsci *Nel continente* e considera quindi gli anni tra il 1911 e il 1922. Anche se «la Torino culturale sembrava rimanere abbarbicata alla cittadella universitaria», tuttavia rivelava anche «una forte propensione all'impegno sociale o direttamente politico. Molti dei professori universitari ricoprivano cariche pubbliche in sede locale o nazionale, numerose le attività civili che essi svolgevano al di fuori delle aule e dei laboratori dell'ateneo: alcuni di loro come Gaetano Mosca, Francesco Ruffini, Luigi Einaudi, erano autorevoli opinionisti sui principali quotidiani, destinati prima o poi a rivestire la carica di senatori del Regno» (p. 59). Gramsci arriva a Torino per seguire gli studi di Filologia moderna, presso la Facoltà di Filosofia e Lettere, con l'ausilio di una borsa di studio del *Collegio Carlo Alberto*, borsa che Gramsci conseguì «non senza difficoltà» (p. 61), insieme a Palmiro e Maria Cristina Togliatti, Angelo Tasca ed Augusto Rostagni, il futuro filologo classico e celebre latinista. Il «garzonato universitario» gramsciano non fu affatto facile, anche se gli consentì, progressivamente, di entrare sempre più in rapporto, diretto e fecondo, con studiosi di vaglia come Umberto Cosmo, un docente liceale di ottima cultura che era anche esponente del partito socialista (il quale, nel biennio 1911-13, sostituì, per incarico, all'università, Arturo Graf, allora in malattia); Augusto Farinelli, un germanista che inizialmente affascino profondamente il giovane sardo che allora lo considerava come l'ultimo esponente dei romantici; Matteo Bartoli, un glottologo con cui Gramsci si legò con un profondo legame, curando anche le sue dispense universitarie relative al corso del 1912-13; Annibale Pastore, un singolare filosofo teoretico del quale Gramsci seguì le lezioni sul pensiero di Marx e al quale deve anche la sua prima conoscenza di Antonio Labriola. Ma in università Gramsci conobbe anche altri docenti decisamente «retori», come Vittorio Cian ed Ettore Stampini, che poi finiranno entrambi nel fascismo torinese, oppure seri studiosi come Francesco Ruffini e Luigi Einaudi, rispetto ai quali, da giovane giornalista, «esprese severe critiche», pur ritenendo «di avere comunque da imparare» (p. 71) da loro. In ogni caso, rileva ancora

d'Orsi «molte polemiche degli anni torinesi erano legate a questa inesausta passione per la serietà, in cui un dato naturale di temperamento, rafforzato dalla durezza dell'esperienza personale, si incontrava con la scuola positiva subalpina, di cui il giovane sardo aveva saputo assumere il meglio (il rigore, il metodo, la seria applicazione alla ricerca, la passione filologica», in senso lato, e, anche, la dimensione civile dell'insegnamento universitario), ma dei cui aspetti deteriori (l'erudizione fine a sé stessa, il filologismo, l'angustia di vedute, l'incapacità a porre problemi autentici) era, anche grazie ai potenti influssi del neoidealismo di Croce e Gentile, critico implacabile» (p. 72). Come del resto lo stesso Gramsci ebbe modo di scrivere, in un suo articolo apparso sull'*Avanti* del 29 dicembre 1916, parlando de *L'Università Popolare*: «chi scrive queste note parla un po' anche per esperienza personale. Del suo garzonato universitario ricorda con più intensità quei corsi, nei quali l'insegnante gli fece sentire il lavoro di ricerca attraverso i secoli per condurre a perfezione il metodo della ricerca. [...] L'insegnamento, svolto in tal modo, diventa un atto di liberazione. [...] È [...], tra l'altro, una lezione di modestia, che evita il formarsi della noiosissima caterva di saputelli, di quelli che credono di aver dato fondo all'universo quando la loro memoria felice è riuscita a incasellare nelle sue rubriche un certo numero di date e nozioni particolari» (pp. 72-73).

La Torino nella quale il giovane sardo inizia, sempre più, ad integrarsi costituisce un capoluogo in cui esiste anche una specifica «circularità tra sapere scientifico e agire politico, segno, da una parte, di una vocazione civile della cultura torinese, e dall'altra, di una certa apertura del ceto dei pubblici amministratori verso il mondo dello studio e della ricerca. Ancora un retaggio, questo, della grande stagione del positivismo, ormai agli sgoccioli. Torino viveva un po' di rendita la sua vocazione di città scientifica; il tentativo di farla diventare attraverso l'università, un vero centro di ricerca, in grado di competere internazionalmente, era destinato a fallire» (p. 74). Proprio in questi stessi anni in cui Gramsci si integra progressivamente nella città di Torino, soprattutto tramite le differenti e molteplici relazioni umane stabilite entro i suoi nuovi rapporti politici con gli ambienti socialisti della città, il giovane sardo condivide, insieme ad altri giovani socialisti del tempo, un'ammirazione complessiva per un altro militante socialista nato nel decennio precedente, ovvero quel Benito Mussolini che catalizzava così l'interesse di più giovani socialisti, insieme alla figura, di sicuro riferimento, di Gaetano Salvemini. Così, quando Mussolini criticò la linea neutralista del Psi, il giovane Gramsci aderì alla posizione di una «neutralità attiva e operante», sia per contrastare il quietismo paralizzante della dirigenza socialista, sia anche perché intravide nella guerra «una possibilità di rottura rivoluzionaria», anche se questa sua vicinanza alla presa di posizione del futuro «duce» degli italiani gli «incollò l'etichetta infamante di interventista», cui Gramsci reagì «autoisolandosi; smise infatti di frequentare il Fascio "Centro" del Psi – ovvero la sezione del Psi collocata nella zona centrale della città – e interruppe la gran parte dei rapporti faticosamente stabiliti, mantenendosi con lezioni private [...]» (p. 76). Lezioni private per le quali gli pervenne peraltro un aiuto, decisivo, proprio da parte di un docente liceale come Cosmo.

In ogni caso, a partire dai primi mesi del 1916, Gramsci, avendo infine superato l'ostracismo dei socialisti, decide di stare senz'altro dalla parte del proletariato, lavorando all'interno del partito socialista, dando così avvio anche ad un nuovo tipo di giornalismo. Come infatti puntualmente rileva d'Orsi, «fin dall'esordio dell'attività giornalistica emergeva un dato caratteristico della personalità gramsciana: l'infinita ricchezza d'interessi, un'apertura intellettuale nelle più diverse direzioni» (p. 82). Gramsci mantenne anche un occhio di attenzione per l'ambiente dei ricercatori universitari torinesi dei quali aveva avuto un'esperienza diretta, spesso sferzando, non senza ragione, diversi studiosi quali «volgari frodatori dell'intelligenza», proprio perché «la cultura, precisava Gramsci anticipando una concezione che nell'elaborazione del carcere sarebbe divenuta dell'"egemonia", aveva una funzione politica decisiva: "ogni rivoluzione è stata preceduta da un intenso lavoro di critica, di penetrazione culturale, di permeazione di idee» (p. 83). D'Orsi osserva, inoltre, come nel linguaggio giornalistico di Gramsci si percepisca «nel suo stile una pacatezza analitica e una forma dialogica; era come se egli si rivolgesse sempre a qualcuno disposto ad ascoltare e dal quale l'autore è disposto a sentire repliche. Non il propagandista, dunque, ma l'osservatore attento, partecipe della realtà, capace di tirarne fuori quel tanto che gli era indispensabile per capire i fenomeni. Insomma questo Gramsci, tra i ventiquattro e i ventisei anni, rivelava quella sua duplice natura che i *Quaderni del carcere* ci avrebbero consegnato definitivamente: uomo di studio e di milizia» (p. 84).

Gramsci, del resto, emergeva da due «"scuole" di serietà e di rigore»: quella della cultura "positiva" e del metodo storico, appreso nell'ateneo torinese, e quella della classe operaia torinese, a contatto diretto con alcune fabbriche che si ponevano all'avanguardia dei proletari a livello nazionale. In questo preciso clima l'odio esibito da Gramsci nel numero monografico de *La Città Futura*, contro gli indifferenti, scaturisce proprio dalla consapevolezza della responsabilità civile dello stesso gesto intellettuale, espresso nel momento stesso in cui il pensatore sardo si rende conto che proprio «"a Torino il proletariato ha raggiunto un punto di sviluppo che è dei più alti, se non il più alto d'Italia"» (p. 88). In questo preciso quadro storico-sociale, volto ad una nuova rielaborazione del pensiero rivoluzionario sviluppato a contatto diretto con una nuova ed avanzata realtà industriale, civile ed operaia. Gramsci riflette, allora, anche sulla Rivoluzione d'ottobre attuata da Lenin, cercando di comprenderne tutta la sua grande ed epocale novità rivoluzionaria. Scrivendo infatti il suo celebre articolo sulla *Rivoluzione contro il Capitale*, nel dicembre del 1917, Gramsci sottolinea come «Lenin ha in qualche modo forzato la mano a Marx, non arrestandosi alla lettera, ma cercando di cogliere lo spirito. Non hanno atteso, i bolscevichi, che fossero mature le condizioni per la rivoluzione; e, contraddicendo ogni previsione, a cominciare da quelle fondate sulla rigida interpretazione dei testi marxiani, hanno agito, con successo» (p. 89).

Come ancora scrive d'Orsi «con un'interessante correzione della concezione di Marx, o piuttosto dandone una interpretazione creativa, antiriformistica sul piano politico e antipositivistica su quello filosofico (ossia contro le tesi di chi stabiliva una meccanica rispondenza tra situazione socioeconomi-

ca e rivoluzione o di chi addirittura invitava alla pacifica attesa della grande alba del sol dell'avvenire), il Gramsci di fine '17 riteneva che «non i fatti economici, bruti, ma l'uomo, ma le società degli uomini [...] sviluppano [...] una volontà sociale, collettiva, e comprendono i fatti economici, e li giudicano, e li adeguano alla loro volontà, finché questa diventa la motrice dell'economia, la plasmatrice della realtà oggettiva» (p. 90). Sul piano più generale della riflessione teorica, Gramsci, mostrando anche il suo profondo legame con la lezione di Labriola, nonché con Bergson e Sorel, sottolineava, in tal modo, la necessità di respingere una interpretazione meccanicista del materialismo marxiano, difendendo, al contempo, il ruolo e la funzione della componente volontaristica dell'azione rivoluzionaria, la quale ultima deve però sempre intrecciarsi con una doverosa e, possibilmente, originale, elaborazione culturale.

«A distanza di anni, Gramsci definì “integrale” il giornalismo necessario, quella a cui all'epoca di cui parliamo cercava di dar vita, “quello che non solo intende soddisfare tutti i bisogni del suo pubblico, ma intende di creare e sviluppare questi bisogni e quindi suscitare, in un certo senso, il suo pubblico e di estenderne progressivamente l'area” [...] Un lavoro, il suo, culturale ma nemico dell'intellettualismo, “bolso e incolore”, pronto a dare ma anche a ricevere gli impulsi provenienti dalla base operaia e proletaria». (p. 93). Il che risulta essere congruente sia con le testimonianze di Pia Carena, «una compagna che si legò in rapporto che fu più che un'amicizia, ad Antonio» (*ibidem*), sia con quanto testimoniato da Alfonso Leonetti: «“tanto Gramsci era indulgente e paziente con un operaio quanto era severo, violento e privo d'ogni pazienza con un intellettuale”» (p. 94). Anche perché Gramsci già in questa sua fase iniziale dimostra di possedere «soprattutto una tempra di educatore “paziente e appassionato”» (*ibidem*), come ebbe modo di definirlo il compagno Andrea Viglongo. Del resto lo stesso Gramsci ha poi precisato, in un articolo del 24 dicembre 1917, *Filantropia, buona volontà e organizzazione*, apparso sull'*Avanti*: «“io ho della cultura un concetto socratico: credo sia un pensare bene qualsiasi cosa si pensi, e quindi un operar bene, qualsiasi cosa si faccia. E siccome so che la cultura è anch'essa un concetto basilare del socialismo, perché integra e concreta il concetto vago di libertà di pensiero, così vorrei che esso sia vivificato dall'altro, dal concetto di organizzazione. Organizziamo la cultura, così come cerchiamo di organizzare ogni attività politica. [...] Non è la conferenza che ci deve importare, ma il lavoro minuto di discussione e di investigazione dei problemi, al quale tutti partecipano, tutti danno un contributo, nel quale tutti sono contemporaneamente maestri e discepoli. Naturalmente, perché sia organizzazione e non affastellamento, essa deve interpretare un bisogno. È diffuso questo bisogno o è di pochi? Incomincino i pochi: niente è più efficace pedagogicamente dell'esempio attivo a rilevare agli altri i bisogni, a farli sentire pungentemente. [...] La cultura intesa nel senso umanistico è anch'essa una gioia e appaga per se stessa”» (pp. 94-95).

Per questa ragione di fondo Gramsci, in questi anni, animò e fondò un significativo *Club di vita morale* quale centro di riflessione e studio, onde avviare una «discussione disinteressata dei problemi etici e sociali» che ha costituito, secondo d'Orsi, una sorta di «anticipazione del primo intendi-

mento alla base dell'«Ordine Nuovo» (p. 96), favorendo anche un'ulteriore aggancio con la città di Torino quale realtà proletaria privilegiata. L'avventura dell'*Ordine nuovo* si iscrive, infatti, in questo preciso perimetro, ad un tempo culturale e storico-sociale, anche perché in questa fase il pensatore sardo ha oramai assunto una sua specifica fisionomia politica e culturale: «socialista che impartisce lezioni di liberalismo ai liberali, marxista umanista ed antidogmatico, leader nemico della retorica e politico concreto, persona attenta agli altri e ispiratrice discreta del loro agire, Gramsci alla fine della guerra – tra i ventisette e i ventotto anni – era ormai un dirigente riconosciuto a livello locale; ma a lui si incominciava a guardare con qualche attenzione anche al di fuori di Torino. Egli appariva diverso tanto dai politici di professione quanto dagli intellettuali canonici, sia dagli imbonitori di partito, sia dagli uomini degli apparati sindacali. Parlava in modo calmo, con un'esile voce che usciva dal suo corpo malformato provato dalla malattia; tuttavia quella voce flebile e quella bassa statura non gli impedirono di imporsi, ottenendo, anche durante le «riunioni affollate», il «silenzio assoluto» (p. 98).

4. La fondazione de «L'Ordine Nuovo»

L'*Ordine Nuovo* apparve il primo maggio del 1919, quale «rassegna settimanale di cultura socialista», con la testata ornata da tre significativi ed emblematici motti: «Istruitevi perché avremo bisogno di tutta la nostra intelligenza. Agitatevi perché avremo bisogno di tutto il nostro entusiasmo. Organizzatevi, perché avremo bisogno di tutta la nostra forza» (p. 102). Per Gramsci il proletariato deve quindi edificare la sua cultura, onde poter sviluppare la sua stessa coscienza rivoluzionaria, proprio perché per il pensatore sardo la stessa rivoluzione – come giustamente sottolinea d'Orsi – «prima che un atto, costituiva un processo» (p. 103). Un *processo*, si può aggiungere, *molecolare*, intessuto da un pressoché infinito *rosario di minime azioni quotidiane*, apparentemente piccole, infinitesimali, umili, modeste, insignificanti e affatto circoscritte, per cui tramite, però, si costruisce, appunto, la stessa rivoluzione *step by step*. In questa chiave specifica lo stesso *slogan* russo della «dittatura del proletariato», se non si voleva rimanere nell'orizzonte di una vuota e banale generalità, occorreva trasformarlo nella costruzione, *dal basso*, dello Stato operaio, il quale ultimo non può naturalmente essere improvvisato, ma deve appunto nascere da un lento e continuo processo molecolare, con le *Commissioni interne* delle fabbriche trasformate in *Consigli di fabbrica* per cui tramite si possa infine realizzare, civilmente, il tessuto dell'autogoverno della classe proletaria. In questa prospettiva per Gramsci «si trattava, insomma, di edificare un «ordine nuovo», che coniugasse la giustizia autentica con l'efficienza produttiva, la democrazia sostanziale con l'autogoverno dei produttori, liberando la società e lo Stato dalle «cricche plutocratiche che detengono il potere [e che] possono precipitare nuovamente i popoli nell'abisso della guerra» (p. 105). Come poi lo stesso Gramsci ha precisato in una significativa *Postilla* concernente *Il problema delle commissioni interne*, apparsa sull'*Ordine Nuovo* del 23 agosto 1919, ««gli operai d'officina e i contadini poveri sono le due energie della rivoluzione proletaria. Per loro specialmente il comunismo rappresenta una

necessità esistenziale: il suo avvento significa la vita e la libertà, il permanere della proprietà privata significa il pericolo imminente di essere stritolati, di tutto perdere fino alla vita fisica. [...] Il comunismo è la loro civiltà, è il sistema di condizioni storiche nelle quali acquisteranno una personalità, una dignità, una cultura, per il quale diventeranno spirito creatore di progresso e di bellezza”» (p. 106).

L'ordinovismo è pertanto concepito da Gramsci come la «via italiana al consiliarismo», mentre all'interno delle forze comuniste che si stavano allora organizzando per staccarsi dal partito socialista e dare origine al partito comunista italiano, Amedeo Bordiga, il responsabile dei gruppi facenti capo al *Soviet* napoletano, non condivideva l'idea gramsciana della «territorializzazione del lavoro operaio nelle fabbriche» (p. 109). Anche perché il gruppo gramsciano degli ordinovisti «scontavano altresì il limite di un certo torinocentrismo, che non significava tanto l'attenzione alla vita cittadina, quanto piuttosto l'utilizzo di Torino come paradigma nazionale» (p. 110). Tuttavia, il carattere originale del consiliarismo ordinovista torinese si radica proprio nell'idea gramsciana che «il “controllo operaio” doveva essere la dimostrazione della capacità del proletariato di essere capace di mandare avanti la produzione razionalizzandola e incrementandola, ma anche di essere, più in generale, classe dirigente. Ancora l'idea, già emersa nel giugno del 1919, della fabbrica come cuore dello Stato e del cittadino-produttore come protagonista dell'emancipazione dalla schiavitù salariale ed elemento base della edificazione della società nuova» (*ibidem*).

In questo clima complessivo, se Milano si configurava come la «capitale effettiva della dittatura borghese», tuttavia Torino veniva percepita da Gramsci come «una sola fabbrica» e come una delle centrali più significative della classe operaia che svolse un suo ruolo primario anche all'interno del cosiddetto “Biennio rosso”. A fronte degli scioperi del 1920 e al loro complessivo fallimento, bisognava comprendere le cause di questo esito negativo, giacché l'intesa tra Giolitti ed Agnelli determinò una morbida, ma inevitabile, sconfitta dell'occupazione delle fabbriche e del conseguente tentativo di poter gestire autonomamente, da parte della classe operaia, la produzione e il lavoro delle fabbriche. Lo sciopero e il conseguente tentativo dell'auto-organizzazione operaia fallirono per differenti motivi: la frattura fra i favorevoli alla lotta gradualistica e i sostenitori della lotta rivoluzionaria; l'incapacità di saper costruire una solida ed unitaria rete tra le fabbriche in lotta e la società civile esterna al mondo delle fabbriche; l'incapacità della classe operaia di saper coinvolgere in questa sua lotta i tecnici, i quadri aziendali e gli impiegati delle fabbriche occupate; l'isolamento complessivo di Torino dal resto d'Italia; l'incapacità politica dei socialisti e, di contro, la ritrovata unità delle classi padronali. Infine anche la constatazione che questo sciopero non era stato in grado di esprimere un *leader* unico cui far riferimento. Come scrive conclusivamente d'Orsi, «agli operai torinesi e italiani nell'autunno del 1920, insomma, mancava un Lenin; e Gramsci non lo era. Forse lo sarebbe diventato, se le circostanze non gli fossero stata avverse» (p. 118).

La scissione dei comunisti dal partito socialista si realizza in questo quadro, in cui la classe operaia risulta essere sconfitta dalle forze padronali e borghesi, mentre già si profila l'avanzare del “biennio nero”, a partire dal

quale il fascismo si avvicinerà, sempre più progressivamente, al potere per far nascere, infine, il proprio governo e, poi, la propria dittatura. La vittoria del fascismo è del resto scaturita anche dalla divisione tra comunisti e socialisti, divisione che al neonato partito bolscevico italiano appariva certamente inevitabile, perlomeno nella misura in cui doveva rafforzare i propri ranghi distinguendosi, nettamente, dalla politica socialista, anche se questo implicava un indebolimento delle forze di sinistra nella loro lotta unitaria contro il fascismo. Infatti «ciò poneva i comunisti in posizione di contrasto con i socialisti, tanto più davanti alle parole d'ordine che il Psi emanava davanti all'offensiva militare delle squadre in camicia nera: inviti, rivolti agli iscritti, a tollerare, a sopportare, a non replicare. I dirigenti socialisti aspettavano dallo Stato quella difesa della legalità che, come notava Gramsci, lo Stato ormai non era in grado di assicurare, anzi erano precisamente i fascisti, con la loro azione illegale, a portare verso la tomba lo Stato liberale e quindi, presumeva – erroneamente – Gramsci, la borghesia. “In questo senso i fascisti sono dei buoni becchini. Se non c'era più sottovalutazione del pericolo fascista, v'era di certo sopravvalutazione della crisi dell'avversario di classe, come era facile constatare» (p. 122).

Certamente Gramsci aveva una percezione chiara della collusione politica realizzatasi allora tra le forze fasciste e quelle statali, tant'è vero che nell'articolo *Socialisti e fascisti*, apparso sull'*Ordine Nuovo* l'11 giugno 1921, scriveva espressamente: «“i fascisti hanno potuto svolgere la loro attività solo perché decine di migliaia di funzionari dello Stato, specialmente dei corpi di pubblica sicurezza [...] e della magistratura, sono diventati i loro complici morali e materiali [...]”» (p. 123). Tuttavia, pur cogliendo, con verità, questo aspetto, il pericolo del fascismo veniva invece complessivamente sottovalutato. Come d'altra parte allora non si riusciva neppure ad intercettare, criticamente, il disagio complessivo delle fasce sociali più deboli (comprese anche quelle piccolo-borghesi ed infimo-borghesi) che in quel contesto storico si auto-percepivano come le autentiche vittime della prima guerra mondiale: «sia per il contributo di sangue dato, sia per le promesse di “riconoscimento” non mantenute, sia infine perché non vedevano i risultati della “vittoria” in termini politici, e anzi si rendevano conto di quanto fossero poco condivisi i valori che la propaganda bellica aveva insufflato nei loro cuori. Valori che ora venivano sbandierati da parte dei Fasci di Combattimento, i quali si proclamavano appunto interpreti di quel disagio e di quelle aspirazioni frustrate» (p. 123).

Esattamente in questo clima il fascismo si costituiva, giorno dopo giorno, come «una forza illegale che si comportava come un esercito di occupazione, un maglio che si abbatteva contro i proletari italiani» (p. 125). Gramsci comprese benissimo questo ruolo del fascismo, tuttavia non riuscì invece a cogliere l'autonomia specifica del fascismo stesso che non si limitava affatto a voler consegnare – grazie al suo bastone – «un gregge di schiavi abbruttiti» al padrone liberale, ma voleva invece sostituirsi a quest'ultimo per costruire, infine, con la connivenza delle forze dello Stato e della stessa monarchia, la propria dittatura dominata da un solo partito, quello fascista. Nel maggio del 1922 Gramsci fu comunque inviato dal suo partito a Mosca e dovette pertanto dare l'addio all'*Ordine Nuovo*. Come

ha testimoniato Teresa Noce questo addio non si svolse senza una precisa e diffusa commozione, giacché «“Gli si voleva bene, perché il fatto era questo: chi avvicinava Gramsci lo amava. Si era magari meno sinceri con gli altri dirigenti del Partito, no? Ma Gramsci lo si amava proprio, non si poteva non amarlo, Chi era suo nemico lo combatteva, ma chi lo avvicinava lo amava”» (p. 128). D’Orsi termina questa sezione del suo libro ricordando, infine, come Gramsci mostrasse un’attenzione critica e una sensibilità del tutto particolare anche per il mondo femminile. Affidandosi ancora alla testimonianza di Teresa Noce, l’Autore ricorda infatti come Gramsci «“quando andava in casa dei compagni, andava in cucina e quel poco che sapeva fare, asciugare i piatti, lo faceva. E intanto chiacchierava, perché non era d’accordo che i nostri compagni non cercassero di parlare con la moglie, cioè non cercassero di darle un’educazione. Quando Gramsci faceva osservare queste cose i nostri compagni gli rispondevano: ‘Tanto non capisce niente’. Lui invece non pensava mai che anche una casalinga non capisce niente. Per questo lui voleva sempre che la moglie stesse lì quando lui parlava con il marito, e si rivolgeva a lei cercando di trascinarla nella conversazione”» (pp. 128-129). Non per nulla ricorda d’Orsi, Gramsci aveva allora affidato a Rita Montagnana l’incarico di organizzare il movimento femminile su scala nazionale, realizzando un quindicinale della donne comuniste, *Compagne*, la cui pubblicazione fu poi interrotta dalla marcia su Roma dei fascisti.

5. Gramsci in Europa e in Russia

La sezione terza del libro è quindi dedicata alla presenza di *Gramsci in Europa*, tra il 1922 e il 1926, e si apre dedicando adeguata attenzione alle pressioni su Gramsci con le quali il Comintern insisteva perché il pensatore sardo assumesse la guida del partito italiano. Al che, osserva d’Orsi, «è certo che Gramsci venisse cooptato nell’Esecutivo proprio in funzione antibordighiana, ma il cambio di linea in seno al partito non fu facile né immediato. Del resto, sia per rispetto verso il compagno napoletano, ammirato soprattutto per le sue enormi capacità di lavoro, sia per l’attaccamento, politico e sentimentale, all’unità del partito, Gramsci rifiutò e, negli anni seguenti, esitò a lungo sulla strada della rottura» (p. 140). Nel giugno del 1922 Gramsci, insieme ad Amedeo Bordiga, Antonio Graziadei, ed Ersilio Ambrogi, partecipò così ai lavori della seconda Conferenza dell’Esecutivo allargato dell’Internazionale comunista, nel corso della quale gli esponenti comunisti italiani presero le distanze dalle politiche d’intesa con il Psi, mentre cercavano di rafforzare la sfera d’influenza del neonato partito comunista italiano. Certo è che in quegli stessi mesi si discusse anche dell’ipotesi che una parte dei socialisti italiani, ovvero quella guidata da Serrati (costituente i cosiddetti “terzini”) potesse eventualmente confluire all’interno del partito comunista d’Italia. Ma sempre in questi stessi mesi Gramsci fece anche la conoscenza diretta di molti dirigenti sovietici (tra i quali Trockij, che gli chiese un suo parere, argomentato ed articolato, sulla natura e le vicende del movimento futurista), sia con la famiglia Schucht.

L'incontro di Gramsci con i Schucht fu importante tanto per l'aspetto affettivo, quanto per quello politico, «essendo tutti gli Schucht dei bolscevichi, a vario titolo coinvolti nella creazione della nuova società e dello Stato dei soviet. In quella famiglia egli stabilì relazioni affettive con le tre figlie. Tatiana, detta Tania, fu conosciuta da Antonio più tardi, solo nel 1925 a Roma, e divenne la sua più fedele compagna, sia pure non *more uxorio*. Non fu Giulia, tuttavia, bensì Eugenia a intrecciare per prima una relazione affettiva con Antonio, il quale, nondimeno, si innamorò, più tardi, di Giulia, che conobbe due-tre mesi dopo. Oggi, alla luce delle nuove acquisizioni documentali e di una più attenta filologia, possiamo affermare che per un breve tratto di tempo egli fu tentato da entrambi i rapporti, e che quando fece la sua scelta, a favore di Giulia, Eugenia reagì malamente» (p. 141). La famiglia degli Schucht era una famiglia con una storia di tutto rispetto. I genitori delle tre figlie frequentate da Gramsci, avevano inoltre intrattenuto rapporti diretti con Lenin e la sua stessa famiglia. La madre delle tre figlie degli Schucht, ovvero Julija Girschfeld, era un'ebrea ucraina che, frequentando dei corsi femminili, aveva conosciuto Nadezda Krupskaja, ovvero la futura moglie di Lenin, mentre il fratello di Julija, Osip, era stato compagno di studi di Lenin presso l'università di Kazan. Non solo: la quarta figlia degli Schucht, Asija, aveva avuto come padrino, per il battesimo cattolico, proprio Vladimir Il'ic Ul'janov. Per queste ragioni la complessa ed articolata storia della famiglia Schicht «pare importante per comprendere e spiegare le difficoltà delle relazioni intessute da Gramsci con i diversi membri: la comune fede rivoluzionaria non fu sufficiente, si direbbe, a colmare una distanza sociale e culturale rilevante. Da un canto una famiglia cosmopolitica, tra Mitteleuropa e Russia, con un robusto capitale culturale, e una interessante circolarità di saperi, tra musica, scienze naturali, lingue, arte; e un padre di famiglia, Apollon, figura eclettica, che meriterebbe una particolare attenzione, per la sua biografia articolata, che lo vede passare dallo zarismo alla Rivoluzione. Dall'altro canto, i Gramsci erano una famiglia modestissima, scarsamente acculturata, collocata in una dimensione geografica, economica e sociale di sostanziale emarginazione; in essa, a parte il figlio primogenito (Gennaro), soltanto Antonio ha passione politica e avrà una formazione culturale superiore, anche se interrotta. Insomma, un divario enorme che avrebbe pesato, condizionando sia il rapporto di Antonio con Giulia, sia quello con la famiglia di lei. E per ogni considerazione in merito, tale divario va tenuto in conto» (p. 144).

In ogni caso la partecipazione di Gramsci ai lavori del Congresso dell'Internazionale, l'ultimo presieduto da Lenin, fu certamente fondamentale anche se ad un certo punto il pensatore sardo, già sottoposto allo *stress* del viaggio e all'impegno dei lavori, fu infine ospedalizzato, su suggerimento del presidente del Comintern, Grigorij Zinov'ev, nella clinica per malattie neurologiche di Sereberjanyj Bor ("Bosco argentato"), nei pressi di Mosca, località nella quale Gramsci conobbe le sorelle Schucht. In questo periodo Gramsci si spostava così, sia pure irregolarmente, tra il rifugio ospedaliero di Sereberjanyj Bor, l'Hotel Lux, nel cuore di Mosca, vicino al Cremino, presso il quale erano accolte le delegazioni estere dell'Internazionale comunista, e l'elegante villa Berg, nel quartiere moscovita dell'Arbat, presso i cui

uffici del Comintern si recava per lavorare. In questo preciso contesto «si colloca anche il decisivo incontro del capo bolscevico [Lenin] con Gramsci, il 25 ottobre 1922, alle ore 18 (forse favorito dalla mediazione di Apollon Schucht): un colloquio di oltre due ore, alla sola presenza dell'interprete, di cui si conoscono almeno i temi: le prospettive di alleanza tra comunisti e socialisti italiani e la questione del Mezzogiorno» (p. 149). Certamente da parte di Lenin, come già emerso nel Comintern, fu avanzata una critica rispetto alla scelta dei comunisti italiani di aver privilegiato i contrasti interni, invece di aver realizzato un'alleanza con le forze politiche più vicine, come la minoranza socialista. Né può essere dimenticato come già dal terzo Congresso dell'internazionale Gramsci avesse tratto alcune indicazioni fondamentali proprio per abbandonare la precedente tattica della *guerra manovrata* per passare, invece, alla *guerra di posizione*, in grado di saper meglio tener presente la mutata situazione internazionale e nazionale. Pur continuando a dare per scontata la soluzione rivoluzionaria, tuttavia le forze dell'internazionale iniziavano anche a porsi il problema di trovare strade nuove per favorire l'avanzata del socialismo a livello mondiale, il che non poteva che rimettere al centro della loro attenzione e riflessione il problema del rapporto con le socialdemocrazie. A queste difficoltà internazionali si aggiungevano poi le difficoltà interne ai comunisti italiani, a fronte delle quali, come poi lo stesso Gramsci ammise esplicitamente, l'esponente ordinovista si barcamenò al meglio senza rinunciare a difendere una linea coerente che, tuttavia, fu da lui difesa proprio «anguilleggiando» (come scrisse, esplicitamente, in una lettera a Scoccimarro e Togliatti del primo marzo 1924).

Senza ora dover necessariamente seguire, in modo analitico, la dettagliata e puntuale ricostruzione che d'Orsi dipana, sapendo sempre intrecciare le lotte interne con quelle esterne, che hanno variamente coinvolto Gramsci nel corso di questo suo soggiorno in Russia, occorre tuttavia rilevare come la sua "narrazione" consenta al lettore di meglio apprezzare lo sforzo tenace con il quale il pensatore sardo ha continuato a maturare la sua autonoma ed originale riflessione, alimentandosi anche alla fonte della sua stessa esperienza russa. Del resto già a partire dal terzo Congresso del Comintern (1921), «era stato Lenin – in una situazione che stava abbandonando il "comunismo di guerra" e si apprestava alla "Nuova Politica Economica" – a far capire che l'esperienza dell'Ottobre russo era difficilmente riproducibile ovvero addirittura irripetibile: e che altre strategie, diverse analisi andavano messe in campo, per i possibili sviluppi del moto rivoluzionario. Sostanzialmente dando ragione a Trockij, e schierandosi al suo fianco, Lenin dovette fronteggiare le tesi "offensiviste"; se si poteva confermare il principio della rivoluzione mondiale, in ogni caso si doveva riconoscere che il percorso avrebbe avuto tempi più lunghi» (p. 153).

Secondo d'Orsi proprio a questo Lenin ha guardato con vivo interesse Gramsci durante il suo soggiorno in Russia, nel corso del quale il pensatore sardo «perfezionò il suo bagaglio teorico-pratico di "politico di professione", soprattutto raggiungendo l'obiettivo, che gli fu d'allora in avanti elemento irrinunciabile della sua fisionomia, di connettere fermamente il quadro nazionale italiano a quello sopranazionale, innanzi tutto europeo. Nel contempo, grazie agli incontri coi dirigenti russi, e al fervore di idee di Lenin

– nonostante la grave infermità che lo avrebbe condotto a morte nel gennaio '24 – l'italiano raccolse anche suggestioni di carattere teorico, che sarebbero finite nel geniale impasto del suo pensiero maturo, a cominciare dal concetto di "egemonia". Più in generale, fu proprio il lungo soggiorno moscovita che, oltre a fargli apprendere bene la lingua russa, e a scaltrirlo nella lotta politica, lo mise a contatto diretto con Lenin, e lo condusse a un raffronto ravvicinato con il suo pensiero, come sottolineò Palmiro Togliatti, nel primo convegno a Gramsci dedicato [*sic!*] nel 1958. Anche se non si può ridurre l'adesione di Gramsci alle tesi leniniane in termini di storicizzazione, ossia l'idea che esse valgano solo in un certo momento e in un dato contesto geografico, certamente non v'è un abbraccio acritico, e in qualche modo il Marx "secondo Gramsci" serve a tamponare il Lenin unico interprete autentico e continuatore del fondatore del materialismo storico. Questa è la fase comunque di maggiore vicinanza del pensiero gramsciano a quello leniniano, il che non impedisce, appunto, a Gramsci, di mettere in atto quel ritorno a Marx, quasi come antidoto non tanto a Lenin, quanto a quello che stava diventando il leninismo della vulgata. Ossia, il "marxismo-leninismo" reso dottrina, da un canto, e senso comune dall'altro» (pp. 153-154). D'altra parte proprio durante il suo soggiorno moscovita il bolscevismo gramsciano riesce a coniugare la sua vicinanza al "centralismo" di Lenin con la sua fede nella rivoluzione socialista, declinandola con l'invito, leninista, a cercare di svolgere un'«analisi concreta della situazione concreta». Il che, per l'esponente ordinovista italiano, significava, in primo luogo, saper studiare le differenti situazioni nazionali (pur valutandole nel loro preciso contesto internazionale), prendendo in debita considerazione anche l'intreccio che caratterizza una determinata forma di potere e il connesso problema del consenso.

L'esperienza moscovita di Gramsci si conclude mentre la salute di Lenin sta progressivamente declinando e le lotte per la successione tra i *leader* bolscevichi sta configurandosi sempre più come una battaglia senza esclusione di colpi. Dopo essersi sposato con Giulia Schucht, tra il 23 dicembre e il primo gennaio 1923, e dopo un soggiorno in Russia durato complessivamente circa un anno e mezzo, Gramsci si trasferisce infine a Vienna, città nella quale arriva il 4 gennaio. Nei primi mesi del nuovo anno rinasceva anche *L'Ordine Nuovo*, quale mensile costituente sempre una "rassegna di politica e cultura operaia", proprio perché, come osserva d'Orsi, «il fine in questa fase sembra essere innanzi tutto politico, ma sempre partendo dalla cultura» (p. 160): «la cultura rimaneva, dunque, una trama su cui scrivere il presente storico; veniva accentuato il significato pedagogico, formativo, del lavoro culturale per un lettore che si ipotizza proletario, un lettore simpatizzante o militante, ma bisognoso di apprendere elementi di teoria, e nel contempo, di ricevere rassicurazioni e incoraggiamenti» (p. 163). Naturalmente anche in questa fase in cui il fascismo si stava sempre più imponendo, il partito comunista non doveva affatto ripiegare, perché, semmai, doveva invece configurarsi come una «falange di acciaio», la cui organizzazione doveva consentirgli di costruire «ferrei battaglioni». Per questa ragione, rileva d'Orsi, «siamo, per così dire, in una fase di passaggio dall'azione diretta al *für ewig* del carcere, quando non solo la sconfitta divenne evidente, ma apparve nei suoi termini generali,

ed era venuto meno, in Gramsci, l'ancoraggio, sicuro e rassicurante, all'«Unione Sovietica» (p. 163). Per reagire *costruttivamente* a questa situazione di progressiva sconfitta politica, proprio a partire dai primi di febbraio del 1924, Gramsci ha promosso anche la pubblicazione di un nuovo giornale, un «quotidiano operaio» ovvero «L'Unità» («la “l” dell'articolo – precisa d'Orsi – è maiuscola, divenne minuscola in seguito», p. 169).

Questo titolo se da un lato rinvia alla precedente ed omonima pubblicazione periodica di Gaetano Salvemini, dall'altro lato indica anche il tema, tipicamente gramsciano, di lavorare politicamente alla costruzione di un'alleanza tra la classe operaia e il mondo contadino, tra il Nord e il Sud dell'Italia. Rileva d'Orsi: «soprattutto il giornale testimonia la volontà precisa di Gramsci di operare un drastico mutamento di rotta nella linea del partito, rinunciando al “vecchio schema di intransigenza settaria” e, con la parola d'ordine della “Repubblica federale degli operai e dei contadini”, lanciata nella lettera del settembre '23 per la fondazione del quotidiano, egli indicava la prospettiva di un allargamento del campo a tutte le forze politiche sociali in grado di sostenere il tentativo in tale direzione» (p. 171). Ma il 1924 fu anche l'anno in cui, con la morte di Lenin, si determina un profondo cambiamento all'interno del partito russo, che ha naturalmente conseguenze dirette sulla scena internazionale, soprattutto nei confronti delle differenti forze comuniste. Scrive d'Orsi: «l'abbandono repentino della politica frontista, l'ascesa surrettizia al potere di Stalin, la lotta contro la “sinistra” interna al Pcr e l'accanimento contro Trockij avrebbero definito in pochi mesi un quadro tutto diverso, con l'avvio della trasformazione del marxismo da ideologia politica a dottrina dello Stato, sotto forma di marxismo-leninismo, e sul piano politico per l'accaparramento del titolo di “primi bolscevichi”, un po' come accadeva tra i fascisti giunti al potere che si disputavano la qualifica di “sansepolcrista”, ossia partecipanti all’“adunata” di fondazione dei Fasci di Combattimento» (pp. 172-173).

In questo stesso anno Gramsci fu inoltre eletto deputato al parlamento italiano, all'interno di una votazione non-libera, svoltasi sotto la minaccia delle bastonature. A questo proposito lo stesso Gramsci ha così scritto a Giulia Schucht, il 16 aprile 1924: «quando penso a ciò che sono costati agli operai e ai contadini i voti datimi, quando penso che a Torino sotto il controllo dei bastoni 3000 operai hanno scritto il mio nome e nel Veneto altri 3000 in maggioranza contadini hanno fatto altrettanto, che parecchi sono stati bastonati a sangue per ciò, giudico che una volta tanto l'essere deputato ha un valore e un significato» (p. 173). Rientrando in Italia per svolgere il suo mandato parlamentare, Gramsci si sentiva del resto in colpa per aver scampato la violenza fascista che si era esercitata, in forme criminali, proprio nei mesi ed anni precedenti. Non per nulla Giacomo Matteotti, firmando consapevolmente la propria condanna a morte, intervenne in Parlamento denunciando apertamente, oltre all'illegalità della legge truffaldina con cui si era votato, la legittimità stessa della «validità della elezione della maggioranza», proprio perché le elezioni non si erano svolte liberamente, ma sotto il condizionamento della violenza fascista. Del resto in quello stesso momento storico il fascismo registrava nel suo seno la compresenza di due anime: quella squadrista, criminale e violenta, e quella dei rappresentanti

dei ceti medi urbani, che mostrava, invece, di possedere una vocazione più politica. Anche se Mussolini voleva inizialmente conseguire una sorta di “pacificazione”, tuttavia, alla fine, optò per la prima componente del fascismo, ovvero quella più violenta, criminale ed illegale, favorendo così, nel gennaio 1925, l’elezione a segretario del partito fascista di uno squadrista ignorante e becero come Roberto Farinacci.

Ma di fronte al fascismo che mostrava e difendeva, del tutto apertamente, la sua natura violenta, unitamente alla sua vocazione dittatoriale, ponendo in essere una «furia devastatrice e assassina» (p. 180), le forze antifasciste non seppero invece offrire un saldo e sicuro argine, in grado di sconfiggere il fascismo. Va anche aggiunto come in questa drammatica situazione anche Gramsci condividesse l’incredibile idea, priva di qualunque realtà effettiva, che il fascismo fosse sostanzialmente «liquidato come tale». E il bello è che sosteneva tale idea irrealistica proprio mentre il movimento guidato da Mussolini stava invece per costruire la propria dittatura.

In questa situazione la più che miope proposta politica del socialfascismo, avanzata da Stalin, imponeva ai partiti comunisti di portare avanti, da soli, la loro battaglia contro il fascismo, senza potersi alleare con nessun’altra forza politica (una posizione che contaminò anche Gramsci, quando, nell’articolo apparso su *l’Unità* del 5 febbraio 1925, accusò esplicitamente il socialismo di Filippo Turati di costituire «un liberalismo democratico, che, come negli altri paesi capitalisti, tiene la funzione di ‘sinistra borghese’», *ibidem*). D’altra parte, sempre in questo preciso contesto, sostenere la possibilità di poter realizzare una insurrezione guidata dal solo partito comunista costituiva un altro grande abbaglio, più che una utopia. Certo è che Gramsci si rese ben conto dell’inutilità della protesta aventiniana, che era del tutto incapace sia di dar luogo ad un autentico Antiparlamento, sia di realizzare qualsiasi azione effettiva. Per queste precise ragioni Gramsci favorì e promosse, infine, un deciso rientro dei comunisti nel Parlamento. Così, nel suo unico e memorabile intervento parlamentare, svolto il 16 maggio 1925, Gramsci ebbe anche modo di ricordare ai fascisti come il loro fosse un «consenso ottenuto coi bastoni», contestando anche l’affermazione mussoliniana che il fascismo rappresentasse una vera rivoluzione, giacché per Gramsci «è rivoluzione solo quella che si basa su una nuova classe. Il fascismo non si basa su nessuna classe che non fosse già al potere...» (p. 188).

In questo difficile contesto storico Gramsci dovette inoltre affrontare molteplici altri problemi: da quelli familiari (con la perdita della iniziale simpatia con cui Apollon, il padre di Giulia, aveva inizialmente accolto l’italiano nella sua famiglia), a quelli interni al partito (con lo scontro con Bordiga, l’elaborazione delle *Tesi di Lione*, la rottura con Togliatti, l’elaborazione della “questione meridionale”). In particolare riflettendo proprio sul confronto diretto tra Gramsci e Togliatti, d’Orsi osserva che «in realtà vi sono due considerazioni da fare, premessa la differenza ontologica del modo di sentire la politica da parte dei due compagni, l’uno, Gramsci, con dei solidi fondamenti etici, il primo dei quali è la ricerca della verità, l’altro, con un assoluto privilegio al perseguimento degli obiettivi» (p. 204). In ogni caso, secondo d’Orsi, la rottura politica tra Gramsci e Togliatti non implicò una loro rottura personale: «il filo tra i due non si spezzò mai,

anche se furono altri a tenere i capi di quel filo» (p. 204). In ogni caso Togliatti, in accordo con l'Ufficio politico del partito, non inoltrò ai sovietici la celebre lettera di Gramsci dell'ottobre 1926, nella quale quest'ultimo criticava «implicitamente, ma con nettezza», la cesura introdottasi «tra Lenin e il dopo Lenin, ossia Stalin» (p. 204). Nelle righe di Gramsci si coglie, anche in questo caso, la presenza sia di una «passione educativa», sia anche la presenza di una forte «tensione unitaria». Il successivo ed inaspettato arresto di Gramsci impedì, comunque, uno sviluppo e un possibile approfondimento di questa sua importante presa di posizione critica.

6. Gramsci deputato arrestato illegalmente

La quarta parte del libro, *Da Roma a Turi (1926-1928)*, è dedicata all'arresto e all'inizio della detenzione di Gramsci, arresto e detenzione avvenuti *contra legem*, in fragrante violazione dello *Statuto Albertino* e dell'immunità parlamentare. A proposito dell'arresto giustamente d'Orsi rileva come «anche la fine della libertà fu un'amarissima riprova che egli, come altri dirigenti comunisti (e non soltanto), si faceva illusioni sul fascismo» (p. 212). Gramsci fu arrestato alle 22,30 dell'8 novembre 1926, in via Morgani 25, davanti all'ingresso dei Passarge, dove dimorava, per essere subito tradotto al carcere romano di *Regina Coeli*. Fu successivamente dichiarato decaduto, il giorno dopo, insieme ad altri deputati dell'opposizione. «Gramsci venne tuttavia arrestato quando era ancora parlamentare nelle piene funzioni, del ruolo, comprese le guarentigie giuridiche. Insomma, un'illegalità doppia pose fine alla sua libertà» (pp. 215-216). Da *Regina Coeli* fu poi trasferito ad Ustica «con i polsi bloccati da manette, e legato alla catena» (p. 218). Fin dal soggiorno ad Ustica l'amico Piero Sfratta (che il sardo aveva conosciuto a Torino, grazie a Cosmo) gli aprì un conto illimitato presso la libreria Sperling & Kupfer di Milano. Nell'isola Gramsci organizzò, insieme a Bordiga, una vera scuola, ovvero dei corsi – sia elementari, sia di cultura generale – per i quali il primo fu il responsabile per la sezione storico-letteraria, mentre il secondo fu il responsabile della sezione scientifica. Oltre all'attività educativa Gramsci si impegnò anche nella realizzazione di una mensa comune per tutti i detenuti politici.

Il soggiorno ustenico di Gramsci fu però interrotto da un mandato di cattura stilato dal giudice istruttore presso il Tribunale militare di Milano, Enrico Macis, «un sardo, che per di più aveva studiato nel medesimo Liceo Dettori di Cagliari, dove si era formato Antonio. Macis fece una rapida, e abbastanza misteriosa, carriera nelle istituzioni fasciste, salvo poi farsi riconoscere, con indiscutibile astuzia (e un'incredibile leggerezza dall'altra parte) meriti antifascisti, dopo il 1945» (p. 224). Ancora una volta Gramsci dovette così vivere la durissima esperienza di una «“traduzione” [ordinaria, non straordinaria, ndr.] – in manette e catene, con carabinieri alle calcagna perennemente», che fu veramente estenuante e durissima: durò ben diciannove giorni, «con continui cambi di itinerario, disagi fortissimi, con tappe in ben sei carceri diverse e, ove non ve n'erano, in due caserme dei carabinieri» (*ibidem*). Naturalmente l'arresto di Gramsci divenne

subito un caso politico internazionale, che, tuttavia, dovette confrontarsi con quanto stava avvenendo anche nel campo comunista con Stalin, il quale «stava non soltanto vincendo la partita, ma sgombrando il campo, con luciferina sagacia, da ogni contendente, trasformato *ipso facto* in nemico da liquidare, per ora con mezzi politici, più in là con l'azione poliziesca volta alla semplice eliminazione fisica. Il partito russo insomma, guidato da Stalin e Bucharin, stava proseguendo esattamente con fredda determinazione sul cammino che Gramsci aveva invitato ad interrompere, nel suo ultimo gesto pubblico, scrivendo la famosa lettera dell'ottobre '26 che affidò a Togliatti per il Comintern e che questi, d'accordo con Bucharin, si risolse di non consegnare. Le divergenti strade del comunismo mondiale erano in qualche modo tracciate. E quella di Antonio Gramsci era sconfitta, e vieppù lo sarebbe stata negli anni seguenti, con l'indurimento del Comintern, anch'esso rapidamente "russificato", ossia stalinizzato» (p. 228). In questa prospettiva si comprende come anche il giornale fondato da Gramsci, *l'Unità*, avesse finito per recepire ed adeguarsi a questo indirizzo, trasformandosi così in mero «foglio di propaganda, secondo le linee guida terzointernazionalistiche, diventando "un organo di agitazione delle masse e di propaganda spicciola della linea 'classe contro classe'", in un distacco che non era soltanto da Gramsci, ma dalla realtà stessa della società italiana» (*ibidem*).

Ma nel momento stesso in cui l'universo carcerario si stava trasformando, sempre più, nella prossima e più stabile e duratura dimensione di vita futura di Gramsci, quest'ultimo avvertì allora la necessità di operare un proprio «riposizionamento (non ripiegamento) nello studio» (p. 231), per cercare di impegnarsi a compiere, *à la* Goethe, «qualcosa "für ewig"», come scrisse lo stesso Gramsci a Tatiana Schucht il 19 marzo 1927, delineando un primo, sintetico, piano di studio. Anche perché Gramsci era pianamente consapevole che «se si vuole rimanere forti e mantenere intatta la propria forza di resistenza, occorrerà imporsi un regime osservarlo ferreamente» (p. 231). Del resto, per iniziativa specifica del già ricordato giudice istruttore Macis, forse puntuale esecutore di una precisa volontà di Mussolini, si voleva anche trasformare la condizione di Gramsci, da quella di "detenuto" in quella, ben più grave, di "recluso" perenne, facendo emergere a suo carico anche l'imputazione di strage. Di fronte alle contestazioni di Macis, Gramsci negava ogni addebito «invitando l'accusa a fornire prove, che evidentemente non c'erano. Tuttavia per il Tribunale speciale i verbali stesi e firmati da ufficiali e sottoufficiali dei carabinieri e funzionari di Ps erano prove, senza alcun bisogno di ulteriori riscontri: sulla testa di Gramsci piovvero tutte le accuse generali e particolari, dalla volontà di organizzare l'insurrezione armata degli "abitanti del Regno contro i poteri dello Stato" al progetto di "mutare violentemente la costituzione dello Stato", e via seguitando, arrivando fino alla creazione di depositi segreti di armi, alla costituzione di bande armate, alla ricerca e accaparramento di fondi di oscura provenienza, allo spionaggio politico e militare» (p. 237).

Esattamente in questo clima, apertamente persecutorio e decisamente liberticida, venne effettuato il "processone" contro i dirigenti comunisti da parte del *Tribunale speciale per la difesa dello Stato*, il quale ultimo si con-

figurava, esatamente, come un tribunale eminentemente politico, formato da pseudo-magistrati contro i quali Gramsci, incurante delle interruzioni del Pm Michele Isgrò, secondo l'attendibile testimonianza dell'avvocato Giuseppe Sardo, ebbe la forza di proferire «la frase divenuta celebre: "Voi condurrete l'Italia alla rovina e a noi comunisti spetterà di salvarla"». Del resto Isgrò, stando sempre alla testimonianza di Sardo, «a conclusione della sua arringa, il 2 giugno 1928», così affermò: «per vent'anni dobbiamo impedire a questo cervello di funzionare» (p. 242). Gramsci, identificato, dunque, come «la mente direttiva del partito comunista», nonché «l'anima di tutto il movimento», ovvero colui che «segna e mostra la via da seguire al partito», fu così condannato a vent'anni quattro mesi e cinque giorni di carcere, mentre Umberto Terracini ebbe, invece, ventidue anni, nove mesi e cinque giorni di carcere, cui si aggiungeva l'interdizione perpetua dai pubblici uffici (comminata anche a Gramsci) e tre anni di "vigilanza speciale nella Ps" e una multa di 11.200 lire. Probabilmente la maggior pena inflitta a Terracini si spiega alla luce della sua arringa finale con la quale il futuro presidente della Costituente «sfidò i giudici, parlando "politicamente", come egli disse, senza infingimenti, non senza accenni di pesante scherno per il Tribunale» (p. 249). Del resto era a tutti noto che «la vera logica del Tribunale speciale per la difesa dello Stato era di carattere politico. E che si trattava di una mera finzione giuridica, dietro la quale v'era la massiccia e inscalfibile, allora, figura del duce. Come scrisse un sodale e complice di Mussolini, Cesare Rossi, finito in disgrazia per le vicende legate al delitto Matteotti, e riparato all'estero, quel Tribunale agiva sotto il diretto controllo del duce, dai capi d'imputazione alle sentenze» (p. 248). Nel corso della realizzazione del "processone", la direzione del partito comunista italiano cercò, comunque, di realizzare vari tentativi per liberare Gramsci attraverso le vie diplomatiche, anche ricorrendo alla mediazione del Comintern, secondo dei piani che, tuttavia, non portarono mai ad alcun risultato concreto, anche se durarono fin verso il 1934.

D'altra parte occorre anche tener presente come sul fronte fascista lo schema cui ci si atteneva (e che, successivamente, sarebbe stato poi reiterato in diverse altre occasioni) era sostanzialmente il seguente: «condanna, e poi, atto di clemenza, solo a seguito però di ravvedimento, espresso formalmente con domanda di grazia» (p. 243). Secondo d'Orsi «mette conto notare che tanto il partito italiano, quanto il partito russo, e come ricordato lo stesso Comintern, si mobilitarono fortemente per raggiungere l'obiettivo, poi fallito, non certo per loro inadempienze. Il che, come è stato osservato, smentisce tante dicerie sull'ostilità che da parte degli ambienti sovietici, o di una parte almeno dello stesso partito italiano, si sarebbe nutrita sordamente verso Gramsci» (pp. 243-244). Facile sarebbe tuttavia obiettare a queste considerazioni come, ad un certo punto, anche lo stesso Gramsci finì per nutrire, motivatamente, l'idea di un'ostilità aperta contro la sua persona e la sua conseguente possibile liberazione, ostilità nutrita, a suo avviso, anche da alcuni esponenti del suo stesso partito italiano (ma per questo aspetto, emerso anche nel febbraio 1935, cfr. *infra*)..

In ogni caso, in relazione alla famosa, improvvida e "famigerata" lettera di Ruggiero Greco a Gramsci, d'Orsi osserva giustamente che «quello che è

sicuro è che Greco nulla sapeva della trattativa per lo scambio tra i sacerdoti arrestati in Russia e i dirigenti comunisti in carcere in Italia. E al di là della leggerezza, che rivela anche una certa insipienza politica, l'intenzione deliberata di nuocere a Gramsci è da escludere. Ma piuttosto Gramsci stesso, in balia di Macis, accreditò la figura del giudice buono, nei limiti di una situazione data, in cui il giudice non poteva sottrarsi a certi doveri, ma cercava di mitigare la severità della pena, e di alleviare il disagio e la sofferenza del detenuto. Un efficace inganno, condotto con spregiudicata disinvoltura e indubbia abilità dal Macis, che godeva altresì del dato della conterraneità, della "sardità", che Gramsci probabilmente credette fosse un elemento che lo favoriva» (p. 245).

Nel contesto della vicenda carceraria gramsciana non bisogna infine trascurare il ruolo fondamentale svolto da Tatiana Schuch, la quale «legatissima ai familiari, si assunse anche in questo ambito un ruolo di mediazione: sostenere in ogni modo possibile Antonio, e favorire la prosecuzione dei suoi rapporti con Giulia e i figli. Molto cagionevole di salute, costantemente pedinata dalla polizia, che effettuò anche perquisizioni nella sua dimora, donna "apparentemente fragile, ma decisa e resistente nella intricatissima vicenda", Tatiana sopravvisse grazie a lavori garantiti, non senza difficoltà, dall'Unione Sovietica, presso le sue sedi diplomatiche e commerciali e, dal 1927, a partire dal rientro di Antonio da Ustica, divenne il suo angelo custode» (p. 246). Ma la costante presenza di Tatiana non è tuttavia in grado di compensare pienamente una grande assenza che molto pesa sull'animo di Gramsci, ovvero quella della moglie Giulia. Sul fronte, invece, della famiglia gramsciana, il pensatore sardo ha sempre dimostrato una preoccupazione costante soprattutto nei confronti della sua «vecchia mamma», anche perché era ben consapevole come nei paesi sardi fosse allora molto difficile «comprendere che si può andare in prigione senza essere né un ladro, né un imbroglione, né un assassino», come scrisse il 12 settembre del 1927 a Tatiana.

In ogni caso, a seguito della condanna del *Tribunale speciale*, Gramsci giunse infine al carcere di Turi la mattina del 19 luglio 1928, dopo una nuova "traduzione" ordinaria, altrettanto orribile come quelle già vissute nei suoi precedenti spostamenti carcerari. Dapprima fu collocato nel "camerone", insieme ad altri cinque detenuti, tutti affetti da malattie respiratorie, mentre le sue condizioni fisiche, anche a causa della durissima "traduzione", gli avevano regalato un *herpes* assai virulento che lo costringeva a torcersi come "un verme", impedendogli sia di star seduto, sia di stare in piedi. Fu allora subito avviata la pratica per ottenere una cella da solo, a pagamento, mentre, parallelamente, fu anche avviata la lunga e ugualmente vessatoria procedura per riconoscere Tatiana quale "parente stretto". In questa drammatica situazione Gramsci, oltre a non voler mai accettare, in nessun modo, di poter inoltrare una domanda di grazia – che avrebbe significato una autentica "capitolazione" di fronte al fascismo – iniziò anche a pensare di poter realizzare un lavoro di studio disciplinato e metodico, per il quale occorreva, tuttavia, ottenere un permesso speciale per poter consultare più libri e poter avere anche dei quaderni su cui annotare i propri rilievi e i propri pensieri.

7. Gramsci e i Quaderni del carcere

La quinta ed ultima sezione del libro, *Da Turi a Roma (1928-1937)*, tratta proprio del periodo in cui Gramsci mise mano alla sua straordinaria impresa dei *Quaderni del carcere*, alla luce dei quali la sua opera e il suo pensiero emergono, anche a livello internazionale, come uno dei contributi principali e certamente tra i più duraturi nel quadro della storia italiana del Novecento. Quando insegnavo a Lecce (dove sono stato docente di Filosofia teoretica dal 2001 al 2008) ho avuto modo di far visitare ad una mia laureata (che aveva predisposto proprio una tesi sul pensiero di Gramsci) la cella del carcere di Turi nella quale il pensatore sardo ha iniziato a vergare, i suoi fondamentali *Quaderni*. Ma, più in generale, ho ricordato più volte ai miei studenti – come faccio ancor oggi, pur insegnando al capo opposto dell’Italia, ovvero a Varese – che non si deve affatto trascurare che il maggior contributo teorico e di pensiero del Novecento italiano nell’ambito della riflessione storico-politica e teorica è stato elaborato non nelle aule universitarie o in qualche altro comodo studio presente nei nostri differenti atenei, bensì in una fetida cella carceraria, nelle condizioni di detenzione più drammatiche e terribili che si possano immaginare (nella cella granciana di Turi non erano neppure previsti vetri alle finestre e, come è noto, è una bella, ma falsa, leggenda quella secondo la quale nel meridione, nel corso dell’inverno, non faccia freddo).

Questa considerazione concernente il Gramsci intellettuale che sa lavorare, creativamente, persino in una cella di un carcere, va tenuta presente, proprio perché Gramsci, con la sua stessa tenacia di riflessione e di studio, condotta in un ambiente certamente non favorevole come quello del carcere, ha impartito a tutti una lezione etico-politica ed anche una lezione pedagogica di altissimo livello. Il cui punto archimedeo più segreto può essere individuato proprio nella volontà di saper sempre trasformare, *à la Vico*, una difficoltà in una opportunità. Infatti Gramsci non solo ha saputo sempre vivere nell’ambiente carcerario sviluppando anche una sua, affatto originale, percezione antropologica di quell’ambiente umano, che ha variamente studiato e considerato, ma è stato anche in grado di trasformare quella sua stessa drammatica esperienza in un’occasione di studio e di originalissima riflessione creativa, mediante la quale ha indagato, profondamente, le cause della sua stessa sconfitta politica. Proprio scavando criticamente questo non facile aspetto della sua condizione di detenuto, Gramsci è infine riuscito a mettere capo ad una riflessione così originale e così articolata, per mezzo della quale è riuscito a delineare uno dei principali, se non forse proprio il principale contributo teorico mai elaborato da un pensatore italiano del Novecento sulle vicende storico-politiche ed intellettuali del nostro paese, mettendo anche capo ad un’elaborazione teorica oltremodo originale ed innovativa, che, non a caso, ha affascinato ed affascina, tutt’ora, differenti e pur contrastanti tradizioni culturali mondiali, che, proprio in Gramsci, individuano un loro punto di riferimento privilegiato ed irrinunciabile.

Per queste ragioni di fondo giustamente d’Orsi dedica in quest’ultima parte del suo libro, un’attenzione specifica proprio alla genesi e allo sviluppo analitico dei *Quaderni del carcere* che hanno certamente rappresentato il *filo rosso* più tenace che ha attraversato e connesso gli anni di detenzione della

matricola n. 7047. Per comprendere l'avvio dei *Quaderni del carcere* occorre tener ben presente la straordinaria capacità con la quale Gramsci, come si è già accennato, sa sempre scovare ed individuare aspetti interessanti, degni di attenzione e fecondi «anche nella più bassa produzione intellettuale», persino, come scrisse al compagno Giuseppe Berti nella sua lettera dell'8 agosto 1927, «anche nei letamai» (p. 263). Così, occupandosi per esempio, della *triviallitteratur*, Gramsci si chiede subito a quali bisogni, a quali interessi ed anche a quali eventuali aspirazioni sociali e a quali sentimenti civili ed individuali sappia rispondere questo genere letterario, diffuso soprattutto nei ceti sociali meno acculturati e culturalmente più deboli.

I *Quaderni* si avviano attraverso alcuni lavori di traduzione, forse anche perché, come annota d'Orsi, «la stessa fatica del tradurre, poi, rappresentava una sorta di terapia contro l'abbruttimento da un lato, l'angoscia dall'altro» (p. 266). Mentre dunque Gramsci avvia così la sua «officina gramsciana» (come viene felicemente qualificata da d'Orsi, cfr. p. 269 e sgg.), a fronte della Grande crisi del 1929, sul fronte del comunismo internazionale italiano si veleggiava, invece, verso altri lidi: «la parola d'ordine [gramsciana, ndr.] di un'Assemblea repubblicana, delle forze antifasciste e progressiste, venne lasciata cadere, ora era il tempo ritrovato della rivoluzione proletaria, e i comunisti, da soli, senza contaminarsi con finti alleati, dovevano assumere la direzione del movimento. Una sorta di vento di follia attraversava il comunismo mondiale e anche dove, in Italia, era al potere il suo nemico più acerrimo, il fascismo, e le forze organizzate antimussoliniane erano disperse e battute, si sosteneva la linea dell'attacco. La prigionia di Gramsci pesò molto, negativamente, in questo processo di involuzione teorica e pratica» (p. 271).

D'altra parte il fascismo, con i Patti del Laterano del febbraio 1929 e, poi, con il successivo plebiscito del marzo, percepiva di essere sempre più in sella, anche se nelle città industriali del nord la presenza della maggior percentuale di astensioni o di no testimonia come fosse ancora presente un ceto proletario decisamente ostile a Mussolini e legato, in qualche modo, ai partiti di sinistra che pure barcollavano sempre più sotto il pesante maglio fascista. In questo contesto «a Gramsci le notizie giungevano frammentarie, non sempre puntuali né precise, a volte contraddittorie. Quando diventavano più nitide, egli assunse una posizione, e fu di critica radicale» (p. 272). Ma, sempre in questo preciso contesto, si avvia anche la sfida dei *Quaderni del carcere* che testimoniano la presenza di un particolare ritmo del pensiero gramsciano che si dipana in una *struttura reticolare* sempre intessuta con una *scrittura a spirale* che occorre tener ben presente per comprendere l'articolazione complessiva di questi stessi *Quaderni* i quali nascono, comunque, anche dalla volontà di trovare una precisa risposta alla domanda concernente la sconfitta dello stesso Gramsci e il suo stato di detenuto e prigioniero del fascismo. «Va infatti comunque sottolineato che a dispetto del *für ewig*, l'intento fondamentale e primario dei *Quaderni* è politico: si tratta di una lunga, sofferta meditazione sulla sconfitta, la sconfitta del suo partito, del movimento internazionale cui esso fa capo, e la sconfitta sua personale, come dirigente e come militante, a cui si aggiunge la crescente sensazione di essere un vinto anche come uomo, come sposo, come padre. Come ha scritto Valentino Gerratana, autorevolissimo "gramsciologo", "comprendere le ra-

gioni della sconfitta era per lui [...] l'unico modo di continuare l'opera della rivoluzione"; non soltanto perché in carcere altro non avrebbe potuto fare, ma anche perché "da Marx aveva appreso che questo è l'unico atteggiamento del rivoluzionario che non si rassegni alla parte subalterna del martire"-L'uomo di milizia doveva trasformarsi in uomo di scienza, senza perdere lo spirito militante, e senza rinunciare al fine ultimo, che rimaneva quello della liberazione delle classi oppresse» (p. 277).

A proposito della struttura complessiva dei *Quaderni del carcere*, d'Orsi ricorda come sia stata «proposta una convincente cronologia del lavoro in carcere da alcuni studiosi, nei limiti in cui ciò è possibile, con qualche differenza relativa soprattutto alla suddivisione interna dei diversi periodi. Sostanzialmente abbiamo la stesura (sempre incompleta) di nove quaderni "miscellanei", ossia che trattano argomenti diversi, fra la seconda metà del '29 e la prima metà del 1932, che si aggiungono ai quaderni di traduzione. Ma nel contempo Gramsci cominciava a lavorare tematicamente ad *Appunti di filosofia* ripartiti in tre quaderni (4, 7, 8) e al *Risorgimento italiano* (9). A metà del 1932 si situa l'avvio della fase successiva, dedicata ai primi quaderni "speciali". Gramsci, tuttavia, continuò parallelamente a lavorare su altri miscellanei (14, 15, 17). Infine, l'ultimo periodo, che copre un anno (dalla metà del '32 alla metà del '33), fu occupato dalla prosecuzione del lavoro sui tre miscellanei precedenti e la realizzazione, quasi sempre incompleta, di ben tredici quaderni speciali (dal 16 al 29), nei quali trovarono posto i testi scritti nel primo triennio di carcere ('29-'32), ricopiati, rivisti, in parte rielaborati. La maggior parte di questi quaderni non fu completata e alcuni vennero appena abbozzati» (p. 278).

Nel momento stesso in cui il comunismo internazionale condivideva le tesi staliniane del socialfascismo ed insisteva sul prossimo e futuro crollo del capitalismo, Gramsci, nei suoi *Quaderni del carcere* intende in modo ben diverso il concetto della *crisi*, connettendolo a quello concernente i "rapporti di forza" esistenti tra le differenti classi sociali. Per Gramsci, infatti, «la crisi consiste appunto nel fatto che il vecchio muore e il nuovo non può nascere» e proprio «in questo interregno si verificano i fenomeni più morbosi» (p. 282). In tal modo, sottolinea d'Orsi, «Gramsci sembra voler recuperare Lenin proprio in funzione anti-Stalin, quasi a voler far capire sia ai compagni russi sia alla dirigenza del proprio partito, che, allontanandosi da Lenin, stanno commettendo un errore capitale: in fondo, Gramsci riprendeva, nei modi che gli erano consentiti dalla situazione carceraria, se non gli argomenti, lo spirito della lettera dell'ottobre '26, ma sul piano argomentativo il retroterra era costituito dalle *Tesi di Lione* e dallo scritto sulla "questione meridionale", con quel caratteristico intreccio tra storia e politica che caratterizza l'intera riflessione gramsciana» (p. 283). Nei *Quaderni del carcere*, elaborando la sua "filosofia della *praxis*", Gramsci, in realtà, delinea anche una innovativa proposta teorica che costituisce una risposta critica diretta contro il marxismo-leninismo di marca staliniana allora dilagante: «La filosofia della *praxis*, che egli propone come frutto di una tradizione che rinvia alla teoria (idealismo filosofico tedesco) e insieme alla prassi storica (Rivoluzione francese), può "diventare una ideologia nel senso deteriore, cioè un sistema dogmatico, di verità assolute ed eterne". Anche se il riferi-

mento è esplicitamente diretto al solito Bucharin, in realtà Gramsci ha come bersaglio tutto il complesso non soltanto dottrinale, che esso in certo modo rappresenta, del mondo sovietico del Comintern» (p. 287). Anche perché, rileva ancora d'Orsi, «la teoria politica gramsciana nasce sempre dall'osservazione empirica o dalla riflessione storica: in tal senso si può facilmente notare una forte affinità con Niccolò Machiavelli che, come Gramsci, costruiva la propria teoria politica a partire o dall'esperienza personale, di funzionario di Firenze, Repubblica prima Principato poi, oppure dagli *exempla* che offriva la storia» (p. 288).

Per questa ragione di fondo Gramsci, riflettendo sulla situazione a lui contemporanea, respingeva allora l'illusoria idea «che si potesse passare, in quella congiuntura storico-politica, dal fascismo al comunismo, e riteneva invece utile e indispensabile un periodo intermedio, di "transizione", per il quale lanciò la parola d'ordine della "Costituente", ossia un raggruppamento di forze antifasciste dal comune orientamento democratico. Il Centro del partito, ossia il gruppo dirigente, non ne fu informato direttamente, e volle credere, o finse di credere, all'allineamento di Antonio alla "svolta"» (p. 293). Una "svolta" di adesione alla teoria del socialfascismo che nel partito italiano implicò anche l'espulsione della minoranza dell'Ufficio politico del partito, formata da Alfonso Leonetti, Pietro Tresso e Paolo Ravazzoli (oltre che da Ignazio Silone, ovvero Secondino Tranquilli, il quale, tuttavia, esprimeva forse posizioni ambigue, ma era anche, come scrive perentoriamente d'Orsi, «come ormai acclarato, spia del regime, ossia agente delle polizia segreta di Mussolini, l'Ovra», p. 236). In questa complessa e non facile situazione Gramsci, mentre non condivide la teoria del socialfascismo e la conseguente svolta stalinista del partito, tuttavia non sembra aver espresso alcun rilievo in merito alla espulsione della minoranza dell'Ufficio politico. Scrive d'Orsi: «sembra, alla luce di tutto quanto si sa, che sia più probabile l'adesione di Gramsci alla decisione dell'espulsione, decisione che il partito riteneva essenziale per portarla all'approvazione degli organi cominternisti. Era troppo legato al valore dell'unità, troppo convinto dell'importanza del "centralismo" leniniano, Gramsci, per non condannare una linea che appariva piuttosto palesemente frazionistica, ed era comunque convinto che iniziative che potessero suscitare fratture con Mosca erano da valutare con estrema prudenza. Il Pcd'I era ridotto al lumicino, sopravviveva difficoltosamente, in clandestinità, e i suoi dirigenti e aderenti erano sotto il rischio continuo dell'arresto o peggio. L'Ic costituiva non soltanto un punto di riferimento ideologico, bensì una barricata politica dietro cui rifugiarsi. Ma, sul piano teorico, la distanza tra Gramsci e il "comunismo" ufficiale di marca cominternista aumentava» (p. 297).

Anche perché lo studio e la riflessione sulla storia moderna, con particolare attenzione alla storia del Risorgimento italiano, aveva finito per far radicare in Gramsci la convinzione dell'importanza strategica della creazione di momenti politici collettivi paragonabili ad una sorta di assemblea costituente. Scrive a questo proposito d'Orsi: «a mio parere la Costituente gramsciana si colloca pienamente nel percorso del cambiamento radicale, del rovesciamento dei rapporti di dominio e di egemonia, e nondimeno si tratta nel suo pensiero di una tappa non solo tatticamente, ma strategicamen-

te utile e necessaria: un giudizio rafforzato dagli esempi della storia, in positivo, ossia quando si è data una Costituente (vedi Rivoluzione del 1789), o, in negativo, allorché non si è data (l'esempio è il Risorgimento e il primo dopoguerra, con le elezioni del 1919, che di fatto avevano condotto, dopo il lungo intervallo temporale, dal 1913, a "una Costituente senza la Costituente" nella linea giolittiana). Un passaggio e dunque un concetto, in definitiva, che mentre conferma un Gramsci rivoluzionario e marxista, ne sottolinea la diversità, e sottolinea che in Occidente la rivoluzione deve rispondere a un lungo processo, e non può ridursi a un atto» (pp. 295-296).

Infatti il concetto gramsciano della Costituente non può sganciarsi dall'analisi del problema del "consenso" (e della sua creazione) e, quindi, anche da quello di saper esercitare un'effettiva "egemonia" nei confronti delle altre forze politiche. Del resto la nuova concezione del marxismo gramsciano si radica proprio entro questo orizzonte, nel quale Gramsci colloca poi alcune sue innovazioni decisive che si manifestano, in primo luogo, nel suo stesso innovativo vocabolario che non è solo utilizzato per un problema di comprensibile "mascheratura" nei confronti della censura carceraria, ma indica anche la sua capacità di introdurre nuovi termini che costituiscono veramente delle «parole-mondi quali egemonia, intellettuali, rivoluzione passiva, rapporti di forza. Uno dei maggiori studiosi [di Gramsci, *idest* Giuseppe Vacca, *ndr.*] ha parlato al riguardo di un "mutamento di paradigmi che sconvolge le categorie del pensiero politico"» (p. 294). In tal modo Gramsci contrappone alla gentiliana "filosofia dell'atto puro", la sua filosofia della *praxis*, intesa proprio come la "filosofia dell'atto impuro", che si riferisce, in modo privilegiato, all'azione che si svolge nell'effettiva realtà storica e sociale. «Ma – aggiunge d'Orsi – a Gramsci non basta differenziare la propria filosofia della *praxis*, di ascendenza labrioliana, e alle spalle, direttamente marxiana, dal materialismo volgare, dalle *rozzezze* del marxismo cominternista; gli necessita e gli preme fare i conti con Croce, il nome che prevale lungo le migliaia di pagine dei *Quaderni*, quasi una sorta di ossessione per Gramsci» (p. 299). Il che spiega allora la fondazione gramsciana di una nuova antropologia che lo induce a ripensare anche i rapporti tra la struttura e la sovrastruttura, avendo la capacità di individuare, entro la prima, degli elementi che appartengono alla seconda, mentre per Gramsci anche la stessa nozione dell'uomo storico non può che configurarsi come un intreccio dialettico di elementi individuali e soggettivi, intrecciati con elementi oggettivi, materiali e di massa con i quali il singolo è sempre in un rapporto attivo.

In questa chiave per Gramsci il marxismo non può che configurarsi come una sorta di storicismo assoluto cui è tuttavia tolta e rimossa ogni componente teologica, proprio perché costituisce una concezione della realtà che si libera (e si è liberata) da ogni elemento di trascendenza e di teologia. Ma nella specifica prospettiva gramsciana – che costituisce, senza dubbio, un apporto affatto originale entro la pur assai composita tradizione del marxismo – occorre combattere gli elementi teologizzanti che risultano essere presenti tanto nel pensiero idealista di Croce e Gentile, quanto in quello staliniano del marxismo-leninismo, come anche in quello del materialismo meccanicista e determinista *à la* Bucharin. Entro questo orizzonte, osserva d'Orsi, Gramsci allora «dilata gli spazi del marxismo, e lo contamina profi-

cuamente con suggestioni di altra origine» (p. 303) e non per nulla uno dei suoi apporti più originali consiste nell'elaborazione del concetto-chiave di *egemonia*: «al di là della misura del debito verso Lenin e al di là delle variazioni semantiche, possiamo leggere l'egemonia come direzione politica, che implica consenso, unita o distinta da dominio, che invece implica coercizione, e l'egemonia si vale di "apparati egemonici", a carattere pubblico (Stato, scuola, istituzioni politiche) o privato (partiti politici, organizzazioni sindacali, istituzioni religiose, media). Sono questi apparati che consentono di preservare l'egemonia in "forme normali", attraverso l'efficace combinazione di forza e consenso: la liberale divisione dei poteri ne è l'espressione giuridica; salvo quando occorrono crisi egemoniche, nelle quali si rende indispensabile il ricorso alla mera coercizione» (p. 305).

Il che poi non può non essere posto in relazione diretta con un'importante rilievo che Gramsci espone nel paragrafo sedicesimo del *Quaderno* decimo: «Mi pare che Ilici [Lenin] aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente, dove [...] in breve spazio gli eserciti potevano accumulare sterminate quantità di munizioni, dove i quadri sociali erano di per sé ancora capaci di diventare trincee munitissime. Questo mi pare significare la formula del "fronte unico" che corrisponde alla concezione di un solo fronte dell'Intesa sotto il comando unico di Foch. Solo che Ilici non ebbe il tempo di approfondire la sua formula, pur tenendo conto che egli poteva approfondirla solo teoricamente, mentre il compito fondamentale era nazionale, cioè domandava una ricognizione del terreno e una fissazione degli elementi di trincea e di forza rappresentati dagli elementi di società civile» (pp. 306-307, dove si rinvia ai *Quaderni del carcere*, p. 865). Anche alla luce di questo famoso passo dei *Quaderni* si comprende bene come il pensatore sardo sia riuscito, con la sua riflessione carceraria, a delineare una riformulazione affatto originale e creativa del marxismo, ponendosi un problema politico decisivo (attinente la presa del potere da parte delle classi sfruttate e subalterne). Ma per risolvere questo problema strategico Gramsci, pur muovendosi, creativamente, sulle tracce della riflessione e dell'azione di Lenin, attinge liberamente alla riflessione del suo Marx ed anche all'evoluzione critica della filosofia moderna (che giudica più consona all'approfondimento critico di uno storicismo liberato da ogni trascendenza, come anche da ogni elemento teologico), onde poter infine delineare un nuovo orizzonte teorico, in grado anche di ispirare, con maggior consapevolezza critica, una nuova strategia politica e culturale.

Lungo queste direttrici teoriche, affatto originali (sui cui limiti occorre tuttavia fare anche un discorso che non emerge mai, invece, nel profilo di d'Orsi, cfr. *infra*) si dipana e, al contempo, si intreccia il lavoro di storico realizzato da Gramsci in carcere, sia pur con i limitati mezzi di cui poteva disporre: dall'analisi del Risorgimento ripensato, à la Cuoco, come una *rivoluzione passiva*, ovvero come una *rivoluzione senza rivoluzione* (con la conseguente rivalutazione critica di Cavour quale autentico politico *creatore*, sia pur affatto conservatore), allo studio empatico del pensiero di Machiavelli, che gli consente di riflettere, in modo innovativo, sul nuovo Principe. Nel che non si deve mai trascurare che Gramsci, prima ancora che

uno studioso e un grande intellettuale, è sempre anche un politico militante che, studiando il moderno Principe, non può non vivere, sulla sua pelle, una situazione affatto drammatica: «la drammaticità è ovviamente data dalla situazione in cui chi scrive versa: il fascismo è quel movimento che sconfiggendo il socialismo lo ha gettato in carcere. Dunque, Gramsci studiava un oggetto che era anche un nemico personale, e la fatica della ricerca intellettuale era aggravata dalla fatica del sopravvivere in quella cella. Aveva notato, in modo enfatico, ma non a torto, uno storico comunista [idest Enzo Santarelli cui appartengono tutte le citazioni riportate tra virgolette da d'Orsi nel passo qui di seguito citato]: "Gramsci è l'uomo per eccellenza della lotta contro il fascismo", e dunque si tratta di un dato da non dimenticare. Non è solo uno studioso, ma un combattente, come ebbe a dire di sé sovente, "un combattente caduto nella lotta", proprio contro quel nemico; ma non lo si può neppure liquidare inserendolo, anche in posizione del massimo onore, come un militante e un martire dell'antifascismo. Il suo è anche un interesse teorico che, nondimeno, è di continuo "ricondotto all'interesse per la storia delle classi subalterne e per la loro emancipazione, alla riflessione sullo Stato e la società civile italiana, ai problemi della rivoluzione, e quindi alla speculazione sulla politica, i partiti, il moderno Principe» (pp. 331-332).

Machiavelli svolge pertanto per Gramsci un ruolo intellettuale affatto speciale e decisivo per la stessa maturazione della sua filosofia della *praxis*. Scrive d'Orsi: «Machiavelli fu il Virgilio che condusse Dante-Gramsci nei meandri della politica, intesa come teoria, ma soprattutto come storia d'Italia. *Il Principe*, come libro vivente, come opera drammatica, è anche insieme un trattato di teoria politica e uno specchio della vicenda italiana nel suo passaggio dal Medioevo al Rinascimento» (p. 334). Il che consente allora a Gramsci di sviluppare una particolare e singolare empatia con Machiavelli, poiché «in fondo Gramsci crede di scorgere in Machiavelli una concezione della politica che, benché "scientifica", ha una componente emozionale e volontaristica fondamentale. Machiavelli, Marx col *Manifesto*, e in fondo egli stesso, Gramsci, ristretto nel carcere fascista, sono accomunati dalla condizione di autori-attori: i loro testi sono sì dei trattati a carattere storico e teorico, ma sono nel medesimo tempo manuali d'azione politica. L'incitamento all'azione pratica, alla *praxis*, li anima, accanto e oltre l'intento di comprendere i segreti della politica. Insomma Machiavelli antesignano di Marx, ma anche protogiacobino, con un suggestivo *mélange* di utopismo e di realismo che ce lo mostra come un gigante, che trovò la sua collocazione finale nelle pagine di uno dei più organici e letterariamente felici "quaderni speciali" – il 13 – da Gramsci stesso intitolato *Noterelle sulla politica del Machiavelli*» (p. 335). Sempre entro questo suo programma di ricerca, affatto creativo ed innovativo, si collocano anche gli ultimi "quaderni speciali" redatti con sempre più difficoltà da Gramsci quando era stato trasferito a Formia, quaderni nei quali non solo riflette sul rapporto tra *americanismo* e *fordismo*, ma torna anche ad approfondire il suo decisivo discorso concernente gli *intellettuali*, in cui, nuovamente, riemerge il nesso fondamentale che per Gramsci sempre esiste tra cultura e politica.

Certamente tutta l'originalissima e creativa elaborazione concettuale gramsciana si è svolta nell'inferno delle carceri fasciste, entro le quali il

detenuto non può che morire lentamente. A questo aspetto, connesso con il progressivo disfacimento del corpo di Gramsci, d'Orsi dedica, giustamente, tutta l'attenzione che merita, ricostruendo, analiticamente, l'autentica *via crucis* quotidiana che Gramsci ha dovuto attraversare, senza tuttavia mai venir meno alla coerenza della propria posizione di antifascista incarcerato dal fascismo per motivi politici, in flagrante violazione delle leggi e dello *Statuto Albertino* che, durante il ventennio fascista, si ridusse ad essere solo un lacero standardo, privo di ogni effettivo valore. Né può dimenticarsi come questa dolorosa situazione di Gramsci fosse resa ancor più triste dai silenzi della moglie Giulia che non erano del tutto compensati dalla vicinanza di Tatiana, tant'è vero che alla fine questo detenuto aveva deliberato di interrompere formalmente il suo legame matrimoniale con la sua compagna. Inoltre Gramsci, di concerto con l'amico fidato di sempre, Sraffa, aveva anche concepito un suo «piano di liberazione che, con l'aiuto di una certificazione medica, sollecitasse l'intervento sovietico e vaticano, per un nuovo tentativo di scambi di prigionieri» (p. 340). Da un lato, infatti, Mussolini «era infatti in forte imbarazzo di fronte alla possibilità che Gramsci, un deputato arrestato illegalmente, potesse morire in carcere» (p. 342). D'altra parte Gramsci, proprio mentre si cercava di realizzare questo piano per la sua liberazione, visse ai primi di marzo del 1933 una grave crisi che lo ridusse in uno stato semicomatoso per alcuni giorni. Nel corso del 1933 «si rinvisori la campagna internazionale per la liberazione di Gramsci, campagna che finì tuttavia per essere un ostacolo più che un incentivo» (p. 344).

In ogni caso in questa situazione in cui la salute declinava progressivamente, Gramsci appare sempre più come un «uomo in scacco» che, tuttavia, riuscì infine ad ottenere la libertà condizionata, il 14 ottobre del 1934: «dopo un estenuante stillicidio di tentativi, finalmente Antonio riusciva in una mirabile operazione politica, in cui senza scendere a compromessi ideologici, otteneva un decreto che costringeva Mussolini ad ammettere le proprie responsabilità per le condizioni di salute gravissime in cui versava il recluso Antonio Gramsci e, impegnandosi a rinunciare allo sfruttamento della notizia a fini di propaganda antifascista, lungi dal fare gesti compromissori, metteva a nudo, in fondo, la vulnerabilità del regime. Inoltre, rivolgendosi direttamente l'istanza al duce, Gramsci esprimeva la propria ferrea convinzione di delegittimare l'autorità del Tribunale speciale, un organo di repressione politica che lo aveva condannato arbitrariamente» (p. 354). In questo quadro però le trattative per ottenere uno scambio di prigionieri tra l'Unione sovietica e il regime fascista si arenò, proprio perché il governo italiano insisteva nel poter ottenere da parte di Gramsci un'istanza di grazia che il detenuto non intendeva sottoscrivere. Inoltre per la Russia sovietica Gramsci finiva anche per essere un prigioniero di «scarso valore per cui non sarebbe valsa la pena compromettere le relazioni con l'Italia, tutto considerato buone. L'intensificazione della propaganda antifascista dall'estero, dal canto suo, finiva per contribuire a un indurimento delle condizioni del ricoverato nella clinica Cusumano: al punto che egli nutrì sempre più il sospetto di una consapevole, sconsiderata gestione della sua causa da parte del Pcd'I, che avrebbe celato una più intenzionale volontà di "sacrificarlo", come ebbe a dire Tatiana nel febbraio '35» (p. 354). Dal punto di vista fisico Gramsci

era del resto «oramai un invalido, affetto da malanni gravi (al morbo di Pott, che continuava a tormentarlo, si era aggiunta la tbc polmonare), e meno gravi (idropisia, insonnia), che aveva perso quasi tutti i denti molari, soggetto a violentissime crisi di emicrania, ed emottisi: era un uomo sotto scacco» (p. 355). Allo scopo di poter realizzare il suo diritto alla libertà condizionata, Gramsci riuscì infine ad ottenere l'autorizzazione a recarsi presso la clinica Quisianiana di Roma. In ogni caso le condizioni fisiche di Gramsci stavano aggravandosi sempre più. Ricevendo il 5 marzo del 1937 l'ultima visita di Pierro Sfratta, Gramsci «consapevole dell'aggravamento irrimediabile delle proprie condizioni, impartì all'amico le sue ultime disposizioni sul destino dei *Quaderni*, chiedendogli inoltre di trasmettere una domanda di espatrio in Russia e di farsi carico di un messaggio per il Centro estero del partito, raccomandando la parola d'ordine della Costituente. A fine aprile il giudice di sorveglianza del Tribunale di Roma gli comunicò che era un uomo libero, consegnandogli il decreto di libertà. Era, paradossalmente, il giorno in cui sarebbe avvenuta la liberazione dell'Italia dal fascismo, il 25 aprile. Alla sera, dopo aver cenato, Antonio fu colpito da emorragia celebrale. L'agonia durò fino alle ore 4.40 di due giorni più tardi, quando cessò di respirare. Era il 27 aprile del 1937» (p. 357).

8. Alcuni rilievi critici finali

Terminata la lettura di questa importante, nuova e coinvolgente biografia di Gramsci, è tuttavia giusto chiedersi entro quale *tradizione concettuale* l'Autore collochi, in definitiva, l'opera e il pensiero del rivoluzionario sardo. Come giustamente rileva d'Orsi «Gramsci, ancora una volta, sembra sfuggire a questi schemi [soprattutto quelli del liberalismo e del totalitarismo tradizionali, *ndr.*], e ha in mente, sebbene forse non chiarissimo, un progetto nuovo, che ha introiettato molte lezioni, numerosi input, e prova a scavare in terreni non dissodati, usando attrezzi che è obbligato a costruire [...: la frase prosegue, purtroppo, con un evidente refuso tipografico che impedisce di cogliere il senso di quanto stampato *ndr.*]. Ma il serbatoio principale non è la tradizione che discende da Montesquieu, ma piuttosto ha una genealogia grosso modo identificabile in Rousseau/Marx/Labriola/Lenin, rispetto alla quale, è bene insistere, egli introduce innovazioni così potenti da farci intravedere all'orizzonte una linea di pensiero affatto nuova, che non può che essere chiamata "gramsciana", irriducibile agli alvei cui afferiscono gli "ismi" della sua epoca» (p. 336).

Nel che ci si può certamente riconoscere, soprattutto perché Gramsci ha sempre la straordinaria capacità di saper contaminare, criticamente, gli stessi pensatori ed autori con i quali lavora all'interno della sua, personalissima ed innovativa, *officina concettuale*. D'altra parte è parimente innegabile come la sua lettura di questa tradizione di pensiero – apparentemente simile, ma in realtà, invece, significativamente diversa, e, in parte, anche assai divergente, dalla tradizionale litania nazionale individuata e difesa da Togliatti (Spaventa-De Sanctis-Labriola-Croce-Gramsci) – lo collochi, immediatamente, in un ambito di pensiero democratico, socialista e rivoluzionario di

chiara ascendenza internazionale. La linfa che scorre da Rousseau e Marx fino a Labriola e Lenin, gli offre, infatti, la possibilità di operare un originale innesto, su una specifica tradizione di riflessione rivoluzionaria, rispetto alla quale Gramsci vuole, appunto, delineare un suo originale apporto innovativo, strategicamente decisivo, per meglio tutelare l'emancipazione storico-sociale degli umiliati e degli offesi, ovvero degli sfruttati, dei proletari e dei dominati e sconfitti della storia moderna.

Esattamente lungo questa sua pista democratica e socialista rivoluzionaria «la filosofia della prassi è per Gramsci un esempio straordinario di riforma intellettuale e morale, che Benedetto Croce ha tentato invano di contrastare. L'azione della filosofia della prassi serve a trasformare il senso comune di strati sociali vasti quanto disgregati, in azione collettiva, in volontà coerente e organizzata» (p. 336). Ma sempre in questa chiave ermeneutica l'autentica ossessione gramsciana per l'anti-Croce, svolge allora un ruolo che finisce per dominare, largamente, moltissime pagine dei *Quaderni del carcere* e, più in generale, la stessa riflessione gramsciana. Proprio rispetto a questa presenza privilegiata della riflessione, sia pur critica e scarnificante, del neoidealismo italiano, non può non aprirsi, per l'interprete che non condivida una evidente sopra-valutazione dell'opera di Croce in ambito internazionale, un problema concernente la stessa valutazione teorica del pensiero gramsciano. Occorre così chiedersi: in che misura la riflessione di Gramsci risulti eccessivamente legata – sia pur polemicamente – al pensiero crociano giudicato come «la voce più importante e più pericolosa» della vita italiana del suo tempo?

Questo problema fu polemicamente sollevato, nel gennaio del 1958, in occasione del primo convegno di studi gramsciani, svolto a Roma, da un pensatore neoilluminista e marxista come Ludovico Geymonat il quale, nel predisporre il suo contributo *Per un intervento al convegno di studi gramsciani*, ha appunto sottolineato come in Gramsci conviva perlomeno una duplicità di contributo teorico: da un lato infatti il pensatore sardo ha sviluppato alcuni aspetti «estremamente vivi» i quali «sono poi [...] le costanti più strettamente connesse ad alcuni punti essenziali del pensiero di Marx e Lenin». Ma, d'altra parte, non si può al contempo trascurare che «i temi caratteristici di Gramsci – quelli specifici della sua elaborazione filosofica – sono, come ha detto Garin, i temi ritenuti più attuali dal crocianesimo». Il che apre, appunto, un problema, perlomeno nella misura in cui Geymonat, in sintonia con tutta la tradizione del neoilluminismo italiano del tempo, non può non ricordare come questo movimento neoilluminista abbia fatto affiorare nella cultura italiana del primo dopoguerra «temi nuovi, assolutamente ignoti alla problematica crociana (basti ricordare quelli connessi alla metodologia scientifica, alla tecnica, alla logica formale, ecc.) e presenti invece in altri filoni della cultura italiana (Cattaneo, Peano, Vailati, Enriques) trascurati dal crocianesimo».

Certamente l'intervento geymonatiano del 1958 voleva consapevolmente costituire un'aspra ed aperta polemica contro la deleteria linea della politica culturale togliattiana (e non solo della sua linea concernente la politica culturale, *of course!*), tuttavia ha comunque posto un problema decisivo, che non può e non deve essere trascurato dagli studiosi di Gramsci. Soprattut-

to perché nel suo pensiero, quale è documentato nei *Quaderni del carcere*, emerge anche una certa attenzione dedicata proprio al problema della scienza e della stessa oggettività della conoscenza scientifica (un aspetto decisamente e volutamente trascurato da Geymonat). Certamente sono spesso solo degli spunti, non troppo sistematici, da ricondurre sempre all'orizzonte fondante della filosofia della *praxis* gramsciana. Tuttavia non andrebbero affatto trascurati, perlomeno a mio parere. Non solo per riequilibrare un poco il rilievo di Geymonat che, entro certi limiti, rischia, inevitabilmente, di essere oltremodo unilaterale, il che impedisce, appunto, di saper cogliere, in tutta la sua originalità e profondità, l'innovazione della stessa riflessione gramsciana, ma anche per meglio documentare la modalità specifica con la quale lo stesso Gramsci si è posto il problema teorico della conoscenza scientifica e dell'oggettività della conoscenza nell'ambito delle scienze naturali, fuoriuscendo così dai rigidi e stretti steccati dello stesso crocianesimo (pur senza impegnarsi direttamente sui temi decisivi sollevati da Lenin con *Materialismo ed empiriocriticismo*).

Su questo piano è tuttavia agevole rendersi conto che il libro di d'Orsi né tiene in considerazione critica significativa la storica provocazione teorico-politica avanzata da Geymonat nel 1958, né dedica alcuna particolare attenzione specifica a questo aspetto, davvero non secondario, della comprensione gramsciana della conoscenza scientifica. In tal modo, però, si finisce, inevitabilmente, per perdere di vista lo stesso problema, delicato e ineludibile, della precisa influenza del crocianesimo nel contesto della riflessione gramsciana e si silenzia, al contempo, anche un altro problema teorico decisivo, ovvero quello della scienza e la conseguente necessità di delineare una sua valutazione critica nel contesto delle differenti realtà storiche. Un problema che la riflessione di Gramsci dei *Quaderni* consente, invece, perlomeno a mio avviso, di affrontare in modo davvero interessante e forse anche innovativo, pur mantenendo come suo riferimento privilegiato, il confronto critico col crocianesimo, a scapito, quindi, della tradizione di pensiero rappresentata da alcuni pensatori razionalisti critici italiani come Cattaneo, Peano, Vailati ed Enriques, ma anche a scapito del Lenin materialista, critico acuto ed implacabile dell'empiriocriticismo machista. Certo è che, comunque, la riflessione gramsciana relativa allo storicismo assoluto e al suo originale ripensamento nel quadro della filosofia della *praxis* gli consente di porsi il problema della *storicità intrinseca della conoscenza scientifica*, aprendo così l'orizzonte della sua riflessione ad un aspetto della *comprensione epistemologica dell'oggettività* che, ancor oggi, costituisce un tema di primaria importanza teoretica per la riflessione filosofico-scientifica più seria ed impegnata.

Oltre a questa riserva critica di natura teoretica, occorre tuttavia aggiungere che la monografia di d'Orsi ha due altri pregi che meritano di essere segnalati. In *primo luogo* questa biografia intellettuale sottolinea costantemente il ruolo che il ciclo della "guerra dei trent'anni" del Novecento (dalla grande guerra alla seconda guerra mondiale) ha avuto, storicamente e teoreticamente, per comprendere anche la riflessione originale di Gramsci. Se infatti si priva questa riflessione dell'orizzonte della guerra che ha devastato e condizionato per molti anni l'Europa nei primi decenni del Novecento, non

si può neppure comprendere tutta l'originalità del lavoro teorico e pratico di Gramsci, sia nei suoi meriti, sia nei suoi stessi limiti. In secondo luogo, questo libro ci restituisce un Gramsci rivoluzionario e comunista, in aperto contrasto con le più recenti interpretazioni gramsciane promosse dall'Istituto Gramsci italiano che cercano, invece, di rimuovere proprio la componente "rivoluzionaria" e "comunista" del pensatore sardo, onde accreditare una sua, più che discutibile, immagine che lo vorrebbe senz'altro inserire, soprattutto nella sua riflessione dei *Quaderni del carcere*, nella tradizione del liberalismo. Contro questa deriva interpretativa d'Orsi ha invece il merito, indubbio, di restituire ai lettori un Gramsci rivoluzionario e comunista, critico ed assai originale, che, ancor oggi, può aiutare la riflessione e l'azione di chi non accetta il liberalismo dominante del turbo capitalismo mondiale contemporaneo.

Giunti a conclusione di queste considerazioni, occorre infine rilevare come la bellissima biografia gramsciana di d'Orsi presenti, tuttavia, alcune diffuse e spiacevoli pecche redazionali che avrebbero meritato di non essere affatto presenti in un testo di tale valore. In primo luogo l'*Indice dei nomi* non registra, infatti, puntualmente e con rigore, tutti i nomi propri che pure figurano sia nel testo, sia anche nelle note. Così non registra, per esempio, il nome di Cattaneo che è invece esplicitamente citato a p. 16; non registra poi neppure un'occorrenza specifica di quello di Francesco Ruffini (che figura a p. 71, anche se tale dato non è indicizzato nell'*Indice dei nomi*) oppure quello di Roberto Vacca, che pure è citato, espressamente, in una nota, a p. 294, etc. etc. Come mai questo *Indice dei nomi* è stato predisposto con tale e tanta trascuratezza redazionale e con una mancanza di rigore che fa letteralmente a pugni con tutto il rigore scientifico intrinseco del libro? Inoltre *tutti* i nomi propri presenti nelle note del testo non sono, sistematicamente, indicizzati, il che costituisce un'autentica *folia editoriale* che non trova, peraltro, alcuna ragionevole giustificazione.

Questo bel libro merita, invece, di avere un *Indice dei nomi* serio e rigoroso, fatto "come dio comanda", pertanto mi auguro vivamente che in una prossima edizione si provveda, sistematicamente, a predisporre un *Indice dei nomi* degno di questo libro e del suo stesso oggetto. Anche i riferimenti bibliografici finiscono, spesso e volentieri, per presentare differenti ed assai spiacevoli lacune. Faccio solo alcuni pochi esempi, tutti emblematici: nel testo si rinvia, a p. 294, ad un libro di Bianchi, del 2009, che, tuttavia, non figura, invece, nella bibliografia finale del libro. Ancora: nelle note del libro ci si riferisce, esplicitamente, all'importante volume curato da d'Orsi, *Inchiesta su Gramsci* (del 2014), libro non è poi curiosamente indicato nella bibliografia tra i volumi curati e pubblicati dallo stesso d'Orsi. Ancora: in una nota di p. 240 si rinvia ad un libro di Franzinelli, del 2017, che non è però indicato nella bibliografia finale; la stessa cosa accade anche per un libro di Fausti, del 1998, che non è nuovamente indicizzato nella bibliografia, mentre, d'altra parte, il nome di questo autore non figura neppure nell'*Indice dei nomi* del volume. Analogamente Lemme, a p. 144, è citato in nota, ma poi non figura nella bibliografia. Ancora: in una nota di p. 276 si cita una recensione di Vito Laterza, del 1949, la quale non figura, tuttavia, nella bibliografia; ancora: a p. 294 si rinvia ad un volume di Maitan del 1997, che,

nuovamente, non è però indicato nella bibliografia; ancora: a p. 144 si rinvia ad un contributo di Mieddu il quale non è poi indicato nella bibliografia; ancora: a p. 248 si rinvia ad un libro del fascista Cesare Rossi, del 1952, che non è nuovamente registrato nella bibliografia, etc. etc., etc.. Bastano forse questi pochi esempi per far capire che anche in questo caso la Bibliografia finale del libro non è stata costruita in modo rigoroso e puntuale, perfettamente rispondente all'effettiva ricchezza del volume e alle differenti indicazioni che pure figurano nelle note del libro. Naturalmente spiace dover constatare questa numerose imperfezioni (redazionali e non solo redazionali), proprio perché, come ho cercato di illustrare dettagliatamente, questo è un libro significativo che meritava una cura redazionale all'altezza del testo predisposto dall'Autore. Non posso quindi che auspicare che la seconda edizione di questo libro possa comparire con gli apparati bibliografici e l'*Indice dei nomi* rivisti e doverosamente integrati, onde essere resi congruenti all'articolazione effettiva del testo. E in questa revisione redazionale si auspica anche che scompaia anche il misterioso riferimento ad «un WW impietoso» ed assai improbabile, che ora, curiosamente, compare a p. 16 (oltre all'analogo refuso, già segnalato precedentemente, che invece figura a p. 336). *Last but not least* ricordo nuovamente che a p. 53, parlando delle elezioni che rivelarono a Gramsci l'ambiguità della posizione sardista si scrive espressamente quanto segue: «le elezioni generali del 1913, le prime a suffragio universale etc. etc.». Tuttavia, andrebbe aggiunto un aggettivo fondamentale: «le elezioni generali del 1913, le prime a suffragio universale *maschile* etc. etc.».



MARINA LAZZARI

*Fenomenologia delle «cose sorelle».
Riflessioni sulla poetica di Antonia Pozzi*



Studio di Antonia Pozzi a Pasturo

Questo intervento intende accostarsi ad Antonia Pozzi attraverso lo spaccato di un ritaglio, certamente limitato rispetto all'ampiezza dell'orizzonte complessivo della sua produzione poetica, un ritaglio nel quale lo snodarsi e il riannodarsi dei suoi tagli di scrittura confluisce lungo un'unica direzione tematica: quella che potremmo definire l'esperienza della poetessa con le cose.¹

1 Questo testo riproduce la relazione tenuta alla Giornata di studio «*Antonia Pozzi, Daria Menicanti, Lalla Romano, tre voci poetiche nella cultura milanese del Novecento*», organizzato dal Centro Internazionale Insubrico C. Cattaneo e G. Preti dell'Università degli Studi dell'Insubria, tenutosi il 12 dicembre 2017, svoltosi nell'*Aula Magna* del Collegio Cattaneo dell'Università degli Studi dell'Insubria i cui atti sono in corso di pubblicazione.

Lungo l'intero corso della sua produzione lirica, il legame di Antonia Pozzi con le *cose* manifesta un andamento di trasversalità, di presenza disseminata e tenace, una sorta di rapporto elettivo, che alcuni studi hanno inteso rimarcare anche dal punto di vista dell'indagine sulle concordanze, evidenziando come nel lessico poetico della Pozzi sia riscontrabile un utilizzo privilegiato della reiterazione delle forme sostantivali, piuttosto che di quelle verbali o delle aggettivazioni.²

Al di là di questo interessante taglio d'indagine legato ad un'ottica filologica, seguire l'abbraccio poetico della Pozzi con le cose, può concentrarsi nel tentativo di estrapolare, dal suo tessuto di scrittura, quello che potremmo definire l'aspetto *contenutistico* , oggettuale della sua poetica, sospendendo, parallelamente, una lettura che valorizzi l'incidenza della dimensione autobiografica sulla poetica, ovvero quello stretto connubio tra scrittura ed esperienza interiore, rapporti amorosi, familiari e culturali sino al tragico epilogo di una vita che, per scelta, avrebbe voluto farsi, e si è fatta, vita-di-poesia, come espresso nella lirica *Un destino* del 15 febbraio 1935:

Lumi e capanne
ai bivi
chiamarono i compagni.
A te resta
questa che il vento ti disvela
pallida strada nella notte:
alla tua sete
la precipite acqua dei torrenti,
alla persona stanca
l'erba dei pascoli che si rinnova
nello spazio di un sonno.
In un suo fuoco assorto
ciascuno degli umani
ad un'unica vita si abbandona.
Ma sul lento
tuo andar di fiume che non trova foce,
l'argenteo lume di infinite
vite – delle libere stelle
ora trema:
e se nessuna porta

2 Nella rilettura di Adriana Mormina dedicata ad una lettura concordanziale della produzione poetica della Pozzi, la studiosa sottolinea come, nelle liriche, il gruppo dei sostantivi presenti rappresenti il 45 per cento dei lemmi, più volte ripetuti perché «[...] lo stilema della ripetizione interessa soprattutto i sostantivi, mentre i verbi, e in misura minore gli aggettivi, sono per lo più esclusi dalla pratica del riuso a vantaggio di una maggiore varietà terminologica». Questi dati esprimono la scelta di un linguaggio poetico «uniforme omogeneo» in cui la determinazione sostantivale risulta particolarmente pregnante. (Cfr. Adriana Mormina, in Aa. Vv., ... e di cantare non può più finire Antonia Pozzi (1912-1938), Università degli Studi di Milano, Atti del Convegno, Milano 24-26 novembre 2006, Milano Viennepierre, 2009, p. 350).

s'apre alla tua fatica,
se ridato
t'è ad ogni passo il peso del tuo volto,
se è tua
questa che è più di un dolore
gioia di continuare sola
nel limpido deserto dei tuoi monti
ora accetti
d'esser poeta.
13 febbraio 1935³

Rispetto all'influenza che la dicitura autobiografica rivelerebbe sulla produzione lirica della Pozzi, l'approccio contenutistico ai testi poetici intende provare a sospendere le sfumature della breve ed intensa biografia della poetessa, nel tentativo di convogliare l'attenzione, attraverso l'esemplarità di alcuni testi, sulla sua esperienza con le *cose*, le tante piccole *cose* disseminate nelle sue poesie e significativamente definite nella lirica *Largo* del 1930, le «cose sorelle». ⁴



O lasciate lasciate che io sia
una cosa di nessuno
per queste vecchie strade
in cui la sera affonda -

O lasciate lasciate ch'io mi perda
ombra nell'ombra -
gli occhi
due coppe alzate
verso l'ultima luce -
E non chiedetemi - non chiedetemi

3 Cfr. Antonia Pozzi, *Parole*, a cura di Graziella Bernabò e Onorina Dino, Ancora, Milano 2015, pp. 353-354.

4 Cfr. A. Pozzi, *Largo*, Milano, 18 ottobre 1930, in A. Pozzi, *Parole*, *op. cit.*, pp. 132-133.

quello che voglio
e quello che sono
se per me nella folla è il vuoto
e nel vuoto l'arcana folla
dei miei fantasmi -
e non cercate - non cercate
quello ch'io cerco
se l'estremo pallore del cielo
m'illumina la porta di una chiesa
e mi sospinge a entrare -
Non domandatemi se prego
e chi prego
e perché prego -

Io entro soltanto
per avere un po' di tregua
e una panca e il silenzio
in cui parlino le cose sorelle -
Poi ch'io sono una cosa -
una cosa di nessuno
che va per le vecchie vie del suo mondo -
gli occhi
due coppe alzate
verso l'ultima luce

In questa lirica, la Pozzi non solo auspica di esser assimilata alle cose, di essere cosa tra le cose («O lasciate lasciate che io sia una cosa di nessuno»), ma, elemento ancor più significativo, esprime una sorta di profonda intimità con esse, un rapporto di *sorellanza*. L'immagine della poetessa che si fa *cosa sorella* entrando nella “cosa” della chiesa, sedendosi sulla “cosa” della panca, per ascoltare la voce silente delle «cose sorelle», custodisce, in pochi versi, quello che potremmo definire la sua *esperienza della cosa*.

Ma come intendere la dizione “*esperienza della cosa*”? E perché questa esperienza può essere considerata uno spazio di incontro, un'apertura, una rifrangenza di comune assonanza tra poesia e filosofia, uno spazio che priva testo letterario e testo filosofico di quel divario che le confina nei margini di singole e separate “discipline”, consentendo ad entrambe, pur nella specificità del loro profilo, di maturare un incontro?⁵

5 Inclinare l'attenzione di lettura sul connubio tra sfondo filosofico e produzione poetica potrebbe apparire irrispettoso se non incongruo perché, nonostante gli studi filosofici della Pozzi alla Statale di Milano con il professor Antonio Banfi e la condivisione dell'ambiente intellettuale del suo circolo, il profilo filosofico di Antonia Pozzi sembra molto lontano da quell'auto-definizione della Pozzi che si vuole *poeta* e non *filosofo*. Quello che questa relazione intende provare a mettere in luce non è, tuttavia, l'insindacabilità della vocazione poetica, e non filosofica della Pozzi, quanto la presenza, nelle sue liriche, di quell'apertura a quella *esperienza della cosa* da cui nasce e la meditazione filosofica e l'ispirazione poetica.

Per *esperienza della cosa* possiamo intendere, innanzi tutto, un'esperienza di vicinanza rispetto a ciò che noi *non* siamo, una vicinanza rispetto a ciò che ci è prossimo, pur essendo *distinto* da noi, in una parola per *esperienza della cosa* possiamo riferirci al nostro relazionarci al *mondo*, il nostro essere *intenzionati* ad esso.

Perché ci sia *esperienza della cosa*, perché ci sia scrittura, poetica o filosofica su di essa, perché ci siano le liriche della Pozzi, il *mondo*, la sua manifestatività, deve essersi *già* aperto all'esperienza.

Questa consapevolezza, soltanto in apparenza scontata, è in realtà fondamentale perché significa che per la poetica di Antonia Pozzi come per la filosofia, l'evento scritturale, il gesto di scrittura, pur così necessario, sia *successivo* all'esperienza stessa del mondo; perché un significato, espresso dal verso poetico o tradotto filosoficamente nella sua dimensione concettuale, possa esprimersi, deve essersi aperta antecedentemente, quella esperienza fondamentale che è l'esperienza della cosa, l'esperienza del *mondo*.

Il poetare, il filosofare, sono, dunque, espressioni di scrittura ma ciò che leggiamo *con* le parole e *nelle* parole della filosofia, *con* le parole e *nelle* parole della poesia non rappresenta l'antecedente assoluto; pagine filosofiche e poesie si *esprimono* nel linguaggio, ma ciò che quelle scritture offre, è l'*esito* di qualcosa che *non* è di natura linguistica.

Questo esito è il compimento di quella esperienza del mondo che la Pozzi, come soltanto i poeti sanno fare, definisce, in maniera magistrale, l'incontro non solo con le *cose*, ma con le «cose sorelle»:

Io entro soltanto
per avere un po' di tregua
e una panca e il silenzio
in cui parlino le cose sorelle -



La *porta della chiesa* di Pasturo, la sua *panca*, divengono «sorelle», forma dell'esperienza della cosa che portano alla presenza le cose che si mostrano *eccedenti* la scrittura, ed è proprio questo “di più”, custodito nelle cose e tradotto dal verso poetico, che fa della cosa l'esperienza della cosa.

Pensiamo alla panca.

Perché la panca è una *cosa sorella*, perché non un semplice oggetto, un manufatto, un utensile seriale della produzione industriale? La panca nel suo semplice *esser così*, nel suo *esser panca in quanto* panca, custodisce il legno degli alberi, il bosco, il lavoro dell'uomo, il suo riposo, il suo *esser solitario*, ma anche il suo *essere* uno accanto all'altro, la preghiera corale, ma anche il silenzio. La panca della lirica è, dunque, un manufatto ma, insieme, è *più* che un manufatto, è una «cosa sorella», una cosa eccedente il suo *esser oggetto*.

Nell'esperienza della cosa, l'esser «cosa sorella» non è costituita dal poeta, il poeta *vede* la «cosa sorella».

Filosoficamente, questa affermazione significa che non si manifesta un senso perché vi sono atti di scrittura poetica che ne consentono il manifestarsi, bensì certi atti di scrittura poetica sono possibili perché un determinato senso si manifesta al poeta attraverso uno sguardo diverso da quello della nostra distrazione quotidiana. Questo sguardo sospensivo è quello che la tradizione greca e poi fenomenologica ha denominato *ἐποχή*, sospensione del giudizio ed è in questo sguardo che, poeticamente, le cose possono definirsi *sorelle*.

Come delle amiche, le cose sono per la poetessa, sorelle d'elezione cui assegnare la presenza di un'*anima*:

Sorelle, a voi non dispiace
ch'io segua anche stasera
la vostra via?
Così dolce è passare
senza parole
per le buie strade del mondo –
per le bianche strade dei vostri pensieri –
così dolce è sentirsi
una piccola ombra
in riva alla luce –
così dolce serrarsi
contro il cuore il silenzio
come la vita più fonda
solo ascoltando le vostre anime andare –
solo rubando
con gli occhi fissi
l'anima delle cose –
Sorelle, se a voi non dispiace –
io seguirò ogni sera
la vostra via
pensando ad un cielo notturno
per cui due bianche stelle conducano
una stellina cieca
verso il grembo del mare.
Milano, 6 dicembre 1930⁶

6 Cfr. A. Pozzi, *Sorelle a voi non dispiace*, in A. Pozzi, *Parole*, op. cit., p. 136.

Quello che colpisce nella lirica è il senso di *coappartenenza* tra Antonia e le cose, una coappartenenza che non rimanda alla figura del “correlativo oggettivo”, ma che poeticamente è espressa nel termine “anima”, un’ anima, quella delle «stelline», del «grembo del mare», che si lascia vedere, «che viene rubata dallo sguardo» da una rinnovata *visione* cui la scrittura può corrispondere.⁷

Le liriche di Antonia Pozzi possono così essere riproposte come un rinnovato vedere l’*anima* delle *cose sorelle*, come risposta di linguaggio a questa visione e *non* come semplici segmenti di un doloroso e appassionato itinerario di esistenza, come un lavoro psicologico di una giovane donna dotata di un eccesso di sensibilità tipicamente femminile (richiamato dalla severità del monito del Maestro Antonio Banfi: “Si calmi signorina!”).

Ciò che lo sguardo poetico è destinato a *vedere* non è soltanto la ricomposizione di un evento autobiografico, come se il poeta fosse destinalmente confinato all’interno di una dimensione solipsistica, lo sguardo poetico vede poeticamente l’*anima delle cose*, il *senso* delle cose o quello che per la filosofia è il loro *essere* ciò che sono, le *cose stesse*, riconsegnandole all’esperienza del lettore.⁸

Batte la luna soavemente,
Di là dai vetri
Sul mio vaso di primule:
Senza vederla la penso
Come una grande primula anch’essa,
Stupita,
Sola,
Nel prato azzurro del cielo.
Milano 1 aprile 1931⁹

7 La considerazione del linguaggio come corrispondenza è uno dei cardini della meditazione fenomenologica heideggeriana: «Il dire dei mortali è “rispondere”. Ogni parola che si pronuncia è sempre «risposta»: un dire di rimando, un dire ascoltando», cfr. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, In *cammino verso il linguaggio*, a cura di Alberto Caracciolo, Mursia Milano, 1973, p. 205.

8 In questo “rinnovato vedere” può individuarsi il tratto fenomenologico più significativo della poetica di Antonia Pozzi. «Infatti, ciò che rende così difficile appropriarsi dell’essenza della fenomenologia, comprendere il senso peculiare della sua problematica e i suoi rapporti con le altre scienze (in particolare con la psicologia), è la necessità di assumere un *atteggiamento nuovo e completamente diverso*, in contrasto con l’atteggiamento naturale caratteristico del nostro pensiero e della nostra esperienza. Muoversi liberamente in questo atteggiamento, senza ricadere nei vecchi, *imparare a vedere*, a distinguere e a descrivere ciò che sta innanzi agli occhi esige studi specifici e ardui», cfr. Edmund Husserl, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, Einaudi, Torino 1976, p. 5.

9 Cfr. A. Pozzi, *Sera d’aprile*, 1° febbraio 1934, in A. Pozzi, *Parole, op. cit.*, p. 132.

Come nella meditazione filosofica, nelle sue liriche, la Pozzi dà forma scritturale alla visione dell'essenzialità di cose semplici o semplici cose, "la luna", "le primule", "il cielo" cose a portata di mano, nel loro abituale venirci incontro.

Nei versi non è rintracciabile la concettualizzazione della «cose sorelle», nelle liriche Antonia è una *cosa*, la *panca* ha un'*anima*, la *luna* è una *primula*, il *cielo* è un *prato* azzurro, ma questa libertà immaginativa non allontana Antonia dal suo esser Antonia, la panca dal suo esser panca, la luna dal suo esser luna, le cose dall'esser cose.

Nei confronti di queste cose, Antonia Pozzi non sta esercitando una concettualizzazione, ma nemmeno un'ermeneutica; Antonia Pozzi *si trova* in un rapporto ermeneutico con le cose. La circolarità del suo essere cosa traduce un'esperienza per la quale l'essere nel circolo ermeneutico non significa operare un'ermeneutica, trovare una forma metaforica idonea a tradurre uno stato psicologico, ma trovarsi di fronte all'emersione di un senso.


L'*esperienza della cosa* presente nella poetica delle *cose sorelle* è, dunque, un'apertura, l'*apertura* di un *mondo*, un *mondo non* muto, che attende di schiudersi dalla coscienza del soggetto scrivente; il mondo è *già da sempre* il mondo delle *cose*, un mondo che, nella *sua apertura*, si dà alla scrittura del poeta come "ciò che si lascia vedere" e offre, anche nel momento in cui «il cuore si fa di pietra», l'*anima* delle «cose sorelle»:

«Io so che mai come ora ho sentito la mia vita nelle cose fuori di me, ed è un dissolversi soavissimo».¹⁰



10 Cfr. Aa. Vv., ... e di cantare non può più finire, op. cit., p. 200.

NOTE E DISCUSSIONI



PATRIZIA POZZI
DE VITA SOLITARIA:
PETRARCA E SPINOZA

 MIMESIS / CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO

FULVIO PAPI

A proposito del De vita solitaria di Patrizia Pozzi

Prima di riferire nell'essenziale l'opera di Patrizia Pozzi, "*De vita solitaria*": *Petrarca e Spinoza*, (Mimesis, Milano-Udine 2017), occorre dire che si tratta di una composizione di straordinario merito per l'acutezza interpretativa, l'apparato filologico imponente, l'equilibrio storico dei giudizi, che il *Centro Internazionale Insubrico* ha fatto molto bene a pubblicare nella sua meritoria collana che costituisce, oramai, un punto di riferimento di assoluta eccellenza nel panorama della ricerca filosofica contemporanea. Per parte mia farò una considerazione degna di un sapere liceale (*du bon temps de jadis*) che, pur tuttavia, può fornire un primo orientamento. Se teniamo presente l'insieme eccezionale della produzione poetica, letteraria, linguistica di Dante, possiamo trovare notizie storiche relative alla sua famiglia, riflessioni sul suo lavoro, ma non troveremo mai una problemalizzazione dell'"io". La soggettività di Dante: figura classica di un grande intellettuale del comune medioevale e delle sue tensioni politiche e ideologiche, è sempre identificata con la finalità pubblica delle sue opere, con l'immagine di sé stesso autore di quel lavoro, poeta di incomparabile grandezza, scrittore politico impegnato nella pacificazione tra impero e papato, indifferente ad ogni compromesso individuale. Tutte osservazioni ovvie che qui possono servire per incontrare un'altra figura eccezionale, di tutt'altra configurazione, l'"io" di Francesco Petrarca, soggetto tormentato, più che inquieto, labile più che contraddittorio, fedele sino all'ossessione alla devozione verso Agostino, e convinto, tuttavia, che i classici latini conducano a un'altra forma dell'esistenza che insegna la quiete della solitudine; cristiano, Petrarca, nella sua convinzione che la retta via della vita terrena è quella che conduce alla vita eterna, eppure più che lusingato della sua gloria letteraria.

L'opera *De vita solitaria* risente, nonostante la sua dominante religiosa, di queste tonalità spirituali che confliggono tra loro magari sotteraneamente. Del resto è molto difficile seguire nel suo insieme l'opera di Petrarca, l'insieme di sfumature o di eccessi che sono connessi nella stessa idea di solitudine. Ed è proprio nel trovare distinzioni ed equilibri che si manifestavano in questo spazio che Patrizia Pozzi mostra una perspicace capacità analitica e interpretativa che consente l'intellezione del problema, al di là

della sua problematicità. Già le fondamentali fonti latine non sono identiche nel loro senso. Orazio che rispondeva a Mecenate di preferire la sua vita in campagna alla frequentazione dell'ambiente imperiale, ma non si sottrae, al contrario, alla celebrazione del potere politico augusteo. Cicerone, avvocato e uomo politico, ama, con tonalità stoiche, la solitudine degli studi e della vita interiore, ma Petrarca ne vede uno scopo superiore di natura educativa e politica.

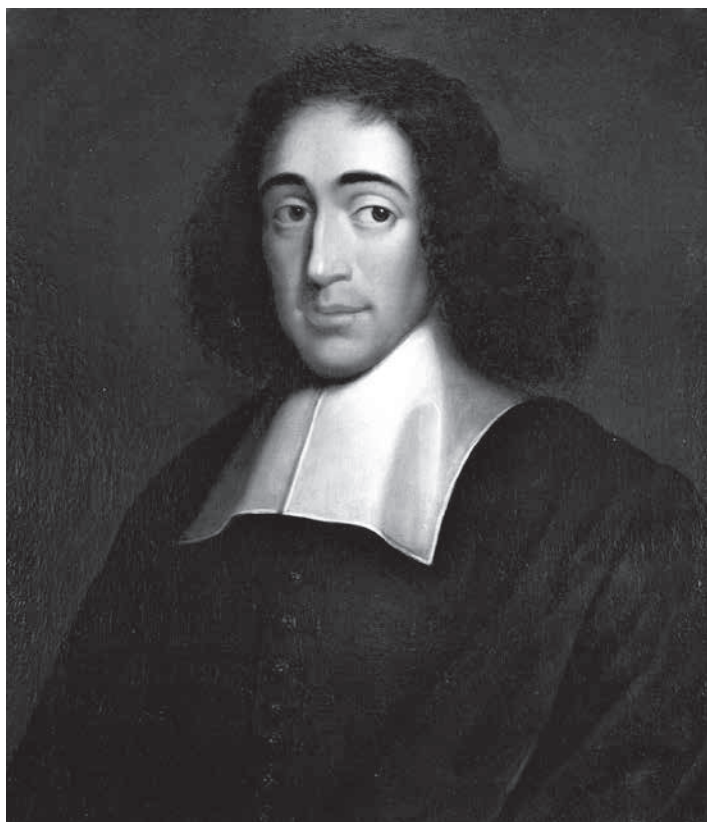
E poi i cristiani che si allontanano dal mondo per stabilire un definitivo rapporto della creatura con Dio, ma anche l'ammirazione per Ambrogio per il quale la solitudine dello studio e della meditazione era la condizione per una più ricca vita pastorale. Queste genericamente le fonti letterarie, ma poi molto più difficile esplorare il carattere (in senso junghiano) in cui queste fonti hanno la loro contraddittoria fioritura. La fedeltà alle proprie fonti è sempre una interpretazione che, a sua volta, non è una scelta univoca e astratta. Dire che Petrarca era contrario al Papato ad Avignone e alla sua corte cui poteva rispondere con una nobile solitudine è corretto, ma è già una semplificazione storica.

Come mi pare corretta la definizione di Gramsci su Petrarca come scrittore cosmopolita (siamo al tempo della critica De Sanctis-Croce) che è sostanzialmente valida se si considera come una congiuntura spazio-temporale, che ha la sua importanza sia in una determinata atrofizzazione dell'"io", sia sul prodotto letterario che ne deriva. È la relazione al quadro emozionale e culturale e alla sua valutazione dalle quali derivano figure anche diverse di autori. Coesisteva, come si sa da tempo, la nuova figura di umanista con la devozione religiosa, dove la ripresa dei classici ha la forza persuasiva di un altro sistema di esistenza. La dimensione terrestre mostra il suo fascino, e il suo valore, mentre permane lo sfondo agostiniano come una fedeltà che traccia il proprio destino. Ci vuole poco a capire che il significato educativo delle *Confessioni* che Agostino assegnava alla sua narrazione, per Petrarca diviene la memoria ricorrente del destino di un'esistenza terrena. Se vi è già una oscillazione di senso sul modello devozionale per eccellenza è facile rendere conto che la solitudine petrarchesca possa assumere diversi significati pur riproducendo uno stile della propria esistenza. Si potrebbe procedere in più sottili identificazioni plurali, gioco di luci e di ombre, nell'opera di Petrarca, ma non sarebbero che riprese, tracce dell'interpretazione centrale di Patrizia Pozzi.

Anche se io credo, nella mia insufficienza, che fu al fine ad Arquà che Petrarca potrà far coincidere la solitudine con il senso prevalente dell'"io".

Spinoza? La questione nel grande filosofo è relativamente semplice. Dal punto di vista dell'obiettività di un tracciato teorico vi è la famosa linea prevalente: Dio, natura, modi, passioni, antropologia dove non esiste alcuna solitudine, ma la presenza operativa e morale (un Vangelo essenziale) della figura umana. Dal punto di vista del destino che il filosofo assegna a sé stesso vi è la solitudine meditativa, il rapporto intellettuale tra la propria mente e l'assoluto, destinazione di sé che è necessario dominio delle passioni. Che, tuttavia, non sono affatto un silenzio in questa partecipazione politica senza riduzionismi. Spinoza è un filosofo che appartiene a una società resa omogenea dal capitalismo commerciale, anche se non lo è affatto sull'autorico-

noscimento religioso come si vede dagli scontri politici. Dicevo che ogni solitudine ha il suo contenuto, e, quindi, non è facile fare un confronto con la nostra possibile o esistente forma di solitudine. Ricordo un bellissimo libro di un sociologo americano, David Riesman, *La folla solitaria* (il Mulino, Bologna 2009) che mostrava come la modalità individuale di partecipazione a un costume sociale standardizzato in ogni suo aspetto, fosse, un poco paradossalmente, la solitudine. Da allora, in cinquant'anni, questo processo è continuato e si è esteso addirittura a nuove forme di civiltà. La solitudine del nostro tempo, tenendo conto degli studi scientifici e oscurando la deplorabile chiacchiera quotidiana, si potrebbe dire una solitudine del consumo, nei suoi vari aspetti, e nella progressiva distruzione della nostra condizione terrestre.





CRISTINA DESSÌ

*I medici, le streghe e le possedute. Note sul processo di
naturalizzazione dei fenomeni demonopatici in Francia tra il
Cinquecento e il Seicento*

A metà del Cinquecento si assistette in Europa ad un'ampia e capillare diffusione della credenza nelle streghe e nei loro malefici. Fra i molteplici fattori che favorirono il fenomeno vi fu l'influenza esercitata dalla sistemazione dottrinarica della materia demonologica compiuta dai due inquisitori per la Germania, i domenicani Heinrich Institoris (Krämer) e Jacob Sprenger. Nell'inverno 1486-87 i due frati avevano pubblicato a Strasburgo il *Malleus maleficarum*, sorta di manuale-base per la caccia alle streghe, col quale si erano impegnati nella definizione giuridica del delitto di stregoneria e nella prescrizione delle procedure penali da seguire nell'istruzione e conduzione dei processi intentati alle presunte streghe.¹

In Francia, sulla falsariga del *Malleus*, furono pubblicati numerosi manuali sulle streghe e sui loro delitti, sugli inganni e sulle astuzie del dia-

1 J. Sprenger-H. Institor, *Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim, ut phramea potentissima conterens*, Ioannes Gymnicus, Coloniae 1520. La prima edizione uscì senza data né luogo di edizione. L'opera ebbe numerose edizioni latine sino all'ultima edita a Lione dal tipografo Bourgeat nel 1669. Cfr. Amand Danet, *Introduction* a Henry Institoris, Jacques Sprenger, *Le Marteau des sorcières*, «Civilisations et Mentalités», Plon, Paris 1973, pp. 17-18; Marta Gianni, *Il "Malleus maleficarum" e il "De Phytomicis mulieribus": due modi di intendere la stregoneria sul finire del XV secolo*, in *Studi sul medioevo cristiano offerti a Raffaello Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto storico italiano (1883-1973)*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 1974 (Studi Storici), pp. 407-426; Cristina Dessì, *Il Malleus maleficarum: la confutazione del Canon episcopi e la dimostrazione del 'volo' della strega*, Quaderno n.13, a cura dell'Istituto di Filosofia, «Annali della Facoltà di Magistero», Cagliari 1980, pp. 79-136; Giuseppe Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal secolo XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palumbo, Palermo 1985(3), pp. 187-212; Sergio Abbiati, Attilio Agnoletto, Maria Rosario Lazzati, *La Stregoneria, Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano 1984, pp. 130-198, Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1939, vol. 1, pp. 306-348.

volò, sulle modalità di conduzione dei processi a carico di presunti maghi e streghe.²

La Francia fu investita dalla “paura” delle streghe;³ si moltiplicarono i processi e i “martelli delle streghe”, i giudici francesi Henri Boguet⁴ nella Franca Contea, Nicolas Remy⁵ in Lorena e Pierre de Lancre⁶ nel Labourd, regione ai confini coi Pirenei spagnoli, accesero numerosi roghi. Le loro

2 Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Dupuy, Paris 1580; Henry Boguet Grand juge au Comté de Bourgogne, *Discours exécration des sorciers ensemble leur procèz, faits depuis deux ans en ça, en divers endroits de la France, avec une instruction pour un juge en fait de sorcellerie*, Binet, Paris 1603; Pierre Crespit, prieur des Célestins à Paris, *Deux livres de la hayne de Satan et malins esprits contre l'homme et de l'homme contre eux. Où sont par notables discours et curieuses recherches expliquez les arts, ruses et moyens qu'ils pratiquent pour nuire à l'homme par charmes, obsessions, estranges façons, avec les remèdes convenables pour leur résister suyvnt l'usage qui se pratique en l'Eglise*, De la Noue, Paris 1590; Pierre LeLoyer, *Discours et histoires des spectres, visions et apparitions des esprits, anges, demons et ames monstrans visibles aux hommes*, Nicolas Buon, Paris 1605; Pierre De Lancre, *Tableau de l'incostance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté de sorciers et de la sorcellerie*, Berjon, Paris 1612; Nicolas Remy, *Demonolatriae libri tres, ex officina Vincentii*, Lione 1595.

Cfr. Thomas de Cauzons, *La magie et la sorcellerie en France*, 4 voll., Otto Zeller Verlag, Osnabruck, 1974 (1 ed. Librairie Dorbon-Ainé, Paris 1901-13); Robert Yve-Plessis, *Essai d'une bibliographie française méthodique et raisonnée de la sorcellerie et de la possession démoniaque*, Bibliothèque Charconac, Paris 1900; Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 5. *The sixteenth century*, University Press, Columbia 1958; H.C. Lea, *Materials toward a history*, cit.; Maxime Préaud (a cura di) *Les Sorcières. Catalogue de l'exposition de la Bibliothèque Nationale*, Bibliothèque Nationale, Paris 1976; Hugh Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento in Protestantesimo e trasformazione sociale*, tr.it., Laterza, Bari 1975 (3), pp. 133-240.

3 Cfr. Robert Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, tr.it., Laterza, Bari 1979(2), pp.77-78: « In questi anni successivi al 1580, la febbre, che sembrava per l'innanzi aver ceduto il passo davanti alla concorrenza dell'eresia [...] si riaccende in grazia di pubblicazioni polemiche come quella di Bodin contro Wier », Jean Delumeau, *La peur en Occident, XIV-XVIII siècles*, Fayard, Paris 1978, pp.364-388.

4 Henry Boguet (1550-1619) Grand juge au Comté de Bourgogne, *Discours exécration des sorciers ensemble leur procèz*, cit.; Cfr. F. Bavoux, *Les procès inédits de Boguet en matière de sorcellerie dans la Grande Judicature de Saint-Claude*, Impr. Pernigaud et Privat, Djon 1958.

5 Nicolas Remy (1530-1612), *Demonolatriae libri tres* cit. Su Remy cfr. É. Delcambre, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine au XVI et au XVII siècle*, 3 voll., Société d'archéologie lorraine, Nancy, 1948-1951.

6 Pierre De Lancre, *Tableau de l'incostance des mauvais anges et démons, où il est amplement traicté de sorciers et de la sorcellerie*, Berjon, Paris, 1612. Su Pierre de Lancre (1553-1631), vedi Nicole Jacques-Chaquin, *Introduction critique et notes a P.de Lancre, Tableau de l'Incostance des mauvais Anges et Démons*, Aubier, «Palimpseste», Paris 1982, pp.5-45.

opere riferivano anche sulle credenze popolari da essi registrate nel corso dei processi.

Gli storici hanno formulato numerose teorie e ipotizzato cause differenti sulle origini della caccia alle streghe:⁷ essendo il fenomeno molto complesso, le spiegazioni non possono essere univoche.

In Francia si era affermata l'idea che il compito di perseguire gli stregoni fosse di competenza dei giudici del regno. Come dichiarava Jean Bodin nella *Démonomanie des sorciers*, lo stato doveva farsi carico di condannare gli stregoni. Il giurista aveva fatto proprio il dettato biblico che imponeva di uccidere la strega, pena la distruzione dello stato stesso.

Or l'impunité des sorciers de ce temps-là fut cause, qu'ils prendrent un merveilleux accroissement en ce Royaume, ou ils aborderent de toutes parts, et mesmement d'Italie ... le sorcier Trois Eschelles Manceau ... dict qu'il y en avoit plus de cent mil en ce Royaume ... De qoy Dieu irrité a envoyé de

7 Sulla vicenda della stregoneria in Francia è fondamentale R.Mandrou, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento* cit., Id., *Possession et sorcellerie au XVII^e siècle. Textes inédits*, Fayard, Paris 1979.

La bibliografia sulle streghe è molto vasta. Per una rassegna vedi Bengt Ankarloo and Gustav Henningsen (a cura di), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*, Oxford University Press, New York 1998(2); Erik Midelfort, *Recent Witch Hunting research, or Where do We Go from There?*, in «Papers of the Bibliographical Society of America» 62, (1968), pp. 373-420; Brian P.Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Bari 2008; Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1989, Id, *Postfazione alla nuova edizione di « Storia Notturna»*, in *Storia notturna*, Adelphi, Milano 2017, pp.347-377 G.Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe*, cit.; Marina Romanello (a cura di), *La stregoneria in Europa (1450-1650)*, Il Mulino, Bologna 1975; Germana Ernst, Guido Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, Carocci, Roma 2012; Hugh Trevor-Roper, *Caccia alle streghe in Europa nei secoli XVI e XVII*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, tr.it., Laterza, Bari 1969, pp. 133-240; William Monter, *The Historiography of European Witchcraft : progress and prospects*, in «The Journal of Interdisciplinary History», 2, (1972), pp. 435-452; Id., *Trois historiens actuels de la sorcellerie*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », XXXI, (1969), pp. 205-213; Id., *Riti, mitologia e magia in Europa all'inizio dell'età moderna*, tr.it., Il Mulino, Bologna 1987. Importanti gli studi di storia sociale di Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, 1970; Keith Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, tr.it., Mondadori, Milano 1985. Per una storia del problema in età medioevale Norman Cohn, *I demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, tr.it. Unicopli, Milano 1994. Per i rapporti tra il pensiero scolastico e quello umanistico sull'ermetismo e sulle streghe cfr.Paola Zambelli, *Scholastic and Humanist views of Hermeticism and Witchcraft* in Ingrid Merkel, Allen G. Debus (a cura di), *Hermeticism and Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, Folger Books, Washington 1988, pp.125-153. Sul dibattito italiano nel Settecento v. Luciano Parinetto, *Magia e ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

terribles persecutions comme il a menacé par sa loy d'exterminer les peuples qui souffriront vivre les sorciers.⁸

L'adesione a tale sistema di credenze era piuttosto diffuso tra gli appartenenti alle *élites* intellettuali.

Invero, più un uomo era profondamente imbevuto della cultura tradizionale dell'epoca, più era probabile, che sostenesse gli esorcisti delle streghe...⁹

Tuttavia diversi medici e naturalisti svolsero un ruolo importante nell'erosione della credenza, dapprima avanzando riserve sulle motivazioni e sulle cause sostenute dai demonologi, opponendo poi argomentazioni critiche sulla credibilità della stregoneria e del presunto "potere" del diavolo sugli uomini.

Per i medici del Cinquecento e della prima metà del Seicento si poneva il problema di intendere il rapporto tra il naturale da una parte e il soprannaturale¹⁰ e/o il preternaturale dall'altra.

I pensatori che volevano combattere le idee demonologiche si trovavano un'eredità molto difficile da rigettare, essendo quest'ultima il risultato di elaborazioni secolari: numerosi fenomeni erano ritenuti dei prodigi e considerati segni premonitori di eventi futuri e/o effetti di punizioni divine.¹¹

Per tutto il XVI secolo il concetto di natura¹² non poté raggiungere uno *status* autonomo: la natura era infatti considerata perlopiù dipendente dalla volontà divina.

8 J. Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Jacques Du Puys, Paris, 1587, *Preface*. Il riferimento è a Levitico, XX, 6, 27, Esodo, XXII, 17. In precedenza anche gli autori del *Malleus* avevano richiamato i passi biblici per fondare la legittimità della condanna delle streghe, cfr. C. Dessì, *Il Malleus maleficarum* cit., p.27, n.40.

Bodin si oppose con forza alle critiche espresse dal medico Jean Wier nel *De Praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, per Ioannem Oporinum, Basileae 1563 con la *Refutation des opinions de Jean Wier* in J.Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, cit., pp. 238 r- 276v. Cfr. Michaela Valente, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demoniaco*, Olschki «Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento» 12, Firenze 2003.

9 H. Trevor-Roper, *op.cit.*, p.199. Su questi aspetti della credenza v. Lucien Febvre, *Sorcellerie: sottise ou révolution mentale?*, «Annales Économies, Sociétés, Civilisations», 3, n.1, pp. 9-15, Henry Kamen, *Il secolo di ferro, 1550-1650*, tr.it., Laterza, Bari, 1977, pp.309-349.

10 Sul termine soprannaturale cfr. Tullio Gregory, *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Lessico Intellettuale Europeo, *Opuscula*, 1, Olscki, Firenze 2006, pp. 10-11.

11 Sulla divinazione nell'antichità e nel Medioevo vedi Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI siècle, en France*, «Travaux d'Humanisme et Renaissance», CLVIII, Droz, Geneve 1977, pp.8- 60.

12 Robert Lenoble, *Storia dell'idea di natura*, tr.it., Guida, Napoli 1974, pp. 260-343.

I naturalisti¹³ cinquecenteschi che volevano capire i prodigi o le meraviglie della natura dovevano studiarne i fenomeni nel tentativo di distinguere tra un fatto naturale e uno soprannaturale, tra un miracolo e un fatto preternaturale; dovevano capire se le leggi di natura potessero venire modificate, stabilire cioè quando si potesse parlare di miracolo e quando solamente di prodigio.¹⁴

Spettava però al medico stabilire, nei casi concreti, se, di fronte ad una malattia improvvisa, si fosse in presenza di un male naturale o di un malefico.¹⁵ E i medici rivendicarono tale competenza, sia quando certificarono la presenza di fatti demoniaci, sia quando la negarono.¹⁶

Nonostante le investiture ricevute dai demonologi, per i medici era piuttosto arduo distinguere tra un fatto naturale e uno preternaturale, tra un miracolo e un avvenimento naturale, tra un prodigio e un fatto di natura, seppure straordinario. Ancora per buona parte del XVII secolo la scienza medica stentava a raggiungere idee sufficientemente chiare sullo stato fisiologico, sia sano che patologico, proprio della natura umana. Inoltre le sindromi ritenute occulte non erano classificabili secondo criteri certi. E ciò lasciava spazio alle interpretazioni demonologiche. Secondo la visione demonologica il diavolo poteva agire sugli uomini col permesso divino, dal momento che le sue azioni rispondevano, in ultima istanza, ai disegni divini.¹⁷ Per i teorici del demonismo in età moderna le azioni del diavolo erano

13 Sui naturalisti cinquecenteschi ci fu poi la condanna di Mersenne, che li considerò responsabili del dilagare della magia. Cfr. R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Vrin, Paris 1971(2), pp. 83-167.

14 Si veda lo studio attento e puntuale di J.Céard, *La nature et les prodiges en France au XVI siècle*, cit.

15 La comprensione delle cause nascoste o *abditae* delle malattie fu affrontata da Jean Fernel nel Dialogo *De abditis rerum causis libri duo* Arrivabenum, Venetiis 1550. Cfr. C. Dessi, *Occulto e demoniaco nella medicina francese del Cinquecento: Symphorien Champier e Jean Fernel*, in Marilena Marangio, Luana Rizzo, Adele Spedicati, Loris Sturlese (a cura di), *Filosofia e storiografia. Studi in onore di Giovanni Papuli*, voll.4, *Dall'Antichità al Rinascimento*, Galatina, Congedo 2008, vol. I, pp. 97-118.

16 Cfr. Jacques Fontaine, *Discours des marques des sorciers et de la réelle possession que le diable prend sur le corps des hommes. Sur le sujet du procès de l'abominable sorcier Louis Gaufridy*, Langlois, Paris 1611.

Fontaine, convocato al processo in qualità di medico e professore di medicina dell'Università di Aix-en-Provence, certificò lo stato di possessione della suora orsolina Madelaine de Demandols e contribuì alla condanna al rogo del prete Gaufridy. Cfr. C. Dessi, *Un dibattito medico-filosofico su stregoneria e possessione demoniaca. Il caso Gaufridy a Aix*, in *Questioni di storia del pensiero filosofico e scientifico*, Quaderno n.28, «Annali della Facoltà di Magistero», Cagliari, 1987, pp. 103-160.

17 Cfr. *Questione XII: Il permesso divino concorre alle stregonerie?*, *Questione XIII: Si chiarisce la questione dei due permessi divini che giustamente Dio accordò (a proposito del peccato del Diavolo autore di ogni male e a proposito della caduta dei progenitori) in conseguenza dei quali giustamente vengono permesse le opere degli stregoni*, in J. Sprenger, H. Institor, *Il Martello delle streghe. La sessualità femminile nel transfert degli inquisitori*, tr.it., Marsilio,

da considerarsi preternaturali, ossia prodigi ma non miracoli, essendo questi ultimi ritenuti prerogativa esclusiva di Dio.¹⁸

Tale distinzione posta da Tommaso, era stata così riproposta dai demonologi quattrocenteschi:

Si potrebbe anche portare a questo punto una distinzione tra i miracoli e la si trova nel *Compendium veritatis theologicae*, tra le cose sorprendenti e i miracoli. Poiché il miracolo propriamente detto richiede quattro cose: cioè che sia fatto da Dio, che sia operato al di fuori dell'esistenza della natura contro il suo ordine, che sia evidente e che sia compiuto per fortificare la fede. Ma poiché le opere delle streghe sono in difetto almeno per quanto riguarda il primo e l'ultimo punto, pertanto possono essere chiamate opere stupefacenti, ma non miracoli.

[...] alcuni miracoli sono soprannaturali, altri contro natura e altri preternaturali. Sono soprannaturali quelli in cui non esiste niente di simile nella natura, e neppure nella sua potenza, come nel caso in cui una vergine partorisca. Contro natura sono quelli che avvengono per un uso contrario alla natura, ma il cui termine è conforme alla natura come dare la luce ad un cieco. Preternaturali come nel caso del mutamento dei bastoni in serpenti (che la natura avrebbe potuto fare con una lunga putrefazione, a causa delle ragioni seminali); così le opere dei maghi sono chiamate opere sorprendenti.¹⁹

Venezia 1977, pp. 128-140.

Due concezioni demonologiche si contendevano il campo: il diavolo visto come anti-Dio, secondo una visione più manichea, e il diavolo, visto come un agente che suo malgrado operava a gloria di Dio. Cfr. Sydney Anglo *Melancholia and Witchcraft: the debate between Wier, Bodin and Scot*, in *Folie et déraison à la Renaissance*, «Travaux de l'Institut pour l'étude de la Renaissance et de l'Humanisme», V, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1976, pp.209-227.

18 Cfr. Stuart Clark, *The rational witchfinder: conscience, demonological naturalism and popular superstitions*, in Stephen Pumfrey, Paolo L. Rossi, Maurice Slawinski (a cura di), *Science, Culture and popular belief in Renaissance Europe*, Manchester University Press, Manchester 1991, pp.222-243. L'autore sostiene che i fenomeni demonologici erano definiti sulla base della scienza aristotelico-tomista, secondo la quale il diavolo poteva compiere "mira", prodigi, ma non miracoli. I fatti demonologici erano il prodotto di una grande intelligenza, quella degli angeli decaduti, non per questo erano fatti soprannaturali, ma "only extraordinary-they were, in the terminology of renaissance scholars, 'preternatural'", ivi, p.223.

19 J. Sprenger, H. Institoris, *Il Martello delle streghe*, cit., pp. 226-227.

Il discorso della demonologia si complicava per i suoi rapporti con la magia naturale²⁰ e con la scienza dei segreti naturali²¹ che, nel periodo in questione, ebbero grande impulso.

Secondo le tesi dei demonologi, il diavolo, analogamente al mago naturale, conosceva i segreti della natura e le qualità occulte che poteva manipolare per ottenere effetti straordinari, ritenuti diabolici o naturali, a seconda del punto di vista dal quale li si considerava e se ne valutavano le cause.

Anche il mago, tenuto conto della sua conoscenza dei segreti della natura, poteva compiere azioni che agli occhi dei più apparivano prodigiose, aiutando la natura stessa a compiere i propri effetti.²²

Il diavolo, come e più del mago, era a conoscenza dei segreti della natura e dei poteri occulti delle qualità e se ne serviva in ogni caso con finalità negative, essendo un angelo decaduto, la cui volontà era volta al male. Tuttavia, i limiti naturali da un lato, e divini dall'altro, non consentivano neppure al diavolo di varcare la soglia del naturale. La natura comprendeva al proprio interno poteri e qualità occulte: da Pietro d'Abano a Giovan Battista della Porta nessun filosofo-mago, nessun medico²³ mise in discussione simile assioma, sia che aderisse al neoplatonismo, sia che aderisse all'aristotelismo: medici, teologi e filosofi appaiono concordi sulla presenza delle qualità occulte in natura.²⁴

La legittimazione dell'azione del diavolo e di quella della strega, così come di quella del mago, poggiava dunque su un concetto antropomorfo e ambiguo di natura.²⁵

-
- 20 Si intende la tradizione ermetica ripresa da Ficino, con la traduzione del *Corpus Hermeticum*. Cfr. Frances A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, tr.it., Laterza, Bari 1981(2); Eugenio Garin, *Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 2005(4), pp. 141-157; Id., *Considerazioni sulla magia*, in *Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 159-178; Id., *Il Filosofo e il mago*, in Id. (a cura di), *L'Uomo del Rinascimento*, Bari, Laterza 1990, pp. 169-202; Cesare Vasoli (a cura di), *Magia e scienza nella civiltà umanistica*, Il Mulino, Bologna 1976; P. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in Id., *L'ambigua natura*, cit., pp. 121-152; Paolo Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- 21 Pseudo-Aristotle, *The Secrets of secrets*, a cura di W.F. Ryan, Charles B. Schmitt, The Warburg Institute, University of London, Leeds 1982. L'opera falsamente attribuita ad Aristotele e tradotta dall'arabo in età medioevale costituì la base di simile tradizione. Cfr. William Eamon, *La scienza e i segreti della natura. I libri di segreti nella cultura medioevale e moderna*, tr.it., Edizioni culturali internazionali, Genova 1999.
- 22 Cfr. E. Garin, *Il filosofo e il mago*, in Id., *L'uomo del Rinascimento*, cit.
- 23 Si veda ad es. Levino Lemnio, *Les secrets miracles de nature*, Jean Frellon, Lyon 1566. Una rassegna sui mostri, prodigi e fatti strani è stata condotta da Lorraine Daston, Catherine Park, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal Medioevo all'Illuminismo*, tr.it., Carocci, Roma 2000.
- 24 Vedi Massimo Luigi Bianchi, *Occulto e manifesto nella medicina del Rinascimento. Jean Fernel e Pietro Severino*, «Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria», Nuova serie, XXXIII, vol. XLVII, 1982.
- 25 Cfr. M.L. Bianchi, *Signatura rerum, Segni, magia e conoscenza da Paracelso a*

La considerazione della natura fu molto varia nel corso del XVI secolo, in relazione alle diverse interpretazioni dei poteri divini.²⁶

Per i medici chiamati a esprimere il proprio parere su episodi ritenuti soprannaturali era dunque estremamente difficile mettere in discussione la validità epistemologica della teoria demonologica proprio perché, in fondo, anche il sapere aristotelico-galenico aveva accettato una serie di presupposti e di tesi che erano comuni alla medicina, alla filosofia della natura e alla demonologia. Oltre alle qualità occulte, basterebbe ricordare i poteri dell'immaginazione²⁷ e la malattia melanconica.²⁸ Gli interpreti cristiani di Aristotele avevano operato sintesi e contaminazioni²⁹ sia con l'astrologia,³⁰ sia con la scienza dei segreti della natura,³¹ sia con la magia naturale.³²

Diversi medici, filosofi e cultori di "sciences curieuses"³³, nel corso della prima metà del Seicento in Francia, contribuirono a mettere in crisi il sistema di credenze che legittimava l'istruzione di procedimenti penali a carico di uomini e di donne ritenuti colpevoli di intrattenere relazioni col diavolo anche mediante stipulazione di un patto:³⁴ in virtù di simile sodalizio – se-

Leibniz, Lessico Intellettuale Europeo, XLIII, Roma, 1987.

- 26 Cfr. Guido Canziani, Miguel A. Granada, Yves Charles Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000.
- 27 Vedi Thomas Feyens, *De viribus imaginationis tractatus*, ex Officina Elseviriana, Lugduni, 1635.
Sull'immaginazione e i suoi poteri v. P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in Id. *L'ambigua natura della magia* cit., pp. 53-75; G. Giglioni, *La magia e i poteri dell'immaginazione* in G. Ernst, G. Giglioni (a cura di), *I vincoli della natura*, cit., pp. 63-78.
- 28 Sulla malattia melanconica v. André du Laurens, *Discours de la conservation de la veue: des maladies melancholiques, des catarrhes et de la vieillesse*, Théodore Samson, s.l. 1598; Jourdain Guibelet, *Trois discours philosophiques ... le III de l'humeur melancholique*, Antoine le Marié, Evreux 1603.
Cfr. Jean Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Guerini, Milano 1990.
- 29 Cfr. A. Pala, *Descartes e lo sperimentalismo francese 1600- 1650*, Editori riuniti, Roma 1990, pp. 21- 36.
- 30 Sull'astrologia cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1994 (3).
- 31 Sui segreti della natura cfr. W.F. Ryan, - Ch. B. Schmitt, *Pseudo Aristotle, The Secret of Secret*, cit.; William Eamon, *La Scienza e i Segreti della natura*, cit.
- 32 Sulla magia naturale, P. Zambelli, *Il problema della magia naturale nel Rinascimento*, in *L'ambigua natura della magia*, cit.; E. Garin, *Considerazioni sulla magia*, cit.; Id. *Il Filosofo e il mago*, cit.
- 33 È noto il riferimento di Descartes alle "sciences les plus curieuses et les plus rares" nel *Discours de la méthode* (A.T., VI, 5: 5-7), tra le quali il filosofo annoverava l'ottica, l'alchimia e la magia, ma anche l'astrologia, la chiromanzia, tutte le discipline che avevano la pretesa di basarsi su segreti noti a pochi e che erano capaci di suscitare meraviglia in coloro che li ignoravano, ma anche promettevano capacità di previsione del futuro e simili.
- 34 Sulla natura di questo patto e sull'omaggio al diavolo che doveva essere tributato unicamente a Dio vi fu una lunga elaborazione nei documenti ecclesiali medioevali sia sull'eresia che sulla magia e stregoneria.

condo giudici e inquisitori –, i presunti “complici” divenivano capaci di arrecare danno alle persone, agli animali e alle cose.

Diversi medici usarono però alcuni di quei presupposti proprio per respingere le credenze nella realtà della stregoneria e della possessione demoniaca, servendosi di un concetto di natura che comprendeva ancora le qualità occulte e la malattia occulta, ma in un’accezione di occulto che tendeva a passare dal significato di inconoscibile a quello di sconosciuto e, quindi, di suscettibile di essere conosciuto; quei medici riuscirono a proporre e lentamente ad imporre la visione di un mondo naturale che sempre più escludeva la presenza ed il ruolo dei demoni agenti al proprio interno.³⁵

La naturalizzazione dei fenomeni stregoneschi fu un processo lento, le cui origini si possono già riscontrare in alcuni autori medioevali.³⁶ Furono poi i medici del Seicento che combatterono nei casi concreti una battaglia culturale molto efficace, riuscendo a sconfiggere la credenza nelle streghe e a convincere i magistrati della bontà delle loro ipotesi naturalizzanti. Fra i medici francesi che svolsero un ruolo determinante vi furono Michel Marescot,³⁷ Marc Duncan³⁸ e Pierre Yvelin,³⁹ che furono chiamati a fornire le proprie competenze scientifiche nel corso di processi per magia, stregoneria e possessione demoniaca.⁴⁰

Cfr. R. Manselli, *Le premesse medioevali della caccia alle streghe*, in *La stregoneria in Europa*, cit., pp. 39- 62; Joseph Hansen, *Credenze magiche, eresia e Inquisizione*, tr.it. in *La stregoneria in Europa*, cit., pp. 69- 94; N. Cohn, *I Demoni dentro. Le origini del sabba e la grande caccia alle streghe*, cit.

35 Cfr. la tesi del medico Maurice de Monstroeil pubblicata a Parigi nel 1610, *Demonnes per se non agere in res sublunares. Paradoxum*. Cfr. Henry Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris 1933, pp.363-364.

36 Si veda ad es. Eugenia Paschetto, *Pietro d’Abano medico e filosofo*, Vallecchi, Firenze 1984.

37 Michel Marescot, antico reggente della Facoltà di Medicina di Parigi, fu tra coloro che esaminarono Marthe Brossier nel corso degli esorcismi praticati dai cappuccini della Sainte Genèviève nel 1599 e che scrisse un *Discours de la possession de Marthe Brossier de Romorantin pretendue demoniaque*, Mamert Patisson, Paris 1599.

38 Marc Duncan, di origine inglese e di religione ugonotta, fu tra gli oppositori della possessione delle orsoline di Loudun, scrisse un *Discours de la possession des Religieuses Ursulines di Loudun*, 1634, fu contrastato da quanti sostenevano la realtà della possessione delle Orsoline e la condanna di Urbain Grandier, considerato responsabile dello stato delle suore.

39 Pierre Yvelin, medico della regina madre Anna d’Austria, in contatto con Gabriel Naudé e Guy Patin, fu inviato come esperto a esaminare le religiose ospitaliere di San Luigi e Santa Elisabetta di Louviers nel 1643, scrisse una relazione molto contestata *Examen de la possession des Religieuses de Louviers*, seguita da una *Apologie pour l’auteur de l’Examen de la possession des Religieuses de Louviers*. Cfr. C. Dessi, *Medicina e possessione demoniaca nel Seicento francese. Pierre Yvelin e le possedute di Louviers*, in Paolo Rossi, Lucilla Borselli, Chiaretta Poli, Giancarlo Carabelli (a cura di), *Cultura popolare e cultura dotta nel Seicento*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 190-198.

40 Cfr. R. Mandrou, *op. cit.*, p. 544 e segg. sull’Editto del 1682 di Luigi XIV, Colbert e Le Tellier che aboliva di fatto la perseguibilità del delitto di stregoneria.

Essi formularono ipotesi alternative di simulazione e di malattia, confutando la veridicità del delitto di stregoneria e mettendo in discussione la legittimità di perseguire uomini e donne in quanto streghe e maghi in combutta col diavolo e rei di delitti esecrabili nei confronti di uomini, animali e cose.

In simili circostanze il medico era consultato sia per stabilire la naturalità o soprannaturalità dei fenomeni osservati,⁴¹ sia per riscontrare sul corpo dell'accusato di stregoneria il marchio del diavolo, il segno dell'avvenuto patto con le potenze infernali.

Si trattò in genere di casi rimbalzati agli onori della cronaca, e che, per le modalità di svolgimento degli esorcismi nelle chiese, ebbero la forza di coinvolgere l'opinione pubblica del regno.

Questi episodi suscitavano numerose polemiche, che si intrecciarono e sovrapposero a quelle suscitate dalle lotte di religione, di cui furono protagonisti prevalentemente i cattolici contro gli Ugonotti.⁴²

Le possedute manifestavano pubblicamente il proprio malessere nel corso degli esorcismi impartiti dai padri esorcisti: i rituali esorcistici erano, a detta di diversi osservatori, delle vere e proprie imitazioni di cose già viste, o lette o suggerite dagli esorcisti stessi.

La portata stessa delle crisi manifestate dalle varie possedute richiamò folle di curiosi nelle chiese sedi di esorcismi sulle presunte possedute, così accadde nella cattedrale di Laon, teatro delle manifestazioni di Nicole Obry,⁴³ o nella cappella del convento della Sainte-Geneviève a Parigi, dove si tennero gli esorcismi su Marthe Brossier.⁴⁴

Assistere agli esorcismi suscitò a volte dubbi e perplessità in qualche testimone diretto, ma anche in qualcuno informato da propri corrispondenti o dai vari *pamphlet* anonimi di cronache degli esorcismi che presero a circolare, in provincia come a Parigi, per tutta la Francia.⁴⁵

La Francia fu il primo paese europeo a porre fine alle persecuzioni delle streghe. Sull'Inghilterra Cfr. D. P. Walker, *Possessione ed esorcismo in Francia e in Inghilterra*, tr. it., Einaudi, Torino 1985.

41 Cfr. Sprenger, Institor, *Il martello delle streghe*, cit., pp.162-163.

42 Simile propaganda religiosa fu senz'altro presente nel caso della possessione di Nicole Obry a Laon nel 1566, nel caso di Marthe Brossier a Parigi (1599) e nel caso di Loudun nel 1634. Cfr. Paolo Lombardi, *Il secolo del diavolo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

43 Cfr. Jean Boulaese, *Le trésor et entière histoire de la triomphante victoire du corps de dieu sur l'esprit maling Belzebub, obtenue à Laon l'an 1566*, Paris, 1578; Jacques Roger, *Histoire de Nicole de Vervins, d'après les historiens contemporains et témoins oculaires ou le triomphe du saint sacrement sur le démon à Laon en 1566*, Paris, 1863; R. Mandrou, *Magistrati e streghe*, cit., pp.180-181; D. P. Walker, *Possessione ed esorcismo. Francia e Inghilterra tra Cinque e Seicento*, cit.

44 Cfr. C.Dessì, *Il malessere femminile tra demonopatia e melanconia. Michel Marescot (1539-1605) e la possessione di Marthe Brossier*, in *Storia della medicina. Atti 4° Congresso in Sardegna*, Alfa Editrice, Cagliari 2010, pp.135-148

45 Vedi ad esempio *Les coniurations faite à un demon possedant le corps d'une grande dame, ensemble les estranges responses par luy faites aux saint exorcismes en la chapelle de notre dame de la guerison au diocese d'Auche, le 19 novembre 1618 et jours suivants. Suivans l'attestation de plusieurs personnes digne de foy*, Isaac Mesnier, Paris 1619.

Le polemiche su simili episodi scossero anche i magistrati, obbligandoli a rivedere le proprie certezze sull'esistenza delle streghe, sulla presenza del maligno sulla terra e sulla legittimità del processo per stregoneria. L'accusa di stregoneria era alla base delle recriminazioni che i "demoni", presunti nei corpi di donne in delirio, lanciavano contro pretesi stregoni, che il più delle volte finirono sul rogo per stregoneria.⁴⁶

Spesso i magistrati si rivolgevano a qualche medico di fiducia per avere lumi sui fatti sui quali dovevano indagare.⁴⁷

Nel corso dei processi per stregoneria contro chi veniva indicato come il responsabile della possessione, e nell'accertamento dello stato di possessione, alcuni medici, sulla base delle proprie competenze professionali, formularono diagnosi di malattia e "lessero" i sintomi espressi dalle possedute all'interno di quadri patologici di tipo psichico. Tra questi ultimi, la malattia melanconica fu di gran lunga la patologia più indicata.

Della fisiologia umorale i medici utilizzarono quanto poteva servire per spiegare i sintomi ritenuti dai demonologi e dagli esorcisti prove certe di possessione demoniaca, smontarono una ad una le argomentazioni degli esorcisti, usarono la satira e il sarcasmo per ridicolizzare le contorsioni delle possedute, contribuendo all'erosione di una credenza che era parte integrante dell'universo mentale degli uomini e delle donne del XVII secolo.

Fu una battaglia durissima, combattuta a volte a rischio della propria vita. Coloro che avanzavano riserve sulla verità di una possessione potevano infatti, a loro volta, venire sospettati di essere in combutta col diavolo, di essere anch'essi stregoni, così come Bodin pensava di Pietro d'Abano, di Pomponazzi, di Agrippa, di Paracelso e di tutti i naturalisti che avevano combattuto la credenza nei poteri del diavolo e delle streghe, richiamandosi semmai a poteri naturali anche occulti, ma pur sempre naturali.⁴⁸

46 Fra questi i più famosi furono Louys Gaufridy e Urbain Grandier.

47 Nel caso di Marthe Brossier furono convocati i medici della Facoltà di Medicina di Parigi, nel caso di Gaufridy i medici della Facoltà di Medicina di Aix en Provence; nel caso di Louviers fu convocato il medico della regina-madre Pierre Yvelin, nel 1647 un magistrato di Digione, Philibert de la Marre, chiese un parere ad un medico di sua fiducia. Cfr *Lettre d'un medecin anonyme à M. Philibert de la Marre conseiller au Parlement de Dijon* (sans date, 1647), in R. Mandrou, *Possession et Sorcellerie au XVII siècle*, cit., pp.195-218.

48 «Il ne faut donc pas sous le voile de nature couvrir les sorceries, vanitez et souperstitutions payennes des idolatres, et sorciers; côme plusieurs sorciers, qui fasoient anciennement croire que les sorceries n'estoient que la force des plantes, des animaux, des pierres, des mineraux, et des corps celestes: comme les arabes ont voulu faire croire, pour faire estimer leur science, et faire eschaper les sorciers: et de ceste opinion est Avicenne, Algazel, Alfarabius, et Agrippa de notre age, et Pomponatius et Pierre de Abano et un suisse, qui s'est fait surnommer Theophraste Paracelse des plus dangereux sorciers de tous, comme il s'est cognu par ses effects, et par ses escrits ... », Jean Bodin, *De la Démonomanie des sorciers*, Jacques du Puys, Paris 1587, p. 41 v.



Il «falso dilemma» della libertà in Giovanni Vailati

1. *Introduzione*

Orientatosi l'intero dibattito internazionale della cultura di fine Ottocento a considerare l'esame dei nessi tra conoscenza e azione e a mettere in discussione le nature stesse di intelletto e volontà, nella cultura italiana, seguito dall'allievo Mario Calderoni¹, anche Giovanni Vailati² introduce una minu-

1 Mario Calderoni nasce a Ferrara nel 1879. Fino alle scuole secondarie studia a Firenze e si laurea in Diritto nel 1901 all'Università di Pisa; collabora alle riviste *Regno* e *Leonardo*. Nel 1909 ottiene la libera docenza in morale a Bologna e nel 1914 si trasferisce a Firenze, dove tiene un corso sulla *Teoria Generale dei valori*. A causa di un drammatico esaurimento mentale, il nostro autore non termina il corso, e, abbandonata la docenza, trascorre a Rimini l'estate del 1914; tornato in autunno a Firenze e annunciata una continuazione del corso muore a soli 35 anni, ad Imola, il 14 Dicembre del 1914. Su Calderoni si consulti il mio volume I. POZZONI, *Il pragmatismo analitico italiano di Mario Calderoni*, Roma, IF Press, 2009. D'ora in avanti i riferimenti testuali a Calderoni saranno indicati in base a M. CALDERONI, *Scritti*, Firenze, La Voce, 1924, voll. I e II; e i riferimenti testuali a Vailati saranno indicati – a meno di avviso contrario – in base all'edizione curata da M. Quaranta G. VAILATI, *Scritti*, Bologna, Forni, 1987, voll. I-II-III.

2 Giovanni Vailati nasce a Crema nel 1863. Di nobili natali, studia con i Padri Barnabiti inizialmente a Monza e successivamente a Lodi; sostiene l'esame di licenza liceale a Lodi e si iscrive alla facoltà di matematica dell'università di Torino. Laureatosi in matematica, collabora nel 1891 alla *Rivista di matematica* diretta da Peano e l'anno successivo diviene assistente di Calcolo infinitesimale all'Università di Torino; tra il 1896 ed il 1899 tiene tre corsi di storia della meccanica. Nel 1899, volendo dedicarsi con massima libertà ai suoi vasti interessi culturali, abbandona la carriera universitaria e chiede di entrare nella scuola secondaria; è docente nel liceo di Pinerolo (1899), a Siracusa (1899), a Bari (1900), a Como (1901-1904) e a Firenze. In Toscana inizia a collaborare assiduamente al *Leonardo* e nel novembre del 1905 è nominato, su richiesta di Salvemini, membro di una Commissione reale destinata alla riforma delle scuole secondarie. Nel 1908, mentre è a Firenze, si ammala; trasferitosi a Roma, vi

ziosa analisi dell'universo teorico dell'azione e della volontà, arrivando ad affrontare, mediante il ricorso abbondante al flessibile strumento della recensione, interessanti tematiche etiche come: a) statuto dell'etica, tra volontà e sanzione; b) dilemma della libertà, tra determinismo e indeterminismo; c) dilemma dell'utilità, tra kantismo e utilitarismi. Il tema della «libertà», inteso come «falso dilemma», tra determinismi e indeterminismi è trattato dal nostro autore nel contributo *La distinzione tra conoscere e volere* e in diverse recensioni a Calderoni e a James. Il riconoscimento vailatiano dello statuto misto di un'etica intesa come meta-discorso sull'universo volizionale della morale («volontà») induce a classificare l'attività del «moralista» come, a livello base, attività di a) descrizione (etica descrittiva) e di b) normazione (etica normativa) su atti di volontà umana; e come, in secondo grado, attività di c) analisi (meta-etica) su asserzioni etiche idonea a risolvere i c.d. «falsi dilemmi» della cultura umana. Distante dalle finalità dell'istruzione, desta l'interesse vailatiano l'urgenza dell'educazione e di una costante auto-educazione della volontà dell'uomo; la «ragion moderata» di costui è messa a servizio della missione descrittivo / normativa del «moralista» e della missione analitica del meta-«moralista», ai fini del rinforzo del controllo sociale sulla volontà individuale («sanzione») o della ri-definizione dei fondamenti radicali dell'etica («libertà»; «utilità») e in vista dell'adattamento sociale o del rafforzamento esistenziale dell'individuo ottocentesco, vittima d'una situazione di solitudine morale causata dalla crisi delle ideologie religiose e dall'indebolimento delle basi millenarie della morale tradizionale. La carenza di un contesto di serenità morale indotta dall'essersi attuato, tra Settecento ed Ottocento, un eccesso di critica illuminista alla tradizione, rende necessaria – secondo il nostro autore – la ricostituzione del dominio dell'uomo sui mondi della volontà attraverso rafforzamento delle istituzioni sociali di organizzazione del disagio esistenziale e inserimento di innovativi attori sociali («moralisti» e meta-«moralisti») destinati alla gestione democratica della moralità.

2. Il «falso dilemma» della libertà

Diversa dall'interesse del moralista, o cultore d'etica, è l'attività meta-etica; distante dalla valenza descrittiva o normativa dell'etica, la meta-etica emotivista vailatiana³ si incammina sulla strada dell'aggressione analiti-

muore la sera del 14 Maggio 1909. Per una minuziosa ricostruzione della vita di Giovanni Vailati si consulti M. DE ZAN, *La formazione di Giovanni Vailati*, Lecce, Congedo, 2009; in merito alle concezioni teoretiche si vedano i miei recentissimi I. POZZONI (a cura di), *Cent'anni di Giovanni Vailati*, Villasanta, Liminamentis Editore, 2009 e I. POZZONI, *Il pragmatismo analitico italiano di Giovanni Vailati*, Villasanta, Limina mentis, 2015.

3 Cfr. G. Vailati, *La distinzione tra conoscere e volere*, «Revue de Philosophie», Juin, 1905 [vol.I, 56]. Per un minuzioso esame della meta-etica emotivista vailatiana si consulti il mio I. Pozzoni, *Giovanni Vailati e Mario Calderoni tra meta-etica, etica descrittiva e normativa*, «Foedus», 2007, n.16/III, pp. 44-57.

ca verso determinate tematiche classiche o moderne dell'etica (intuizione dell'insensatezza dei discorsi morali, riconoscimento dell'illocutorietà emotivo / sentimentale della moralità, riflessione sui disaccordi morali⁴, dibattito sui «contesti di giustificazione» morali⁵, introduzione di una *is/ought question*⁶, analisi del contrasto determinismo / indeterminismo, esame dell'antitesi kantismo / utilitarismo), attratta all'analisi del discorso etico ai fini della risoluzione dei c.d. «falsi dilemmi» della cultura umana. Per Vailati il conflitto tra deterministi e indeterministi sulla nozione di libertà è uno dei «falsi dilemmi» della cultura umana:

Due sono i punti teorici fondamentali nei quali la scuola positiva si pone come avversaria alla classica. L'uno è rappresentato dalla questione del libero arbitrio, l'esistenza del quale la scuola "classica" postula come fondamento della imputabilità, mentre è dall'altra scuola negata. L'altro punto è la "giustificazione" del diritto di punire, che l'una pone nella giustizia, l'altra nell'utilità, nella necessità in cui si trova la società di difendersi dai suoi nemici⁷.

Le differenze, storiche e teoretiche, tra deterministi e indeterministi sono numerose e conducono all'effetto teorico antitetico di una diversa concezione del merito («*mérite et responsabilité*). L'indeterminismo, come teoria del «libero arbitrio», nasce in maniera conscia nel medioevo dall'esame della nozione di «male»:

Fu soprattutto la difficoltà di conciliare l'esistenza, troppo evidente, del male nel mondo, colla credenza, troppo preziosa, nella prescienza e nella giustizia divina, che rese necessaria l'introduzione di un'ipotesi che, come questa del libero arbitrio, sgravasse da una parte il creatore dalla taccia di aver creato di *motu proprio* un mondo imperfetto e pieno di miserie d'ogni genere, e dall'altra attribuisse a queste il carattere di "punizioni" o "espiazioni" provocate e

4 Cfr. C. Zanoni, *Some reflections on Vailati's ethical philosophy*, «Rivista critica di storia della filosofia», XVIII, fasc. III, Luglio- Settembre, 1963, p. 420 («Disagreements of belief are resolved by rational processes involving logical considerations, whereas disagreements of value, on the other hand, involve the notion of proand con-attitudes»).

5 Cfr. G. Vailati, *D.V.E. Juvalta. Prolegomeni a una morale distinta dalla metafisica* Pavia, Bizzoni, 1901, «Rivista italiana di Sociologia», V, fasc. 3, Giugno 1901, [vol. I, 255].

6 Cfr. G. Vailati, *La ricerca dell'impossibile*, «Leonardo», III, Ottobre- Dicembre 1905, [vol. I, 64]; Zanoni scrive: «In the essay entitled *Sulla portata della classificazione dei fatti mentali proposta dal prof. Franz Brentano*, Vailati was concerned with what we today would call one version of the "naturalistic fallacy", namely, the attempt to bridge the gulf between the "is" and the "ought" by deducing ethical statements from statements of empirical facts» (C. Zanoni, *Some reflections on Vailati's ethical philosophy*, cit., 416). Per una recente definitiva trattazione della *is-ought question* si consulti il monumentale B. Celano, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Torino 1994.

7 Cfr. M. Calderoni, *I Postulati della Scienza Positiva ed il Diritto Penale*, Rammelli, Firenze 1901, [vol. I, 41/42].

rese necessarie dalle disobbedienze e dai peccati degli uomini. I metafisici che credono che la questione del libero arbitrio possa continuare ad avere un senso qualunque, all'infuori di ogni implicazione teologica, rassomigliano a quegli amputati che si illudono di sentire ancora dei dolori o delle trafitture nel membro che non hanno più [...]»⁸;

obiettivo dei moralisti medioevali («teologi») era «[...] attribuire alla parola libertà un senso diverso [...] ciò che a loro premeva non era tanto di escludere l'irresponsabilità dell'uomo quanto piuttosto di diminuire la responsabilità di Dio e sgravarlo in certo modo da qualsiasi "complicità" nel male prodotto dalle sue creature [...]»⁹. Nella sua naturale tentazione riduzionista, come avviene nel materialismo storico¹⁰, ogni forma di determinismo, rifiutando la volontarietà della modificabilità umana di fatti e ac-

8 Cfr. G. Vailati, "M. J. Monrad. *Die menschliche Willensfreiheit und das Böse*" *Leipzig, Jamasen, 1898*, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», XIX, fasc. 5/6, 1898, [vol. I, 181]. Ad Orazio Premoli, nel 1899, Vailati scrive: «Nella recensione sul Monrad non solo non nego il "libero arbitrio", ma ho cercato anzi di spezzare una lancia contro quelli che lo negano per ragioni teologiche. Dicendo che la questione del libero arbitrio non ha luogo ad esistere all'infuori della teologia, ho voluto indicare appunto che, facendo astrazione da essa (teologia), la questione del libero arbitrio *cessa di essere una questione* e non sarebbe neppure mai sorta come *questione*, allo stesso modo come non è mai sorta la questione: "se il bianco è diverso dal nero"» (G. Vailati, *Epistolario (1891-1909)*, Einaudi, Torino 1971, 53); Calderoni integra il discorso vailatiano: «Insomma, fu soprattutto la difficoltà di conciliare l'esistenza troppo evidente del male nel mondo, colla credenza, troppo preziosa, nella prescienza e nella giustizia divina, quella che rese necessaria l'introduzione di un'ipotesi che, come questa del libero arbitrio, sgravasse da una parte il creatore dalla taccia di aver creato un mondo imperfetto e pieno di miserie di ogni genere, e dall'altra attribuisse a queste il carattere di punizioni o espiazioni, provocate e rese necessarie dalle disubbidienze e dai peccati degli uomini» (M. Calderoni, *I Postulati della Scienza Positiva ed il Diritto Penale*, cit., [vol. I, 82]).

9 Cfr. G. Vailati, "M. Calderoni. *I Postulati della Scienza Positiva e il Diritto Penale*, Stab. Tipo-litografico dei minori corrigendi, Firenze 1901, «Rivista italiana di Sociologia», IV, fasc. 2/3, Marzo- Giugno 1902, [vol. I, 287].

10 Cfr. G. Vailati, "K.B.R.Aars. *Ueber die Beziehung zwischen apriorischem Causalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe*" *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol.19, «Archivio di Psichiatria, Scienze Penali ed Antropologia criminale», XX, fasc. 4, 1899, [vol. I, 180]: «Se certe forme di "determinismo" sembrano talvolta essere state d'incepito e d'inciampo alla ricerca scientifica, limitandone troppo il campo e dando vita a teorie unilaterali e non adeguate, ciò non è da attribuire alla tendenza che avevano a spingere alla ricerca delle cause, ma piuttosto al fatto che esse pretendevano di caratterizzare troppo prematuramente la direzione nella quale si doveva procedere a tale ricerca, introducendo concetti troppo ristretti sulla natura delle cause cercate. Si potrebbe citare come esempio la cosiddetta "teoria materialistica della storia", in quanto essa pretenda spiegare i fenomeni sociali mediante l'azione di cause prettamente economiche».

cadimenti, cade invece nel disconoscimento della validità del concetto di «merito»:

On a vu, par exemple, et on voit encore, des philosophes qui, par le seul fait d'admettre que les actions humaines ne constituent pas une exception à ce qu'ils appellent la "loi de causalité", se son crus obligés de rejeter comme absurdes ou illégitimes les notions de mérite et de responsabilité ou la distinction entre ce qui dépend de nous et ce que nos volontés ou nos desires sont impuissants à modifier, comme si ces distinctions ne trouvaient pas précisément leur plus solide appui dans celles qui subsistent entre les différentes classes de *causes* qui concourent à déterminer nos actions, et entre les divers *moyens* auxquels il faut, par conséquent, recourir pour les provoquer ou les empêcher¹¹.

Partite da esigenze umane e radici storiche diverse, tali concezioni della libertà arrivano all'effetto teorico antitetico dell'accettazione o del rifiuto dell'esistenza della morale, con ammissione o esclusione della sanzionabilità individuale. Per il nostro autore acconsentire alla fondatezza dell'esistenza di caratteri differenziali tra deterministi e indeterministi non sottende l'automatico attuarsi di una situazione di assoluta inconciliabilità, tra esse concezioni sussistendo anche tratti comuni. Per entrambi hanno consistenza teorica le c.d. «azioni volontarie»:

Egli (*Pictet*) sembra ignorare che l'esistenza di azioni *volontarie* (cioè tali che ammettono, tra le circostanze che le determinano, anche le aspettative e i convincimenti di chi agisce, relativi alle loro conseguenze) è affermata da ambedue le parti contendenti, e che l'importanza pratica della distinzione tra azioni volontarie e azioni involontarie consiste solo nel fatto che a determinare le prime concorrono, insieme alle altre circostanze, anche le previsioni di chi agisce, rispetto ai risultati probabili o possibili derivanti dal loro prodursi, mentre le azioni involontarie sono affatto indipendenti dalle nostre opinioni sulle loro conseguenze¹²;

entrambi, deterministi e non, ammettono «successioni costanti» di cause, benché con estensioni semantiche diverse:

Prendendo come punto di partenza ciò che è stato detto indietro sul concetto di causa, e tenendo presente un principio che ambedue le parti contendenti sono d'accordo ad ammettere, cioè non esservi propriamente dei fatti che *si ripetono* ma solo dei fatti aventi delle rassomiglianze più o meno grandi tra loro, non si può evitare di concludere che, quando si parla di una successione costante degli "stessi" effetti alle "stesse" cause, ciò che si vuol significare è in sostanza questo: che effetti che si rassomigliano succedono costantemente

11 Cfr. G. Vailati *Le Rôle des Paradoxes dans la Philosophie*, «Revue de Philosophie», Janvier 1905, [vol. I, 14].

12 Cfr. G. Vailati, "R.*Pictet. Etude critique du Matérialisme et du Spiritualisme par la Physique expérimentale*" Alcan, Paris, 1896, «Rivista di Studi Psicichi», settembre 1897, [vol. I, 165].

a cause che si rassomigliano. E poiché una rassomiglianza completa tra due fatti, siano essi cause od effetti, non ha mai luogo [...] il dire che ogni fatto ha una causa non vorrà dire altro che questo: che tra i suoi antecedenti si trova qualche fatto più o meno rassomigliante ad altri che pure furono seguiti da qualche fatto avente qualche rassomiglianza con esso¹³.

Le nozioni di «causa» e «causalità» sono tavola di negoziazione tra i due orizzonti dottrinali, e simboli della loro non inconciliabilità; è urgente, a detta di Vailati, una attività d'analisi sui «[...] concetti di causa, di effetto, di azione, di necessità [...], idonea a neutralizzare la «[...] loro attitudine a generare equivoci [...]»¹⁴. Per il nostro autore, nella visione di «successione costante», non esiste identità tra «antecedente costante» e «causa»:

L'impressione che col dire “antecedente costante” di un fatto non si esprima tutto ciò che si vuol dire dicendo “la sua causa”, mi sembra trovi la sua giustificazione in ciò: che nella maggior parte dei casi, quella che si chiama la causa d'un fatto non rappresenta che una piccola parte dell'intero gruppo di circostanze il cui complessivo verificarsi precede costantemente il verificarsi del fatto stesso. Tale parte è da noi scelta [...] perché a noi preme di tenerla presente come la più variabile o modificabile, o come quella sulla quale speriamo di potere più facilmente influire [...]¹⁵;

Vailati, riaccostandosi alla rivisitazione jamesiana della concezione di «causa» dei deterministi come una «[...] abitudine di riguardare le cose e le persone sempre dal punto di vista di ciò che esse presentano di generico, di costante, di uniforme, facendo astrazione invece da tutto ciò che esse possono presentare di individuale, di accidentale, di irregolare [...]»¹⁶ derivata dalla «[...] propensione a presumere sempre l'esistenza di leggi fisse e riducibili a formule generali precise, anche là dove la complessità dei fenomeni renderebbe legittimo e prudente qualche dubbio in proposito»¹⁷, arriva ad attribuire alla nozione stessa di causa un ruolo di «*working hypothesis*»¹⁸, smascherando, con consueta maestria analitica, il comune valore euristico dell'uso della norma di causalità in ogni attività scientifica:

13 Cfr. G. Vailati, *La caccia alle antitesi*, «Leonardo», III, Aprile 1905, [vol. I, 35]; Vailati conclude: «La sola differenza quindi che può sussistere tra i deterministi e i loro avversari sta nel ritenere possibile una maggiore o minore divergenza e dissomiglianza negli effetti di cause aventi dati gradi di somiglianza [...]».

14 Cfr. G. Vailati, “*I. Petzold. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*” Leipzig, Teubner, 1900, in «Rivista Filosofica», fasc. 4, settembre-ottobre 1900, [vol. I, 239].

15 Cfr. G. Vailati, *La distinzione tra conoscere e volere*, cit., [vol. I, 58].

16 Cfr. G. Vailati, “*W. James. The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*” New York, Longmans, 1899, «Rivista italiana di Sociologia», III, fasc. 6, novembre-dicembre 1899, [vol. I, 187].

17 Cfr. *ivi*, cit., [vol. I, 188].

18 Cfr. G. Vailati, “*W. James. The Will to Believe and other Essays in popular Philosophy*” London, Longmans-Green, 1897, «Rivista sperimentale di Freniatria», XXV, fasc. 3/4, 1899, [vol. I, 185].

La “legge di causalità” non è semplicemente l’espressione d’una convinzione salda, o di una generica credenza, all’esistenza di cause per tutto ciò che avviene e alla regolarità di andamento di fenomeni naturali; essa è *anche*, o anzi *soprattutto*, la enunciazione di un modo di procedere che a noi è utile e spesso necessario seguire nell’avanzarci dal noto verso l’ignoto¹⁹.

Pur non mancando serie differenze, storiche e teoretiche, tra determinismi e indeterminismi, l’esistenza di un comune riferimento, in chiave volontaristica, alla nozione di causalità intesa, consciamente (indeterministi) o inconsciamente (deterministi), come «*working hypothesis*», è idonea ad affondare la tesi dell’inconciliabilità irriducibile tra visioni antitetiche sul tema del «libero arbitrio», identificando il conflitto tra deterministi e indeterministi come mero «falso dilemma» della cultura umana.

19 G. Vailati, “K.B.R.Aars. Ueber die Beziehung zwischen apriorischem Causalgesetz und der Thatsache der Reizhöhe” *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 19, cit., [vol. I, 179]; il nostro autore continua: «[...] si potrebbe riassumere dicendo che, per accrescere la nostra conoscenza delle leggi naturali, è necessario supporre che leggi fisse dominino anche là dove noi non siamo ancora riusciti a scorgerele, e che è *conveniente nelle indagini scientifiche prendere le mosse dall’ipotesi che il succedersi dei fenomeni sia più regolato e più rigidamente concatenate di quello che appare a una prima ispezione*» [180].



AMEDEO MARINOTTI

*L'antimetafisica di Mario Dal Pra e di Andrea Vasa
nel suo preciso contesto storico-teoretico*

1. Dal Pra e Vasa lavorarono insieme a presentare e a difendere l'orientamento di pensiero filosofico che venne chiamato "trascendentalismo della prassi" e che caratterizzò, per la sua generalità e radicalità, e per la sua centralità milanese, il decennio di svolta della filosofia italiana alla metà del Novecento. Questo nuovo libro (Mario Dal Pra, Andrea Vasa, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della Resistenza*, a cura di Maria Grazia Sandrini, Mimesis/Centro Internazionale Insubrico, Milano 2017) ne raccoglie i principali interventi. Sono scritti che vanno dal 1948 al 1957. Credo però che per non perdere la via d'accesso più immediata al movimento di pensiero occorra tener conto che esso inizia prima, almeno dal 1946, l'anno in cui Dal Pra fondò a Milano la «Rivista di storia della filosofia». Dal Pra fondò questa rivista con Mario Untersteiner, che era un filologo classico, e con Ernesto Buonaiuti, storico e filosofo delle religioni. Poiché Buonaiuti morì proprio allora, la rivista venne di fatto diretta, ma anche in buona parte redatta, da Dal Pra con la partecipazione di Vasa.

L'anno 1946 ci riaccosta al periodo di formazione di questa idea di filosofia, il 1944-1945: sono gli anni della Milano bombardata, percorsa dagli uomini delle brigate nere e dai tedeschi occupanti, la Milano delle persecuzioni, ma anche del disinganno e della Resistenza. Quegli anni furono il *laboratorio pratico*, nell'esperienza vissuta, del trascendentalismo della prassi. Bene ha fatto Maria Grazia Sandrini a dirlo nel titolo di questo volume, che ha curato con passione.

2. Dal Pra e Vasa erano giovani professori di filosofia nei licei, Vasa insegnava a Brescia, Dal Pra a Vicenza per poi arrivare, in clandestinità, a Milano; si erano conosciuti nell'impegno e nel rischio della Resistenza, militando nel Partito d'Azione, guidato da Ferruccio Parri. Vasa ricordava Vittorio Foa e altri con cui fu in contatto, per esempio Riccardo Lombardi. Dopo la guerra Vasa passò a insegnare a Milano, insieme a Dal Pra, al Liceo Carducci e i due colleghi divennero così sempre più sodali, legati da un impegno di critica e di rinnovamento del pensiero e della società.

Molti anni dopo Dal Pra ricordava quell'impegno come «l'antica fiamma che ci apriva, come energie nuove e pure, nel proposito (o nel sogno?) della trasformazione del mondo».

Entrambi venivano da esperienze religiose particolarmente intense e formative: per Dal Pra, che veniva dalla zona di Vicenza, quella del seminario, che lasciò prima di laurearsi all'Università di Padova; per Vasa, che veniva da Aggius, un paese della Sardegna, l'esperienza dell'Università Cattolica, dal cui orientamento si staccò dopo la laurea.

La filosofia è bisogno di saggezza, ma di fronte al disastro della guerra e alla banalità e stupidità del male, la filosofia accademica aveva fallito: ancora una volta i chierici, come filosofi, avevano in buona parte tradito. Cosa potevano fare di onesto e di costruttivo i due giovani filosofi rigorosi, cosa potevano dire ai loro studenti di liceo? Innanzi tutto sembrò a loro che si dovesse criticare la filosofia nelle sue pretese di scienza fondamentale, cioè in quanto metafisica. E poiché la tradizione della filosofia è metafisica, occorreva imporsi una via negativa alla filosofia.

3. Il linguaggio della filosofia cambia nel tempo. Il significato dei termini filosofici va riportato all'uso particolare. Nel contesto del discorso di allora c'erano due metafisiche vive, operanti, in Italia, una era la metafisica neotomista, che rinnovava la tradizione aristotelica e poi cristiana dei principi primi della scienza dell'Essere e del riconoscimento di una Causa prima, l'altra era la Logica metafisica di Hegel, una metafisica del divenire.

L'idealismo muoveva dall'assunto che la realtà è spirito. In Hegel la logica metafisica è l'autoriconoscimento dello spirito nell'idea. C'è un aspetto teologico in quel panlogismo, espresso nella frase: *tutto ciò che è razionale è reale e tutto ciò che è reale è razionale*. Gentile e Croce proposero riforme della dialettica hegeliana che miravano a togliere la metafisica. Gentile vedeva in Hegel una logica del pensato, e gli opponeva una logica del pensante; mondanizzava l'idea, ponendo in primo piano il passaggio della realtà a spirito come "atto". L'attualismo riconosceva nell'uomo l'immanenza dei valori e diveniva una pedagogia. Croce riconosceva lo spirito nella storia, ma da una parte assolutizzava la storia, dall'altra la mondanizzava, sovrapponendo alla dialettica degli opposti una "dialettica dei distinti", come circolarità delle varie forme in cui lo spirito si realizza: logica, etica, estetica, economia; ambiti degli universali i primi, dei particolari i secondi.

Vasa criticava Gentile e Croce perché le loro filosofie erano, comunque, determinazioni del reale come spirito. Nell'attualismo gentiliano c'era misticismo; nello storicismo assoluto di Croce era tolta la fenomenologia dello spirito e la mediazione intellettuale tra l'idea e i dati empirici esterni alla storia. La critica a Hegel costituiva un motivo per un confronto del neotomismo con i neoidealismi, in Cattolica lo si tentò quando vi era studente Vasa.

I filosofi interpretano la storia della filosofia secondo il loro pensiero. Dal punto di vista ermeneutico questo inizio è inevitabile, ma va corretto autocriticamente con il rispetto dei testi e dei contesti. In particolare le metafisiche aggiustano la storia della filosofia in loro funzione. In Hegel questa costruzione è essenziale, ma anche Gentile e Croce evitavano il problema ermeneutico, non ostante il loro valore di storici. Lo storicismo di Croce non era

metodologico, come nello storicismo tedesco, ma "assoluto". Croce si ricollegava a Vico. Un esempio di costruzione storico-filosofica è in Bertrando Spaventa, maestro di entrambi, che aveva tracciato una storia filosofica nazionale, valorizzando i momenti del pensiero italiano e riconoscendo il suo approdo in Germania nell'idealismo, in quanto bloccata dalla Controriforma.

4. Di fronte al problema della filosofia e della storia della filosofia il progetto di Vasa e di Dal Pra si chiariva: poiché la metafisica nasceva da un modo astrattamente teorico di pensare, un modo che poteva chiamarsi "teoricismo", si doveva rifiutare il teoricismo, si doveva riportare la filosofia alla prassi, ma anche si doveva fare una storia della filosofia critica, senza forzature filosofiche e ideologiche.

Kant aveva criticato la metafisica dogmatica, aveva pensato ad una metafisica critica, determinata rigorosamente come analisi delle effettive possibilità di conoscenza sensibile e razionale dell'uomo nella sua finitezza. Era la filosofia trascendentale. Ma già i neokantiani vedevano che le categorie kantiane non corrispondevano ai progressi delle scienze, parlarono perciò di categorie materiali, che potevano cambiare.

Il *trascendentalismo* kantiano restava valido per Dal Pra e Vasa come ricerca delle forme di possibilità della conoscenza, perché, comunque, la filosofia doveva tendere a delle universalizzazioni. Ma il trascendentalismo doveva essere radicato nella prassi, seguirne l'effettività, la contingenza. Con una contraddizione dei termini, il trascendentale era *necessario*, ma *provvisorio*.

Il termine più denso di significati era quello di *prassi*. Marx nella sua famosa undicesima tesi su Feuerbach aveva scritto che *i filosofi avevano interpretato il mondo e che si trattava ora di cambiarlo*. Veramente il mondo cambia e i filosofi dovrebbero comprendere i cambiamenti. Il pragmatismo americano si proponeva con Dewey, ma andava ritrovato anche in Peirce e in James. Peirce aveva avvertito per primo che "la verità" delle credenze si doveva cercare negli effetti, ma Peirce intendeva i risultati delle misurazioni scientifiche. Per Dal Pra e Vasa bisognava riflettere sul pragmatismo.

5. Il fascismo aveva avvolto la cultura italiana in una rete di presunzione nazionalistica e la filosofia purtroppo era rimasta avviluppata. Occorreva l'antimetafisica per aprire ai movimenti filosofici che si erano sviluppati fuori d'Italia. Infatti proprio la critica della metafisica è alla base del nuovo empirismo, della fenomenologia, del pragmatismo, della filosofia del linguaggio delle scienze dell'uomo. Questa apertura caratterizzò la «Rivista di storia della filosofia».

Se scorriamo i titoli degli scritti raccolti in questo volume, troviamo la proposta di una storiografia filosofica rigorosa, basata sull'interpretazione più oggettiva possibile dei testi, interpretazione filologica e in riferimento ai contesti. Nei suoi molti studi Dal Pra cercò di mettere in pratica questo metodo storiografico. Troviamo nel libro i confronti con il razionalismo critico di Banfi; le ricerche sul pragmatismo di Dewey; troviamo le discussioni con l'attualismo di Gentile e con il neoidealismo di Croce. Troviamo sempre presente il tema dei valori umani, troviamo l'attenzione a ribadire il prin-

cipio dell'autocriticità. Ma accingendoci a leggere questi scritti dobbiamo tener conto che essi erano intervenuti in una grande discussione. Per Dal Pra e per Vasa la filosofia era *dialogo*, anzi proprio *discussione*.

Il trascendentalismo della prassi non poteva essere una teoria. Come "logica della possibilità" che muoveva dalla contingenza, esso spingeva oltre ogni risultato critico raggiunto. La prassi come vita e ricerca apriva a vie inesplorate da esplorare. Il fine era quello della liberazione dell'uomo da tutto ciò che chiamiamo "male".

Il trascendentalismo della prassi suscitò discussioni e adesioni. Nel 1953 fu un tema centrale al congresso bolognese della *Società filosofica italiana*, per la cui rinascita Dal Pra si era impegnato. Le discussioni e i chiarimenti durarono ancora, almeno fino al 1957. Ma già erano percorribili le vie che il trascendentalismo della prassi aveva aperto: il suo compito era stato effettuato, come quello, d'altra parte, del Partito d'Azione. In quell'anno Vasa venne via da Milano.

6. L'università statale di Milano era rimasta fuori dall'influenza gentiliana. Al posto di Martinetti, che aveva rifiutato il giuramento di fedeltà al fascismo, era stato chiamato il suo allievo Antonio Banfi. L'orientamento generale era il razionalismo neokantiano variamente interpretato. Negli anni di cui parliamo gli ordinari di filosofia erano Banfi, che era diventato senatore per il Partito Comunista e insegnava *Storia della filosofia* e Giovanni Emanuele Barié, docente di *Filosofia teoretica*, che chiamò "neotrascendentalismo" il suo orientamento filosofico, e che morì suicida nel 1956. Cesare Musatti aveva la cattedra di Psicologia.

Dopo aver insegnato come incaricato, dal 1946, *Storia della filosofia moderna* e poi *Storia della filosofia antica*, nel 1951 Dal Pra fu chiamato come titolare alla cattedra di *Storia della filosofia medievale*, passò poi nel 1956 alla cattedra di *Storia della filosofia* al posto di Banfi. Come storico della filosofia Dal Pra innovò la storiografia filosofica italiana, mettendo in opera il suo metodo critico. Il suo orientamento filosofico emergeva nelle scelte tematiche, per esempio l'empirismo di Hume. Nel 1956 venne chiamato Ludovico Geymonat alla prima cattedra in Italia di Filosofia della scienza. Nel 1957 Enzo Paci, che dal 1951 insegnava a Pavia, successe a Barié come docente di *Filosofia teoretica*. Con Paci la scuola di Milano lavorò alla rinascita della fenomenologia husserliana.

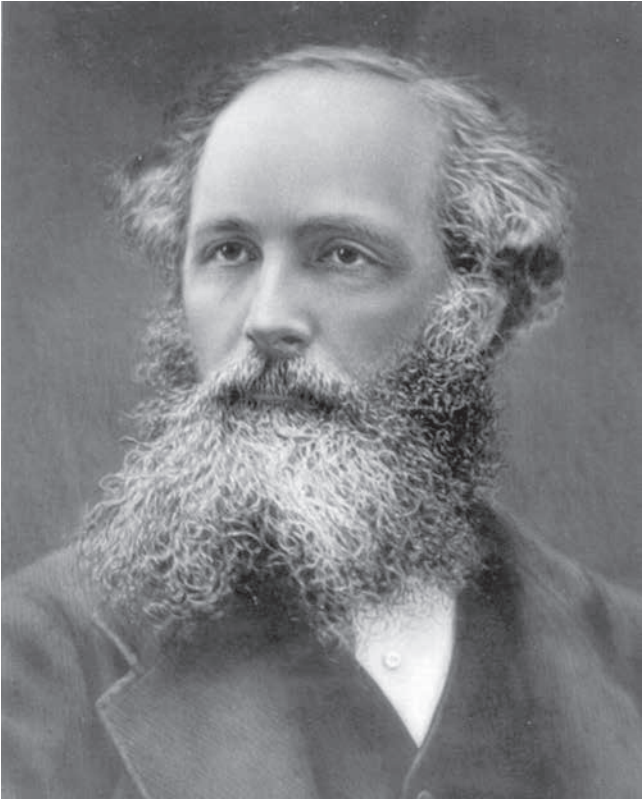
Vasa a Milano tenne per incarico corsi di *Filosofia della religione* e di *Filosofia morale*; poi, nel 1957, vinse una cattedra di *Filosofia teoretica* e fu chiamato a Cagliari, ma subito dopo all'Università di Firenze, in cui tenne già il corso 1958-59.

A Firenze la cattedra di *Filosofia teoretica* aveva avuto una particolare vicenda. Dal 1938 era stata tenuta da Gaetano Chiavacci che, allievo di Gentile, sottolineava nell'attualismo l'assolutezza dell'atto, dando ad esso un significato esistenziale. Chiavacci era influenzato dal pensiero di un amico, Carlo Michelstadter, che, studente all'Istituto di Studi Superiori Pratici e di Perfezionamento di Firenze, si era suicidato nel 1910, a 23 anni, dopo aver consegnato la tesi di laurea sui concetti di persuasione e retorica, tesi che gli era stata assegnata dal suo professore di greco, Girolamo Vitelli. Andato

in pensione Chiavacci, venne chiamato da Pisa Luigi Scaravelli, anch'egli vicino a Gentile e studioso di Kant, ma Scaravelli si suicidò prima di venire a Firenze. Alla cattedra venne allora chiamato Giulio Preti che insegnava *Filosofia*, dal 1954, a Firenze, al Magistero. Preti, che aveva studiato a Pavia, lavorava sulle stesse nuove problematiche della Scuola milanese (nel 1957 pubblicò con Einaudi, *Prassi ed empirismo*). Ma Preti rimase solo un anno a Lettere, preferendo tornare al Magistero.

A Firenze Vasa intese come prassi la scienza in sviluppo, in quanto essa apre a nuove possibilità razionali di concepire il mondo e il cosmo: possibilità che operativamente devono essere rivolte al raggiungimento di fini umani. Perciò studiò la matematica e la logica e l'epistemologia, interpretando le varie teorie scientifiche come aspetti e momenti dell'andare oltre l'attualità della conoscenza; tenne corsi su Husserl, su Russell, sull'empirismo logico, sulla filosofia del linguaggio. In questa tensione ad "andare oltre" restava qualcosa della dialettica idealistica e molto di una religiosità come impegno e speranza.

Nel Novecento tre forme di tempo sono state chiarite in filosofia: il tempo fenomenologico della coscienza; il tempo esistenziale dell'uomo nella sua finitezza; il tempo cosmico della fisica contemporanea. Vasa pensava alla possibilità di pensare a *diverse frecce del tempo cosmico*, e, religiosamente, a un tempo che vince la morte, e alla "compresenza dei morti e dei viventi", per usare un'espressione di Aldo Capitini, di cui era amico. Così volle apporre al suo ultimo scritto, su *Logica, scienza e prassi*, una inattesa dedica: «Alle ombre de' miei morti che vivono ancora ai limiti del mio mondo».



MARCO DE PAOLI

Elettricità, vita, cervello.
L'innervazione dell'organismo-mondo

Il famoso scienziato Du Bois-Reymond sostenne in due celebri conferenze che non si potrà mai capire come dalla materia e dalla forza possano esserne derivate la vita, la sensazione, il pensiero, pur ritenendo indubbio che ciò sia avvenuto: *Ignoramus, ignorabimus*, fu la sua celebre sentenza.¹ In effetti, sembra qui di trovarsi di fronte a un *Grenze*, a un limite invalicabile della mente umana (e non semplicemente a un limite della concezione meccanicistica del mondo, come si è inteso). È comunque certo che in questo processo, come ben sapeva l'elettrofisiologo Du Bois-Reymond, l'elettricità ha svolto un ruolo fondamentale.

L'universo è pugno di elettricità, è pugno di campi elettromagnetici e la luce costituisce solo una piccola finestra della radiazione elettromagnetica (captabile dall'apparato ottico e nervoso dell'uomo e compresa nella lunghezza d'onda fra 0,4 e 0,8 micron), in una gradazione che va dalle onde radio all'infrarosso fino, passando per la luce, all'ultravioletto, ai raggi x, ai raggi gamma. Dalla bottiglia di Leyda alla scoperta della natura elettrica del fulmine da parte di Franklin; dalla legge di Coulomb, che applicò la formula gravitazionale sostituendo alle masse le cariche elettriche, alla pila di Volta; dalla dimostrazione delle relazioni fra elettricità e magnetismo di Ørsted, influenzato dalla speculazione della *Naturphilosophie* schellingiana su *Elektricität, Magnetismus* e *Chemismus*, fino al suo sviluppo in Ampère; dall'induzione elettromagnetica di Faraday² alle equazioni del campo elettromagnetico di Maxwell;³ dalla scoperta da parte di Hertz delle onde elet-

1 É. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen des Naturerkennens*, Veit 1872, Leipzig e *Die sieben Welträthsel*, in «Leibniz-Stiftung der Akademie der Wissenschaften», 1880 (tr. it. *I confini della conoscenza della natura e I sette enigmi del mondo*, in *I confini della conoscenza della natura*, Feltrinelli, Milano 1973). Cfr. F. Vidoni, *Ignorabimus! Émile Du Bois-Reymond e il dibattito sui limiti della conoscenza scientifica nell'Ottocento*, Marcos y Marcos, Milano 1988.

2 M. Faraday, *Experimental Researches in Electricity*, Taylor 1839-1855, London (in it. *La teoria del campo*, Teknos Roma 1995).

3 J. C. Maxwell, *Treatise on Electricity and Magnetism*, Oxford 1873 (Dover, New York 195, tr. it. *Trattato di elettricità e magnetismo*, Utet, Torino 1973, 2

tromagnetiche⁴ alla scoperta dell'elettrone da parte di Thomson⁵; dall'articolo di Einstein intitolato *Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento*,⁶ che inaugurò la teoria della relatività, fino alla *Quantum Electrodynamics (QED)* di Feynman:⁷ l'elettrostatica e l'elettrodinamica costituiscono uno dei settori principali della fisica, giunta già alla fine dell'Ottocento a ridurre la materia a elettricità in una visione cinetico-elettrica.

Non sempre però si riflette su quanto l'elettricità, lungi dal riguardare solo il mondo inorganico e la fisica, riguardi anche il mondo organico e la vita fino ai più alti livelli, costituendo essa un veicolo imprescindibile della sensazione, della locomozione e in genere dell'attività degli organismi nonché dell'attività cerebrale sottesa al pensiero dell'uomo.

L'elettricità produce le "scosse" che agitano la materia decomponendo molte sostanze nei loro elementi costitutivi e conducendola verso nuovi livelli attraverso salti qualitativi. Essa porta ad una più complessa organizzazione del mondo subatomico e atomico costituendo un ponte fra fenomeni fisici e fenomeni chimici. L'apporto di energia elettrica induce trasformazioni chimiche: elettrolisi ("separazione con l'elettricità") è detta la conversione dell'energia elettrica in reazioni chimiche. In particolare la scarica elettrica del fulmine da sempre ha impressionato e colpito gli uomini per la sua violenza e per il suono terrificante del tuono che la segue: nelle culture arcaiche era venerato e temuto il dio del tuono e fu lo shock causato da un fulmine che, secondo lo psicoanalista Erikson, innescò in Lutero la crisi che lo portò alla scelta religiosa.⁸ Dal punto di vista scientifico si scoprì che le scariche elettriche producono una scossa e come un trauma nei fenomeni fisici, consentendone una transizione di fase: «quando idrogeno ed ossigeno sono mescolati in una certa proporzione, e nella miscela scocca una scintilla elettrica, essi scompaiono e al loro posto compare una certa quantità di acqua, uguale in peso alla somma dei loro due pesi. Non c'è la minima somiglianza tra le proprietà, attive e passive, dell'acqua e quelle dell'idrogeno [e altrettanto dicasi dell'ossigeno] che le hanno dato origine».⁹ Così dall'incontro e

voll.); *An Elementary Treatise on Electricity*, Clarendon Press, Oxford 1888², (tr. it. *Trattato elementare di elettricità*, Melquiades, Milano 2010).

4 H. Hertz, *Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft*, Barth, Leipzig 1892.

5 J. Thomson, *Elements of the mathematical Theory of Electricity and Magnetism*, University Press Cambridge 1895, 1909

6 A. Einstein, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, «Annalen der Physik», 17, 1905, pp. 891-921 (*Collected Papers*, University Press, Princeton, vol. II, tr. it. *Sull'elettrodinamica dei corpi in movimento*, in *Opere scelte*, Bollati Boringhieri, Torino 1988, pp. 148-177).

7 R. Feynman, *QED. The Strange Theory of Light and Matter*, University Press 1985, Princeton (tr. it. *La strana teoria della luce e della materia*, Adelphi, Milano 1989).

8 E. Erikson, *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, Norton, New York 1958.

9 T. Huxley, *On the physical basis of Life*, 1868, tr. it. *La base fisica della vita*, nell'antologia *Il posto dell'uomo nella natura*, Feltrinelli, Milano 1956, pp. 97-99 (ed. 1961; anche Utet, Torino 2005).

scontro di due gas dati nella proporzione di 2:1 doveva essersi prodotto, *illo tempore*, qualcosa di completamente nuovo e diverso, ovvero l'acqua degli oceani quale premessa indispensabile della genesi della vita. Essa appariva irriducibile ai dati di partenza, al punto che Mach giungeva a negare che l'acqua si componesse di idrogeno e ossigeno, stante che quando c'è l'acqua l'idrogeno e l'ossigeno non ci sono più.¹⁰

Ma l'effetto della scossa elettrica è ben maggiore qualora si pensi all'ipotesi secondo la quale le scariche elettriche dei fulmini siano state un potente catalizzatore per l'origine delle cellule e quindi della vita nella Terra primordiale. Varie teorie sull'origine della vita ipotizzarono il decisivo intervento di scariche elettriche, ritenute il vero se non unico reagente passibile di animare la materia considerata (secondo i canoni del meccanicismo) in sé morta e inanimata. In fondo la cosa non era molto lontana dall'immaginazione di Mary Shelley che in pieno romanticismo, suggestionata dai resoconti dei macabri esperimenti del nipote di Galvani Giovanni Aldini, che attraverso scariche elettriche faceva contorcere in orribili e spasmodiche convulsioni il corpo di uomini giustiziati spalancandone ad intermittenza le palpebre e dando l'orribile impressione di rianimarli,¹¹ evocò la figura del dottor Frankenstein capace attraverso violente scariche elettriche di generare una creatura vivente dall'assemblaggio di pezzi di cadaveri trafugati nottetempo nei cimiteri. Probabilmente Mary Shelley non immaginava che un giorno la sedia elettrica sarebbe stata usata non su cadaveri ma su uomini vivi. Questa idea è la Frankenstein, secondo cui una violenta scarica elettrica può infondere la vita financo risuscitando i morti, e che ancor oggi appare quasi trovare conferma ogni volta che la violenta scarica elettrica di un defibrillatore rianima l'infartato alle soglie della morte facendolo letteralmente sobbalzare e saltare sul lettino, sembra paradossalmente aver agito nell'immaginario scientifico conducendo a importanti teorie e esperimenti sull'origine della vita. Secondo la teoria di Oparin nella Terra primitiva (ipotizzata come composta di idrocarburi e di ammoniaca con successiva formazione degli oceani) sarebbe infine avvenuta, precisamente grazie alle scariche elettriche dei fulmini, la sintesi chimica dei primi composti organici fino alla formazione della cellula.¹² Così Miller cercò di riprodurre in laboratorio le condizioni della Terra primitiva: nell'ipotesi che le prime elementari forme di vita si fossero formate nei gas costituenti l'atmosfera primitiva principalmente attraverso le traumatiche scariche elettriche costituite dai fulmini durante i temporali, allestiti una miscela di sostanze gassose (vapore acqueo prodotto da acqua in ebollizione, idrogeno, metano e ammoniaca) sottoponendola per alcuni giorni – trattandosi di sostanze chimicamente poco reattive – ad

- 10 J. Blackmore, *Ernst Mach. His Life, Work, and Influence*, University Press, Berkeley 1972, p. 86.
- 11 G. Aldini, *Essai théorique et expérimental sur le Galvanisme, avec une série d'expériences faites en présence des Commissaires de l'Institut National de France, et en diverses amphithéâtres anatomiques de Londres*, Imprimerie de Fournier, Paris 1804.
- 12 A.I. Oparin, *Proishozhdenie žizni*, Izdatel'stvo Moskovskij rabočij 1924, Moskva (tr. it. *L'origine della vita*, Einaudi, Torino 1956 e Boringhieri, Torino 1977).

esposizioni di violente scariche di corrente elettrica ad alta frequenza replicanti il fulmine nonché la radiazione ultravioletta, la luce, il calore solare. Mostrò così che si generava una miscela di molecole organiche complesse da cui potevano isolarsi tre dei venti amminoacidi costituenti i componenti fondamentali delle proteine con cui sono costruiti i tessuti biologici, nonché vari acidi organici e urea.¹³

L'elettricità appariva realmente all'origine della vita o, almeno, quale sua condizione primaria e indispensabile. Tuttavia il limite di queste teorie consisteva nel concepire l'elettricità come un motore che infonde vita dall'esterno a una materia inanimata. Invece essa è ovunque, è intrinseca alla materia tutta, vivente e non vivente. In particolare, se l'elettricità è una componente fondamentale dell'atomo, come si era compreso in seguito alla scoperta dell'elettrone nel 1897, allora come potrebbe non essere presente nelle cellule, nei nervi, nei muscoli degli organismi, dal momento che tutti gli atomi contengono elettroni? Così nelle cellule si riscontra un'attività elettrochimica, stante la differenza di potenziale elettrico fra interno e esterno della membrana cellulare (J. Bernstein, 1902 e 1912): nella cellula i mitocondri (simili a piccole cellule dentro le cellule, dotati di Dna duplicantesi trasmissibile solo per via materna) costituiscono la sorgente energetica, la "centrale elettrica" della cellula in quanto generano una corrente elettrica produttrice di ATP e sintetizzano proteine in numero variabile da 1500 a 5000 a seconda del tipo di cellula. In questo senso l'elettricità appare un fenomeno consubstanziale alla vita ed anzi appare fattore generatore della stessa vita. Così J. Loeb dimostrò in alcuni esperimenti la possibilità della partenogenesi per stimolazione elettrica, verificando in taluni insetti, ma financo nella rana e nella gallina, che la fecondazione esterna può essere sostituita da stimoli adeguati fra cui (oltre a stimoli chimici) stimoli elettrici capaci di indurre un inizio di sviluppo partenogenetico di uova che poi solitamente richiedono di essere fecondate per lo sviluppo;¹⁴ e sempre con scosse elettriche (oltre che con altri mezzi quali riscaldamento, raffreddamento, raggi ultravioletti) si ottenne il compiuto e totale sviluppo partenogenetico artificiale di uova non fecondate di vari invertebrati (vermi e molluschi), nonché (E. Bataillon, 1910) di alcuni vertebrati come i batraci.¹⁵

Anche le cellule vegetali producono impulsi elettrici. Molte piante inviano, attraverso molecole volanti in funzione di trasmettitori «similneurale», messaggi chimici e elettrici che attirano insetti impollinatori o «segnalano» alle piante vicine l'esistenza di pericolosi predatori. La pianta carnivora *Dionaea*, toccata da un insetto impigliatovi, convoglia una concentrazione

13 L'articolo di S. Miller in parziale traduzione in B. Fantini (a cura di), *L'origine della vita*, Editori Riuniti, Roma 1977 (*Formazione di composti organici sulla Terra primordiale*), pp. 98-110.

14 J. Loeb, *La conception mécanique de la vie*, Alcan, Paris 1912; *The organism as a whole from a physico-chemical viewpoint*, Putnam, New York 1916.

15 Cfr. A. Vandel, *La parthénogenèse*, Doin, Paris 1930; J. Rostand, *La parthénogenèse animale*, Presses Universitaires, Paris 1950 (conferenza tenuta a Parigi nel 1949).

di calcio e di potenziale elettrico che fa scattare e chiudere la trappola. Il grande fisico indiano J.C. Bose, volto a esperimenti sulle risposte dei vegetali a stimoli elettrici, parlava di *The Nervous Mechanism of Plants*.¹⁶ A partire dalle cellule, in ogni organismo ha luogo un'attività elettrica, anche perché ogni organismo a partire dalla cellula è composto in buona parte di acqua e liquidi, che sono ottimi conduttori dell'elettricità. La cosa è particolarmente evidente negli animali acquatici come i pesci elettrici (detti elettrofori) che stordiscono le prede con le loro scosse elettriche. Molti pesci (circa 250 specie fra cui la torpedine, l'anguilla elettrica o gimnoto, il malatteruro nilotico, la razza, il pesce gatto africano) dispongono lungo il corpo o nell'encefalo di un sistema elettrico di cui si avvalgono a scopo difensivo o offensivo, quando nel momento dell'aggressione o della difesa la normale attività elettrica propria dei tessuti nervosi del corpo viene attivata parossisticamente, con un'intensità che va dai 40-50 volt (nella torpedine) fino a 600 e oltre volt (nell'anguilla elettrica). Fin dai tempi più antichi si conosceva la scarica della torpedine marina, pur non individuata nella sua natura elettrica, e di Socrate si diceva che provocava nell'interlocutore una scossa simile a quella della «piatta torpedine marina»: come questa, «se qualcuno le si avvicini e la tocchi, subito lo fa intorpidire», così Menone è «veramente intorpidito nell'animo e nella bocca» (Platone, *Menone*, 80ab). L'organo elettrico della torpedine funziona (financo separato dal corpo dell'animale) come una pila di Volta, non a caso definita dallo stesso Volta «organo elettrico artificiale» in quanto costruita prendendo a modello («essendo uguale all'organo naturale della torpedine, gli somiglia anche nella forma»: dalla lettera a J. Banks) la ripetitiva disposizione modulare con sovrapposizione a colonna (a «pila»), l'uno sull'altro, dei dischi circolari muscolari con ricca innervazione di elettroplacche che costituiscono il doppio organo elettrico o «pila naturale» della torpedine, con polo negativo rivolto verso il ventre e positivo verso il dorso, produttore della scarica dal ventre al dorso per moltiplicazione nel riverbero da un modulo all'altro. Ma non solo i campi elettrici interni all'organismo, bensì anche i campi elettrici (e magnetici) esterni costituiscono un fattore essenziale per la vita degli organismi: così nella sua teoria del tropismo (fototropismo, geotropismo etc.) Loeb vide sia nelle piante (il voltarsi del girasole e l'allungarsi delle piante in cerca della luce) sia negli animali (la falena che si dirige verso la luce fino a bruciarsi, le migrazioni di uccelli, tartarughe, salmoni, i pesci elettrici a più debole voltaggio che si orientano e localizzano le prede captando segnali elettrici etc.) dei meri movimenti automatici di «macchine chimiche», quali reazioni fisiche e chimiche a stimoli ambientali costituiti dalla luce e dai campi elettrici e magnetici.¹⁷ In diversi gradi e misura, l'elettricità è intrinseca all'animale e agli organismi tutti, animali e vegetali. Essa attraversa le cellule e gli organismi viventi. Gli organismi sono, almeno in parte, macchine elettriche: ogni organismo

16 J. C. Bose, *The Nervous Mechanism of Plants*, Longmans, Green and Co., London 1926.

17 J. Loeb, *Der Heliotropismus der Tiere und seine Übereinstimmung mit dem Heliotropismus der Pflanzen*, Hertz, Würzburg 1890.; *Forced Movements, tropism and animal conduct*, Lippincott, Philadelphia and London 1918.

appare, in misura più o meno rilevante, una sorta di pila animale generatrice di corrente elettrica.

Eppure, fu necessario un lungo cammino affinché fosse riconosciuta l'attività elettrica degli organismi. Ben prima di Galvani si sapeva che una scarica elettrica poteva muovere i muscoli di una rana morta, ma si spiegò il fenomeno nei termini della "irritabilità muscolare" di A. von Haller.¹⁸ Parallelamente però, sull'onda delle ricerche sull'elettricità che caratterizzarono il XVIII secolo, non si tardò a teorizzare l'esistenza dell'*electricum fluidum* anche negli animali, inteso come specifica "elettricità animale" distinta per qualche caratteristica sua propria dall'elettricità fisica. Fra gli altri, N. Bertholon sostenne che l'elettricità fosse propria della gran parte degli animali e scrisse un'opera in cui ipotizzò alterazioni della corrente elettrica dell'organismo nella maggior parte delle malattie.¹⁹ Pur non senza resistenza, le correnti elettriche sostituirono sempre più decisamente sia gli "spiriti animali" e i "fluidi", che secondo tutta una antica tradizione (da Galeno a Cartesio e oltre) scorrevano dai nervi ai muscoli, sia la *irritabilitas* muscolare halleriana. Infine l'*electricitas animalis*, già variamente ipotizzata, venne decisamente affermata con ricco supporto sperimentale da Galvani ma ne sortì la polemica con Volta, che pur fu suo sostenitore prima di trasformarsi in suo irriducibile critico. Senza alcuno stimolo di una visibile scarica elettrica esterna, ma semplicemente collegando con un metallo fungente da arco conduttore i nervi del midollo spinale e i muscoli escissi da una rana morta, i muscoli e gli arti della rana scattavano sotto gli occhi di Galvani contraendosi; parimenti avveniva quando la rana morta, appesa ad un uncino di rame e spostata dal vento, urtava la ringhiera di ferro del balcone di casa. Volta obiettò che la contrazione della rana era solo un fenomeno di elettricità indotta dai metalli, in particolare dal contatto fra due metalli diversi: la rana morta era a suo giudizio solo un "rilevatore" e non un generatore di elettricità, mentre i metalli erano generatori e non semplici conduttori. Anche quando Galvani riuscì a provocare le contrazioni nella rana con scintille a distanza o con un solo metallo o anche senza fare uso di metalli, ad esempio con pezzi di tessuto animale, e financo con contatto diretto nervo-muscolo o nervo-nervo senza alcun altro contatto, Volta continuò a ritenere che l'elettricità fosse indotta dall'esterno e a distanza nella rana attraverso lo stato elettrico diffuso nell'atmosfera, grazie al conduttore (o financo generatore) costituito dai liquidi dell'animale.²⁰ Altri studiosi, partecipi della polemica in un variegato

18 A. von Haller, *Elementa physiologiae corporis humani*, Bousquet, Lausannae 1757-1766, 8 voll.

19 N. Bertholon, *De l'électricité du corps humain dans l'état de santé et de maladie*, Chez Didot, Paris 1780 (Chez Croulbois 1786).

20 L. Galvani, *De viribus electricitatis in motu musculari Commentarius*, 1792. Volta scrisse nel 1792 la *Memoria prima sull'elettricità animale*, a cui seguì nello stesso anno la *Memoria seconda* e la *Memoria terza*. Seguì Galvani: *Dissertatione responsiva ad alcune difficoltà mosse contro l'elettricità animale*, 1793; *Dell'uso e dell'attività dell'arco conduttore nelle contrazioni dei muscoli*, 1794. Volta: corrispondenza 1794-1797. Galvani: *Memorie sull'elettricità*

ventaglio di posizioni, pur ammettendo l'esistenza di un'elettricità animale (o nell'animale) le riconobbero solo una funzione di stimolo e mai causale.²¹ Non così invece il seguace della *Naturphilosophie* Ritter che, sulla base di numerosi esperimenti sugli effetti dell'elettricità negli organismi viventi in correlazione ai processi chimici, difese il "galvanismo".²² Per lungo tempo la storia della scienza decretò che Volta avesse ragione e Galvani torto, ma oggi sappiamo che così non è.²³ Correttamente Galvani riteneva che la conduzione nervosa fosse essenzialmente un fenomeno elettrico, e per questo può dirsi il progenitore dell'elettrofisiologia. Certamente esiste una sola elettricità ed è l'elettricità fisica, l'elettricità di Volta, ma questa esiste anche nell'animale: come ogni animale, la rana produce veramente una "elettricità animale", non estrinseca, non indotta dall'esterno ma intrinseca.

Nel 1820, attraverso il primo galvanometro, venne confermata la presenza di una corrente elettrica modesta ma significativa nel tessuto cerebrale degli animali. Venne Matteucci, lo scienziato che prima di Faraday definì le leggi dell'elettrolisi.²⁴ Egli applicò lo studio dell'elettricità agli organismi e, riportando in auge la teoria di Galvani che era caduta in discredito sotto i colpi di Volta, portò un rilevante contributo all'elettrofisiologia studiando con una serie di esperimenti l'elettricità negli organismi animali e vegetali: in particolare (dapprima con S. Linari) confermò inconfutabilmente l'elettricità della torpedine (stabilita da J. Walsh nel 1772) producendovi una scintilla elettrica, conducendo in seguito una approfondita ricerca sui suoi centri nervosi che risultavano situati nel tronco encefalico e precisamente nel quarto lobo o midollo allungato detto "lobo elettrico" da cui, secondo Matteucci per atto volontario, si diparte la scarica (infatti la torpedine, decapitata e reseccate le nervi collegati al cervello, non produce più elettricità sebbene ancora la produca il suo organo elettrico estratto dal corpo).²⁵ Invero

animale, 1797 (v. L. Galvani, *Opere scelte*, Utet, Torino 1967; A. Volta, *Opere. Edizione nazionale*, Hoepli, Milano 1918-1929 e *Epistolario*, Zanichelli, Bologna 1949-1955).

- 21 W. Bernardi, *I fluidi della vita. Alle origini della controversia sull'elettricità animale*, Olschki 1992, Firenze.
- 22 J. Ritter, *Beweis, daß ein beständiger Galvanismus den Lebensproceß in dem Thierreich begleite*, Verlag des Industrie-Comptoirs, Weimar 1798.
- 23 Per il filosofo della scienza M. Pera la "rana ambigua" si prestava a opposte letture secondo due opposti paradigmi, elettrobiologico e elettrofisico (M. Pera, *La rana ambigua. La controversia sull'elettricità animale tra Galvani e Volta*, Einaudi, Torino 1986). Ma la "rana ambigua" non era del tutto ambigua e, con le sue contrazioni anche in assenza di metalli, infine parlava abbastanza chiaramente (v. l'opera di un neurofisiologo e di uno storico della medicina: M. Piccolino - M. Bresadola, *Rane, torpedini e scintille. Galvani, Volta e l'elettricità animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).
- 24 G. Moruzzi, *L'opera elettrofisiologica di Carlo Matteucci*, «Physis», 1969, 11; F. Toscano, *Per la scienza, per la patria. Carlo Matteucci, fisico e politico nel Risorgimento italiano*, Sironi, Milano 2011.
- 25 C. Matteucci, *Sulla contrazione provata dagli animali all'aprirsi del circolo elettrico in che trovansi*, Casali, Forlì 1830; *Mémoire sur l'électricité animale*, Tipografia Galileiana, Firenze 1834; *Recherches physiques, chimiques et phy-*

lo scienziato Nobili aveva contestato Matteucci ritenendo come Volta che le correnti elettriche circolanti nei tessuti biologici (che egli misurò con un galvanometro a più alta precisione di sua costruzione) avessero origine fisica e non biologica, tutt'al più attribuendo l'elettricità della rana a differenze di temperatura tra nervo e muscolo.²⁶ Ma la questione apparve risolta con le ricerche sperimentali di Pacinotti e Puccinotti pubblicate nel 1839:²⁷ non ritenendo dirimenti i primi esperimenti di Matteucci²⁸ essi, operando spietatamente col «metodo traumatico» (così da loro definito) consistente nell'inserire stili metallici nel cervello e nei muscoli di piccioni, conigli, gattini e altri sventurati animali, ne attivavano correnti elettriche dirette dal cervello ai muscoli e viceversa che, misurate dal galvanometro, andavano crescendo con lo scuotersi e i sussulti dell'animale e scemando fino allo spegnersi della corrente con lo spegnersi della vita. Come scrivevano i due autori: «la corrente vitale ha per precipuo carattere di essere una corrente di reazione, sia questa automatica o volontaria; quindi somigliantissima alla corrente di scarica de' pesci elettrici»;²⁹ «Le attinenze della corrente vitale si palesano non solo colle reazioni dell'animale automatiche, o volontarie; ma altresì coll'età sino a un certo punto, e collo sviluppo organico dell'animale stesso. [...] Infine spenta che sia la vita la corrente animale scompare anch'essa, né più si riproduce».³⁰ Proprio queste brusche impennate della corrente elettrica in concomitanza con gli spasmi e i contorcimenti dell'animale dimostravano la natura specificamente animale dell'elettricità rilevata, inconfondibile con l'elettricità puramente chimica e omogenea rintracciabile anche nell'animale morto: infatti l'elettricità puramente chimica e non organica «tanta è quando la vita non è ancor spenta, che subito, e qualche ora dopo che l'animale è cadavere».³¹ Su questa base sperimentale, i due autori dedussero l'esistenza di un «intimo legame tra le correnti, e la vita»:³² «Se [la corrente elettrica] non è causa della vita, ne è quell'effetto prossimo e speciale che la sola vita sa produrre, la sola vita sa mantenere».³³

Successivamente Matteucci, disponendo a pila più nervi e muscoli di rane preparate (*pile de grenouilles*), mostrò l'aumento della corrente nel passaggio da una rana all'altra con propagazione di contrazioni muscolari, con ciò aprendosi la strada alla comprensione del meccanismo della trasmissione

siologiques sur la torpille, Bibliothèque universelle, Genève 1837; *Sur le courant électrique ou propre de la grenouille*, Bibliothèque universelle, Genève 1838. V. anche F. Pacini, *Sulla struttura intima dell'organo elettrico del ginnoto e di altri pesci elettrici*, Tipografia Cecchi, Firenze 1852.

- 26 L. Nobili, *Sopra l'elettricità animale*, Tipografia Galileiana, Firenze 1834.
 27 L. Pacinotti, F. Puccinotti, *Esperienze sulla esistenza e le leggi delle correnti elettro-fisiologiche negli animali a sangue caldo*, Nistri, Pisa 1839. In realtà le trentatré esperienze riportate non furono svolte soltanto su animali a sangue caldo, ma anche su rane e su una torpedine.
 28 Ivi, pp. 17-22.
 29 Ivi, p. 79.
 30 Ivi, p. 80.
 31 Ivi, p. 78.
 32 Ivi, p. 48.
 33 Ivi, p. 77.

dell'impulso nervoso; egli sviluppò le sue indagini esaminando l'elettrofisiologia dei muscoli e il fenomeno elettrico connesso allo sforzo muscolare³⁴ e infine propose il primo modello fisico del nervo.³⁵ Venne quindi Du Bois-Reymond che, laureatosi sulle torpedini, si dedicò all'elettrofisiologia sviluppando le esperienze elettrofisiologiche precedenti con importanti ricerche sull'attività elettrica del sistema nervoso degli organismi e precisando la differenza di potenziale elettrico nel muscolo innervato (con carica positiva all'esterno del muscolo e negativa all'interno).³⁶ Nel superamento delle antiche posizioni di Galvani, che riteneva che l'elettricità fosse generata solo dal muscolo e scorresse dal muscolo al nervo ridotto a conduttore, si comprese con Du Bois-Reymond che soprattutto i nervi (in seguito meglio definiti come cellule nervose) sono generatori di elettricità e non solo conduttori; del pari si comprese che i nervi non sono paragonabili a fili cavi e che, come poi si scoprirà che le onde hertziane si trasmettono senza fili, così nell'organismo la "corrente" elettrica (ma già il termine "corrente" è impreciso) non passa propriamente come un *effluvium*, un *electricum fluidum* "attraverso" i nervi non essendovi nessun canale, nessuna *cavitas in nervis*. In campo animale le ricerche, sempre più estese, giunsero al becco dell'ornitorinco che risultò dotato di sensori elettrorecettori molto fini, atti a captare le oscillazioni e le distorsioni prodotte dai segnali elettrici emessi dalle prede e trasmessi nel movimento delle acque da esse smosse; anche si analizzò il sonar ecolocalizzatore proprio di una varietà di pipistrello che durante il volo al buio nelle caverne, grazie a rapidissime frequenze di rimbalzo degli ultrasuoni emessi che toccano i corpi tornando al mittente, evita gli ostacoli e localizza predandoli gli insetti (alcuni dei quali peraltro dotati di fonorecettori sensibili alle frequenze ultrasonore).

Risultò infine con ogni evidenza che, al di là di questo o quell'animale, l'attività elettrica è intrinseca al sistema nervoso di tutti gli organismi. Le cellule nervose o neuroni sono generatrici e portatrici di attività elettrica:³⁷ esse sintetizzano e secernono sostanze chimiche dette neurotrasmettitori; i legami elettrici e le sostanze chimiche sintetizzate consentono il trasferimento dei segnali, che dagli assoni viaggiano da un neurone all'altro attraverso l'intervallo sinaptico. I segnali elettrici effettuano il contatto fra i

-
- 34 C. Matteucci, *Essai sur les phénomènes électriques des animaux*, Dalmont, Paris 1840; *Traité des phénomènes électro-physiologiques des animaux*, Masson et Cie 1844, Paris; *Lezioni di elettrofisiologia*, Tipografia Paravia, Torino 1856; *Cours d'électro-physiologie*, Mallet-Bachelier, Paris 1858; *Corso di elettrofisiologia in sei lezioni*, Tipografia Castellazzo e Vercellino, Torino 1861.
- 35 C. Matteucci, *Sulla teoria fisica dell'elettrotono dei nervi*, «Memorie di matematica e di fisica della Società italiana delle scienze», III, 1. II, 1868.
- 36 É. Du Bois-Reymond, *Untersuchungen über thierische Elektrizität*, Reimer, Berlin 1848-1884, 2 voll.
- 37 Secondo il neurofisiologo J.P. Changeux l'origine dell'energia utilizzata dal neurone è «molto banale», trattandosi di un enzima specifico che attraverso gli ioni sodio utilizza l'energia liberata dalla molecola di ATP prodotta dalla respirazione cellulare (*L'homme neuronal*, Fayard, Paris 1983, tr. it. *L'uomo neuronale*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 93).

nervi e i muscoli: i neuroni “sparano” impulsi elettrici che “saltano” da un neurone all’altro; essi viaggiano e si propagano lungo le fibre nervose attraversando in pochi millesimi di secondo le fessure sinaptiche, proseguendo nel nervo contiguo e giungendo al muscolo provocandone la contrazione e il movimento. L’impulso elettrico, trasmesso dai neuroni ai muscoli, interessa dunque non soltanto le cellule nervose ma tutto l’organismo: oltre all’elettroencefalogramma che registra l’attività elettrica del cervello, l’elettrocardiogramma e l’elettromiogramma registrano gli impulsi elettrici del cuore e dei muscoli. In particolare l’attività elettrica, intrinseca alla sensazione, è intrinseca all’attività cerebrale degli organismi dotati di encefalo. Nell’uomo le onde elettromagnetiche di diversa frequenza, trasformandosi in impulsi nervosi, dopo aver colpito il timpano e la retina si dirigono al cervello, ove trovano un *analogon* isomorfo costituito da cento miliardi di neuroni, producendo le sensazioni luminose e acustiche. L’attività elettrica prodotta dal cervello (le variazioni di potenziale elettrico registrate dall’elettroencefalogramma con l’ampiezza d’onda nell’asse verticale e la frequenza nell’asse orizzontale e valutabile in milionesimi di volt) varia con le attività del soggetto: in un soggetto adulto in riposo a occhi chiusi il ciclo delle onde è regolare con una frequenza media di 10 cicli al secondo (onde alfa); lo si tocca, apre gli occhi, diventa attento e il tracciato diventa irregolare, l’ampiezza d’onda si dimezza e la frequenza raddoppia (onde beta); quando dorme si registrano onde molto più lente, da 3 a 5 cicli al secondo, di grande ampiezza (onde delta). La correlazione fra attività mentale e energia elettrica è intrinseca, ed è sufficiente un’attività di riflessione e di attenzione da parte del soggetto perché, anche senza alcuno stimolo esterno, si abbia una variazione in crescendo del potenziale elettrico del cervello. Ma l’attività elettrica, che all’elettroencefalogramma appare variabile ma continua, è in realtà discreta in quanto le cellule nervose del cervello, i neuroni, “sparano” impulsi elettrici a intermittenza e tale attività, rilevata con elettrodi piazzati direttamente sulla corteccia o ancor più in profondità (come si è verificato durante operazioni chirurgiche), appare molto maggiore. Le crisi epilettiche non sono altro che scariche elettriche esplosive, tempeste elettriche parossistiche e patogene, dovute a un accumulo e conseguente ingorgo della normale attività elettrica del cervello. In particolare l’elettrostimolazione focale del cervello con un elettrodo in pazienti operati chirurgicamente e coscienti (il cervello essendo insensibile al dolore), a riprova di quanto sia importante nel cervello l’attività elettrica, può provocare a comando – a seconda delle aree elettricamente stimolate – movimenti delle dita, temporanei fenomeni di afasia, allucinazioni, sogni, ricordi vivissimi: come premendo un interruttore a comando, si accendono improvvisamente determinati circuiti cerebrali facendo affiorare determinate immagini o determinate musiche o anche, nei dettagli, antiche memorie del tutto dimenticate (o quantomeno percepite come memorie) che poi altrettanto improvvisamente cessano staccando l’elettrodo, come se un interruttore di corrente elettrica fosse stato spento, e riprendono e nuovamente cessano riapplicando o staccando l’elettrodo.³⁸

38 W. Penfield, *The Mystery of the Mind. A Critical Study of Consciousness and*

Così veramente l'encefalo e in particolare il cervello umano appare simile a un sistema elettrico e infatti è stato paragonato a una centrale elettrica o a un sistema elettronico come il computer: pur senza eccedere con le metafore (a detta del grande neurofisiologo C. Sherrington rimane «un abisso fra una reazione elettrica nel cervello e il vedere il mondo che ci circonda»), veramente il cervello sotto un certo angolo visuale appare paragonabile a un apparecchio elettronico che registra (e rielabora) nei suoi solchi il corrispettivo delle esperienze visive, uditive, delle parole, dei dati della memoria trasformandoli in segnali elettrici.

Sulla base di ciò, ci si può ora domandare circa la peculiare relazione fra le onde elettromagnetiche diffuse nell'etere e l'attività elettrica degli organismi. Al riguardo, partendo da quel tipo fondamentale di onda elettromagnetica che è la luce, un fisico come Bridgman (volto ad eliminare dalla fisica i concetti risultanti "non operativi"), domandandosi se abbia senso attribuire una realtà fisica e un'esistenza indipendente alla luce nello spazio intermedio fra sorgente e ricevitore, ha dato una risposta negativa definendo del tutto scorretta la comune rappresentazione della luce come di una cosa che viaggia nello spazio.³⁹ In effetti, la luce è un messaggero che viaggia nello spazio solo quale potenziale veicolo e portatore dell'immagine e, viaggiando per spazi silenti e bui, di per sé rimane spenta: una luce buia, una luce solo potenziale, ovvero semplici onde elettromagnetiche che di per sé non sono ancora luce. Infatti agli occhi di un osservatore lontano la luce si rende visibile non negli spazi siderali, lungo il suo tragitto per milioni di anni luce, bensì solo in presenza di una massa gassosa o in un'atmosfera o in presenza di una massa solida come un pianeta, comunque in presenza di un corpo riflettente o rifrangente. La luce può dunque produrre il suo effetto, e cioè la luce, soltanto se incontra una massa su cui si posa o attraverso cui passa, illuminandola e illuminandosi ad un occhio: essa necessita di un corpo recettivo (e di un occhio) per esplicitare sé stessa. Dunque il Sole non irradierebbe luce se fosse solo nello spazio e se nessun altro corpo potesse assorbirne la radiazione in modo da rendersi visibile a un occhio: esso irradierebbe, ma il suo irradiazione non sarebbe luminoso. Così, visto dallo spazio, il Sole illumina la Terra ma non gli spazi siderali fra il Sole e la Terra:

the Human Brain, University Press, Princeton 1975 (tr. it. *Il mistero della mente. Studio critico sulla coscienza e sul cervello umano*, Vallecchi, Firenze 1991); *The excitable cortex in conscious man*, University Press, Liverpool 1958 (con T. Rasmussen). L'esplorazione delle diverse aree della corteccia cerebrale attraverso la stimolazione elettrica con un elettrodo, che ne riattiva o ne blocca la funzione relativa, consentì al neurochirurgo Penfield di trarre una precisa mappa del cervello e delle sue funzioni (*The Cerebral Cortex of man. A clinical Study of Localization of Function*, Mac Millan, New York 1950; *Speech and Brain Mechanism*, University Press, Princeton 1959).

39 P. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, Macmillan Company, New York 1927, tr. it. *La logica della fisica moderna*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 152-165. Riprendo e sviluppo quanto in M. de Paoli, *La relatività e la falsa cosmologia*, Manni, Lecce 2008, pp. 282-283.

per questo gli astronauti vedono dallo spazio la fioca luce di stelle lontane nonché la Terra ma non il tragitto della luce dalle stelle alla Terra che, se vi fosse, illuminerebbe ai loro occhi il cielo a giorno.

Scrivendo Mach: «Se la Terra fosse una pietra brulla illuminata dal Sole allora la sua energia radiante, ammesso che questa venisse assorbita dalla superficie terrestre, verrebbe presto riflessa di nuovo disperdendosi nello spazio». ⁴⁰ Invece sulla Terra questa energia, che altrimenti andrebbe sprecata e dispersa, viene trattenuta e raccolta, immagazzinata, tesaurizzata, assimilata e infine utilizzata e trasformata anzitutto dalle piante. Mach non intende dire che ci sono le piante che, colpite dall'energia solare, la raccolgono attraverso le foglie. Intende piuttosto dire che le foglie che captano l'energia solare ne sono una sorta di prolungamento, come un terminale e uno sbocco dell'energia radiante sebbene, di contro ad un'immagine panica e confusa troppo edulcorata, egli precisi che le foglie rubano, sottraggono, predano l'energia radiante che produce calore cosicché, al posto di "acquisizione di energia", si potrebbe anche parlare di "rapina". Oltre le piante, anche vari organismi (meduse, alghe, stelle di mare) sono dotati di pigmenti fotorecettivi più o meno estesi sensibili alla luce. Ma poi l'energia radiante solare, oltre che calore, con la luce diventa immagine. Nuovamente, l'emissione luminosa non può avvenire indipendentemente dal processo dell'assorbimento: nell'emissione elettromagnetica è necessario un assorbitore e la sorgente, l'emittente, per manifestarsi come luce ed essere vista come immagine richiede la presenza di un osservatore, un ricevente dotato di occhio. Solo in tal caso l'energia assorbita si manifesta nella luce come immagine: senza un occhio che la trasformi in luce e immagine, l'onda elettromagnetica assorbita da un corpo è solo calore. Così l'immagine veicolata dalla luce per essere tale richiede l'occhio che vede: la luce consegna le immagini, ma le onde diventano luce e immagini solo se decodificate. In questo senso la ragione della necessità della formazione dell'occhio (la ragione metafisica e non solo biologica) è stata ben colta da Goethe, che vedeva l'«immediata parentela della luce e dell'occhio» e (nella *Introduzione alla Teoria dei colori*) scriveva:

«l'occhio è debitore della sua esistenza alla luce. Da organi animali indifferenti la luce si crea un organo che divenga il suo uguale e così l'occhio si forma alla luce per la luce, affinché la luce interna muova incontro a quella esterna. Ci torna qui alla mente l'antica scuola ionica che ripeteva che l'uguale viene colto soltanto dall'uguale, ma anche le parole di un antico mistico, che vogliamo esprimere in versi nel modo seguente: *Se l'occhio non fosse solare, / come potremmo vedere la luce?*».⁴¹

40 E. Mach, *Der Physische und psychische Anblick des Lebens*, in *Populär-wissenschaftliche Vorlesungen*, Barth, Leipzig 1923, tr. it. *Lo spettacolo della vita dal punto di vista fisico e psichico*, in *L'evoluzione della scienza. Nove "lezioni popolari"*, Melquière, Milano 2010, p. 207.

41 J.W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, Cotta'schen Buchhandlung, Tübingen 1810, , tr. it. *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 1993 p. 14.

L'onda elettromagnetica della luce, concentrata in un *locus*, "scava" nell'organismo la cavità che diventerà occhio: nessuna luce senza un occhio. Parallelemente, l'onda elettromagnetica del suono, focalizzata in un *locus*, "scava" nell'organismo la cavità che diventerà orecchio: nessun suono senza un orecchio.

Il formarsi della sensazione negli organismi viventi è correlato alla radiazione elettromagnetica: «una parte dell'energia [solare] – afferma Mach, allievo del fisiologo E. Brücke – diviene attiva infine in alcuni particolari organi, detti organi di senso, che forse sarebbe meglio chiamare organi di innesco di processi eliotropici, geotropici e di altri processi che regolano il flusso di energia».⁴² La materia, secondo J. Stuart Mill, è una «possibilità costante di sensazioni». Nell'organismo il segnale elettromagnetico a un certo punto si trasforma in altro, diventa impulso nervoso e nascono le sensazioni: il fisico diventa psichico (Mach direbbe: appare come psichico). Mach non intende dire che l'energia solare agisca come cosa-in-sé (*Ding an sich*) su un soggetto ricettivo, passivo, imprimendovi (secondo l'antica metafora aristotelica) la propria impronta come un sigillo sulla cera; nemmeno immagina una pressione meccanica di particelle atomiche, poiché rifiuta il privilegiamento unilaterale del modello meccanico che concepiva riduttivamente gli atomi come solide particelle compatte che si stamperebbero come un *eidolon* sugli organi di senso fissandovi l'immagine dell'oggetto: alla domanda se sia possibile «spiegare le sensazioni mediante movimenti di atomi» la sua risposta è negativa. In effetti non v'è qualcosa che emani dall'oggetto al soggetto e nemmeno qualcosa che vada dal soggetto all'oggetto (nella visione di Empedocle si trattava di un doppio movimento soggetto ↔ oggetto). Mach ragiona invece essenzialmente in termini di fenomeni elettrici e magnetici e di teoria non meccanica del calore: è la luce che illuminando fa da tramite e da connettivo fra soggetto e oggetto; nel suo intendimento (come scrive in un'annotazione dei suoi taccuini del 1874) «il movimento della materia è un'onda». In particolare, intende dire che l'energia solare, che è essenzialmente elettromagnetica, continua, si prolunga nell'organismo trasformandosi in organi sensoriali recettori-analizzatori, e per quanto ciò appaia paradossale dobbiamo plausibilmente presumere che almeno alle origini sia avvenuto effettivamente qualcosa di simile. Ciò che noi denominiamo "realtà" è la risultante di questo intrinsecarsi – non sempre amoroso e delicato – dell'organismo e del mondo, del mondo nell'organismo e dell'organismo nel mondo.

Al riguardo è lecito richiamare, al di là dei fraintendimenti di cui pur egli stesso fu in parte responsabile, la reale natura dell'impostazione di Mach. Per Mach il flusso continuo degli elementi (*Elemente*) si mostra sull'altro versante come un complesso (*Komplex*) di sensazioni (*Empfindungen*), come il dritto e il rovescio, il verso e il recto di uno stesso piano:⁴³ secondo Mach

42 E. Mach, *Lo spettacolo della vita dal punto di vista fisico e psichico*, cit., p. 208.

43 E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena 1886, 1922 (tr. it. *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, Feltrinelli, Milano 1975). V.: F. Adler, *Ernst Mach Überwindung des mechanischen Materialismus*, Verlag der Wiener

gli *Elemente* costituiscono (nell'intenzione di superare la dicotomia fra idealismo e materialismo) la «congiunzione di soggetto ed oggetto» (*Verbindung von Subjekt und Objekt*). Per Mach non è la materia che agendo sugli organi di senso determina le sensazioni, secondo la metafora dell'impronta del sigillo. Nella sua visione «non le cose, ma i colori, i suoni, le pressioni, gli spazi, i tempi (ciò che noi ordinariamente chiamiamo sensazioni), sono i veri elementi dell'universo»; per Mach «non sono i corpi che generano le sensazioni, ma sono i complessi di elementi (complessi di sensazioni) che formano i corpi»,⁴⁴ nel senso che l'oggetto è un "nodo", la risultante dei fasci percettivi che vi si connettono costantemente.⁴⁵ Ma la sensazione ha sia un lato psichico sia un lato fisico: un colore è da un lato una sensazione, dall'altro un elemento fisico; esso appartiene simultaneamente al soggetto e all'oggetto, e li intreccia entrambi.⁴⁶ Il neuroscienziato oggi conferma sostanzialmente la tesi di Mach:

«faccio l'esperienza di un mondo di alberi, di raggi di Sole e di canto di uccelli: di oggetti sensoriali, direbbe il filosofo. Eppure in realtà io esperisco solo energia in forma di vibrazioni di onde di diversa frequenza [...]. Non appena queste onde interagiscono con i recettori dei miei occhi e delle mie orecchie attivano dei codici neurali che, trasferiti nel cervello, gli consentono di crearsi un modello del mondo esterno. Dato che è il cervello a fare questo, il nostro cervello individuale, il modello possiede un carattere soggettivo: diventa il *nostro* mondo. Eppure non lo consideriamo tale: al contrario, per noi questa miscela di oggettivo (onde di energia) e di soggettivo (la costruzione di un modello da parte del nostro cervello per mezzo dei codici neurali) è il "mondo oggettivo"».⁴⁷

Tale "mondo oggettivo", naturalmente, varia a seconda della tipologia di specie vivente: per il "kantismo biologico" di von Uexküll l'ambiente, il mondo, non è lo stesso per tutti gli esseri viventi in quanto ad ogni specie corrisponde un mondo: ciascuna specie animale, selezionando tra i molti

Volksbuchhandlung, Wien 1918 (tr. it. *Ernst Mach e il materialismo*, Armando, Roma 1978); A. D'Elia, *Ernst Mach*, La Nuova Italia, Firenze 1971; R. Cohen - R. Seeger, *Ernst Mach. Physicist and Philosopher*, Reidel, Dordrecht 1970.

44 E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, cit., I.13 (tr. it. p. 57).

45 «La cosa è un'astrazione, il nome è un simbolo per un complesso [*Komplex*] di elementi, dalle cui variazioni astraiano»; è «un simbolo mentale per un complesso relativamente stabile di sensazioni» (E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig 1883, tr. it. *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 471).

46 E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, cit., I. 9 (tr. it. p. 48). A prescindere da ogni altra valutazione (v. la polemica con Helmholtz) è rilevante l'acutezza delle analisi machiane in tema di sensazioni visive, spaziali, temporali, acustiche (capp. 6, 7, 12, 13).

47 R. Restak, *The Modular Brain*, Scribner, New York 1994, tr. it. *Il cervello modulare*, Longanesi, Milano 1998, p. 188.

caratteri del mondo quelli da essa percepibili in base alla propria prospettiva e alle proprie esigenze vitali, percepisce e “ritaglia” il proprio mondo ambientale in cui vive, nella metafora di von Uexküll in una sorta di ovatta sferica e di «bolla di sapone», costruendo il proprio mondo in base ai propri organi sensoriali e al proprio apparato.⁴⁸ Ancora più in là, e oltre ogni ovatta e “bolla di sapone”, è stata definita «esperienza pura» (antecedente a tutte le contrapposizioni metafisiche di soggetto e oggetto, interno ed esterno, psichico e fisico, pensiero ed essere) la naturale coordinazione indissolubile fra il mondo e quegli organismi peculiari che noi uomini siamo:⁴⁹ ma l'esperienza presuntivamente naturale e originaria del mondo quale *terminus a quo*, andata persa ma riatingibile quale *terminus ad quem* in una superiore consapevolezza quasi sapienziale, non può non attraversare l'orrore e lo sgomento per il mondo indifferente e estraneo.

Riguardo Mach, è necessario applicare anche agli *Elemente* quell'analisi genetica (“storico-critica”) che egli applicò alla meccanica classica, in modo che sia possibile scorgere non solo gli *Elemente* come il verso oggettivo di cui le sensazioni siano il retro soggettivo, ma proprio come gli *Elemente* diventino *Empfindungen*, e in certo modo richiedano di divenire sensazioni a tal uopo costruendosi infine appositi organi in dotazione all'organismo. Peraltro, proprio questa considerazione del lato fisico è ciò che anzitutto differenzia Mach da Berkeley che invece abolisce la realtà fisica risolvendo fenomenisticamente la percezione nel soggetto: per Mach non l'organismo sta alla base di tutto, in quanto esso è una sorta di costruito. I complessi di sensazioni, che nella loro relativa stabilità formano i corpi, formano nell'uomo lo stesso io; l'io non ha sensazioni, ma ne è costituito.⁵⁰ Di conseguenza: «non l'io è il fatto primario bensì gli elementi (sensazioni). [...] Gli elementi formano l'io. [...] L'io non è un'unità immutabile»;⁵¹ «È impossibile salvare l'io (*das Ich ist unrettbar*). [...] Non si attribuirà più un grande valore all'io».⁵² Ne segue la riproposizione della frase di Lichtenberg che nel XVIII secolo (in termini molto simili a posteriori analisi nietzscheane⁵³) aveva opposto all'*Ich denke* kantiano e al *cogito* cartesiano l'*Es denkt*, il “si pensa”: «Si dovrebbe dire ‘si pensa’ (*es denkt*), come si dice ‘lampeggia’. Dire ‘cogito’ è già troppo».⁵⁴ Infine, il passo più radicale (che in

48 J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Springer, Berlin 1909; *Theoretische Biologie*, Paetel, Berlin 1920 (tr. it. *Biologia teoretica*, Quodlibet, Macerata 2015); *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, 1934 (con G. Kriszat; tr. it. *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967; anche *Ambienti animali e ambienti umani*, Quodlibet, Macerata 2010).

49 R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, Reisland, Leipzig 1888-1890, 2 voll. (tr. it. parziale *Critica dell'esperienza pura*, Laterza Bari 1972).

50 E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, cit., I.2 (tr. it. p. 39).

51 Ivi, I.12 (tr. it. p. 53).

52 *Ibidem* (tr. it. p. 54).

53 F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Naumann, Leipzig 1886, § 17 (tr. it. *Al di là del bene e del male*, Adelphi 1968, Milano).

54 *Ibidem* (tr. it. p. 56. La cit. di G. Lichtenberg in it. in *Osservazioni e pensieri*,

nota giunge a richiamare il buddismo): «l'imposizione di pensare sé stesso collocato come osservatore sul Sole invece che sulla Terra è un'inezia di fronte alla richiesta di *non attribuire alcuna importanza al proprio io* e di dissolverlo in una connessione transitoria di elementi variabili».⁵⁵

Letteralmente considerata appare paradossale l'immagine machiana di sensazioni vaganti senza un senziente, che può ricordare l'io humaneo "fascio di percezioni". Ma in realtà qui l'io, più che dissolto e confuso nel mondo, viene spogliato della sua presunzione egologica e viene correlato nel modo più intrinseco al mondo: nella consapevolezza che gli *Elemente* trapassano in materia percettiva, nella consapevolezza che perfino le stelle lontane diventano materia percettiva, e dunque nell'inesistenza di confini rigidi che lo rinchiodano come in una gabbia nella contrapposizione *Subjekt-Objekt*, l'io «può essere ampliato a tal punto da comprendere infine il mondo intero. L'io non è delimitato nettamente, il suo confine è piuttosto indeterminato»: ⁵⁶ si tratta di un «io in senso più largo (*weiteres Ich*)». ⁵⁷ immerso nel mondo. L'origine di questa concezione machiana sembra essere stata una visione, una illuminazione giovanile mai dimenticata e sempre vissuta come filo conduttore delle successive ricerche: «In un sereno giorno d'estate all'aperto il mondo insieme al mio io mi apparve come una quantità compatta di sensazioni. Nell'io questa compattezza era semplicemente maggiore. Benché la riflessione vera e propria sia sopraggiunta solo più tardi, questo momento fu però determinante per l'intera mia concezione». ⁵⁸

Mach vede la realtà come un tutto interrelato. Non a caso a lui si deve il cosiddetto "principio di Mach", per il quale l'universo tutto eserciterebbe forze apprezzabili anche sulla materia più locale, cosicché l'inerzia di moto di un corpo sarebbe determinata dalle azioni gravitazionali su tal corpo esercitate da tutte le masse, anche le più remote, dell'universo: nella sua reinterpretazione del secchio rotante newtoniano (*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, Definizione VIII, *Scholium*, IV) Mach afferma che l'acqua sarebbe più plausibilmente in movimento non per la rotazione "assoluta" del secchio bensì per l'effetto delle stelle, in quanto ipotizzando stelle rotanti attorno al secchio l'effetto sarebbe lo stesso perché esse trasmetterebbero il loro moto circolare all'acqua (ciò in cui peraltro è già implicitamente contenuto il principio di equivalenza di Einstein). ⁵⁹ Da ciò

Einaudi, Torino 1975, p. 143).

55 Ivi, XV.2 (tr. it. p. 303).

56 Ivi, I.7 (tr. it. p. 45).

57 E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Schizzen zur Psychologie der Forschung*, Barth, Leipzig 1906², p. 9 (tr. it. *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, Mimesis, Milano-Udine 2017 - I ed. it. Einaudi, Torino 1982).

58 E. Mach, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto fra fisico e psichico*, cit., I. 13 (tr. it. p. 57).

59 J. Barbour - H. Pfister (a cura di), *Mach's Principle. From Newton's Bucket to Quantum Gravity*, Birkhäuser, Boston 1995. Mach anticipò la teoria della relatività ma Planck criticò, fra le altre riserve, l'estensione machiana del principio di relatività dai moti di traslazione ai moti di rotazione con l'argomento che la velocità angolare di un corpo in rotazione infinitamente distante non può avere

conseguenze che, se nell'universo i moti delle stelle sono determinati dalle attrazioni gravitazionali esercitate da altre stelle anche molto lontane, allora se nell'universo vi fosse un solo corpo questo sarebbe immobile: in assenza di altri corpi celesti esso nemmeno ruoterebbe su sé stesso. Certo un'applicazione radicale e integrale del principio di Mach condurrebbe a conseguenze paradossali e inaccettabili, come nella supposta connessione fra il secchio e le galassie lontane, ed è plausibile ritenere che, se nell'universo esistesse un solo corpo celeste come una stella rotante di neutroni, essa ruoterebbe su sé stessa per via dei campi magnetici anche in assenza di qualsiasi induzione cinematica per attrazione gravitazionale esterna. Mach ha affermato una concezione strumentalistica ed economicistica della scienza, per cui essa avrebbe essenzialmente un valore descrittivo delle relazioni fra fenomeni, in senso pragmatico e funzionale ma non veramente conoscitivo, e questa sua posizione è stata da più parti criticata;⁶⁰ ma poi questa posizione sembra rovesciarsi contraddittoriamente in metafisica, e in cattiva metafisica come appunto nell'assunto di una trama relazionale che come una rete mistica connetterebbe *direttamente* tutto con tutto, e financo il secchio di Newton con le galassie lontane.

Rimane però, in questo intersecarsi di organismo e mondo, che se la fiamma appare nel camino ma non c'è nessuno che la veda, quella fiamma non sarà vista da nessuno; le onde da essa emesse non diventano un'immagine se non vengono decodificate da un interpretante che vede, ma rimangono onde elettromagnetiche. Parimenti un albero che cade nella foresta, se non vi sia nessun essere senziente, non produrrà alcun rumore perché le onde a bassa

un valore finito (*Zur Machschen Theorie der physikalischen Erkenntnis. Eine Erwiderung*, «Physikalische Zeitschrift», XI, 1910, pp. 1186-1190, tr. it. *Intorno alla teoria di Mach sulla conoscenza fisica*, in M. Planck, *Scienza filosofia e religione*, Fabbri, Milano 1973, pp. 90-91).

- 60 Così Planck (*Intorno alla teoria di Mach sulla conoscenza fisica*, cit.) per il quale la scienza dovrebbe distaccarsi dall'elemento sensibile per attingere la realtà; parimenti il grande scrittore R. Musil, nella sua tesi di dottorato su Mach, ne ritiene riduttiva la visione economicista della scienza (*Beitrag zur Beurteilung der Lehren Machs*, Universität zu Berlin 1908, tr. it. *Sulle teorie di Mach*, Adelphi, Milano 1973); anche Einstein, influenzato da Mach nell'elaborazione della teoria della relatività, in seguito ne respinse l'impostazione ritenendo che l'esperienza dovesse essere il punto di approdo e non di partenza delle teorie scientifiche (G. Boniolo, *Mach e Einstein*, Armando, Roma 1988). Ma le possibili riserve nei confronti dell'epistemologia machiana non ne sminuiscono il fondamentale interesse né è possibile ripetere la critica ideologica di Lenin (V.I. Ul'janov) all'"idealismo soggettivistico reazionario" di Mach (e dei "machisti" russi "deviazionisti") in nome di una teoria realistica e materialistica della conoscenza riduttivamente intesa come immagine riflessa e rispecchiamento oggettivo, come copia e imitazione sempre più approssimata (*Materializm" i empirjucriticizm Kritičeskija zametki ob" odnoj reakcionnoj filosofii*, Moskva 1909, tr. it. *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, Editori Riuniti, Roma 1970). Lenin considera il concetto machiano di "elemento" un semplice «sotterfugio verbale» e un «meschino sofisma» sostituito a "sensazione" (p. 43, 52).

frequenza da esso emesse, se non urtano la membrana di un timpano che le trasmette al cervello di un essere senziente sotto forma di impulsi nervosi, non vengono decodificate e decifrate come suono e rimangono onde elettromagnetiche. Così in questo modo lo schema-modello dell'evento non viene conservato, perché non si forma nemmeno in quanto le onde in mancanza dell'interpretante non si traducono in suoni e immagini: il mondo intero potrebbe apparire allora come una sorta di nastro registrato i cui sottili solchi invano attendono di essere decrittati da un soggetto interpretante che dia un senso a quei suoni, o ancor più come lo spartito di una sinfonia che invano attende di essere tradotto in suoni da un'orchestra per diventare musica.

Per questo, nemmeno troppo paradossalmente, Berkeley (pensatore non in tutto condiviso ma apprezzato da Mach, e acutissimo nell'analisi della percezione umana) diceva che *esse est percipi* e che un evento non sarebbe affatto senza un soggetto che lo colga, e noi diremmo almeno che sarebbe molto diverso da quel che esso è in presenza di un soggetto.⁶¹ Il filosofo, secondo cui le cose esistono solo in quanto percepite altrimenti non esistono affatto, intendeva in realtà dire qualcosa di più profondo di quanto non lasci trapelare l'affermazione "*esse est percipi*". Quando Berkeley, in modo certamente controintuitivo per il senso comune, afferma che «tutto l'ordine dei cieli e tutte le cose che riempiono la terra, e tutti quei corpi che formano l'enorme impalcatura dell'universo non hanno alcuna sussistenza senza una mente, e il loro *esse* consiste nel venir percepiti o conosciuti» (*A treatise concerning the principles of human understanding*, 1710, I, § 6-7), non intende soltanto dire che suoni, colori, odori (le "qualità secondarie") non esistono in sé a prescindere da un essere senziente e percipiente; nemmeno intende soltanto dire che anche le "qualità primarie", pretese oggettive e inerenti al corpo, sono in realtà dipendenti dall'apparato percettivo e intellettuale di un soggetto dato. Egli sembra proprio voler dire che il mondo non avrebbe senso senza l'esistenza di soggetti senzienti e percipienti: sembra cioè voler dire che l'osservatore non sia un'aggiunta estrinseca o del tutto casuale al mondo, un addentellato derivato o posticcio, ma sia proprio intrinsecamente connesso al mondo e partecipe di esso. L'esistenza del mondo sembra così richiedere osservatori senzienti, percipienti e infine pensanti cosicché infine non solo *esse est percipi* ma anche *esse est intelligi*, ove solo in seguito l'intelligenza del pensante si sdoppia e si cristallizza nel percepire l'oggetto e il mondo cui pur partecipa rappresentandoselo come un pensato da sé separato. La contrapposizione assoluta fra soggetto e oggetto, fra "io" e mondo concepiti come estranei e indifferenti l'un l'altro, viene meno ed anzi si direbbe che la percezione visiva dell'osservatore arricchisca il mondo. In questo senso veramente l'esistenza di un fiore senza un'ape impolli-

61 G. Berkeley, *Essay towards a New Theory of Vision*, Aaron Rhames, Dublin 1709 (e 1732); *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Aaron Rhames, Dublin 1710 (tr. it. *Saggio su una nuova teoria della visione e Trattato sui principi della conoscenza umana*, Bompiani, Milano 2004, testo a fronte. In it. anche *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1996). Cfr. D. M. Armstrong, *Berkeley's Theory of Vision. A Critical Examination of Bishop Berkeley's Essay Towards a New Theory of Vision*, University Press, Melbourne 1960.

natrice, o di un oceano sterminato senza un pesce che lo abiti, appare qualcosa di più strano del contrario. Così per Uexküll l'organismo vive nel *suo* ambiente in una sorta di isomorfismo, in una situazione di complementarità e corrispondenza, pre-disposto per esso in un rapporto «contrappuntistico» fra *Innenwelt* e *Umwelt*. E, ancor più, nella visione semioticista di Berkeley tutti i fenomeni del mondo sono segni che esigono e quasi chiedono di essere percepiti e decifrati da un soggetto interpretante.

«Nonostante tutte le vibrazioni dell'etere che lo riempiono, il mondo è buio. Ma un giorno un uomo apre il suo occhio che vede. E si fa chiaro». ⁶² Ove, seppur non sia del tutto insignificante, meno importa che l'essere che apre l'occhio sia libellula, camaleonte, uomo o essere intelligente di quale altra galassia. L'organismo e l'ambiente sono in effetti inscindibilmente correlati, non appena l'organismo si formi. Ma, per l'appunto, sono inscindibilmente correlati “non appena l'organismo si formi” perché esso, per quanto preadattato a priori e come atteso e quasi richiesto, viene comunque dopo sulla base di condizioni date, cosicché – domandava l'implacabile nemico dell'empiriocriticismo – che ne è del mondo “prima”? ⁶³ E invero, anche laddove in un sistema solare si sia formata e si formi la vita, sempre vi sarà stato un tempo – un tempo enormemente lungo, qualificabile in miliardi di anni – in cui la natura era muta e silente, senza alcun essere senziente e percipiente, e muta e silente tornerà ovunque la vita si sia formata.

62 L. Wittgenstein. *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953, II, 7 (tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967).

63 Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, cit., pp. 71-83.



ANTONIO MARIA ORECCHIA

25 aprile 2017: settantadue anni dopo

(Discorso pronunciato in occasione del 72° anniversario della Liberazione.
Varese, Palazzo Estense, 25 aprile 2017)

Signore e signori, autorità. Ricordare oggi il 25 aprile, e poter quindi dare un contributo alle Istituzioni e alla comunità, costituisce per me un motivo di grande onore e, vi assicuro, una pari emozione. Grazie allora a tutti voi, al Comune, al Sindaco Davide Galimberti, all'Amministrazione di Varese, all'Anpi e alla sua presidentessa Margherita Giromini per questo invito.

Nel secolo dei nostri padri e dei nostri nonni – il “secolo della paura”, come lo definì Albert Camus¹, o il “Secolo delle tenebre”, per richiamare un famoso saggio di Tzvetan Todorov² – la libertà e la democrazia si affermarono dopo scontri durissimi, lotte fratricide e milioni di morti. E oggi, in questo scorcio del XXI secolo, forse più che mai si sente il bisogno di una reale e sincera pacificazione, per poter celebrare giornate come queste con spirito unitario. Perché queste giornate appartengono, o dovrebbero appartenere, a tutti gli italiani.

Ma pacificazione significa innanzi tutto provare a capire cosa sia successo in quei momenti terribili della Storia d'Italia perché, come scriveva Benedetto Croce, “Qual è il carattere di un popolo? La sua storia, tutta la sua storia, nient'altro che la sua storia”³.

E, allora, si deve tornare innanzi tutto alle 19,42 dell'8 settembre 1943, quando l'EIAR, l'Ente Italiano Audizioni Radiofoniche, annunciò un proclama del capo del governo, sua eccellenza il maresciallo Pietro Badoglio:

Il governo italiano, riconosciuta la impossibilità di continuare l'impari lotta contro la soverchiante potenza avversaria, nell'intento di risparmiare ulteriori e più gravi sciagure alla nazione, ha chiesto un armistizio al generale Eisen-

1 Cfr. A. Camus, *Il Secolo della paura*, «Corriere Lombardo», 4 gennaio 1947.

2 Cfr. T. Todorov, *Il secolo delle tenebre*, in M. Flores (a cura di), *Storia, verità, giustizia. I crimini del XX secolo*, Milano, B. Mondadori, 2001.

3 B. Croce, *La descrizione dei caratteri dei popoli*, nei *Marginalia di Teoria e storia della storiografia*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 1989, p. 378.

hower, comandante in capo delle forze alleate anglo-americane. La richiesta è stata accolta.

Conseguentemente ogni atto di ostilità contro le forze anglo-americane deve cessare da parte delle forze italiane in ogni luogo. Esse però reagiranno ad eventuali attacchi di qualsiasi altra provenienza⁴.

Erano dunque le 19,42 dell'8 settembre del 1943 quando il maresciallo Pietro Badoglio, capo del governo da 45 giorni, annunciava l'armistizio alla popolazione italiana in questi termini a dir poco ambigui e infelici: cosa significava reagire "ad eventuali attacchi da qualsiasi altra provenienza?"⁵. E infatti, certo non per caso, la popolazione – narrano le cronache – rimase sbalordita nella vana speranza che la guerra fosse finita.

L'Italia era in guerra da tre anni; da quando, il 10 giugno 1940, Benito Mussolini dal balcone di Palazzo Venezia aveva annunciato grandiosamente: "scendiamo in campo contro le democrazie plutocratiche e reazionarie dell'occidente che in ogni tempo hanno ostacolato la marcia e spesso insidiato l'esistenza medesima del popolo italiano [...]. La parola d'ordine è una sola, categorica e impegnativa per tutti [...]. Vincere! e vinceremo"⁶.

Così aveva detto il Duce, ma tre anni dopo il bluff della guerra parallela, disastrosa su tutti i fronti, dalla Francia ai Balcani, dall'Africa alla Grecia e fino all'Unione Sovietica, aveva distrutto il Paese e portato allo stremo i cittadini, se oltre ai morti, ai bombardamenti quotidiani e agli sfollamenti, il razionamento del cibo prevedeva un uovo a persona ogni 15 giorni, 80 grammi di carne e 60 di salumi alla settimana, 2 chili di pasta e 1,8 di riso al mese. Un livello di vita semplicemente insostenibile⁷.

L'Italia era la prima potenza dell'Asse a capitolare. Era la più debole, ma anche la culla del fascismo, e quindi la sua capitolazione aveva un forte significato politico, oltretutto militare.

L'8 settembre fu dunque uno spartiacque, ma la guerra non finì e l'Italia sprofondò in una tra le pagine più buie della sua storia. Il re e Badoglio, temendo la vendetta tedesca, abbandonarono la capitale e scapparono a Brindisi; l'esercito, lasciato senza ordini, si sfaldò; i soldati fuggirono cercando di tornare a casa, le truppe nei territori d'occupazione furono abbandonate alla mercé del nemico.

L'immagine dell'8 settembre fu quella di una nazione allo sbando, dello sfascio delle istituzioni, di un popolo vinto, senza una guida, senza un esercito, senza idee e dignità.

4 Cit. in G. Oliva, *I vinti e i liberati. 8 settembre 1943-25 aprile 1945. Storia di due anni*, Milano, Mondadori, 1994, p. 101.

5 Sulle trattative che portarono all'armistizio si veda, tra i molti, E. A. Rossi, *Una nazione allo sbando. L'armistizio italiano del settembre del 1943 e le sue conseguenze*, Bologna, il Mulino, 2006.

6 Cit. in E. Collotti, *La seconda guerra mondiale*, Torino, Loescher, 1973, pp. 90-91.

7 Cfr. G. Vecchio, D. Saresella, P. Trionfini, *Storia dell'Italia contemporanea*, Bologna, Monduzzi, 1999, pp. 150-165.

Come è noto, alcuni storici – da Renzo De Felice a Ernesto Galli della Loggia – hanno parlato di «Morte della Patria» per dare il senso di quello che stava succedendo, della rinuncia morale della Nazione⁸. E che in un certo senso si trattasse di una morte, lo annotava nei suoi diari anche Benedetto Croce lo stesso 8 settembre del 1943: “sono stato sveglia per alcune ore, tra le 2 e le 5 – scriveva – sempre fisso nel pensiero che tutto quanto le generazioni italiane avevano da un secolo in qua costruito politicamente, economicamente e moralmente, è distrutto irrimediabilmente”⁹.

Adesso toccava all’Italia diventare il teatro di scontri tra eserciti, e tra eserciti e popolazione civile. Il Paese si trasformava in pochi giorni in un campo di battaglia: invasa a sud dagli alleati, a nord dai tedeschi. Con il Re e il governo fuggiaschi in Puglia sotto la tutela degli alleati, e a nord e al centro i plenipotenziari di Hitler a comandare il nuovo governo di Mussolini, a capo di una nuova sedicente Repubblica – la Repubblica Sociale Italiana – voluta dai nazisti e accettata da Mussolini stesso.

Una repubblica, come ha scritto Claudio Pavone, che “non avrebbe in realtà potuto durare un solo giorno senza il sostegno tedesco”¹⁰. Ma, soprattutto, una scelta – quella di costituire la Repubblica Sociale – che pure Renzo De Felice, il più noto biografo di Mussolini, ammise fosse all’origine della guerra civile perché aveva diviso profondamente gli italiani e scavato solchi di odio tra loro.

Da qui, io credo, si deve partire per capire il significato profondo del 25 aprile.

Questo era infatti l’inevitabile finale di vent’anni di dittatura, di una politica razzista e antisemita, dell’asservimento dell’Italia alla Germania nazista. E di una guerra sbagliata che aveva diviso gli italiani. Corrado Alvaro lo descrisse in modo crudo nell’assai noto volume *L’Italia rinunzia?* sin dal 1945:

gran parte d’Italia si augurò dal primo giorno della guerra la disfatta [...]. Gli italiani [...] sperarono sempre più ardentemente nella sconfitta, l’aiutarono, la predicarono: eppure avevano i figli in Africa, nei Balcani, in Russia. Se v’è una condizione morale tragica per il cittadino, questa lo fu. Guardare il proprio figlio come un arruolato a una bandiera straniera [...]; assistere ai bombardamenti delle città e dei quartieri abitati dando ragione al nemico [...]. Ce n’è abbastanza per comporre uno dei più tragici quadri della pazzia morale che un popolo può prendere dalle dittature¹¹.

8 Su questi temi, assai dibattuti dalla storiografia, si veda R. De Felice, *Il Rosso e il Nero*, Milano, Baldini&Castoldi, 1995 e E. Galli della Loggia, *La morte della Patria*, Roma-Bari, Laterza, 1996. E, inoltre, G. Oliva, *L’alibi della Resistenza*, Milano, Mondadori, 2003.

9 B. Croce, *Quando l’Italia era tagliata in due. Estratto di un diario (luglio 1943-giugno 1944)*, Bari, Laterza, 1948, p. 44.

10 C. Pavone, *Una guerra civile. Saggio sulla moralità nella Resistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 231.

11 C. Alvaro, *L’Italia rinunzia?*, Palermo, Sellerio, 1985 [1945], pp. 34-36.

Nondimeno, il passo verso la guerra civile era breve. Perché, tornando agli uomini che vissero quel periodo e sempre per fare un solo esempio, anche Dante Livio Bianco definì uno spettacolo “triste e umiliante” lo sfacelo della sua IV Armata a Cuneo senza nemmeno aver visto il nemico, con centinaia di uomini che in disordine si precipitavano fuori dalle caserme. Ma, diceva Bianco: “mai come in quel giorno abbiamo capito cos’è e cosa vuol dire l’onore militare e la dignità nazionale”¹².

Come emerge da queste testimonianze, allora, l’8 settembre non fu la morte della Patria, ma fu la morte dell’Italia fascista, di una certa idea di Patria fascista. E l’inizio del riscatto e anche purtroppo, della guerra civile e di liberazione¹³.

Certo: come ovvio e prevedibile, di fronte al disastro di un Paese spaccato a metà, lasciato senza guida, senza istituzioni e allo sbando, molti cercarono solo di sopravvivere alla fame, agli stenti e ai bombardamenti¹⁴.

Altri, invece, aderirono allo Stato fantoccio servo della Germania nazista. È difficile comprendere le ragioni per cui molti decisero di appoggiare una Repubblica sommersa dal discredito e vista come una creatura dipendente dai tedeschi¹⁵.

A parte infatti i seppur pochi intellettuali – Giovanni Gentile, Filippo Marinetti, Arrigo Serpieri, per citarne alcuni – che ambivano a ricoprire un ruolo “nazionale”, un conto erano naturalmente i fascisti storici, i gerarchi, gli squadristi o i fanatici mossi da una fede fascista cieca alla ricerca della vendetta. E un discorso specifico dovrebbe essere fatto per i sadici, i delinquenti e criminali di professione: si pensi solo alle bande di torturatori presenti in tutta Italia, dalla Koch a Milano a quelle di Gino Bardi e Guglielmo Pollastrini a Roma, fino alla banda di Mario Carità a Firenze. Una vergogna che uno Stato degno di questo nome non potrebbe tollerare.

Eppure, ad altri non si possono oggi, volgendo lo sguardo su quel disastro, non riconoscere anche motivazioni di tipo ideale e patriottico. Perché a condividere quella esperienza furono anche molti giovani e giovanissimi, nati e cresciuti nel culto del Duce, imbevuti e forse frastornati da una insopportabile propaganda e da una retorica vuote di un qualsiasi contenuto decoroso, ma che essi non potevano capire. Motivazioni, sia chiaro, di un malinteso amor di patria, cui si aggiungeva un altrettanto malinteso senso dell’onore perduto. Non per caso del resto uno dei migliori libri scritti da un reduce di Salò, Carlo Mazzantini, si intitola *A cercar la bella morte*. Alcuni pensarono, insomma, anche in buona fede, di difendere l’onore dell’Italia infangato dal tradimento del Re, ma altri appoggiarono quel regime totalitario e razzista, voluto e mantenuto da Hitler, per convenienza ideologica e pratica.

12 D. Livio Bianco, *Guerra partigiana*, Torino, Einaudi, 1973, p. 7.

13 Cfr. G. Bersellini, *Il Riscatto*, Milano, Franco Angeli, 1998.

14 Cfr. G. Oliva, *Le tre Italie del 1943. Chi ha veramente combattuto la guerra civile*, Milano, Mondadori, 2004.

15 Sulle vicende della Repubblica sociale italiana, tra i molti, si veda A. Lepre, *Storia della Repubblica di Mussolini*, Milano, Mondadori, 1999.

Ed è in questo quadro allora, che dopo “il tragico quadro della pazzia morale che un popolo può prendere dalle dittature” narrato da Corrado Alvaro e, l’aver capito cosa fosse la “dignità nazionale” ricordata da Dante Bianco, arrivò anche il riscatto.

Perché proprio l’umiliazione dell’8 settembre e i mesi successivi fecero nascere in molti italiani una voglia di rivincita, la volontà di ridare dignità al popolo italiano e costruire un paese migliore. Teresio Olivelli, un eroe, morto in un lager per aver aiutato un altro prigioniero, scrisse: “l’8 settembre è uno spartiacque: qui rampolla e dirompe la vita nuova della nazione”¹⁶. E Leo Valiani, un protagonista di quella stagione che non ha bisogno di presentazioni, non poteva non ribadirlo: “malgrado le enormi distruzioni, non assistiamo alla fine del nostro Paese, ma alla sua rinascita rivoluzionaria”. Un popolo, scriveva ancora in un passo assai intenso, “che non si rassegna ad essere espulso dalla storia”¹⁷.

Quel giorno infatti nasceva la Resistenza: mentre i primi partigiani raggiungevano le montagne per iniziare a combattere – e tra questi anche Primo Levi, catturato il 13 dicembre – già il 9 settembre in via Adda, a Roma, si costituiva il Comitato di Liberazione Nazionale: “nel momento in cui il nazismo tenta di restaurare in Roma e in Italia il suo alleato fascista – è il primo comunicato – i partiti antifascisti si costituiscono in Cln per chiamare gli italiani alla lotta e alla resistenza e per riconquistare all’Italia il posto che le compete nel consesso delle libere nazioni”¹⁸.

Le libere nazioni: non bisogna dimenticare che proprio in quel periodo altri antifascisti già ragionavano sul futuro non solo dell’Italia, ma dell’Europa: il manifesto di Ventotene, del resto, fu scritto nel 1941 e dato alle stampe nel 1943. La pace, in futuro, doveva essere garantita costruendo gli Stati Uniti d’Europa¹⁹.

Eccole allora le tante motivazioni alla base della Resistenza: certo non mancava chi voleva vendicare un congiunto caduto; o la volontà di ribellarsi ai soprusi che portava a rispondere con la violenza alla violenza del nazifascismo²⁰.

Ma profonde erano anche le ragioni ideali: un patriottismo che si traduceva nella volontà di non cedere al dissolvimento della nazione; la reazione per salvare il Paese dal crollo totale; la volontà, soprattutto per i militari, di restare fedeli al giuramento di fedeltà prestato al Re. E poi, le convinzioni politiche: e certo, a fianco di chi sperava in una futura rivoluzione socialcomunista vi era chi voleva costruire un paese sull’esempio delle democrazie occidentali.

16 Cit. in G. Vecchio, D. Saresella, P. Trionfani, *Storia dell’Italia contemporanea*, cit., p. 51.

17 L. Valiani, *Tutte le strade conducono a Roma*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 18.

18 I. Bonomi, *Diario di un anno*, Milano, Garzanti, 1947, p. 100.

19 A. Spinelli, E. Rossi, *Il manifesto di Ventotene*, Milano, Mondadori, 2006.

20 In merito a questi temi si veda, a parte naturalmente il già citato volume di Claudio Pavone, anche G. Bocca, *Storia dell’Italia partigiana*, Milano, Mondadori, 1995.

Ora. È necessario evidenziare subito che non fu una stagione facile, non senza contrasti anche all'interno dello stesso pianeta antifascista. La Resistenza non fu una festa paesana, ma una realtà dura e drammatica, che conobbe anche debolezze ed episodi tragici – si pensi a Porzûs²¹ – e scelte magari non da tutti condivise – si pensi a via Rasella²² – come del resto non poteva non essere in una vicenda umana di quella gravità. Ma riconoscerli non significa sminuire in alcun modo il giudizio sul valore fondante di quella esperienza della nuova Italia democratica.

Perché tutti, in nome della libertà, si rivoltarono contro un potere considerato illegittimo e illegale, in Italia e in Europa. Qui si deve rintracciare – io credo – il profondo significato di quello che accadde: la Resistenza alla sopraffazione come diritto e come dovere quando la decisione da prendere, come in quei mesi, non era tra la pace e la guerra, ma tra la resa e la lotta. La Resistenza e l'insurrezione considerata come un diritto e un dovere nell'esercizio della legittima difesa da regimi tirannici iniqui e illegali perché fondati sull'arbitrio e sulla prevaricazione.

Sui numeri si discute da oltre mezzo secolo. E se la zona grigia, coloro che non si schierarono, ci fu, come è naturale in frangenti a tal punto drammatici, come si può al contempo pensare a una fenomeno così importante, destinato a crescere e durare 20 mesi, senza il supporto ampio e attivo di una vasta area della popolazione? Nessun altro paese occidentale occupato conobbe un fenomeno di *Resistenza*, appunto, vasto come quello italiano: non i francesi, non i tedeschi, non i belgi o gli olandesi. Ma la resistenza non fu solo dei combattenti, che da poche migliaia si gonfiarono fino almeno a 250.000 uomini alla vigilia dell'insurrezione.

Il carattere "nazionale" della resistenza infatti non è dato dal numero, ma dal fatto che l'esercito ribelle, nato dal basso almeno in parte spontaneamente, era una sorta di miniatura della comunità intera poiché a combattere vi erano tutte le categorie sociali ed economiche che formano un popolo: uomini e donne, operai e contadini, aristocratici e professionisti, studenti e professori, sacerdoti e industriali. Vi erano repubblicani ma anche monarchici. E nel Cln ebbero pari dignità comunisti, liberali, democristiani, socialisti e azionisti. Uniti nel combattere i tedeschi e i fascisti, ma liberi di dare significati diversi al loro antifascismo sia in sede politica sia, successivamente, storiografica.

E, ancora, il carattere nazionale non può essere ridotto ai soli aspetti militari. Perché mentre le bande iniziavano e operare e a Cefalonia si combatteva, nei lager nazisti almeno 615.000 deportati rifiutavano di aderire all'Asse e, a dir poco, subivano un trattamento durissimo. E si pensi ancora alle staffette partigiane, e soprattutto alla "Resistenza civile", fatta di tanti piccoli comportamenti anche spiccioli, anche episodici, che rivelavano la solidarietà con i partigiani e con i militari, con gli ebrei.

21 Cfr. T. Piffer, *Porzûs. Violenza e resistenza sul confine orientale*, Bologna, il Mulino, 2012.

22 Tra i molti, cfr. A. Lepre, *Via Rasella. Leggenda e realtà della Resistenza a Roma*, Roma-Bari, Laterza, 1996, e R. Bentivegna, *Achtung Banditen! Prima dopa via Rasella*, Milano, Mursia, 1994.

Vi è un caso sovente troppo poco ricordato: nel marzo del 1944 gli scioperi nel nord Italia coinvolsero non meno di 500 mila lavoratori. E il «New York Times», in un articolo del 9 marzo del 1944, ben comprese cosa stesse accadendo:

in tutta l'Europa occupata non si è verificata nessuna dimostrazione di massa che possa essere paragonata alla rivolta dei lavoratori in Italia. È il momento culminante di una campagna di sabotaggi, di scioperi locali e di guerriglia che ha avuto meno pubblicità di tutti gli altri movimenti di resistenza solo perché l'Italia settentrionale è rimasta isolata dal mondo esterno. Ma è la prova decisiva che gli italiani, disarmati come sono e sottoposti a una doppia schiavitù, sanno combattere con coraggio e con audacia quando hanno una causa per cui combattere²³.

Quei venti mesi successivi furono terribili. Furono combattute tre guerre, la guerra civile, quella di liberazione e quella rivoluzionaria. La storiografia ha ormai da anni approfondito la complessità della vicenda ma è anche vero, in fondo, che si confrontarono due idee diverse della Patria, due idee diverse del futuro del nostro popolo, tra chi sapeva di dover ricostruire tutto, e chi seguiva a considerare come vera patria quella autoritaria e violenta del fascismo²⁴.

Violenza, torture, uccisioni. Le *Lettere dei condannati a morte della resistenza europea*²⁵, un libro struggente e coinvolgente, spiega bene cosa sia e cosa comporti la guerra. Italiani che sparavano contro italiani in mezzo ai tedeschi e agli alleati. La linea del fronte che si sposta da sud a nord tra la linea Gustav e la linea Gotica, le stragi dell'Appennino tosco-emiliano, a Marzabotto, a Sant'Anna di Stazzema e molte altre. I tedeschi che spogliano il paese e la popolazione che combatte e cerca di sopravvivere²⁶.

Il 25 aprile 1945 la guerra finì. L'Italia fu liberata dagli Alleati, è ovvio, ma il contributo dei partigiani fu tutt'altro che trascurabile, come scrisse, per fare un solo esempio, il capo delle forze armate tedesche Albert Kesserling nelle sue *Memorie di guerra*:

A partire da quell'epoca (giugno 1944) la guerra partigiana diventò per il comando tedesco un pericolo reale la cui eliminazione era un obiettivo di importanza capitale [...]. La lotta contro le bande doveva venir posta tatticamente sullo stesso piano della guerra al fronte. [...] Le migliori truppe dovevano venir impegnate nella lotta contro i partigiani²⁷.

Il 25 aprile la guerra finì, e l'Italia pagò un prezzo enorme: oltre ai danni materiali, 450 mila morti e un milione e 300 mila ragazzi tra i 20 e i 35 anni

23 Cit. in D. Ellwood, *L'alleato nemico. La politica di occupazione anglo-americana in Italia 1943-1946*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 70.

24 Cfr. tra i molti, anche G. Quazza, *Resistenza e Storia d'Italia*, Milano, Feltrinelli, 1976.

25 *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea*, Torino, Einaudi, 1954.

26 Si veda, naturalmente, L. Klinkhammer, *Stragi naziste in Italia*, Roma, Donzelli, 2006.

27 A. Kesserling, *Memorie di guerra*, Milano, Garzanti, 1954.

inchiodati campi di prigionia in mezzo mondo – dall’Uganda, all’Australia, al Texas, in Unione Sovietica – in chissà quali condizioni.

Ma l’Italia poteva finalmente ripartire.

Allora, oggi allora, settantadue anni dopo, e soprattutto ora che il Ventesimo secolo è finito, è giunto il tempo di iniziare a discutere del nostro passato senza barriere ideologiche.

Certo non è facile, perché i nostri padri e i nostri nonni lo hanno vissuto il Ventesimo secolo, con tutte le loro passioni, i drammi e le lacerazioni. E quindi il Novecento è ancora vicino a noi e ne sentiamo emotivamente tutto il peso²⁸.

Non si tratta allora di cercare una sorta di impossibile “memoria condivisa”, perché ognuno – da qualunque parte abbia combattuto – ha il diritto di tenersi la sua memoria e quella della sua famiglia e perché, pare ovvio, non si possono “eliminare” o annacquare pezzi di storia per raggiungere una sorta di compromesso che vada bene a tutti²⁹: i fatti possono essere ignorati o piegati a esigenze contingenti e strumentali, ma non cessano di esistere.

Tuttavia l’impossibilità di una “memoria condivisa” non esclude, appunto, la necessità di una pacificazione che, a sua volta, “esige il senso di umana pietà per tutte le vittime della guerra, da qualunque parte abbiano combattuto”, come sostenne, tra i molti, Norberto Bobbio. Un senso di umana pietà che va ben al di là del perdono³⁰.

E *pacificazione* significa anche comprendere cosa sia successo in quella primavera del 1945, a guerra appena terminata: come ha scritto Sergio Luzzatto, la guerra civile italiana era stata lunga e feroce e non ci si poteva illudere che si chiudesse in modo indolore.

A parte gli episodi criminali, che come tali devono essere giudicati, la caccia all’uomo delle settimane successive, per vendette personali e contro criminali di guerra piccoli o grandi, significava anche voler chiedere il conto degli orrori della Repubblica Sociale italiana, uno Stato fantoccio asservito ai deliri del Führer. E, ancora, chiedere il conto di vent’anni del regime di Benito Mussolini, basato sul sopruso, sulla violenza e sull’oppressione, iniziato ai tempi dello squadristo e terminato nel luglio del 1943³¹.

E vent’anni sono tanti: sono tre generazioni intere di italiani nati, cresciuti o invecchiati in un Paese in cui le libertà erano calpestate e umiliate.

Forse, partendo da questi presupposti, si può capire – non giustificare, perché la guerra era finita, e le armi dovevano essere deposte – il sovrappiù

28 Cfr. E. Collotti, *Fascismo e antifascismo. Rimozioni, revisioni, negazioni*, Laterza, Roma-Bari 2000, e in particolare C. Pavone, *Negazionismi, rimozioni, revisionismi: storia o politica?*, pp. 15-41. Si veda inoltre, tra i molti, R. Chiarini, *25 aprile. La competizione politica sulla memoria*, Marsilio, Venezia 2005, e F. Focardi, *La guerra della memoria. La resistenza nel dibattito politico italiano dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005.

29 Cfr. S. Luzzatto, *La crisi dell’antifascismo*, Einaudi, Torino 2004, p. 67. L’autore intravede nel rischio di una memoria condivisa una ‘smemoratazza patteggiata’, la comunione nella dimenticanza.

30 N. Bobbio, *Democratici e no*, «La Stampa», 25 aprile 1994.

31 Cfr. S. Luzzatto, *Partigia*, Milano, Mondadori, 2013, p. 159.

di rabbia e di odio: “nell’Italia della Liberazione la vendetta era tanto assaporata quanto per un quarto di secolo era stata sospirata la giustizia”³².

Ma la classe dirigente, quella stessa straordinaria classe dirigente che aveva combattuto e ora prendeva legittimamente in mano l’Italia, lo aveva capito perché, a ben vedere, il Paese in realtà fu “pacificato” appena finita la guerra: come spiegare altrimenti l’amnistia del 22 giugno 1946 di Palmiro Togliatti, che comprendeva i reati di collaborazionismo, di concorso in omicidio e addirittura la tortura? Una amnistia di cui beneficiarono gli ex-fascisti e anche i partigiani che si erano macchiati di delitti.

E allora, al di là delle passioni personali, comprendendo le ragioni di tutti e la pietà per i morti – e naturalmente senza considerare indecorosi calcoli politici – è necessario ancora oggi affermare che *pacificazione* non significa poter equiparare le due parti in conflitto e le loro scelte morali. Anzi.

Nulla può, contro l’andamento della Storia, il fervore tribunale di certi revisionismi o di certe agiografie, da una parte e dall’altra. E nulla può, uguale e contrario, un certo buonismo storiografico, che rinuncia a distinguere tra vincitori e vinti, che rinuncia a spiegare il senso delle alternative in lotta. Anzi, l’incapacità di dare a ciascuno il suo favorisce un’identità melliflua, e priva la democrazia delle sue categorie di giudizio e della sua stessa ragion d’essere³³.

Perché, come accennato, la libertà e la democrazia si sono affermate nel corso dei due secoli attraverso lotte durissime, come quella combattuta dalla Resistenza. E di esse, della libertà e della democrazia, godono anche gli antichi nemici, non per una graziosa concessione, ma per il sanguinoso uso della forza. Tale è l’andamento della storia e non è edulcorabile.

Per quanto si possa e si debba riconoscere la “buona fede” di alcuni, allora, la Storia deve giudicare il progetto per cui si combatteva, non la moralità dei singoli: *non fu la stessa cosa combattere e morire per una causa o per l’altra*, soprattutto quando alla base delle due cause vi erano approdi irrinunciabili e assoluti.

Cosa sarebbe successo, infatti, se avesse trionfato il “Nuovo Ordine Europeo” annunciato da Hitler con grande enfasi propagandistica nel luglio del 1940 e di cui tutti erano a conoscenza? Un’Italia, un’Europa e un nuovo mondo gerarchico e autoritario, con il suo fondamento di razzismo, con un espansionismo fatto di genocidi, teso a sottomettere in schiavitù intere popolazioni e ad eliminare la libertà e l’uguaglianza, che nazismo e fascismo consideravano come le degenerazioni del mondo moderno prodotte dalla Rivoluzione francese.

Dopo oltre settant’anni, allora, i confini della guerra civile italiana dovrebbero essere nitidi per chiunque, e non dovrebbero essere possibili malintesi su quale campo scegliere o, perlomeno, sulle ragioni reali dei campi in lotta: l’umanità e il diritto da una parte; la disumanità e l’abuso dall’altra³⁴.

32 *Ibidem*.

33 Cfr. G. Rumi, *Ma lo storico non è buonista né giustiziere*, «Corriere della Sera», 6 ottobre 2004.

34 Cfr. S. Luzzatto, *Partigia*, cit., p. 19

Nondimeno, naturalmente, come sempre, di fianco alla storia di un bene vi sono anche sfumature, lati oscuri, ombre ed errori, che nessuno minimizza o tace: i libri di storia, del resto, da oltre trent'anni hanno abbandonato le visioni agiografiche e mitizzanti della Resistenza come, per fare un solo esempio, hanno ben mostrato le profonde ricerche di Santo Peli³⁵.

L'andamento della Storia non è edulcorabile: dalla Resistenza emerse una nuova classe dirigente capace di costruire un'Italia libera e democratica e scrivere una Costituzione della quale beneficiarono anche gli sconfitti, coloro che avevano difeso la dittatura. E in Assemblea Costituente, a redigere quel testo, sedevano tutti: democristiani, azionisti, liberali, comunisti, socialisti, anche monarchici e qualunquisti; e poco dopo, in Parlamento, anche coloro che si definivano eredi del fascismo. E poi una Europa unita e pacificata, in cui oggi, dopo oltre 70 anni, tre generazioni vivono in pace. Un fatto mai verificatosi nella secolare storia del continente.

Come accennato, *non fu la stessa cosa combattere e morire per una causa o per l'altra*, perché poi tutto si potrebbe ridurre a una domanda: cosa sarebbe successo se avessero vinto gli altri? La risposta è semplice, e il giudizio della Storia inequivocabile: vinsero i giusti, e ricostruirono l'Europa e l'Italia della democrazia e della pace.

Ora, Massimo D'Azeglio scrisse che "gli italiani sono incapaci di sacrificio se non c'è una platea ad applaudirli". Aveva torto, come dimostrarono gli almeno 44 mila partigiani morti, i 600 mila militari che rifiutarono di aderire all'Asse e rimasero nei lager nazisti, i militari di Cefalonia, i 21 mila mutilati e invalidi, le 10 mila vittime delle vigliacche e ignobili rappresaglie nazifasciste. E l'elenco potrebbe essere di molto allungato.

Non c'era nessuno ad applaudirli, ma ci siamo noi, oggi, con la consapevolezza dell'enorme debito di riconoscenza che abbiamo nei loro confronti.

E, con l'impegno di non disperdere i loro valori, possiamo solo ringraziarli e soprattutto ricordarli. Perché, come sosteneva due secoli fa Ugo Foscolo, nel ricordo si sopravvive.

35 Cfr. S. Peli, *La Resistenza in Italia. Storia e critica*, Torino, Einaudi, 2004 e Id., *Storia della Resistenza in Italia*, Torino, Einaudi, 2015.

GRAZIELLA BERNABÒ

Cultura e vita nella riflessione di Gabriele Scaramuzza

Dopo *In fondo al giardino* (Mimesis, Milano-Udine 2014), dedicato all'infanzia trascorsa nella campagna di Inzago, Gabriele Scaramuzza ripercorre nel suo nuovo libro di memorie – *Un'insostenibile voglia di vivere* (Mimesis, Milano 2017) – altri momenti cruciali della vita, a loro volta legati a ben precisi luoghi. Milano, già intravista nel precedente scritto, torna in relazione all'adolescenza, agli studi liceali e all'amatissima Scala; successivamente compare Pavia, la città degli studi al Collegio Ghislieri e dei primi malinconici amori; e poi intervengono, in collegamento con la docenza universitaria, Padova, Verona e Sassari. Dal mondo contadino, con il suo fascino e le sue chiusure, l'autore passa dunque a quello del sapere ufficiale, in qualche caso avvertito come sintonico, ma per il resto vissuto con un senso di estraneità. Il più vero arricchimento interiore e il respiro di una autentica libertà sono invece da lui riconosciuti al contatto benefico con la montagna e agli interessi letterari, filosofici e musicali, coltivati su un piano personale o in contatto con pochi amici.

In questo recupero del passato la prospettiva individuale, giustamente rivendicata, non è peraltro mai disgiunta da uno sguardo di ampio respiro sugli altri e sul mondo. Il tutto sorretto da un'attitudine riflessiva e critica che si lega sempre a situazioni concrete, evidenziate attraverso immagini molto sensoriali e comunicative.

Si incontrano nel libro dimensioni temporali diverse, in quanto le note diaristiche e i ricordi risalenti a un tempo più o meno lontano sono ripresi e meditati, con rinnovato pathos, nel presente. Grazie a un'attenta alternanza di registri, il bisturi di un'introspezione severa e sofferta si intreccia con il respiro di inattese aperture liriche, che restituiscono con pochi ed espressivi tratti alcuni indelebili paesaggi dell'anima. Un esempio è il panorama visto e "sentito" dal Collegio Ghislieri: «La luna piena, sospesa sopra gli alberi del giardino, i colli in fondo oltre il Ticino. E i temporali. Mi hanno sempre dato un piacere inquieto i temporali, fin dai miei primi anni: il vento che sferza la pioggia e solleva una polvere d'acqua sui tetti, gli alberi piegati, il sollievo del fresco dopo l'afa pesante. // Queste le impressioni più vive dalla mia

finestra, camera 61 su nel Sottomarino» (p. 38). A Milano è riferito questo bel paesaggio sonoro: «Seduto su una panchina in uno slargo alberato a metà di via Vincenzo Monti, verso il tramonto, le intermittenze dell'accendersi e dello spegnersi delle luci in un palazzo di fronte costituiva per me una sorta di correlato visivo dell'avvicinarsi dei suoni nelle brevi composizioni weberniane» (p. 54). E, rispetto alle passeggiate in alta montagna, ecco uno scorcio in cui la relatività della prospettiva non annulla la consapevolezza di una sostanziale unicità: «Il pizzo Scalino, la rivelazione che non c'è monte in sé, ma le diverse prospettive che vi convergono, i diversi profili, e tuttavia aspetti proprio di "quel" monte e non di un altro. Il sapere di questo» (p. 57-58).

Nelle righe appena citate è evidente un rapido passaggio dalla descrizione alla riflessione, che fa emergere un aspetto molto ricorrente nel libro: la singolarità come valore da salvaguardare prima di tutto nella vita ma anche nell'educazione scolastica. Da qui l'approvazione di *Lettera a una professoressa* di Don Milani e la critica, invece, a un sistema di studi repressivo, che iniziava dalle scuole elementari e proseguiva fino all'università, senza escludere – per chi, come Scaramuzza, vi aveva avuto accesso – il lavoro accademico. Se già durante gli anni trascorsi al Collegio Ghislieri «la consegna era: tacere della soggettività» (p. 39), la situazione non cambiò per lui con la docenza all'Università di Padova, dove parimenti si richiedeva uno studio serrato e completamente avulso da ogni emozione personale: «un'identica logica [...] "obbiettivistica", e la morale annessa, d'altronde dominava il mondo degli studi» (p. 59). Questo comportava «il prevalere dei risultati sul cammino compiuto per giungere a essi, le letture d'obbligo imposte, il dovere di essere à la page, la fretta di un "aggiornamento" che toglieva il respiro» (*ibidem*) Uno studio, insomma, tale da precludere ogni vero desiderio e, quindi, ogni piacere.

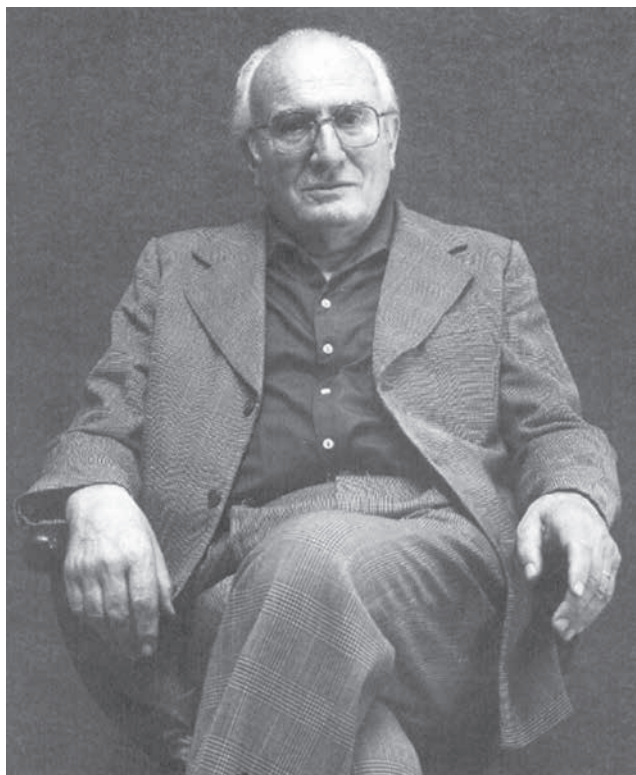
Non stupisce, di contro, il ricordo positivo dell'insegnamento, negli anni '71-'76, a Verona, allora sede staccata dell'Università di Padova, dove l'autore si trovò in grande e amichevole sintonia con colleghi di formazione milanese e dove entrò in contatto con il pensiero della differenza sessuale, da lui avvertito come più fertile del femminismo padovano. Per questo Scaramuzza visse con un senso di frustrazione il ritorno a Padova, avvenuto per giunta in un momento in cui quell'università era ben poco vivibile, per la totale perdita di quello spirito aperto e libertario che aveva animato il movimento studentesco nella sua fase iniziale. A Padova, infatti, aveva preso piede la violenza dell'autonomia organizzata, sullo sfondo ancora più tragico del terrorismo delle Brigate Rosse. Una violenza che – come nota l'autore – si rivolgeva più ai «docenti che aderivano alla sinistra riformista» che non ai «rappresentanti del noto clericofascismo locale» (p. 132). Tutto ciò mentre si avvertivano «le prime avvisaglie della Liga Veneta» (p. 133). Una realtà confusa e discutibile, di fronte alla quale Scaramuzza mantenne sempre un forte senso critico, per lo più coltivato in solitudine, con suo rammarico.

Si dipana nel libro un percorso di vita che non è proposto come una progressiva e definitiva maturazione, ma come un processo complesso e, di per sé, continuamente *in fieri*. L'autore riflette spesso su una sua reale o presunta inadeguatezza, persistente nel tempo, alle relazioni affettive o accademiche,

nonostante gli indubbi traguardi da lui raggiunti in ambito universitario. Ne deriva una sofferta, e mai cessata, percezione di esclusione – soprattutto di autoesclusione – rispetto al mondo esterno; ma ad essa si abbina la consapevolezza che sia stato in definitiva positivo il proprio sottrarsi a convenzioni sociali, schemi accademici e rigidità ideologiche.

In tale ottica, lo sguardo al passato non può portarlo alla certezza consolatoria di un'avvenuta pacificazione interiore, ma neppure all'angosciante disperazione di una irrimediabile insufficienza vitale; piuttosto alla giusta difesa del diritto di ognuno, e quindi anche del proprio, a quella soggettività che dà senso e dignità al vivere. Su questa strada acquista nella memoria un senso conoscitivo e un valore, per esempio, il fatto di non aver mai rinunciato all'autenticità del Sé nelle relazioni affettive, a costo di incrinarle. Oppure il modo personale di scegliere e di vivere le letture privilegiando, al di fuori delle mode, autori come, per esempio, Franz Kafka, Cesare Pavese e Antonia Pozzi, della quale Scaramuzza fu tra i primi e più acuti estimatori. E il vitale interesse per la musica, da Beethoven a Schönberg, Berg e Webern, senza però dimenticare, in nome di assurdi snobismi, la lirica, con particolare riferimento a Verdi. Ma, soprattutto, quel continuo interrogarsi sul senso dell'educazione scolastica in genere, e degli studi universitari in particolare, che ha sempre consentito all'insegnamento di Scaramuzza di giungere proficuamente alla mente e al cuore dei suoi allievi, come da loro stessi riconosciuto.

Siamo dunque di fronte a un libro denso di aspetti e di riflessioni tuttora attuali. Basti pensare a quanto il dilagante burocratismo del complessivo sistema scolastico italiano e la proposta del numero chiuso per le facoltà umanistiche si contrappongano oggi all'idea, fondamentale per Gabriele Scaramuzza, di una scuola e di una cultura veramente libere e a tutti accessibili.



I PROBLEMI DELLA SCUOLA



DARIO GENERALI

*Impiegati, professionisti o intellettuali?
Alcune considerazioni su immagine e caratteristiche
della professione docente nella scuola italiana*

Pensare di poter delineare un profilo unitario della categoria degli insegnanti della scuola italiana è impossibile per l'estrema eterogeneità dei suoi membri. A differenza di altri gruppi, per esempio di medici, avvocati, magistrati, ma anche farmacisti e taxisti, gli insegnanti appaiono una categoria sociologicamente trasversale, con al proprio interno gruppi molto differenziati sia per collocazione sociale che per finalità professionali.

La scelta, di ormai lunghissima data, di utilizzare la scuola come un mezzo di contenimento della disoccupazione intellettuale ha portato all'esigenza di creare molti posti di lavoro, con una richiesta di impegno di servizio settimanale contenuto e con una retribuzione nei fatti *part time*.

Una prima conseguenza è stata quella di incanalare nella scuola molteplici laureati senza alcuna specifica motivazione all'insegnamento, che non avrebbero però trovato diversamente una collocazione legata al proprio titolo di studio. Nello stesso tempo, il limitato orario di lavoro richiesto ha reso attraente l'insegnamento a soggetti completamente differenti, di buona condizione sociale ed economica, ma non tale – per scelta o per necessità – da poter vivere totalmente di rendita, per i quali un lavoro *part time* rappresenta un buon compromesso per condurre un'esistenza non soffocata dall'impegno totalizzante del lavoro in un'azienda e, nello stesso tempo, non privata del sostegno rassicurante di uno stipendio mensile, ancorché modesto. Ve ne sono poi altri, di alto livello intellettuale, che non sono riusciti a trovare collocazione nelle strutture universitarie e di ricerca, che vedono nella scuola uno dei pochi contesti, con il tempo libero che concede, in grado di consentirgli di continuare a sviluppare i propri studi e le proprie ricerche, svolgendo inoltre un lavoro che dovrebbe essere comunque finalizzato alla diffusione e all'elaborazione di cultura, anche se a un livello più modesto rispetto a quello a cui aspirerebbero.

I tre gruppi indicati esprimerebbero, in linea di massima e con tutte le eccezioni possibili e senza la pretesa di voler esaurire con queste tipologie le infinite varietà umane presenti nella scuola, i tre diversi modelli di impiegati, professionisti e intellettuali. In realtà le differenze sono molto più variegate e, nei loro estremi, sostanziali, coinvolgendo stati economici e identità personali a volte agli antipodi.

Nella scuola non mancano infatti veri e propri disperati, pressati ogni mese da scadenze, bollette e spese di sopravvivenza quotidiana, che sarebbero disposti a qualsiasi cosa pur di racimolare qualche centinaio di euro con i miserabili fondi dell'incentivazione, degli esami di maturità e quant'altro. Vi sono poi massaie che non si interessano d'altro che dei loro figli, dei loro genitori anziani da seguire, dei modi per condurre acquisti oculati per la vita della famiglia e che non infrequentemente non hanno più aperto un libro che non fosse di scuola dai tempi dei loro studi universitari.

A questi si contrappongono signore della media borghesia, spesso mogli di professionisti, ben vestite e con a casa una colf che si occupa di tutte le faccende domestiche, interessate alla loro immagine professionale, con una certa vernice culturale e talvolta anche realmente a un buon livello intellettuale. Per loro conta più il mantenimento della libertà garantita da un orario di servizio ridotto che un possibile aumento di stipendio, perché a scuola vengono sicuramente in quanto retribuite, ma anche e talvolta soprattutto per darsi un profilo professionale e per svolgere comunque un lavoro che ritengono dignitoso e interessante, che le permette di utilizzare quanto hanno studiato e che desiderano continuare a coltivare anche semplicemente al livello della divulgazione scolastica.

Vi sono poi gli intellettuali e gli studiosi, di solito in percentuale molto ridotta, come è inevitabile che sia, che sono su un altro pianeta rispetto agli altri colleghi. Collaborano a progetti universitari o a iniziative culturali di alto livello, sono autori di pubblicazioni scientifiche, spesso hanno il Ph. D. e a volte anche l'abilitazione scientifica per l'insegnamento universitario. Per gli studenti rappresentano una vera e propria opportunità, se non altro per essere un esempio d'eccellenza con il quale poter interloquire e confrontarsi. Sono dei maestri del pensiero che, se non perdono la motivazione all'insegnamento per le vessazioni che spesso subiscono dall'amministrazione e per la miseria intellettuale del contesto in cui operano, rappresentano opportunità straordinarie per i loro allievi.

L'eterogeneità della categoria, conseguenza di logiche di reclutamento del tutto irresponsabili, è un dato di fatto, che pesa enormemente sull'immagine e sulle caratteristiche della vita scolastica quotidiana, ma che non si può pensare di sanare in tempi brevi. Quello che però preoccupa e che non dà spazio ad alcuna speranza di riqualificazione dell'istituzione è che tutto l'apparato politico e amministrativo della scuola continui pervicacemente a non operare alcuna valutazione meritocratica dei docenti o, meglio, ne applichi una del tutto distorta, di tipo impiegatizio, che continua a schiacciare la figura dell'insegnante su questo profilo e non su quello del professionista o dell'intellettuale delle istituzioni.

Alcuni esempi significativi

Diversi anni fa venne bandito un concorso a preside che prevedeva una pre-selezione dei candidati sulla base dei titoli, evidentemente per ridurre il numero dei concorrenti.

Non ho mai aspirato al ruolo di preside, visto che appartengo al gruppo di intellettuali che desidera mantenere tempo libero per i propri studi e per le proprie ricerche e che, per svolgere bene quell'incarico, ci si dovrebbe invece dedicare a tempo pieno.

Nonostante questo però, un po' per curiosità, un po' tentato dall'idea di poter finalmente dare a una scuola l'impronta culturale che sono sempre stato convinto che dovrebbe avere e, infine, convinto di poter far valere i miei titoli, che immaginavo fortissimi rispetto a quelli della maggior parte dei concorrenti, mi indussi a scaricare il bando e a leggerlo, scoprendo che di tutta la mia bibliografia e il mio curriculum gli unici elementi che sarebbero stati valorizzati sarebbero stati quelli relativi alla mia partecipazione al Consiglio d'Istituto della mia scuola e al Comitato di valutazione, cariche come è noto elettive e non culturali, professionali o scientifiche. La cosa mi tolse subito ogni illusione su quali figure di presidi si volessero selezionare e smisi subito di interessarmi a quel concorso.

Già in altre occasioni ho sottolineato quali effetti di riqualificazione si avrebbero se le scuole fossero composte da insegnanti che fossero cultori della propria disciplina, avessero come presidi intellettuali o scienziati riconosciuti dalle proprie comunità scientifiche di appartenenza e come provveditori studiosi di chiara fama. L'amministrazione e le centrali sindacali che hanno sempre condiviso e sostenuto l'immagine di una scuola di tipo impiegatizio agiscono però in modo diametralmente opposto, collocando nei ruoli direttivi, nella maggior parte dei casi, dei burocrati e non degli intellettuali, con le inevitabili conseguenze che poi tali scelte non possono non comportare per la vita delle scuole e che oggi, con Valeria Fedeli a capo del MIUR, hanno assunto aspetti paradossali e altamente emblematici delle condizioni non solo della scuola, ma dell'intero paese.

La Legge 28 dicembre 2001, n. 448, al suo art. 52, comma 57 dava la possibilità ai dipendenti della pubblica amministrazione che avessero vinto un dottorato senza borsa o che vi avessero rinunciato a mantenere il proprio stipendio, salvo poi l'obbligo di restituire tutte le somme percepite se, al termine del dottorato, avessero abbandonato la pubblica amministrazione nei due anni successivi. Fu una norma che giunse inaspettata e che sembrava voler finalmente valorizzare l'eccellenza intellettuale e l'alta formazione anche nella scuola. In realtà tale decisione fu favorita dall'azione di più intellettuali che condussero una battaglia d'opinione in proposito, ma apparve comunque a tutti eccezionale che certe istanze fossero state accolte negli ambienti ministeriali.

In quegli anni ero comandato all'ISPF - CNR in qualità di coordinatore scientifico dell'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri e mi era stato detto che, per mancanza di fondi, il comando non si sarebbe potuto rinnovare per l'a.s. 2002-2003, per cui la possibilità di poter continuare a dedicarmi a tempo pieno a questo progetto scientifico grazie a un triennio di corso di dottorato sarebbe stata preziosa. Del resto non avevo sino ad allora mai conseguito un dottorato in quanto non esistevano in Italia quando mi laureai e quando vennero istituiti ormai lavoravo nella scuola con uno stipendio all'incirca doppio rispetto alle borse di dottorato e non sarebbe quin-

di stato possibile per me vedermi dimezzata la retribuzione per tre anni. Con la nuova legge che era stata varata la prospettiva cambiava completamente e l'ipotesi di mantenere la retribuzione e il normale avanzamento di carriera rendeva l'eventuale vincita di un dottorato particolarmente attraente.

Nel 2002 avevo quasi cinquant'anni, ero quindi già largamente conosciuto nella mia comunità scientifica di appartenenza e avevo una bibliografia e un curriculum giudicati più che rispettabili, per cui vincere un dottorato non avrebbe dovuto costituire un problema. Siamo però in Italia e i concorsi universitari, anche quelli dei dottorati, non seguono quasi mai logiche meritocratiche ma accademiche e di questo ne ero a perfetta conoscenza, per aver pesantemente subito in precedenza questo stato di cose in altre occasioni concorsuali.

Ebbi la fortuna di frequentare la Statale di Milano negli anni Settanta, venendo formato dai grandi maestri che allora vi insegnavano, e, in prima istanza, avevo quindi pensato di tentare il dottorato di Filosofia di quell'Università. Prima però di iscrivermi telefonai a un "amico", che fu mio compagno durante gli studi universitari e che avevo continuato a frequentare episodicamente anche in seguito, che era ordinario alla Statale, per rivolgergli la domanda che ormai rivolgevo sempre prima di partecipare a un concorso e, cioè, se potevo sperare in un concorso "normale", nel quale avere possibilità di successo sulla base della valutazione dei miei titoli e dell'andamento delle prove concorsuali. Come praticamente mi capitava sempre, anche in questo caso mi venne risposto di no. Quell'"amico" aggiunse inoltre di sentirsi in obbligo, per l'"amicizia" che aveva nei miei confronti, di chiarirmi che non avrei mai avuto alcuna possibilità, né quell'anno, né quelli successivi di vincere un posto di dottorato alla Statale, poiché tutti i posti venivano distribuiti ogni anno seguendo precisi equilibri interni, nei quali io mai avrei potuto essere contemplato. La risposta non mi stupì, anzi mi aspettavo qualcosa di simile, perché ben conoscevo la condizione in cui era caduta la Statale dopo la scomparsa dei grandi maestri degli anni Settanta ed evitai di perdere tempo con tentativi che avrei saputo essere a priori fallimentari.

Il problema era però che a essere in quelle condizioni non era solo la Statale, ma la stragrande maggioranza dell'accademia italiana, per cui l'obiettivo all'apparenza semplice, visti i miei titoli, di vincere un dottorato, era invece tutt'altro che scontato. A quel punto mi venne un'idea, che poi si rivelò vincente. Osservando il panorama italiano, giunsi alla conclusione che probabilmente la realtà accademica più vicina all'area mitteleuropea era quella dell'Università di Trento. Provai allora a sentire un amico docente in quell'Ateneo, al quale rivolsi la solita domanda. Con sorpresa mi sentii rispondere che da loro i concorsi sono concorsi e che, naturalmente, il successo o meno di un candidato dipende dai suoi titoli e dagli esiti delle prove concorsuali. La risposta avrebbe dovuto essere ovvia, ma era la prima volta nella mia vita che ero riuscito ad averla. Ringraziai l'amico, ma in realtà tutta l'Università di Trento, per l'opportunità che finalmente mi veniva data di avere un concorso regolare e, a suo tempo, partecipai al concorso e, pur a fronte di più di cinquanta partecipanti, vinsi senza problemi un posto, addirittura con la borsa, che subito rinunciai e che fu assegnata al primo dei giovani che aveva ottenuto un posto senza borsa. Si trattava di un giovane

medioevalista molto bravo, al quale fui felice che finisse la mia borsa, e che fu talmente colpito dalla mia rinuncia, che mi rimase sempre grato e con il quale sviluppai negli anni successivi una sincera amicizia, che lo portò, qualche anno dopo, ad invitarmi persino al suo matrimonio.

I tre anni di dottorato furono per me molto operosi, in quanto altro non feci che continuare a sviluppare le mie ricerche a tempo pieno e con il vantaggio di avere tre anni a disposizione per poterlo fare. Fra le altre cose realizzai anche la monografia sul mio autore, che costituì pure la mia tesi di dottorato, che poi vinse il finanziamento “Promozione della ricerca 2005” del CNR e divenne un volume Olschki della collana dell’Edizione Nazionale vallisneriana. Il clima all’interno dei seminari di dottorato era ottimo e i docenti seguivano i dottorandi con attenzione, come dovrebbe essere. Il mio caso era un po’ particolare, perché avere una sorta di collega fra i dottorandi ingenerava in molti un po’ di imbarazzo e lo stesso amico docente mi suggerì di tenere un “basso profilo”, in modo da non urtare suscettibilità, cosa che sempre feci, limitandomi a svolgere le relazioni a cui ero tenuto sul progresso delle mie ricerche ed evitando di intervenire nelle discussioni relative a quelle degli altri dottorandi. Al limite, quando avevo qualche suggerimento da rivolgergli o qualche controindicazione rispetto a quanto gli era stato detto dai loro tutor, aspettavo a farlo dopo la discussione ufficiale, e lo facevo sempre in modo privato e discreto. Solo una volta notai una caduta di stile da parte di un docente esterno chiamato a tenere una lezione sulle edizioni dei carteggi del Settecento. Lo studioso, che conoscevo perfettamente, giunse portando in borsa un po’ di volumi di edizioni settecentesche che riteneva esemplari, da mostrare durante la sua lezione. Appena arrivato li estrasse dalla borsa e li pose sulla cattedra. Fra questi riconobbi perfettamente anche i miei due volumi *Angeli* dell’edizione dell’*Epistolario* vallisneriano. A un certo punto mi vide e mi salutò, chiedendomi come mai mi trovassi lì. Gli risposi che, grazie alla legge del 2001, mi era possibile frequentare un dottorato mantenendo lo stipendio. Sul momento rimase basito, poi si riprese e fece finta di nulla, ma poco dopo ritirò i due volumi vallisneriani nella borsa ed evitò di menzionarli. Evidentemente gli era parso inopportuno portare ad esempio di edizione eccellente di un epistolario dei volumi curati da uno studioso che in quel momento era fra i dottorandi. La cosa mi fece sorridere e mi diede l’idea di quale fosse il livello di onestà intellettuale e di libertà di pensiero di quello studioso, ma certo non modificò in alcun modo il giudizio largamente positivo che mi ero fatto del dottorato trentino.

Terminati i tre anni, discussa la tesi e ottenuto il titolo di Dottore di ricerca in Studi storici, me ne ritornai a scuola, dove avevo naturalmente perso le mie classi, cioè l’ambito triennio superiore A. Ripresi con il biennio e poco dopo ottenni altri quattro anni di comando all’ISPF - CNR, sempre in qualità di coordinatore scientifico dell’Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Vallisneri. Dopo questi quattro anni rientrai a scuola un anno, sempre nel biennio, e l’anno successivo, cioè dal 1° settembre 2011 al 31 agosto 2012, fui nuovamente docente comandato presso il “Centro internazionale Insubrico ‘Carlo Cattaneo’ e ‘Giulio Preti’ per la filosofia, l’epistemologia, le scienze cognitive e la storia della scienza e delle tecniche”, presso l’Università degli Studi dell’Insubria, per un progetto di ricerca sulla catalogazione e

lo studio del carteggio di Carlo Cattaneo conservato nel *Fondo archivistico Bersellini Repetti*. Dal 1° settembre 2012 ritornai definitivamente a scuola e, nel corso di qualche anno, riuscii a riavere l'insegnamento nel triennio superiore A, che avevo nel 2000 prima dei circa dieci anni trascorsi tra comandi e dottorato.

Dal 2000 al 2012 avevo anche collaborato stabilmente con il Dipartimento di Biologia dell'Università degli Studi di Milano, prima, dal 2000 al 2006, svolgendo una parte del Corso di Storia della Biologia, poi, dal 2006 al 2012, tenendolo per intero, come professore a contratto.

Al rientro a scuola mi aspettavo che mi si chiedesse di mettere a frutto le esperienze e le competenze che avevo maturato in questo decennio. In particolare pensavo che fossi tenuto a farlo soprattutto per il triennio del dottorato, in cui ero stato retribuito regolarmente dalla mia scuola e non da un ente esterno. Nei fatti si trattava di un investimento ingente, all'incirca di 150.000 euro complessivi, considerando il costo annuale lordo della mia retribuzione. Per quello che riguardava i comandi era differente, perché in quel caso era un altro ente dello Stato, per esempio il CNR, che, con il mio consenso, mi chiedeva in prestito alla mia amministrazione di appartenenza, cioè al MIUR, settore Istruzione, prendendosi in carico anche la mia retribuzione, che continuava a essermi garantita dalla mia amministrazione, ma che l'ente esterno ogni anno era tenuto a risarcirle per intero in un'unica soluzione. Nel caso del dottorato, invece, il costo del mio stipendio era gravato totalmente sulla mia amministrazione e io credevo quindi scontato che, al mio ritorno, mi si chiedesse in qualche modo di restituire il costo di un tale periodo di formazione fornendone, per esempio, a mia volta ai colleghi o partecipando a programmi di studio e di ricerca sulla didattica della storia e delle scienze o qualcosa di simile. Ero convinto, visto quanto avevo ottenuto, che fosse giusto che me lo si chiedesse e che io lo facessi anche senza ulteriori forme di retribuzione. In realtà nessuno mi chiese nulla e, anzi, per riprendermi il triennio superiore A che avevo lasciato nel 2000, dovetti combattere qualche anno con gli usuali strumenti dell'anzianità di servizio e della graduatoria, dove, per la mia classe di concorso, occupavo la prima posizione.

La questione mi apparve significativa in primo luogo per la manifesta incapacità che l'amministrazione scolastica mostrava nel gestire le proprie risorse interne. Dopo aver investito una somma consistente nella formazione di un suo dipendente, non gli chiedeva nulla, se non di continuare a fare quello che faceva prima del suo periodo di formazione superiore. A ben riflettere, però, ancora più grave apparivano le ragioni di un tale comportamento – sempre che ce ne fossero di consapevoli –, che potevano lasciar intendere che la struttura amministrativa della scuola non valutasse come utili per l'insegnamento e la sua qualificazione l'acquisizione di esperienze e di competenze scientifiche di alto livello. In fondo i funzionari e il personale direttivo dell'amministrazione non brillano certo per competenze scientifiche e culturali ed è sempre difficile che chi non possiede una qualità la riconosca come tale e la valorizzi in altri.

Anche in questo caso l'amministrazione mostrava con chiarezza di avere una percezione impietata dei propri dipendenti, che certo non ne valorizza-

va qualità intellettuali ed esperienze formative. Il contrario, dunque, di quello che servirebbe per ridare qualità e dignità al sistema scolastico del paese.

Criteri di valutazione per l'erogazione del fondo premiale

L'abitudine del governo Renzi di distribuire mance elettorali alle diverse categorie non ha risparmiato neppure la scuola, con l'attribuzione di un fondo di spesa per l'aggiornamento di 500 euro all'anno per ogni insegnante e con l'attribuzione, anche qui annuale, di un fondo medio di circa 20.000 euro per istituto, destinato a premiare la qualità dell'insegnamento dei docenti migliori.

Una categoria coesa, senza contratto da otto anni e sottoposta a una costante delegittimazione professionale, avrebbe reagito rispedendo al mittente simili miserie e pretendendo il rinnovo del contratto e concreti riconoscimenti economici nello stipendio e non simili mance indignitose. Stante però la condizione che si è detta della categoria, vi fu una sorta di assalto fra i dipendenti per la spartizione del fondo premiale.

Non ho mai avuto (tranne rarissime eccezioni) una buona opinione dei presidi, ora dirigenti scolastici, che ho sempre ritenuto, nella stragrande maggioranza dei casi, figure prefettizie finalizzate solo alla loro autotutela, nei fatti di nessuna utilità per la qualificazione didattica e culturale della vita scolastica quotidiana. In questo caso devo però ammettere che l'onere della distribuzione del fondo premiale rappresentò un elemento fortemente problematico che venne scaricato sui dirigenti e che complicò notevolmente la loro possibilità di gestire serenamente i rapporti con il personale docente e la stessa vita della scuola.

L'attribuzione di questo fondo venne accompagnato da una serie di regole da seguire per distribuirlo. In primo luogo venne istituito un nuovo Comitato di valutazione, diretto dal preside e composto da tre docenti (due eletti dal Collegio e uno dal Consiglio d'Istituto), un genitore e uno studente, sempre eletti dal Consiglio d'Istituto. Il Comitato di valutazione avrebbe dovuto indicare i criteri da seguire per distribuire il fondo premiale e poi il dirigente decidere, sulla base di quei criteri, ma seguendo anche una propria discrezionalità, a chi attribuire e quanto attribuire di quel fondo.

Nei fatti il decisore politico aveva mostrato anche in questa occasione una totale mancanza di conoscenza di cosa fossero la scuola, la sua vita quotidiana e le sue dinamiche. Dando al preside l'onere della decisione finale sulla distribuzione di quel fondo, risibile per entità, ma caricato di una forte valenza simbolica per la sua dimensione di riconoscimento premiale della qualità dell'insegnamento dei singoli docenti, si era introdotta nella vita scolastica e nei rapporti fra le sue componenti una tossina micidiale, che non poteva che scontentare tutti. I premiati per la risibilità del premio, ma soprattutto gli esclusi, che, come minimo, non potevano che assumere poi un atteggiamento ostile e resistenziale, per esempio rifiutando qualsiasi forma di collaborazione aggiuntiva e volontaria, offesi dall'essere stati giudicati insegnanti mediocri. Il risultato dell'amministrazione, come sempre insipiente e velleitaria, era stato dunque quello di investire dei fondi, quantunque assai

limitati, ma utilizzabili diversamente in modi sicuramente più produttivi, per peggiorare e non per migliorare la qualità della vita scolastica. Se si fosse voluto veramente premiare la qualità dell'insegnamento si sarebbe dovuto impostare la carriera docente secondo differenti livelli, da ottenere attraverso concorsi e valutazioni condotte da commissioni qualificate esterne e non attraverso queste modalità raffazzonate e ridicole. Nessuno, però, in Italia vuole davvero riconoscere i meriti e la scuola meno di qualsiasi altra amministrazione, per cui un reale intervento di qualificazione culturale e professionale sarebbe impensabile. Al contrario si scelgono soluzioni ipocrite e velleitarie, che tutto sono tranne che reali e onesti tentativi di riconoscimento dei meriti scientifici, culturali e didattici dei docenti migliori.

Al di là però dell'ipocrisia, dell'inutilità e, anzi, del danno, dell'introduzione del fondo premiale appare però significativo valutare quali siano stati i criteri con i quali questi fondi sono poi stati distribuiti.

I presidi più sensati, perfettamente consapevoli dell'alta tossicità insita nel dover esercitare scelte di inclusione o di esclusione di docenti nella distribuzione del fondo, operarono pressioni sui comitati di valutazione per avere criteri il più possibile oggettivi, che riducessero al massimo la loro discrezionalità decisionale, in modo poi da poter scaricare il malcontento degli esclusi sui comitati di valutazione e sui criteri da questi elaborati. I comitati di valutazione, a loro volta, influenzati dalla mentalità impiegatizia e sindacale dominante, definirono criteri a volte anche molto analitici, ma nella stragrande maggioranza dei casi di tipo esclusivamente quantitativo, che, tra l'altro, non rispondevano alle finalità del fondo premiale di valorizzare la qualità dell'insegnamento dei docenti migliori, premiando al contrario gli insegnanti maggiormente impegnati in attività extracurricolari e organizzative.

Scorrendo i documenti elaborati dai comitati di valutazione, tra l'altro spesso copiati l'uno dall'altro dalle scuole più inerti a prendere decisioni di questo tipo, ci si trova nella maggior parte dei casi di fronte, come si è detto, a criteri quantitativi e, cioè, concentrati sul "che cosa" si fa e su "quanto tempo" si impiega per farlo, con una particolare attenzione rivolta, come si è detto, alle attività extracurricolari e organizzative. Quasi mai invece – almeno nei documenti che ho avuto modo di consultare – si è pensato di prendere in considerazione "chi" fa qualcosa e, quindi, "come" lo fa.

Nella prospettiva di un'attività impiegatizia il lavoro è usualmente serializzato e viene quindi valutata la quantità, pur nella richiesta evidente di una qualità anch'essa standardizzata e definita da modelli ripetitivi predefiniti. In questo caso i criteri di valutazione della produttività sono quantitativi, potendo variare, per esempio, il numero delle pratiche fatte, ma non la correttezza della loro esecuzione, che deve necessariamente seguire schemi predeterminati.

Nel lavoro di un professionista l'aspetto quantitativo ha un valore assai limitato e diventa invece determinante la competenza di chi svolge un lavoro e il risultato che è in grado di ottenere. Se mi rivolgo a un medico di chiara fama per risolvere un problema di salute non mi importa il tempo che impiega per farlo, ma il risultato che ottiene. Nella scelta del professionista non valuto la sua motivazione o i suoi tempi di presenza, per esempio, all'o-

spedale, ma il suo curriculum professionale e scientifico e decido se dargli la mia fiducia o meno sulla base della sua qualificazione.

Nello stesso modo, se considerassimo un docente un professionista o, ancora di più, un intellettuale, una valutazione della qualità del suo lavoro non potrebbe prescindere dai titoli del suo curriculum, oltre, naturalmente, anche da quello che poi effettivamente fa durante il suo servizio. I termini della valutazione dovrebbero essere concentrati su “chi” fa qualcosa e su “che cosa” poi concretamente faccia. Al contrario i titoli scientifici, culturali e didattici non vengono quasi mai tenuti in considerazione, al punto che, per esempio, un gruppo di presidi di una provincia lombarda, che sono giunti a un documento condiviso, hanno escluso deliberatamente il dottorato di ricerca dai titoli da valorizzare. Sì, certo, perché il Ph. D. non ce l'hanno loro, verrebbe da rispondere a primo acchito. Nello stesso modo è difficile pensare che un Comitato di valutazione espresso da un collegio possa valorizzare titoli ed esperienze che la stragrande maggioranza dei suoi membri non ha. Il problema va però ben oltre la valutazione della mancanza di onestà intellettuale di presidi e colleghi, o anche, più semplicemente, della loro incapacità di comprendere il valore di qualcosa che non possiedono, e definisce la logica impiegatizia dominante nella valutazione della professione docente, sottratta in questo modo alle sue più significative caratteristiche professionali e intellettuali e sveltita al rango di un impiego pubblico di basso livello.

Non a caso, per esempio, nella mia scuola ho dovuto combattere anni per ottenere che, nel sito ufficiale dell'Istituto, ci fosse la possibilità di inserire il curriculum degli insegnanti, riuscendoci solo in corrispondenza di un anno di direzione di un preside che aveva la mia stessa convinzione della centralità culturale e non burocratica nella scuola. L'idea era che inserire i curricula avrebbe mortificato il profilo professionale di molti colleghi che non avevano curricula d'immagine, ma che lavoravano regolarmente tutti i giorni nelle classi, ecc.

Naturalmente su una simile obiezione si potrebbe dire molto e anche facilmente infierire, ma non è l'obiettivo di questa analisi. In una logica istituzionale, dando un profilo intellettuale alla professione docente, un dirigente dovrebbe al contrario utilizzare al meglio la presenza di certe risorse nel suo Istituto e valorizzarle anche sul piano dell'immagine. Avere nella propria scuola intellettuali noti, con esperienze e pubblicazioni scientifiche alle proprie spalle, dovrebbe essere un fiore all'occhiello dell'Istituto, da pubblicizzare al possibile in ogni occasione. Non certo un fastidio, da contenere e dissimulare al possibile, per evitare di mettere in ombra dirigente e colleghi.

Una corretta valutazione dovrebbe prendere in considerazione in primo luogo i titoli scientifici, culturali e didattici di un docente. Per esempio non si potrebbe trascurare la presenza di seconde, terze o più lauree, il Ph. D., l'abilitazione scientifica all'insegnamento universitario, le pubblicazioni, le esperienze scientifiche e didattiche, ecc. Dopo aver stabilito “chi” sia il docente e, cioè, quale sia il suo profilo scientifico, culturale e didattico, sarebbe necessario valutare “cosa” faccia nella scuola e per questo nulla sarebbe più adatto del ricorso alla valutazione da parte degli studenti, almeno per le scuole superiori.

Gli studenti sono infatti ottimi giudici della qualità dell'insegnamento che gli viene proposto e, con opportune cautele, potrebbero dare giudizi largamente credibili. I ragazzi mostrano infatti la maggior stima per gli insegnanti più seri e rigorosi, a patto che siano equilibrati, equi nei giudizi e che il rigore e la serietà la applichino in primo luogo verso loro stessi. Se poi, ai giudizi degli studenti in corso, si aggiungessero anche quelli degli allievi dopo, per esempio, tre anni dalla loro maturità, si potrebbero avere delle valutazioni corrette e consapevoli, visto che deriverebbero anche dalla constatazione di quanto un insegnamento sia stato per loro utile alla prova dei fatti e, cioè, nei test di ammissione ai corsi universitari, negli studi universitari successivi, nel lavoro, ecc.

Escludere invece, come si fa ora nella quasi totalità dei casi, dalla valutazione i titoli scientifici, culturali e didattici di un insegnante significa dare alla professione docente una dimensione meramente impiegatizia e disconoscere le più alte caratteristiche professionali e intellettuali. Una tendenza in atto da decenni ad opera di sindacati, Confindustria e governi di diversa impostazione ideologica, ma assolutamente concordi nella loro opera di dequalificazione della professione docente e della struttura scolastica e formativa del paese, da contrastare in ogni modo e in ogni sede, riaffermando con forza la centralità culturale che deve governare la vita delle scuole e il profilo professionale e intellettuale che deve caratterizzare la professionalità docente, dalla quale sola dipende la qualità dell'insegnamento e la garanzia presso la società civile della dignità del processo formativo scolastico nazionale.

MARCELLO OSTINELLI

*L'uso della storia della filosofia nell'insegnamento
della filosofia nella scuola secondaria superiore¹*

1. *Introduzione*

Qual è l'importanza della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore? Quali sono, se ve ne sono, le ragioni che giustificano la trattazione storica dei contenuti del programma di filosofia? Sono ragioni ricavate dall'idea che la filosofia sia necessariamente un sapere storico, come sostennero in passato filosofi di scuola hegeliana alla cui influenza "si deve l'importanza assunta dall'insegnamento e dallo studio della storia della filosofia" (Garin, 1959, 80), specialmente nella scuola italiana? Oppure si ritiene che l'insegnamento della filosofia debba prescindere dalla conoscenza della successione storica di idee e dottrine filosofiche? È utile conoscere teorie filosofiche ormai desuete e persino teorie che sappiamo essere indiscutibilmente false, come per esempio quelle adottate da Aristotele nel *De caelo* per spiegare il moto degli astri erranti e nel *De generatione animalium* per dar conto della formazione dell'embrione? Oltre alla successione dei passati tentativi irrimediabilmente falliti di risolvere un certo problema filosofico che cosa può apprendere uno studente di una scuola secondaria superiore dallo studio della storia della filosofia? E quand'anche essa non fosse soltanto un cimitero di teorie, avrebbe comunque ragione chi oggi fosse "indifferente" come fu in passato Ludwig Wittgenstein se già altri, prima di lui, avesse pensato ciò che egli aveva pensato e che di conseguenza considerasse nulla l'utilità di conoscere la storia della filosofia?

Poiché però generalmente si ritiene, nonostante quanto sostenne l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*, che non sia opportuno ignorare completamente le opere dei maggiori filosofi del passato e talvolta pure di alcuni minori, anche quando contengono manifestamente degli errori, la domanda che allora ci si deve porre è quale sia tra quelli possibili l'uso più appropria-

1 Una prima versione di questo saggio è stata presentata e discussa durante il Simposio 2016 della Società svizzera di filosofia sul tema *La filosofia e la sua storia – Un dibattito attuale* svoltosi all'Università di Ginevra dal 15 al 17 settembre 2016.

to della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore.

Per rispondere al quesito non sarà sufficiente considerare le ragioni metafisiche sull'identità accademica della filosofia e quelle didattiche sulle modalità più efficaci di insegnare una particolare materia scolastica a studenti della scuola secondaria superiore. Anzitutto occorrerà accertarsi invece che l'insegnamento di quella materia sia conforme alle finalità educative della scuola nella quale è insegnata, nella fattispecie che gli obiettivi perseguiti nelle lezioni di filosofia siano coerenti con quelli più generali della scuola secondaria superiore.

Al riguardo le prescrizioni attualmente vigenti in Svizzera per le scuole di maturità risultano particolarmente interessanti. Tali norme stabiliscono che le scuole di maturità "non aspirano a conferire una formazione specialistica o professionale, bensì privilegiano una formazione ampia, equilibrata e coerente che dia alle allieve e agli allievi la maturità necessaria per intraprendere studi superiori". Esse mirano infatti all'acquisizione di "solide conoscenze di base, adatte al livello secondario" e alla "formazione di uno spirito d'apertura e di un giudizio indipendente"².

Finalità e obiettivi così generali non impongono scelte univoche sui contenuti dei programmi d'insegnamento delle diverse materie scolastiche. Ciò vale anche per la filosofia. Idee diverse sull'identità della materia e sui rapporti tra filosofia e storia della filosofia, purché compatibili con l'orientamento generale della scuola secondaria superiore, possono essere considerate pertanto egualmente legittime. Proprio questo è il caso dell'insegnamento della filosofia in Svizzera. Di ciò danno prova le versioni nelle tre lingue ufficiali del *Piano quadro degli studi per le scuole di maturità* del 9 giugno 1994.

La redazione in italiano è la più prescrittiva, auspicando un "costante richiamo alla dimensione storica dei problemi" (*Piano quadro degli studi*, 1994, 86); quella in francese è meno vincolante ma riconosce comunque che per l'allievo i pensatori del passato sono degli interlocutori privilegiati ("[l'élève] trouve dans les penseurs du passé des interlocuteurs privilégiés", *Plan d'études cadre*, 1994, 81); quella in tedesco lo è ancor di meno, affermando semplicemente che gli obiettivi formativi sono perseguibili nel dialogo anche con i pensatori del passato ("auch mit Denkern der Vergangenheit", *Rahmenlehrplan*, 1994, 81).

Le tre versioni del *Piano quadro degli studi per le scuole di maturità* comportano evidentemente un uso diverso della storia della filosofia. Esse sottintendono una diversa soluzione delle questioni metafisiche riguardanti l'identità della filosofia, in particolare di quella che riguarda il rapporto tra filosofia e storia della filosofia.

2 Le citazioni sono tratte dall'articolo 5 dell'*Ordinanza del Consiglio federale e Regolamento della Conferenza dei direttori della pubblica educazione concernente il riconoscimento degli attestati di maturità liceale (O/RRM)* del 16 gennaio/15 febbraio 1995.

2. Una questione metafilosofica

È dunque opportuno collocare la questione dell'uso più appropriato della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore in un quadro teorico più ampio. A tale scopo soccorrono alcune considerazioni che sono emerse nella controversia che da alcuni decenni contrappone i filosofi analitici ad altre correnti filosofiche, spesso raggruppate arbitrariamente sotto la designazione di filosofia continentale.

A dire il vero quella controversia è sembrata a molti pretestuosa. Distinguere tra filosofi analitici e filosofi continentali è un modo "assurdo" o quantomeno bizzarro di classificare i filosofi perché uno stile filosofico viene contrapposto ad una categoria geografica, un po' come nella classificazione delle automobili si volessero distinguere i veicoli giapponesi da quelli a trazione anteriore. Questa stravagante categorizzazione è "fuorviante", come a ragione sostenne più di vent'anni fa Bernard Williams (Williams, 1996, 23); se ciò non bastasse, essa viene impiegata non di rado per delegittimare la parte avversa, quasi che per gli uni la filosofia analitica sia ritenuta un corpo estraneo al di fuori del mondo anglosassone e per gli altri qualunque stile di pensiero diverso da quello analitico non fosse idoneo al pensiero filosofico.

Malgrado ciò la controversia ha avuto anche qualche merito, riproponendo in una nuova luce una questione che accompagna la filosofia fin dalle sue remote origini socratiche. Nella discussione è affiorata la domanda metafilosofica sull'identità della filosofia e con essa sono state poste alcune questioni metodologiche fondamentali sulla ricerca filosofica, tra cui proprio quella che riguarda il rapporto tra filosofia e storia della filosofia. In effetti, secondo uno stereotipo ampiamente diffuso, accreditato anche da alcuni giudizi di Ludwig Wittgenstein, la filosofia analitica negligerebbe la conoscenza della storia della filosofia, a vantaggio di uno stile di pensiero logico e scientifico. Per contro la convinzione che la filosofia sia un sapere essenzialmente storico costituirebbe un presupposto comune di molte correnti di pensiero dell'Europa continentale.

Intesa a questo modo la questione è però mal posta. Anche i filosofi analitici ritengono perlomeno che la conoscenza della storia della filosofia possa essere utile al discorso filosofico. Si studia la storia della filosofia perché si ritiene che essa costituisca un repertorio significativo dei tentativi compiuti dai filosofi del passato di definire, discutere e risolvere un certo problema filosofico. Il filosofo non dovrebbe ignorare questi episodi della storia del pensiero, anche nel caso in cui fosse provato che si rivelarono infruttuosi o che appaiano oggi ormai superati dal progresso del pensiero. Pertanto l'esegesi delle opere dei pensatori del passato è anche per un filosofo analitico un passo almeno conveniente, se non proprio obbligato. Egli stima però che la conoscenza della storia della filosofia può avere al più soltanto un valore strumentale (Glock, 2008, 89-114). È certo che essa non costituisce il fine principale della sua riflessione. Per un filosofo analitico la filosofia non è un sapere intrinsecamente storico, diversamente da altre correnti del pensiero le quali, forse per effetto di una persistente influenza del pensiero di Hegel, reputano che una distinzione tra filosofia e storia della filosofia non sia neppure immaginabile.

3. Ricostruzioni razionali e ricostruzioni storiche

Che cosa distingue l'uso che il filosofo analitico fa solitamente della storia della filosofia?

Limiterei la mia analisi dei possibili usi filosofici della storia della filosofia a due sole posizioni. Esse si distinguono anzitutto per le domande che si ritiene opportuno porre ai testi filosofici del passato.

La prima posizione, che tre decenni or sono Richard Rorty definì "ricostruzione razionale" (Rorty, 1987, 81) e che recentemente Calvin G. Normore (Normore, 2016, 34-35) qualifica come *doxology* (Normore, 2016, 34-35), consiste nel porre al testo le stesse domande che gli sarebbero poste da un filosofo che è un nostro contemporaneo. Questo uso della storia della filosofia fa del filosofo del passato un contemporaneo dell'interprete attuale. L'obiettivo della storiografia filosofica è di fornire una ricostruzione razionale delle argomentazioni dei grandi filosofi del passato, così che essi possano apparire dei compagni di conversazione in grado di partecipare alle discussioni filosofiche attuali a cui essi sovente sarebbero in grado di dare un contributo costruttivo.

La seconda posizione, che corrisponde nel vocabolario di Rorty alla "ricostruzione storica" (Rorty, 1987, 87) e in quello di Normore approssimativamente all'antropologia della filosofia (Normore, 2016, 35), consiste nel porre quelle domande che avrebbe posto un filosofo contemporaneo dell'autore del testo (Normore, 2016, 32). L'interprete attuale legge le opere del filosofo del passato mettendosi nei panni di chi le avesse lette quando furono scritte o pubblicate la prima volta. In questo modo il significato del testo non sarebbe stravolto o tradito. Le intenzioni dell'autore sarebbero perciò comprese per quelle che effettivamente erano, per quanto ciò risulti alla portata dell'interprete attuale.

Nella ricerca delle risposte pertinenti il criterio è nel primo caso la verità delle asserzioni contenute nel testo relativamente a un quesito che la filosofia contemporanea (o quantomeno parte di essa) reputa rilevante, così che le risposte che noi ricaviamo dal testo possano essere valutate in base all'attuale stato dell'arte.

Nel secondo caso i criteri per valutare le risposte sono la fedeltà al testo e la comprensione del contesto entro cui sono formulate le asserzioni che vi sono contenute, così che possa essere esplicitato quel che l'autore intendeva dire quando le scriveva, ma che ora a noi potrebbe sfuggire. Quentin Skinner ha espresso convenientemente questa idea, sostenendo che "di nessun agente si può alla fine affermare che ha inteso o ha fatto qualcosa che egli non potrebbe essere indotto ad accettare come una corretta descrizione di quello che ha inteso dire o ha fatto" (Skinner, 1969, 28). Perciò nelle ricostruzioni di storia della filosofia occorre evitare l'anacronismo, che sarebbe il difetto caratteristico delle ricostruzioni razionali. In effetti le ricostruzioni storiche escludono proprio quanto le ricostruzioni razionali intendono ottenere: le interpretazioni dei testi dei filosofi del passato sulla base di criteri che di fatto erano inaccessibili ai loro autori ma che invece dovrebbero consentire di farli partecipare con argomenti pertinenti all'attuale discussione filosofi-

ca, come se fossero dei nostri contemporanei adeguatamente informati sulla materia del contendere.

I filosofi analitici che si sono cimentati con la storia della filosofia l'hanno intesa di fatto come ricostruzione razionale. Per esempio John Ackrill nel suo libro su Aristotele ritiene che sia assolutamente legittima la pretesa di "discutere col filosofo come se fosse un nostro contemporaneo" (Ackrill, 1993, 21). Infatti, "gran parte dei problemi che ci impegnano maggiormente sono stati sollevati da lui, gran parte dei modi di procedere che ci sono propri furono inventati da lui o almeno da lui utilizzati nel modo più proficuo". Addirittura, "molte delle sue conquiste sono meglio comprese e apprezzate oggi che in passato" (Ackrill, 1993, 27-28).

Secondo i filosofi analitici noi leggeremmo ancora un testo filosofico del passato soltanto perché possiamo ricavarne delle argomentazioni che noi reputiamo ancora valide per affrontare e risolvere un problema che si pone nella cultura filosofica contemporanea. Questo è il solo modo accettabile di leggere un testo filosofico del passato secondo la concezione analitica della storia della filosofia. È la posizione che a suo tempo sostenne Jonathan Bennett secondo cui "noi capiamo Kant solo in quanto possiamo dire, chiaramente e in termini contemporanei, quali fossero i suoi problemi, quali di essi sono ancora problemi e quale contributo Kant offre alla loro soluzione" (Bennett, 1966, IV di copertina).

Nella sua versione più radicale il metodo delle ricostruzioni razionali comporta che meritino di entrare a far parte della storia della filosofia solo quegli autori del passato che seppero anticipare i problemi che noi riteniamo autenticamente filosofici. Il celebre saggio di Peter Strawson su Kant è forse l'esempio più conosciuto di applicazione di questo procedimento. Tra i suoi intendimenti vi era infatti anche quello di "indicare il modo in cui sarebbe possibile modificare o ricostruire, rendendole così più accettabili, le argomentazioni e le conclusioni" di alcune parti della *Critica della ragione pura* di Kant (Strawson, 1985, VII).

4. Le ricostruzioni razionali nell'insegnamento della filosofia

Tenendo fede al metodo analitico delle ricostruzioni razionali, l'insegnamento della filosofia si traduce in un dibattito su questioni filosofiche significative, in cui gli argomenti dei filosofi del passato sono presentati in modo imparziale, quasi impersonale, dal momento che più del pensatore che ha sostenuto una determinata tesi, conta l'argomentazione con cui essa è stata esposta e difesa. In questo approccio all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore, della storia della filosofia è rilevante unicamente ciò che essa ci può insegnare delle vari fasi di una specifica discussione filosofica.

L'uso delle ricostruzioni razionali costituisce una risorsa didattica particolarmente vantaggiosa. Il suo obiettivo principale è la chiarificazione di un problema filosofico che si reputa interessante per l'allievo e importante per la comprensione del mondo in cui vive. A ciò si presta l'esame critico di argomenti sulla questione utilizzati nei testi filosofici tanto del passato

quanto del presente. Si tratta di una risorsa didattica significativa, importante anche per le finalità educative di una scuola secondaria superiore, perché contribuisce alla formazione dello studente “di un giudizio indipendente” in quanto gli offre gli strumenti per valutare criticamente diverse soluzioni di un medesimo quesito filosofico.

Peraltro si tratta di un uso della discussione filosofica che non è confinato alla sola filosofia analitica contemporanea, ma che al contrario è facile reperire anche nei filosofi del passato. Aristotele è un caso esemplare molto noto. Egli utilizzò abitualmente nelle sue opere un procedimento di esame razionale degli argomenti a favore o contro una certa tesi. Esso è visibilmente all'opera per esempio nei due *logoi* sul piacere inseriti nei libri VII e X dell'*Etica Nicomachea* (EN, VII, 11-14; X, 1-5), nei quali l'autore interviene deliberatamente nella discussione sul significato del piacere nella vita buona dell'essere umano. Enrico Berti ne ha dato un'efficace ricostruzione (Berti, 1994). Si tratta di “un vero e proprio dibattito dialettico” (ivi, 137), nel quale Aristotele espone i propri argomenti ed esamina quelli altrui nel merito delle tre posizioni allora note sulla questione del valore del piacere: quella di Eudosso, per il quale il piacere è un bene; quella di Speusippo, secondo cui il bene non è un piacere; quella di Platone, esposta nel *Filebo*, che considera migliore la vita mista di saggezza e piacere. L'esame razionale degli argomenti degli interlocutori consente alla fine al filosofo di ribadire la sua concezione “totalmente positiva del piacere come attività conforme a una disposizione naturale o come perfezionamento di tale attività” (ivi, 157) e di aderire perciò sostanzialmente alla posizione di Eudosso (Berti, 2012, 186-199).

In questo dibattito dialettico Aristotele è in grado di provare contro Speusippo che non è vero che solamente gli esseri viventi privi di ragione desiderino il piacere, dal momento che ci sono anche piaceri propri dell'uomo temperante. Nel serrato confronto dialettico Aristotele può confutare peraltro anche l'argomento dei contrari di cui aveva fatto uso Eudosso per sostenere che se il dolore è un male, allora il piacere è un bene. L'argomento aristotelico prova invece che è vero che il contrario del bene è un male, ma non è vero che il contrario del male sia sempre un bene, benché di solito lo sia. Pertanto non sarebbe corretto concludere, come invece aveva fatto Eudosso, che il piacere in quanto è il contrario di un male sia in ogni caso un bene.

Un altro esempio interessante di ricostruzione razionale di un problema filosofico può essere dato dalla discussione sul rapporto tra anima e corpo nella filosofia greca. L'esame mette a confronto tre diverse teorie: il dualismo, ricavato dagli argomenti di alcuni dialoghi socratici di Platone, in particolare il *Fedone*; il materialismo, documentato nei frammenti di Democrito, secondo cui l'anima è materia, composta di corpi primi e indivisibili; l'ilemorfismo di Aristotele, che concepisce l'anima come principio di animazione degli esseri viventi. L'esempio della collera, riportato da Aristotele nel *De Anima* (403 a 30 - 403 b 10), mostra l'inadeguatezza tanto del resoconto di questo fenomeno fornito dal filosofo dualista, per il quale la vendetta è esclusivamente un fenomeno mentale; quanto di quello del filosofo materialista, per il quale la vendetta si riduce al ribollire del sangue. Negli sviluppi contemporanei di filosofia della mente la questione riemerge in diversi tentativi di soluzione. Si può richiamare l'esempio particolarmente interessante

della teoria del duplice aspetto di Thomas Nagel. Nagel rifiuta tanto il dualismo quanto il fisicalismo e ritiene invece che “il cervello è la sede della coscienza, ma che i suoi stati di coscienza non sono solo stati fisici” (Nagel, 1987, p. 43). Lo studio della storia della filosofia dà conto così degli argomenti a cui ricorrono i filosofi nell'esame di un problema ricorrente, nella fattispecie il rapporto tra fenomeni mentali e fenomeni fisici.

L'utilità di un uso cauto delle ricostruzioni razionali dei dibattiti filosofici è duplice: in negativo segnala le conseguenze controintuitive di talune premesse o di talune mosse argomentative; in positivo mostra la forza risolutiva di taluni ragionamenti utilizzati in passato da altri filosofi.

Sulla scorta di queste considerazioni Diego Marconi ha paragonato il filosofo che trascura la storia della filosofia ad un giudice che ignori la dottrina esistente sulla materia sulla quale fosse chiamato a giudicare. Secondo Marconi alla storia della filosofia può essere assegnata la stessa funzione che il repertorio di precedenti svolge nei sistemi giuridici di *common law*, pur con qualche importante differenza (Marconi, 2014, 125). L'esame di un problema filosofico storicamente disinformato dei suoi precedenti storici suscita perciò comprensibilmente “un senso di insoddisfazione, che sembra legato in modo specifico a quell'ignoranza” (ivi, 123).

La considerazione può essere estesa a *fortiori* all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore. Infatti, nel caso di uno studente di una scuola secondaria superiore che dovesse affrontare un problema filosofico ignorando completamente l'esito dei dibattiti che su di esso si svolsero in passato, il rischio di compiere errori grossolani, di prestare il fianco a ovvie obiezioni, di ignorare possibili implicazioni controintuitive delle sue conclusioni, di valutare le possibili soluzioni in modo ingenuo è ancora maggiore. Così intesa, la storia della filosofia costituisce perciò un'occorrenza didattica significativa.

Ecco allora una prima buona ragione per pretendere che un insegnamento della filosofia orientato all'esame di problemi filosofici che lo studente giudica interessanti non ignori la storia della filosofia. Ne farà uso come fosse un “repertorio di precedenti” che sono di aiuto nella discussione di un determinato problema.

Inteso così, questo uso della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore non soggiace necessariamente all'accusa di anacronismo che comunemente è stata mossa al metodo analitico della ricostruzione razionale. In effetti un uso cauto delle ricostruzioni razionali quale è proposto da un approccio all'insegnamento della filosofia orientato alla discussione di questioni filosofiche non esclude la conoscenza accurata della storia della filosofia. È vero che l'insegnante che adotta nel suo insegnamento il metodo delle ricostruzioni razionali rifugge dalla storia delle filosofia se essa è concepita come un sapere antiquario che lo studente potrebbe facilmente percepire come qualcosa di avulso dai suoi interessi filosofici. Analogamente al filosofo analitico che studia la storia della filosofia, anche l'insegnante della scuola secondaria superiore che utilizza le ricostruzioni razionali ritiene che lo studio delle opere di un pensatore del passato possa essere utile alla discussione di un problema filosofico rilevante. Né l'uno né l'altro hanno interesse tuttavia a stravolgere il significato autentico

del testo filosofico. Non considerano il filosofo del passato come fosse un allievo che necessita di essere istruito; e se lo considerano un collega in grado di contribuire con le sue opere alla discussione attuale, come suggerì Gilbert Ryle (Ryle, 1970, 10-11), malgrado i suoi argomenti non potessero considerare tutte le informazioni di cui lo studioso attuale può disporre, nulla impedisce che essi cerchino di rendere espliciti i presupposti impliciti del testo filosofico del passato che sfuggono ad una lettura superficiale, così come accade quando ci si impegna a riportare fedelmente nel discorso indiretto il pensiero di un'altra persona. Non c'è interesse a fraintendere deliberatamente il significato del testo filosofico del passato anche se, per chi fa uso del metodo delle ricostruzioni razionali, la ricostruzione storica del contesto culturale entro cui quel testo fu scritto non costituisce il fine ultimo dell'insegnamento, ma ha prevalentemente soltanto un valore strumentale.

5. Le ricostruzioni storiche nell'insegnamento della filosofia

Va però detto che pure la conoscenza di ciò che è molto remoto dall'epoca contemporanea e molto distante dagli interessi dello studente può contribuire a perseguire le finalità generali di una scuola secondaria superiore.

La conoscenza diretta del pensiero degli autori del passato offre infatti l'opportunità di una visione più ricca ed articolata dei problemi filosofici, compresi quelli che i progressi della cultura filosofica attuale hanno consentito di definire con più accuratezza. Vale quello che normalmente giustifica una ricerca empirica nelle scienze antropologiche: essa ci insegna che ci sono forme di vita diverse dalla nostra. In questo caso la storia della filosofia costituisce una risorsa didattica significativa per formare nello studente "uno spirito di apertura". Nel caso della filosofia l'indagine storica può mostrare infatti che nel passato gli uomini si posero problemi filosofici diversi dai nostri; oppure che si posero in modo diverso i nostri stessi problemi; oppure ancora che i metodi che essi adottarono per tentare di risolverli furono differenti dai nostri, eccetera. In questo caso il metodo della ricostruzione storica è utile anche all'insegnante perché gli restituisce la differenza di prospettive filosofiche remote rispetto a quelle comunemente accettate dalla cultura contemporanea. Insomma, le ricostruzioni razionali del pensiero dei filosofi del passato saranno tanto più interessanti ed istruttive, quanto più potranno avvalersi di ricostruzioni storiche affidabili, che sappiano restituirci l'alterità e la diversità di remote prospettive filosofiche, radicalmente differenti dalle nostre. Non sapremmo che uso fare della ricostruzione storica dei testi del passato se riproducesse in modo speculare soltanto le nostre attuali idee filosofiche.

Anche in questo caso alcuni testi della filosofia antica ben si prestano allo scopo. La definizione aristotelica di felicità come "attività coronata dal successo" (*Etica Nicomachea* 1098 b 21 sg.) costituisce un'illustrazione efficace di un uso della storia della filosofia che provoca nello studente un'estraniamento dalla concezione del successo e della felicità che gli è familiare, esponendolo ad un pensiero che per essere compreso richiede di considerare la felicità come una condizione durevole dell'essere umano

definita in base a criteri oggettivi e di distanziarsi dall'idea che la felicità sia un bene effimero che si identifica con una preferenza soggettiva. In questo modo anche il metodo della ricostruzione storica nell'insegnamento della filosofia contribuisce per la sua parte alla formazione nello studente "di uno spirito di apertura".

Un effetto simile di estraniamento può essere ottenuto anche con l'esame della nozione di piacere di Epicuro. È noto infatti che, a dispetto della nomea che a lui e ai suoi seguaci fu attribuita, Epicuro considerava il piacere una categoria negativa; esso consiste nell'assenza di dolore nel corpo e di turbamento dell'anima. Egli riteneva infatti che "il limite in grandezza dei piaceri [sia] la detrazione di ogni dolore" (*Massime capitali*, III). Lo stile di vita del seguace di Epicuro è pertanto fondato sulla misura e improntato alla sobrietà. È la soddisfazione dei desideri naturali e necessari che apporta all'uomo la felicità; gli altri desideri invece, che non possono essere soddisfatti, apportano soltanto turbamento all'anima. Ciò spiega perché si dovranno giudicare le scelte umane "in base al calcolo e alla considerazione degli utili e dei danni". Infatti "tutti i piaceri, per loro natura a noi congeniali, sono bene, ma non tutti sono da eleggersi; così come tutti i dolori sono male, ma non tutti sono tali da doversi fuggire" (*Epistola a Meneceo*, 129). La lettura dei testi di Epicuro sul piacere è pure essa un'occorrenza didattica significativa: espone lo studente a una concezione del piacere ben diversa da quella che gli è familiare attraverso la cultura di massa contemporanea e lo apre a una diversa valutazione della vita buona.

6. Conclusione

In alcuni saggi sul rapporto tra filosofia analitica e storia della filosofia Claude Panaccio ha mostrato che la ricostruzione razionale e la ricostruzione storica non sono incompatibili così come il criterio della fedeltà al testo rispetto al suo contesto storico e quello della pertinenza rispetto alla discussione filosofica contemporanea non sono esigenze contraddittorie. Panaccio ha proposto di denominare "ricostruzione teorica" o anche "dottrinale" quella che considera tanto il criterio della fedeltà quanto quello della pertinenza e che ingloba tanto la ricostruzione storica quanto quella razionale (Panaccio, 1994, 174-176; Panaccio, 2000, 329-330).

È un suggerimento che si presta ad essere applicato all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore. A dipendenza della finalità che giustifica la scelta di un autore e di un testo tra i contenuti del programma, potrà prevalere nella loro trattazione il criterio della pertinenza oppure quello della fedeltà. Prevarrà la pertinenza in relazione alla discussione di un problema filosofico, quando si vuole coltivare la formazione del giudizio indipendente dello studente. Prevarrà invece la fedeltà al contesto storico in cui il testo fu redatto, se si tratta piuttosto di educare il suo spirito di apertura. Anche nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore come nella storiografia filosofica accademica sono legittime tanto le ricostruzioni razionali quanto quelle storiche: "la question est de savoir comment les doser" (Panaccio, 2000, 329). L'insegnante non è tenuto a

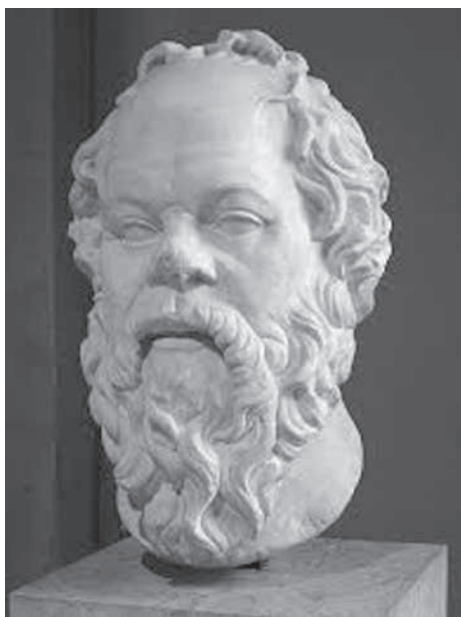
scegliere tra le une e le altre una volta per tutte. La considerazione delle finalità educative del suo insegnamento gli consiglierà volta per volta la scelta più opportuna.

Bibliografia

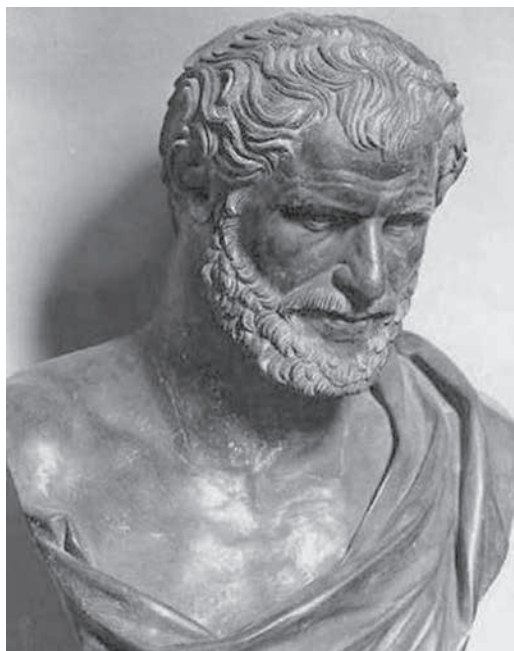
- Ackrill, J. L. (1993), *Aristotele*, il Mulino, Bologna
- Bennett, J. (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Berti, E. (1994), *Il dibattito sul piacere nell'Accademia antica*, in L. Montoneri (cur.) *I filosofi greci e il piacere*, Laterza, Roma-Bari, pp. 135-158
- Berti, E. (2012), *Sumphilosophiein. La vita nell'Accademia antica*, Laterza, Roma-Bari, cap. V: *Il governo di se stessi*, pp. 173-199.
- Garin, E. (1959), *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari, pp. 55-141.
- Glock, H.-J. (2008), *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Marconi, D. (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.
- Nagel, T. (1989), *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford, trad. it.: *Una brevissima introduzione alla filosofia*, il Saggiatore, Milano
- Normore, C. G. (2016), *The Methodology of the History of Philosophy*, in H. Cappelen, T. Szabó Gendler, and J. Hawthorne (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 27-48
- Panaccio, C. (1994), *De la reconstruction en histoire de la philosophie*, in G. Boss (éd.), *La philosophie et son histoire*, Éditions du Grand Midi, Zürich, pp. 173-195.
- Panaccio, C. (2000), *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*, in P. Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Presses universitaires de France, Paris, pp. 325-344
- Rorty, R. (1988), *The Historiography of Philosophy: Four Genres*, in *Truth and Progress: Philosophical Papers vol. 3* (pp. 247-273). Cambridge : Cambridge University Press, Cambridge, vol. III, trad. it. *La storiografia filosofica: quattro generi*, in G. Vattimo (cur.) *Filosofia '87*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 81-114
- Ryle, G. (1970), *Autobiographical*, in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.) *Ryle*, Palgrave, London, pp. 1-15.
- Skinner, Q. (1969), *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, «History and Theory», VIII (1969), pp. 3-53.
- Strawson, P. F. (1966), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Methuen, London, trad. it. *Saggio sulla "Critica della ragion pura"*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- Williams, B. (1996), *Contemporary Philosophy: A Second Look* in N. Bunnin and E. P. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford, Blackwell, Oxford, pp. 23-34.

Documenti ufficiali

- O/RMM*, (1995). *Ordinanza del Consiglio federale e Regolamento della Conferenza svizzera dei direttori cantonali della pubblica educazione concernente il riconoscimento degli attestati di maturità liceale* Berna https://edudoc.ch/record/38115/files/VO_MAR_it.pdf
- Piano quadro* (1994). Conferenza svizzera dei direttori cantonali della pubblica educazione (CDPE), *Piano quadro degli studi per le scuole di maturità, Berna* https://edudoc.ch/record/32272/files/piano_quadro_maturita_i.pdf
- Plan d'études*, (1994). Conférence suisse des directeurs cantonaux de l'instruction publique (CDIP) *Plan d'études cadre pour les écoles de maturité*, Berne <https://edudoc.ch/record/17477/files/D30b.pdf>
- Rahmenlehrplan*, (1994). Schweizerische Konferenz der kantonalen Erziehungsdirektoren (EDK) *Rahmenlehrplan für die Maturitätsschulen*, Bern <https://edudoc.ch/record/17476/files/D30a.pdf>



L'OLIMPIADE DI FILOSOFIA IN LOMBARDIA



FABIO MINAZZI

*Alcune considerazioni preliminari a proposito
dell'Olimpiade di filosofia del 2017 in Lombardia*

L'esperienza dell'Olimpiade lombarda di filosofia 2017 ha certamente rappresentato un momento particolarmente significativo ed interessante. Per quale motivo? Per il semplice motivo che il giorno in cui tutti i candidati selezionati nelle scuole secondarie superiori della Lombardia sono infine convenuti nel *Campus universitario* dell'Università degli Studi dell'Insubria di Varese per la prova finale, gli organizzatori di questa selezione regionale hanno potuto incontrare se non la parte migliore del futuro della nostra nazione, certamente una sua sezione assai rilevante e qualificante. La tensione culturale, la serietà e la determinazione evidenti con le quali tutti questi giovani hanno affrontato la loro prova ha infatti consentito di toccare, quasi con mano, *in corpore vili*, la presenta di una tensione, ad un tempo culturale, teoretica e morale, che non ha potuto non impressionare tutti i commissari.

Questa impressione è stata poi largamente confermata dalla lettura collettiva ed attenta di tutti gli elaborati predisposti dai candidati. In ogni tema si avvertiva lo sforzo di pensiero e una specifica tensione intellettuale con la quale i differenti candidati hanno affrontato la prova come un'occasione per riflettere, con rigore e seriamente, sul tema che avevano deliberato di assumere quale oggetto privilegiato della loro traccia. Naturalmente anche in questi temi la Commissione ha potuto rilevare disparità di trattazione, di originalità, di articolazione complessiva del tema trattato, di spessore teorico ed anche espressiva e linguistica. Tuttavia, era comune a tutti questi elaborati la serietà e l'impegno con i quali ciascun candidato ha sempre cercato di sviluppare, secondo le sue possibilità e sempre *al meglio*, il filo critico del suo discorso. Per questa ragione la lettura di tutti questi temi filosofici ha costituito, in primo luogo, una sorta di inaspettato balsamo per tutti i commissari che, per una volta tanto, hanno potuto entrare in diretto contatto con una tra le componenti più sane e virtuose della più giovane generazione degli studenti medi italiani. Il che ha appunto rappresentato una sorta di balsamo salutare, proprio perché, essendo in genere abituati a doversi confrontare con gli aspetti più negativi, devastanti ed orripilanti del nostro mondo contemporaneo, ha suscitato una gioia immensa potersi finalmente confrontare

con una costola sana, e non corrotta, del nostro paese. Una costola propria e specifica dei cittadini più giovani e speranzosi.

Da questo specifico punto di vista non importa poi assolutamente nulla constatare o apprendere come la maggior parte di questi giovani non sia direttamente interessata a proseguire i propri studi in ambito specificatamente filosofico, proprio perché tutti loro, in genere, hanno già maturato un loro specifico proponimento per affrontare altri orizzonti disciplinari (dalla medicina all'ingegneria, dal diritto alla letteratura, alla fisica, alla chimica, alle scienze naturali e via declinando). Non importa questa loro scelta prossima e futura, proprio perché tutti questi ottimi studenti hanno già dimostrato di aver afferrato e di avere metabolizzato criticamente il cuore stesso della meta-riflessione filosofica. Questi giovani hanno infatti fatto loro, pienamente, la passione per il rigore del pensiero e mostrano, dunque, di saper sempre indagare il preciso significato dei temi di cui si interessano. Sanno anche porli in relazione, diretta e feconda, con il preciso orizzonte storico-culturale in cui sono emersi, nonché con l'altrettanto specifico patrimonio tecnico-conoscitivo di cui si può effettivamente disporre storicamente. In questo senso tutti questi giovani porteranno sempre con loro, senza alcun dubbio, una specifica e propria sensibilità filosofica che li aiuterà a meglio intendere, criticamente, le differenti discipline che vorranno studiare ed affrontare per diventare dei professionisti di differenti ambiti. In ogni caso porteranno con sé un indomito spirito critico con il quale sapranno sempre far valere il valore irrinunciabile di una loro autonoma riflessione su quanto apprenderanno, studieranno e realizzeranno, in modo affatto originale ed autonomo.

In secondo luogo la lettura comune di tutti questi differenti elaborati ha consentito all'intera commissione di condividere una bellissima esperienza di lavoro e di confronto dialogico. Ricordo con vivo piacere le ore passate a leggere e commentare, collegialmente, tutti questi temi, per mezzo dei quali, per un pugno di ore, ci si è finalmente allontanati dai molti problemi burocratici ed istituzionali, per tornare a respirare il *ritmo del pensiero* e lo *sforzio della riflessione*. Naturalmente i differenti temi rispecchiavano le letture, i programmi, gli interessi ed anche gli amori teoretici dei loro estensori. Tuttavia la lettura collegiale ha potuto anche individuare delle autentiche eccellenze che hanno suscitato grande piacere ed altrettanta ammirazione sia per il livello di questi studenti, sia anche per la serietà del loro percorso formativo. Per chi insegna filosofia non può infatti che costituire un piacere del tutto speciale poter constatare come alcuni giovani siano stati in grado di far propri alcuni temi ed alcune movenze del pensiero occidentale per poi saperli svolgere e declinare in modo affatto autonomo e, in qualche caso, anche del tutto originale. Di fronte a queste punte d'eccellenza, la Commissione è stata, in non pochi casi, messa anche in imbarazzo, perché era veramente difficile stabilire quale tema risultasse migliore di un altro. Si è così proceduto a leggere e rileggere, più volte, anche comparativamente, tutti questi temi, onde poterli meglio giudicare, tenendo conto di tutte le pur diverse valutazioni. Valutazioni diverse ed anche conflittuali, che, tuttavia, erano però concordi nel rilevare il valore intrinseco di alcuni di questi temi. In questo caso il positivo imbarazzo oggettivo vissuto dalla Commissione nel valutare questi divesi temi che, spesso, si differenziavano proprio per un nonnulla, ha

infatti costituito un'esperienza di autentico godimento dello spirito, anche quando emergevano differenti gusti personali ed anche teoretici. Ma tutte queste pur effettive differenze di gusto e di inclinazioni teoriche finivano, comunque, per essere poca cosa di fronte alla bellezza delle argomentazioni utilizzate dai candidati, dalla loro capacità espressiva e rielaborativa.

In terzo luogo, avendo appunto vissuto collegialmente questa bella esperienza valutativa, nessuno di noi si sarebbe poi aspettato di doversi successivamente confrontare con la piccata reazione di qualche dirigente scolastico che, di fronte alla valutazione quantitativa *ex equo* di alcuni elaborati, ha infine preteso di poter ottenere una valutazione quantitativa inequivocabile. Questa pretesa, che pure, di primo acchito, può anche sembrare del tutto accettabile e condivisibile, tuttavia apre una finestra su un aspetto profondamente distorto ed anche del tutto deleterio. Infatti dietro queste richieste è subito emersa una mostruosa deformazione burocratica professionale, ovvero quella che pretende di poter ridurre tutto alla *mera quantità*, come se la *qualità* non avesse più alcun diritto di esistenza. Il che ci ha profondamente colpito proprio perché le richieste di ulteriori precisazioni quantitative nel giudizio della commissione ci parevano frutto di una palese patologia valutativa che si è oramai abituata a tradurre tutto, inevitabilmente, in numeri, decimali e tabelle formali, apparentemente rigorosi, ma, in realtà, fortemente distorti e fuorvianti.

Tuttavia, proprio quest'ansia unilaterale di voler a tutti i costi quantificare anche ciò che, invece, si radica maggiormente in quel benedetto, ma ineffabile, *esprit de finesse*, già difeso da Blaise Pascal e Gaston Bachelard, costituisce un interessante campanello d'allarme. Infatti dietro questa richiesta di massima "oggettivizzazione" è agevole scorgere il mito di poter individuare una sorta di docimologia perfetta e trascendente con la quale potremmo infine misurare, con assoluta oggettività, il mondo intero. Tuttavia, proprio l'esperienza esaltante della correzione collegiale di tutti questi temi ci ha invece consentito di provare, sulla nostra stessa pelle di studiosi di filosofia, in carne ed ossa, come proprio l'*esprit de finesse* si formi e si sviluppi secondo un gusto difficilmente traducibile in numeri, tabelle e grafici, per mezzo del quale si esercita, appunto, quella capacità critica *qualitativa* di saper apprezzare o meno un determinato contributo. Il fatto che da parte di alcuni educatori si negasse, a spada tratta e lancia in resta, la plausibilità giudicativa di un tale approccio *qualitativo* basato, per dirla à la Hume, sulla *regola del gusto*, ci ha molto impressionato perché attesta come oramai la stessa relazione educativa sia stata distrutta e fagocitata da una pseudo-matematizzazione di una componente come quella dell'*esprit de finesse* che, per sua intrinseca natura, non può mai essere tradotta in numeri, decimali, grafici e tabelle. Il fatto che degli insegnanti diventati dirigenti scolastici (*sic!*) non comprendano più questo aspetto fondamentale e decisivo del mondo della vita e della stessa cultura, costituisce infatti un grave campanello d'allarme. Un campanello d'allarme perché è veramente doloroso vedere come non si riconosca più alcun valore effettivo all'*esprit de finesse* filosofico di persone che, peraltro, hanno passato pressoché la loro intera vita a leggere e studiare testi di filosofia, mentre si è subito pronti ad inginocchiarsi, acriticamente e fideisticamente, di fronte ad un numero che,

di per sé, dice poco e, forse, quel poco che dice può anche essere del tutto fuorviante ed alienante. In ogni caso, come potrà constatare analiticamente il lettore che avrà la pazienza di leggersi il testo integrale della relazione finale della nostra Commissione, pubblicato qui di seguito, si è infine accontentata anche questa esigenza meramente quantitativa, formale e del tutto burocratica. Tuttavia, l'episodio merita di essere seriamente considerato e meditato, perché, per dirla in termini squisitamente *filosofici*, non sembra proprio che Socrate si preoccupasse, più di tanto, di tabelle, griglie, grafici ed altri metodi quantitativi propri del didattichese oggi imperante (e imperversante!) per insegnare ai suoi discepoli a ragionare filosoficamente con la loro testa. Alla luce di taluni, pur assai circoscritti e limitati risultati conseguiti da alcuni suoi discepoli, non sembra proprio che per questo motivo Socrate non sia stato in grado di ben insegnare a *filosofare*...

Occorre quindi rivendicare, con Bachelard, il valore autonomo di una conoscenza approssimata della qualità, proprio perché l'ordine qualitativo possiede un intrinseco carattere primordiale. Esiste del resto anche un *ordinamento qualitativo* del tutto autonomo rispetto alla dimensione quantitativa entro il quale la convergenza di alcuni risultati costituisce una prova sufficiente della loro stessa *oggettività*. Si può e si deve pertanto parlare della *conoscenza qualitativa* giacché per l'atomo qualitativo vale la stessa approssimazione che caratterizza anche il regno della quantità e della misurazione. Per questa ragione, à la Bachelard «l'approssimazione può quindi venire studiata in se stessa e per se stessa».

PAOLO GIANNITRAPANI – FABIO MINAZZI

*Verbale della selezione regionale lombarda
XXV edizione dell'Olimpiade di filosofia
Anno scolastico 2016-2017*

Il giorno lunedì 13 febbraio 2017 presso il *Campus universitario* dell'Università degli Studi dell'Insubria a Varese, nell'Aula n. 25 del Padiglione Seppilli in via Ottorino Rossi n. 9, Varese, con convocazione alle ore 10 del mattino, inizio alle 11.15 e conclusione alle ore 15.15, si è svolta la Selezione Regionale della Olimpiade di Filosofia – XXV Edizione, anno scolastico 2016-2017.

La COMMISSIONE DI VALUTAZIONE era composta da:

a. *Fabio Minazzi*, ordinario di Filosofia della scienza dell'Università degli Studi dell'Insubria (Presidente)

b. *Franco Sarcinelli*, docente in quiescenza di Filosofia e Storia e Direttore della rivista «In Circolo. Rivista di filosofia e culture»

c. *Marina Lazzari*, docente di ruolo di Filosofia e Storia del Liceo Scientifico Statale “G. Ferraris” di Varese attualmente in congedo per un dottorato di ricerca presso l'ateneo varesino (Vice Presidente)

d. *Paolo Giannitrapani*, docente in quiescenza di Filosofia e Storia, collaboratore scientifico del *Centro Internazionale Insubrico* dell'ateneo varesino (Segretario)

e. *Stefania Barile*, docente di ruolo di Storia, Filosofia e Pedagogia del Liceo delle Scienze Umane “A. Manzoni” di Varese, attualmente in congedo per un dottorato di ricerca presso l'ateneo varesino:

f. *Rossana Veneziano*, docente di ruolo di Storia, Filosofia del Liceo Statale “E. Majorana” di Desio, attualmente in congedo per un dottorato di ricerca presso l'ateneo varesino

g. *Paola De Berti*, docente di tedesco a tempo indeterminato del Liceo Linguistico “A. Manzoni” di Varese:

h. *Stefania Galli*, docente di inglese a tempo indeterminato dell'Istituto Superiore “J. M. Keynes” di Gazzada (Va)

i. *Salvatore Oliveri*, docente di francese, a tempo determinato, Liceo delle Scienze Umane “A. Manzoni” di Varese:

1. *Maria Viola*, docente di spagnolo, a tempo indeterminato, Liceo delle Scienze Umane “A. Manzoni

LA PROVA SCRITTA si è svolta sulle seguenti quattro tracce proposte:

Traccia n. 1

«A queste persone bisogna mostrare che cos'è veramente la ricerca filosofica, e quale impegno e quale fatica essa comporta. E se colui che ascolta è di indole divina, se è veramente filosofo ed è degno di tale ricerca, riterrà che la via indicata è la migliore, che bisogna cercare di seguirla subito e che non si può vivere in modo diverso. Allora unisce i suoi sforzi a quelli della sua guida e non desiste prima di aver raggiunto lo scopo o di aver conseguito una forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo, senza l'aiuto del maestro. Così pensa e così vive chi ama la filosofia. E continua a fare quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia e a quel genere di vita quotidiano che fa di lui un uomo capace di apprendere, ricordare, ragionare nel pieno dominio delle sue facoltà, un uomo che avrà sempre in odio il modo di vivere contrario a questo». (Platone, *VII Lettera*, 340 c-d).

Alla luce dei tuoi studi e di considerazioni critiche personali, discuti questa affermazione platonica.

Traccia n. 2

«Il segreto della felicità è questo: fate in modo che i vostri interessi siano il più possibile numerosi e che le vostre reazioni alle cose e alle persone che vi interessano siano il più possibile cordiali anziché ostili». (Bertrand Arthur William Russell, *The Conquest of Happiness*, 1939).

Alla luce dei tuoi studi e di considerazioni critiche personali, discuti questa affermazione di Russell inserendola nella riflessione sulla felicità che, sin da Aristotele e Epicuro, ha sempre interessato la ricerca filosofica.

Traccia n. 3

«E se la scienza costruisce teorie per la soluzione sistematica dei suoi problemi, il filosofo chiede cosa sia la scienza della teoria, che cosa renda possibile la teoria in generale, ecc. Soltanto la ricerca filosofica integra le operazioni scientifiche degli scienziati della natura e dei matematici, in modo da perfezionare la conoscenza pura e la conoscenza teoretica autentica. *L'ars inventiva* dello scienziato specialista e la critica della conoscenza del filosofo sono attività scientifiche che si integrano a vicenda, e solo attraverso di esse si realizza la piena ed evidente comprensione teoretica, che abbraccia tutte le relazioni essenziali». (Edmund Husserl, *Ricerche Logiche*, I, 1913).

Alla luce dei tuoi studi e di considerazioni critiche personali, discuti questa affermazione di Husserl, fondatore della fenomenologia novecentesca, in merito al rapporto scienza-filosofia.

Traccia n. 4

«Il valore della nozione di esperienza per la riflessione filosofica è che essa denota insieme il campo, il sole, le nuvole e la pioggia, i semi, il rac-

colto, e l'uomo che lavora, che pianta, inventa, usa, soffre e gioisce. L'esperienza denota ciò che è sperimentato, il mondo degli eventi e delle persone; e denota il mondo compreso nello sperimentare, la carriera e il destino del genere umano. Il posto della natura nell'uomo è non meno significativo del posto dell'uomo nella natura. L'uomo nella natura è l'uomo soggetto alla natura; la natura nell'uomo, riconosciuta ed usata, è intelligenza e arte». (John Dewey, *Esperienza e natura*, 1925).

Alla luce dei tuoi studi e di considerazioni critiche personali, discuti questa riflessione di Dewey sul valore dell'esperienza nel rapporto tra uomo e natura.

PER LA SELEZIONE A IN LINGUA ITALIANA

Numero di studenti partecipanti : n. 57

Elenco in ordine alfabetico¹:

Cognome/Nome	Luogo/Data di Nascita	Scuola CI Sez	Sez.A
ALDRIGO Davide	Milano, 3.12.1998	Liceo Classico C. Beccaria Milano 5F	It
ANTONIETTI Sara	Brescia, 25.11.2000	Liceo Scientifico Madonna della Neve Adro BS 3A	It.
BALDUCCI Carolina	Cecina (LI), 14.08.1999	Liceo Classico G.Parini Milano 2D	It.
BATTIOLI Riccardo	Magenta, 4.06.2000	Liceo Scientifico Torno Castano Primo 3C	It.
BELLINI Jonathan	Monza, 31.08.1998	Liceo Iris Versari Cesano Maderno 5A	It.
BELLINO Matilde	Como, 12.06.1999	Liceo Enrico Fermi Cantù 4α	It.
BELOTTI Marta	Alzano Lombardo, 28.04.1998	Liceo Classico Paolo Sarpi (BG) 3D	It.

¹ Per ovvi motivi di *privacy* in questa tabella sono stati omessi i dati dei documenti di identità, gli indirizzi mail ed anche i numeri dei telefoni cellulari degli studenti

BERTULESSI Alessia	Bergamo, 7.07.1998	Liceo Classico Sarpi (BG) 3B	It.
BIANCHI Chiara	Como, 10.07.1999	Liceo Enrico Fermi Cantù	It.
BORSETTA Pietro	Milano, 29.12.1998	Liceo Scien- tifico Salvatore Allende 5E	It
CAMOSSI Andrea	Calcinate (Bg), 23.12.1999	Liceo Scien- tifico S.A. Cristoforo Mar- zoli Palazzolo sull'Oglio 4I	It.
CAPOFERRI Maddalena	Brescia, 21.11.1998	Liceo Scien- tifico Antonietti 5G	It.
CERCHIELLO Pietro	Como, 1.08.1998	Liceo Classico A.Volta Como 3BL	It.
CIABATTINI Margherita	Milano, 24.07.1999	Liceo Classico Parini Milano 2D	It.
CORRADI Federico	Brescia, 6.01.1999	Liceo Scien- tifico Marzoli Palazzolo sull'Oglio 5B	It.
CURIONI Linda	Lecco, 26.07.1999	Liceo Classico Manzoni Lecco 4BC	
DI CAPITA Clelia	Sondrio, 21.09.1999	Liceo Piazzi Perpenti Son- drio 4ASU	It.
FRIGERIO Christian	Seriate, 4.8.1998	Liceo Lorenzo Rota Calolzio- corte 5CLSA	It.
GARBELLI Francesco	Milano, 18.01.1998	Liceo Parini, Via Goito, Mila- no 3E	It.
GARBELLI Silvia	Segrate, 14.06.1999	Liceo Bertrand Russell Garba- gnate 4A	It.

GIANI Ilaria	Milano, 19.05.1997	Liceo Scienze Umane G.B. Vico Corsico 5F	It.
GIUDICI Thomas	Clusone, 3.10.2000	ISSS Valle Seriana Gazzaniga (BG) 3BL Scientifico	It.
INVITTI Moreno	Lecco, 19.10.99	ISSS Lorenzo Rota 4ALS	It
ISONNI Federico	Garbagnate Milanese, 24.05.1999	Liceo Bertrand Russell Garbagnate 4B	It.
LAZZARI Giorgio	Monza, 3.06.1998	Liceo Classico Majorana Desio 5B	It.
LIBUTTI Giovanni	Milano, 29.12.1998	Liceo Classico Allende 5H	It.
LIGUORI Matteo	Milano, 10.06.1998	Liceo Classico Primo Levi S. Donato Milanese 5A	It.
LIMA Federica	Melzo, 14.07.1998	Liceo Primo Levi S. Donato Milanese 5DL	It.
LONGHIN Ilaria	Cantù, 19.07.1998	Liceo Classico C.Beccaria Milano 5F	It.
LUCIBELLO Marianna	Milano, 21.02.1999	Liceo Scientifico Nicola Moreschi Milano 5DLS	It.
LUPO Luca	Treviglio, 30.08.1998	Liceo Scientifico Galileo Galilei Caravaggio 5H	It.
MANONI Emmanuel Denis	Sondalo, 31.07.1998	Liceo Scientifico C. Donegani Sondrio 5ASA	It.

MARINI Fabiola	Brescia, 21.10.1999	Liceo Scientifico Don Milani Montichiari 4A	It.
MARMONTI Gabriele	Magenta, 25.06.1998	Liceo Torno 5F LSU	It.
MASSARO Samuele	Genova, 23.01.1999	Scuola Militare Teuliè Milano 4A Scientifico	It.
MEDA Alberto Romano	Desio, 15.11.1999	Liceo Majorana Desio 4G Scientifico S.A.	It.
MERCURIALI Maddalena	Angera, 28.12.1999	Liceo Moreschi 4AL Milano	It.
MONTI-GURNIERI Pietro	Como, 14.07.1998	Liceo Scientifico Linguistico Statale Giovi Como 5D	It.
PEDONE Giulia	Vimercate, 9.09.1998	Liceo Classico Carducci Milano 5B	It.
PEDRETTI Maria Chiara	Sondrio, 23.07.1998	Liceo Scientifico Donegani Sondrio 5BLS	It.
PEI Junjie	Bari, 24.09.1998	Liceo Don Milani Montichiari 5BLSC	It.
PISTACCHIO Damiano	Alzano Lombardo, 21.04.1999	ISISS Valle Seriana 4CL	It.
PONTIGGIA Martina	New York, 21.03.1998	Liceo Classico Manzoni Lecco 5BC	It.
PRESUTTO Michele	Foggia, 11.07.2000	Liceo Linguistico Primo Levi S. Donato Milanese 3A	It.
PRINCIOTTA Gabriele	Milano, 16.01.1998	Liceo Primo Levi Scientifico 5A	It.

Verbale della selezione regionale lombarda

RAGNI Greta	Iseo, 16.02.1999	Liceo Scientifico Antonietti Iseo 4G	It
RASPAGNI Valentina Aurora	Milano, 16.08.1999	Liceo Classico G. Carducci Milano 4A	It.
SALA Ruggero	Como, 10.02.1999	Liceo Paolo Giovio Como 4C	It.
SHAKEEL Afaq	Gujrat (Pakistan), 27.04.1998	Liceo Iris Versari Cesano Maderno 4BSA	It.
TADDEI Alessandro	Rho, 15.09.98	Scuola Militare Teulì 5° Classico	It.
TAGLIABUE Roberto	Milano, 20.01.1998	Liceo Scienze Umane G.B. Vico Corsico 5G	It
TOMASELLI Davide	Seriate (BG), 07.12.1998	Liceo Scientifico Filippo Lussana 5B	It.
TOPPI Martina	Como, 5.02.1998	Liceo Classico A.Volta Como Classico 3E	It.
TRIBBIA Elena	Seriate (BG), 24.03.1999	Liceo Scientifico Lussana Bergamo 4B	It.
VERGANI Luca	Monza, 23.09.1998	Liceo Iris Versari Cesano Maderno 5BS	It.
ZAGHEN Olga	Treviglio, 20.03.1998	Liceo Scientifico Galileo Galilei Caravaggio 5A	It.
ZANCHI Matteo	Iseo, 01.09.1998	Liceo Classico Madonna della Neve Adro (BS) 5LA	It.

ZUCCOLI Gaia	Chiavenna, 7.01.1998	Liceo Classico Piazzì Lena Perpenti Classi- co 5A	It.
--------------	-------------------------	--	-----

La Commissione di valutazione ha steso la seguente graduatoria a seguito del punteggio riportato dai candidati, individuando i due vincitori dopo aver discusso e riletto tutte le prove che avevano riportato 10/10 e dopo una serie di votazioni. Con una prima votazione la Commissione formula all'unanimità la seguente rosa con i seguenti giudizi analitici:

Carchiello Pietro: *aderenza alla traccia*: presenta la tematica problematizzandola in modo esaustivo; *comprensione filosofica dell'argomento*: sviluppa la propria tesi secondo un procedimento logico e coerente considerando e confutando punti di vista filosofici contrapposti rilevati dall'analisi della traccia; *validità argomentativa*: sviluppa in modo particolarmente originale il proprio elaborato con padronanza del linguaggio e delle fonti, giustificando la metodologia utilizzata anche rispetto alle altre possibili; *coerenza e originalità*: esprime opinioni e idee in modo chiaro, corretto e conciso con sempre coerenti connessioni all'argomento. Inoltre formula ipotesi interpretative e risolutive in maniera originale. Presenta esempi, argomenta le ipotesi e pone o riformula problemi spiegando le procedure utilizzate.

Garbelli Francesco: *aderenza alla traccia*: presenta la tematica problematizzandola ed esponendola in modo eccellente; *comprensione filosofica dell'argomento*: sviluppa sempre in modo eccellente la propria tesi secondo un procedimento logico e coerente considerando e confutando punti di vista filosofici contrapposti rilevati dall'analisi della traccia; *validità argomentativa*: sviluppa in modo molto originale il proprio elaborato con grande padronanza del linguaggio e delle fonti, giustificando la metodologia utilizzata anche rispetto alle altre possibili; *coerenza e originalità*: esprime opinioni e idee in modo sempre chiaro, corretto e conciso con coerenti connessioni all'argomento. Inoltre formula ipotesi interpretative e risolutive in maniera sempre originale. Presenta esempi, argomenta le ipotesi e pone o riformula problemi spiegando le procedure utilizzate.

Liguori Matteo: *aderenza alla traccia*: presenta la tematica problematizzandola; *comprensione filosofica dell'argomento*: sviluppa la propria tesi secondo un procedimento logico e coerente molto originale considerando e confutando punti di vista filosofici contrapposti rilevati dall'analisi della traccia; *validità argomentativa*: sviluppa in modo sempre originale il proprio elaborato con padronanza del linguaggio e delle fonti, giustificando la metodologia utilizzata anche rispetto alle altre possibili; *coerenza e originalità*: esprime opinioni e idee in modo sempre chiaro, corretto e conciso con coerenti connessioni all'argomento. Inoltre formula ipotesi interpretative o

risolutive in maniera originale. Presenta esempi, argomenta le ipotesi e pone o riformula problemi spiegando le procedure utilizzate.

Monti-Guarnieri Pietro: *aderenza alla traccia*: presenta la tematica problematizzandola in modo eccellente; *comprensione filosofica dell'argomento*: sviluppa la propria tesi sempre secondo un procedimento logico e coerente considerando e confutando punti di vista filosofici contrapposti rilevati dall'analisi della traccia; *validità argomentativa*: sviluppa in modo assai originale il proprio elaborato con padronanza del linguaggio e delle fonti, giustificando sempre la metodologia utilizzata anche rispetto alle altre possibili; *coerenza e originalità*: esprime opinioni e idee in modo chiaro, sempre corretto e conciso con coerenti connessioni all'argomento. Inoltre formula ipotesi interpretative e risolutive in maniera originale. Presenta esempi, argomenta le ipotesi e pone o riformula problemi spiegando le procedure utilizzate.

Con una seconda votazione la Commissione individua all'unanimità i due vincitori, Garbelli Francesco e Monti-Guarnieri Pietro, i cui elaborati si impongono per la loro eccellenza complessiva. Pertanto il quadro analitico dei temi giudicati avanzati *rispetto all'eccellenza* rilevata risulta essere il seguente:

	Bellini	C e r - chiel- lo	Cor- radi	F r i - gerio	Gar- belli	L i - guori	Mon- t i - Guar- nieri	Pon- t i g- gia	Toppi
Aderenza alla traccia		x	x	x	x		x		x
Comprensione filosofica dell'argomento					x	x	x	x	x
Validità Argomentativa	x	x		x	x	x	x	x	
Coerenza e originalità	x	x	x		x	x	x		

La graduatoria finale pertanto è la seguente:

<i>Cognome Nome</i>	<i>Risultato (Lingua italiana)</i>
GARBELLI Francesco	10/10 Vincitore
MONTI-GUARNIERI Pietro	10/10 Vincitore
BELLINI Jonathan	10/10
CERCHIELLO Pietro	10/10
CORRADI Federico	10/10
FRIGERIO Christian	10/10
LIGUORI Matteo	10/10
PONTIGGIA Martina	10/10
TOPPI Martina	10/10
BALDUCCI Carolina	9/10
CAMOSSI Andrea	9/10
CAPOFERRI Maddalena	9/10
INVITTI Moreno	9/10
LONGHIN Ilaria	9/10
LUPO Luca	9/10
MARINI Fabiola	9/10
TADDEI Alessandro	9/10
VERGANI Luca	9/10
ALDRIGO Davide	8/10
ANTONIETTI Sara	8/10
BELLINO Matilde	8/10
LIBUTTI Giovanni	8/10
PEDRETTI Maria Chiara	8/10
PEI Junjie	8/10
PISTACCHIO Damiano	8/10
PRESUTTO Michele	8/10
PRINCIOTTA Gabriele	8/10
RASPAGNI Valentina Aurora	8/10

Verbale della selezione regionale lombarda

TOMASELLI Davide	8/10
ZAGHEN Olga	8/10
ZUCCOLI Gaia	8/10
BELOTTI Marta	7/10
BIANCHI Chiara	7/10
DI CAPITA Clelia	7/10
GARBELLI Silvia	7/10
GIANI Ilaria	7/10
GIUDICI Thomas	7/10
ISONNI Federico	7/10
LAZZARI Giorgio	7/10
LIMA Federica	7/10
MANONI Emmanuel Denis	7/10
MASSARO Samuele	7/10
SALA Ruggero	7/10
TAGLIABUE Roberto	7/10
TRIBBIA Elena	7/10
ZANCHI Matteo	7/10
BATTIOLI Riccardo	6/10
BERTULESSI Alessia	6/10
BORSETTA Pietro	6/10
CIABATTINI Margherita	6/10
CURIONI Linda	6/10
LUCIBELLO Marianna	6/10
MARMONTI Gabriele	6/10
MEDA Alberto Romano	6/10
MERCURIALI Maddalena	6/10
PEDONE Giulia	6/10
RAGNI Greta	6/10

Alla *Gara Nazionale* parteciperanno, pertanto, i seguenti due studenti:

Garbelli Francesco,
Liceo Classico “Parini” – Milano, classe III liceo, sez. E.

Monti-Guarneri Pietro,
Liceo Scientifico Statale “Giovio” – Como, classe 5, sez. D.

PER LA SELEZIONE A IN LINGUA STRANIERA

Numero di studenti partecipanti: n. 46

Elenco in ordine alfabetico²:

Cognome/Nome	Luogo/Data di Nascita	Scuola Classe/Sez	Sez.B
BARESI Andrea	Chiari, 28.03.1996	IIS Marzoli Palazzo (Bs) 5H	Inglese
BARBERI Letizia	Sondrio, 7.08.1998	Liceo Piazzi Lena Perpentì 5 BL	Francese
BOMBARDIERI Sara	Sondrio, 18.06.1998	Liceo Piazzi Lena Perpentì 5AL	Inglese
BRIVIO Carlo	Milano, 13.02.1998	Liceo Linguistico e Classico Manzoni Lecco 5LA	Inglese
CALVI Nicholas	Milano, 27.07.1998	Liceo Salvatore Allende 5 H	Inglese
CAMBIE' Fabio	Treviglio, 6.02.1998	Liceo Galileo Galilei Caravaggio (BG) 5M	Inglese
CUSMANO PIPER Isabella	Deerfield Beach, Fl-USA, 10.12.1999	Liceo Classico Majorana Desio 4A	Inglese
D'AMICO Filippo	Lecco, 28.09.1998	Liceo Classico Manzoni Lecco 5BC	Inglese
DE LUCA Clara	Lecco, 3.02.1998	Liceo Lorenzo Rota Calolziocorte 5ALS	Inglese

2 Per ovvi motivi di *privacy* in questa tabella sono stati omessi i dati dei documenti di identità, gli indirizzi mail ed anche i numeri dei telefoni cellulari degli studenti

Verbale della selezione regionale lombarda

DI GIROLAMO Elisa	Como, 25.12.1998	Liceo Scientifico Linguistico P. Gio- vio Como 5LC	Inglese
DUICO Alessan- dro	Sondrio, 9.01.1998	Liceo Scientifico Donegani Sondrio 5BLS	Inglese
FARINA Giuditta	Como, 11.05.1998	Liceo E. Fermi Cantù 5F	Spagnolo
FIORIO Riccardo	Legnano, 8.9.1999	Liceo Scientifico Torno Castano Primo 4C	Inglese
FRACARO Laura	Milano, 28.06.1998	Liceo Classico C.Beccaria Mila- no 5E	Inglese
FUSCO Giuseppe	Segrate, 19.04.1999	Liceo Iris Versari 4BSA	Inglese
GALLI Giulia	Monza, 16.05.1998	Liceo Scientifico Bertrand Russell 5B	Inglese
GHILARDINI Daniele	Bergamo, 07.09.1999	ISS Valle Seria- na Gazzaniga 4D	Inglese
GHIRLANDETTI Leonardo	Treviglio, 11.04.1998	Liceo Scientifico Lussana (Bg) 5C	Inglese
GOLINO Maria Alessandra	Latisana (UD), 8.11.1998	Liceo Scientifico Lussana Bg 5A	Inglese
HAMDAR Bilal	Cantù, 28.11.1998	Liceo Enrico Fer- mi Cantù 5F	Inglese
LA PIETRA Fran- cesco	Milano, 25.12.1997	Liceo Classi- co Primo Levi S.Donato Mil. 5A	Inglese
LIPARI Maria Francesca	Asola (Mn), 21.07.1998	Liceo Linguistico Don Milani Mon- tichiari 5BLLG	Tedesco
MASSIDDA Gaia Francesca	Magenta, 3.01.1999	Liceo Scientifico Torno Castano Primo 4A	Inglese
MAURI Roberto	Bergamo, 11.03.2000	Liceo Classico Pa- olo Sarpi Bergamo 2D	Inglese

METELLI Matilde	Brescia, 30.01.1999	Liceo Linguistico Marzoli Palazzolo 4HL	Tedesco
M I C H E L I N I Mathilde	Segrate, 05.01.1999	Liceo Primo Levi S. Donato Milane- se 5BL	Francese
MYERS Larabella	Londra, 16.08.1999	Liceo Classico Carducci Milano 4C	Inglese
ONESTO Arianna	Saronno, 25.12.2000	Liceo Scientifico Bertrand Russell Garbagnate 3D	Inglese
ORLANDO Car- lotta	Milano, 25.11.1998	Liceo Scientifico Nicola Moreschi Milano 5ALS	Inglese
PAGANI Sheila	Iseo (BS), 17.10.1998	Liceo Madonna della Neve di Adro 5LA	Spagnolo
PALA Noa	Alatri (FR), 06.06.1999	Liceo Primo Levi 5BL	Inglese
POZZI Marta	Lecco, 21.04.1998	Liceo Scientifico Lorenzo Rota 5 ALS	Inglese
QUARANTA Re- becca	Brescia, 13.01.1998	Liceo Antonietti Iseo 4L LSSA	Inglese
RUSSO Fabia	Milano, 15.03.1999	Scuola Militare Teuliè Milano 4A Classico	Inglese
SCARPIS Sofia	Milano, 4.07.1998	Liceo Scientifico Nicola Moreschi Milano 5ALS	Inglese
SCARRI France- sco	Treviglio, 30.08.1998	Liceo Scientifico Galileo Galilei Caravaggio 5 A	Inglese
SCHIPA Andrea	Vizzolo Predabis- si, 19.03.1997	Liceo Classico Primo Levi S. Do- nato Milanese	Inglese
SHAKEEL Afaq	Gujrat (Pakistan), 27.04.1998	Liceo Iris Versari Cesano Maderno 4BSA	Inglese
SIGORINI Irene	Parma, 14.04.1998	Liceo Scientifico Antonietti 5G	Inglese

Verbale della selezione regionale lombarda

STOLLBERG Ilaria	Segrate, 21.05.1999	Liceo Classico Carducci 4F	Inglese
TAFFARI Alessandro	Sciaca (AG), 25.05.1999	Liceo Scientifico E. Majorana Desio 4A	Inglese
TAMMARO Ruben	Milano, 25.10.1997	Liceo Scientifico S.Allende Milano 5C	Inglese
TORRI Lorenzo	Alzano Lombardo (BG), 03.09.1998	Liceo Classico Paolo Sarpi 3C	Inglese
VIANINI Camilla	Monza, 3.11.1998	Liceo Classico C. Beccaria 5C Milano	Inglese
VIGNALI Beatrice	Desenzano (BS), 05.11.1998	Liceo Don Milani Montichiari 5AL	Inglese
VOLTAN Samuele	Sondrio, 13.12.1998	Liceo Scientifico Donegani Sondrio 5ALS	Inglese
ZACCAGNI Alessandro	Brescia, 29.07.1999	Liceo Classico Madonna della Neve Adro 4A	Inglese

La Commissione di valutazione ha steso la seguente graduatoria a seguito del punteggio riportato dai candidati.

COGNOME E NOME	LINGUA STRANIERA	RISULTATO
BARBERI Letizia	Francese	10/10 VINCITORE
LIPARI Maria Francesca	Tedesco	10/10 VINCITORE
BOMBARDIERI Sara	Inglese	9/10
DI GIROLAMO Elisa	Inglese	9/10
FARINA Giuditta	Spagnolo	9/10
GOLINO Maria Alessandra	Inglese	9/10
HAMDAR Bilal	Inglese	9/10
LA PIETRA Francesco	Inglese	9/10
METELLI Matilde	Tedesco	9/10

MYERS Larabella	Inglese	9/10
ORLANDO Carlotta	Inglese	9/10
QUARANTA Rebecca	Inglese	9/10
SHAKEEL Afaq	Inglese	9/10
TAMMARO Ruben	Inglese	9/10
TORRI Lorenzo	Inglese	9/10
VIANINI Camilla	Inglese	9/10
BARESI Andrea	Inglese	8/10
BRIVIO Carlo	Inglese	8/10
CALVI Nicholas	Inglese	8/10
CAMBIÉ Fabio	Inglese	8/10
DUICO Alessandro	Inglese	8/10
FIORIO Riccardo	Inglese	8/10
FRACARO Laura	Inglese	8/10
GALLI Giulia	Inglese	8/10
MAURI Roberto	Inglese	8/10
PAGANI Sheila	Spagnolo	8/10
PALA Noa	Inglese	8/10
POZZI Marta	Inglese	8/10
SCARPIS Sofia	Inglese	8/10
SIGORINI Irene	Inglese	8/10
VIGNALI Beatrice	Inglese	8/10
CUSMANO PIPER Isabella	Inglese	7/10
D'AMICO Filippo	Inglese	7/10
GHIRLANDETTI Le- onardo	Inglese	7/10
MASSIDDA Gaia Francesca	Inglese	7/10
MICHELINI Mathilde	Francese	7/10
ONESTO Arianna	Inglese	7/10

RUSSO Fabia	Inglese	7/10
SCARRI Francesco	Inglese	7/10
TAFFARI Alessandro	Inglese	7/10
VOLTAN Samuele	Inglese	7/10
ZACCAGNI Alessandro	Inglese	7/10
DE LUCA Clara	Inglese	6/10
GHILARDINI Daniele	Inglese	6/10
SCHIPA Andrea	Inglese	6/10
STOLLBERG Ilaria	Inglese	6/10
FUSCO Giuseppe	Inglese	Non Classificabile

Alla *Gara Nazionale* parteciperanno, pertanto, i seguenti due studenti:

Lipari Maria Francesca

Liceo Linguistico Don Lorenzo Milano - Montichiari (BS), classe 5, sez. B LLG

Barberi Letizia

Liceo classico, economico sociale "G. Piazzi – C. Lena Perpentì" – Sondrio, classe 5, sez. B

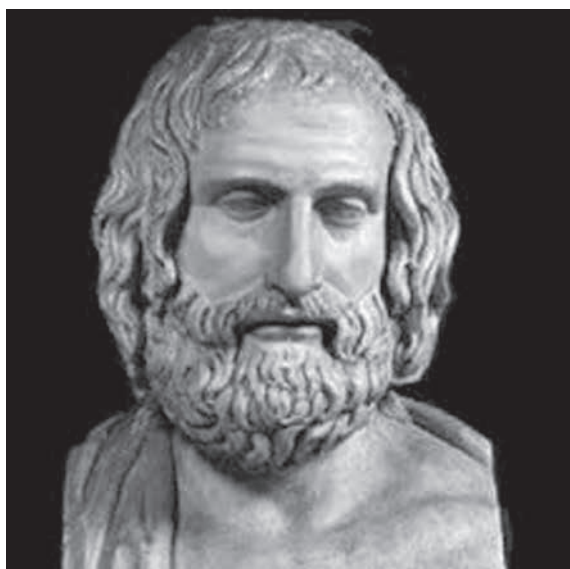
In merito alla partecipazione dei finalisti alla *Gara Nazionale*, che si svolgerà a Roma il 27-28-29 marzo 2017, si rimanda a quanto stabilito dal bando AOODGOSV-D.G. per gli Ordinamenti scolastici e la Valutazione del S.N.I. n. 001207-03/11/2016, art. 11.

Si segnala in merito al problema dell'accompagnamento a Roma che i quattro alunni selezionati sono maggiorenni.

Varese, 13 febbraio 2017

Il Segretario
prof. Paolo Giannitrapani

Il Presidente
prof. Fabio Minazzi



PAOLO GIANNITRAPANI¹

*Presentazione dei saggi scritti dalle studentesse e dagli studenti
partecipanti alla XXV Olimpiade di Filosofia*

«Ebbene sì, c'è speranza. Se la filosofia è così insita nell'uomo, così potente e fondamentale, essa non può essere trascurata per sempre e non lo sarà. Così come, infatti, nel mondo non v'è luce senza ombra, nell'uomo non v'è ignoranza e superficialità che possano escludere totalmente la filosofia: ogni uomo è filosofo; solo, in maniera diversa da caso a caso.» (Pietro Monti-Guarnieri, studente, cfr. *infra*)

Affluiscono in aula gli studenti. Lo svolgimento della prova regionale della XXV Olimpiade di filosofia (evento promosso dal MIUR e attuato dalla SFI) consisteva nella stesura di un testo o commento ad un passo di un filosofo. Il giorno convenuto della prova era il 13 febbraio 2017, il luogo l'Aula n. 25 del Padiglione Seppilli dell'Università degli Studi dell'Insubria, a Varese; l'organizzazione della prova, il suo svolgimento, la scelta delle tracce, le procedure della correzione erano affidate alla sezione varesina della SFI (Società Filosofica Italiana, la maggior associazione filosofica italiana che vanta quarantadue sezioni in tutta Italia, tre nella sola Lombardia). Gli studenti, ai banchi della registrazione, provenienti dalle più diverse contrade della Lombardia: Brescia, Como, Cantù, Desio, Lecco, Mantova, Milano, Sondrio, declinavano le loro generalità, offrendo subito un'impressione di serietà e impegno. Autentiche forze nuove che si immetteranno nel tessuto sociale con la forza del loro entusiasmo, della loro positività. Fu impossibile non sottrarsi all'idea che ci fossero, nell'attuale compagine sociale, giovani seri, studiosi e motivati, quali non sono certo resi visibili, perché *non fanno audience* e non sembrano interessare nessuno, dal *medium* che ogni giorno dà invece stura a fatti di crimine, giovani persi dietro *facebook*, bamboccioni, etc.. Si tratta di studenti che, a loro volta, hanno superato una prima selezione, vale a dire quella d'istituto, sono le eccellenze degli istituti superiori,

1 Collaboratore e ricercatore presso il *Centro Internazionale Insubrico "C. Cattaneo" e G. Preti*", diretto da Fabio Minazzi, dell'Università degli Studi dell'Insubria, Varese.

giovani che si vanno formando, ma all'interno di un sistema scolastico che con tutta probabilità ha scarsa attenzione per chi eccelle a tutto vantaggio dell'altro estremo (il che è anche giusto, ma incompleto). Alla ricezione: un'educazione d'altri tempi, lo studente di Milano con orgoglio aggiunge al suo nome e cognome, solo altre due parole: "Parini, Milano". Qualche celia: "Vengo da Lecco, il mio Liceo di appartenenza si chiama 'Manzoni', che altro nome poteva avere?" Da Como lo studente è naturalmente del liceo "Volta".

Da chi era composta la commissione esaminatrice? La valutazione degli elaborati, sulla base dei criteri fissati dal bando di concorso, allo scopo di individuare gli ammessi alla prova nazionale che si sarebbe svolta a Roma, è stata affidata a *dieci* docenti, di varia provenienza culturale (ma tutti, credo, accumulati dall'interesse per la filosofia, da un grado elevato di istruzione e da serietà morale): accademici, dottorandi, docenti liceali di Filosofia e Storia, docenti liceali di Lingua Straniera, ricercatori scientifici, collaboratori, tutti con il titolo al minimo costituito dalla *laurea* (*dieci* docenti per un numero complessivo di *undici* lauree). Quali i criteri della valutazione? Il bando della Olimpiade dava già delle indicazioni: poneva di valutare, in linea con il regolamento internazionale della IPO (*International Philosophy Olympiads*), per ciascun elaborato, l'aderenza alla traccia; la comprensione filosofica dell'argomento; la validità argomentativa; la coerenza e originalità. Criteri formali ulteriormente perfezionati nel senso che ciascuno dei tratti elencati prima si specificava in tre gradi: iniziale, intermedio e avanzato. Ma è stata principalmente, al di là del bene e del male offerto dal *quantitativo*, la sensibilità culturale-filosofica a distinguere, tra i partecipanti, *qualitativamente*, quelli che avessero una maggiore attitudine o preparazione e premiare chi avesse meglio di un altro raggiunto gli scopi proposti nella trattazione. Per cui l'accertamento analitico poi si combinava con la preparazione e la sensibilità di ciascuno dei componenti che, come si è accennato prima, costituivano una non certo sprovveduta schiera di correttori, ma, anzi, tale da essere ritenuta degna di fiducia in chiunque si attenesse ai risultati delle scelte sui vincitori emessi dalla commissione (due dovevano essere i candidati che avrebbero avuto accesso alla successiva fase nazionale delle Olimpiadi, e altri due per la prova in lingua).

I testi delle quattro tracce assegnate (se ne doveva scegliere una) richiedevano il commento a passi di autore. Indichiamo di seguito il nome del filosofo, l'opera da cui è tratto il passo assegnato, la tesi in sintesi espressa dal brano assegnato che si richiedeva di analizzare: traccia n. 1, Platone (*VII Lettera*, le ragioni dell'impegno del filosofare e di chi ama la filosofia); traccia n. 2, Bertrand Russell (*The Conquest of Happiness*, il segreto della felicità consiste nell'interessarsi alle persone e alle cose fuori di noi); traccia n. 3, Edmund Husserl (*Ricerche Logiche*, la comprensione teoretica completa è il frutto dell'integrazione delle teorie dello scienziato con la ricerca del filosofo); traccia n. 4, John Dewey (*Esperienza e natura*, ricchezza e valore dell'esperienza, il valore dell'esperienza nel rapporto tra uomo e natura). Chiaramente, si richiedeva di argomentare, sviluppare una tesi, arrivare a delle conclusioni. Un primo rilievo a questo punto: la metodologia dell'argomentare, la stesura di un saggio filosofico, non è in generale prassi

comune o frequente nella scuola italiana (quella scuola italiana che nei Licei pur vanta la presenza diffusa di un oggetto di studio come *Filosofia* assente in altri Paesi). La prassi abitudinaria dell'insegnamento della filosofia consiste, generalmente parlando, nel rito della spiegazione e dell'interrogazione (ma saranno in molti i docenti che tentano vie nuove). Gli studenti pertanto avranno fatto ricorso alle loro personali capacità nell'affrontare la stesura di un testo argomentativo che richiede non solo conoscenze filosofiche, ma anche un minimo di conoscenze logico-retoriche. Indubbiamente, gli ideatori della Olimpiade di filosofia si sono resi sensibili verso una nuova dimensione di fare filosofia: quello del *filosofare argomentando con un saggio scritto*. Vien fatto di chiedersi: quanti hanno scelto un data traccia? Quale traccia ha maggiormente interessato gli studenti, vale a dire quale autore, tra i quattro menzionati sopra, è il preferito? La statistica osserva che fra *tutti* i partecipanti ventinove studenti hanno scelto Platone, altri di pari numero, Russell, qualcuno in meno Dewey e Husserl, rispettivamente ventiquattro e diciannove. Gli undici studenti che hanno ottenuto il massimo (ma di essi solo quattro l'eccellenza) e i cui saggi vengono pubblicati qui di seguito, hanno registrato omogenea distribuzione tra Platone, Russell, Husserl e Dewey.

Cosa colpisce leggendo i saggi degli studenti? *In primis* la capacità o competenza nel saper connettere soluzioni e problemi attingendo alla tipica impostazione degli studi di filosofia di stampo liceale: la dimensione storica; gli studenti passano da Talete a Nietzsche, a Kuhn, Levinas, etc. ripercorrono la tradizione storico-filosofica, cercando negli autori del passato e del presente le risposte ai quesiti che si pongono. Senza trascurare un aspetto che è, invece, a me pare, negletto nelle aule scolastiche e amatissimo dai giovani: la contemporaneità; ecco il riferimento a Marcuse (quanti docenti di media superiore spiegano *L'uomo ad una dimensione?*), Hawking, e non manca persino chi ha evocato Collins (l'astronauta al colmo dell'emozione esistenziale, ma che, secondo il piano previsto per la prima spedizione sulla luna, era destinato a orbitare nel modulo senza potere calcare il suolo lunare), visto come metafora della vita umana. Sono giovani che nei loro scritti mostrano una fede aspettative positive. Qualche esempio, rimandando alla lettura diretta dei testi, non potendo evocarli tutti. Martina Toppi ha una fede incrollabile nel sapere, nella filosofia, sembra dire che la filosofia salverà il mondo.

Non è possibile separare l'"essere uomo" dall'"essere filosofo", essi si compenetrano e completano in modo totale e radicale. Il mio intento in questo elaborato è di mostrare come la filosofia costituisca un aspetto essenziale del modo di essere dell'uomo e che, per tale motivo, essa ha sempre ricoperto e sempre ricoprirà un ruolo di vitale importanza per l'esistenza e il progresso dell'intera specie umana.

Di fronte all'eterna domanda sulla filosofia, Martina Toppi, dopo avere parlato di quei filosofi *pionieri della meraviglia*, così definisce la filosofia:

È quindi necessario che la filosofia torni ad essere *magistra* piuttosto che *ancilla*? No, il ruolo che le spetta è quanto mai innovativo: essa deve

proporsi come compagna, maestra all'occorrenza, assistente se serve, ma soprattutto compagna in un viaggio che interessa l'intera umanità. Ancora una volta possiamo rivolgerci al passato per avere dei modelli di filosofi che non hanno rinunciato alla loro quotidianità di uomini in favore della suddetta torre d'avorio: Seneca, Newton, Leibniz, Russell, Arendt e numerosi altri.

L'obiettivo non è quello di distogliere gli occhi dal cielo e dall'universo in cui siamo, ma di vedere nel cielo anche uno specchio che ci ricordi costantemente la necessità di domandarci ancora e ancora chi siamo e dove andiamo: 'così pensa e così vive chi ama la filosofia'

Ed evidenziano maturità di giudizio critico e una certa dose di originalità. Jonathan Bellini fonde le due culture e immagina un sistema di assi cartesiani ortogonale in cui l'asse delle x è il tempo, l'asse delle y il valore; la scienza è una funzione rappresentabile in linea retta, mentre la filosofia è una curva che interseca la retta in vario modo o non l'interseca affatto. Christian Frigerio tratta della felicità dapprima distinguendo tra la vita "com'è" e la vita ideale possibile secondo un "come vorrei che fosse" e infine definendo la felicità come identità tra le due. Matteo Liguori, come peraltro tutti, delinea una sua filosofia: il fatto è corpo, noi siamo corpo con tutto quello che implica. Ma si erge sullo sfondo l'Essere e il Tutto, come "utero tonante", e, qui è il bello, sorge il problema di conciliare il corpo con il desiderio di Assoluto.

Qui di seguito si pubblicano questi saggi filosofici, con indicazione del nome dell'Autore in ordine alfabetico, dell'istituto di scuola media superiore lombardo di appartenenza, e di quale traccia, tra le quattro proposte, è stata scelta. In alcuni casi lo studente ha provveduto a dare un titolo al suo saggio o a inserire opportuni paragrafi. Sono invece redazionali i titoli che aprono i saggi di Letizia Barberi, Christian Frigerio, Francesco Garbelli, Matteo Liguori, Maria Francesca Lipari, Martina Pontiggia, Martina Toppi.

La traduzione italiana dei testi in francese e tedesco è a cura delle stesse Autrici.

LETIZIA BARBERI¹

Science et Philosophie

Le rapport avec la science a toujours été un des thèmes principaux de la réflexion philosophique de toutes les époques. En effet, les deux matières d'étude ont la même origine: dès l'antiquité l'homme s'est posé des questions sur lui-même et sur le monde qui l'entoure, en trouvant dans la science et dans la philosophie ses réponses. En particulier, l'homme a commencé à raisonner de façon scientifique-philosophique quand il s'est rendu compte qu'il fallait trouver une solution différente du mythe: ces disciplines en effet ont comme caractéristique fondamentale celle de se baser sur une méthode d'analyse de la réalité, non pas sur l'imagination. Thalès est considéré généralement le premier philosophe, parce qu'il a supporté sa thèse (l'eau comme fondement du monde) avec une explication claire et, à ces temps-là, convaincante (sans l'eau, rien ne peut vivre). Cette justification, bien que élémentaire, est ce qui lui a permis de se distinguer des penseurs précédents et de gagner le nom de "philosophe".

La philosophie ancienne en général est fortement liée à la science à cause de son but de trouver l'élément sur lequel le monde s'appuie, l'*archè*. Certaines théories sont très proches au monde de la science, comme par exemple celle de Démocrite selon laquelle tout a eu origine à partir du mouvement atomique.

Ensuite, science et philosophie ont commencé à se séparer et ont pris des chemins différents: la première a continué à réfléchir sur les phénomènes naturels et sur les lois qui les règlent, pendant que la deuxième s'occupait aussi de l'esprit humain et des valeurs morales, en se posant la question: l'homme, quoi doit-il faire pour avoir une vie heureuse? Toutefois, les arguments liés à la science n'ont jamais disparu de la réflexion philosophique, en particulier en ce qui concerne les mathématiques. Platon par exemple considérait les idées mathématiques des idées fondamentales pour l'homme, qui les connaissait déjà dès l'enfance sans en être conscient. Il affirmait en effet que tout le monde est capable de résoudre un problème mathématique si on lui explique comment le faire, et que tout le monde connaît la figu-

1 Studentessa del Liceo Linguistico "Giuseppe Piazzi – C. Lena Perpentì", Sondrio. Traccia n. 3.

re du triangle même si un triangle parfait n'existe pas dans la réalité. Les mathématiques donc sont d'après cette théorie quelque chose d'inhérent à la nature humaine.

La science et la philosophie se réunissent puis de façon plus explicite avec les philosophes de la nature, qui ont la conviction de la nécessité d'une correspondance entre les deux disciplines. Le monde doit être observé et étudié à travers une méthode scientifique qui garantit des réponses correctes. Le grand philosophe Francis Bacon base sa recherche sur la compilation de tableaux où il notait la présence ou l'absence d'un phénomène comme la chaleur en certaines situations pour réussir à en déterminer la nature. Galilée développe un raisonnement semblable, sous certains aspects, en soutenant l'importance des expériences. Même le grand philosophe français René Descartes donne une grande valeur à la méthode scientifique dans son travail: d'après lui, il faut révolutionner la métaphysique selon un procédé qui se base seulement sur des informations démontrables.

Les courants de pensée des siècles suivants établissent un rapport différent entre science et philosophie. Auguste Comte par exemple, représentant du positivisme français, croit que la philosophie n'est pas une science, mais une discipline qui a le devoir de réunir les résultats obtenus par la physique céleste, la physique terrestre, la sociologie... La philosophie correspond pour lui à une recherche épistémologique, et a le rôle de donner une image ordonnée et cohérente du monde à partir des découvertes scientifiques relatives aux différents milieux.

E. Husserl, dans son oeuvre "Recherches Logiques" (1932) affirme que la philosophie permet la compréhension des relations essentielles entre les disciplines: peut être que ces mots veulent exprimer le même concept introduit par Comte quand il raisonne sur le rôle "unifiant" de la réflexion philosophique. On pourrait penser qu'attribuer à la philosophie ce caractère signifie la reléguer, lui enlever le mérite de la découverte. Au contraire, je trouve que cette conception à une signification totalement opposée: la philosophie, en réfléchissant sur les résultats obtenus par les sciences, se démontre supérieure à elles en permettant leur compréhension.

En plus, la philosophie possède la caractéristique fondamentale de se poser des questions sur la nature profonde de la théorie: pendant que la physique, par exemple, se sert d'une loi, la philosophie se demande ce que c'est un loi et d'où vient sa valeur. Les lois (pas les lois juridiques, mais les lois de la nature) sont en effet un bon exemple d'un concept scientifique pris en considération aussi par la philosophie. Après avoir observé que les lois ont une nature complètement différente des hommes et des objets du monde (elles ne sont pas liées à un lieu ou à un temps, n'ont pas d'origine, ne subissent aucun changement...), les philosophes se sont interrogés sur leur essence. Certains ont affirmé que les lois existent seulement dans notre pensée; d'autres, comme l'empiriste écossais David Hume, ont supposé qu'elles dérivent de l'expérience, et que l'homme les a créées après s'être habitué à regarder le monde d'une certaine façon. Tout, pour lui, a son origine dans l'habitude. À partir de cela on pourrait le contredire en soutenant que si les lois ont une valeur pour les choses matérielles, elles doivent forcément exister vraiment, en dehors de nos pensées... C'est de cette façon que les

philosophes discutent de la nature de la théorie, pendant que les disciplines scientifiques l'appliquent seulement.

À propos d'application pratique, on peut observer la présence dans les deux disciplines de la composante pratique et de celle spéculative. La première est utile au développement matériel de l'homme (même Aristote donnait beaucoup d'importance aux activités techniques), et la deuxième est indispensable pour le développement de l'esprit: c'est le plaisir de la connaissance fin en soi ce qui distingue les hommes des animaux et leur donne une profondeur intellectuelle.

Il est hors de doute donc, tout considéré, que la science et la philosophie se complètent réciproquement, en contribuant de façon différente au même but: la découverte de la vérité et la sortie de l'homme de l'ignorance.

La solution la meilleure n'est pas de les unir, de les faire coïncider l'une avec l'autre, mais de saisir les aspects positifs qui dérivent, justement, de leur diversité.

Traduzione

Scienza e Filosofia

Il rapporto con la scienza è sempre stato uno dei temi principali della riflessione filosofica di tutte le epoche. In effetti, le due materie di studio hanno la stessa origine: fin dai tempi più antichi l'uomo si è posto delle domande su se stesso e sul mondo che lo circondava, trovando nella scienza e nella filosofia le sue risposte. In particolare l'uomo ha cominciato a ragionare in modo scientifico-filosofico quando si è reso conto che era necessario trovare una soluzione diversa rispetto a quella del mito: queste discipline infatti hanno come caratteristica fondamentale quella di basarsi su un metodo di analisi della realtà, non sull'immaginazione. Talete è generalmente considerato il primo filosofo proprio perché ha sostenuto la sua tesi (l'acqua come fondamento del mondo) con una spiegazione chiara e, per i suoi contemporanei, convincente: senz'acqua niente può vivere. Questa giustificazione, per quanto elementare, è ciò che ha permesso a Talete di distinguersi dai pensatori precedenti e di essere nominato "filosofo".

La filosofia antica da questo punto in poi è fortemente legata alla scienza per via del suo scopo di trovare l'elemento fondante di tutto, l'*archè*. Alcune teorie si avvicinano molto a quelle scientifiche, come quella di Democrito secondo cui tutto ha avuto origine dal movimento atomico.

In seguito, scienza e filosofia hanno preso strade differenti: la prima ha continuato a riflettere sui fenomeni naturali e sulle leggi che li regolano, mentre la seconda ha iniziato a occuparsi anche dello spirito umano e dei valori morali, ponendosi la domanda: cosa deve fare l'uomo per avere una vita felice? Tuttavia, gli argomenti legati alla scienza non sono mai scomparsi dalla riflessione filosofica, in particolare per quanto riguarda la matematica. Platone per esempio considerava le idee matematiche delle idee fondamentali per l'uomo, il quale le conosce già dall'infanzia senza esserne consapevole. Egli affermava infatti che chiunque è in grado di risolvere un problema matematico se gli si spiega come fare, e che chiunque conosce la figura del

triangolo anche se un triangolo perfetto non esiste nella realtà. La matematica quindi, secondo questa teoria, è qualcosa di insito nella natura umana.

Scienza e filosofia si sono poi riunite in modo più esplicito con i filosofi della natura, che erano convinti della necessità di una corrispondenza tra le due discipline. Il mondo doveva secondo loro essere osservato e studiato attraverso un metodo scientifico che garantisca delle risposte corrette. Il filosofo Francis Bacon basava la sua ricerca sulla compilazione di tavole sulle quali annotava la presenza o l'assenza di un fenomeno come il calore in diverse situazioni per riuscire a determinarne la natura. Galileo ragionava in modo simile sotto certi aspetti, sostenendo l'importanza degli esperimenti. Anche il grande filosofo francese René Descartes dava un grande valore al metodo scientifico nel suo lavoro: dal suo punto di vista, bisognava rivoluzionare la metafisica seguendo un procedimento che si basasse esclusivamente su informazioni dimostrabili.

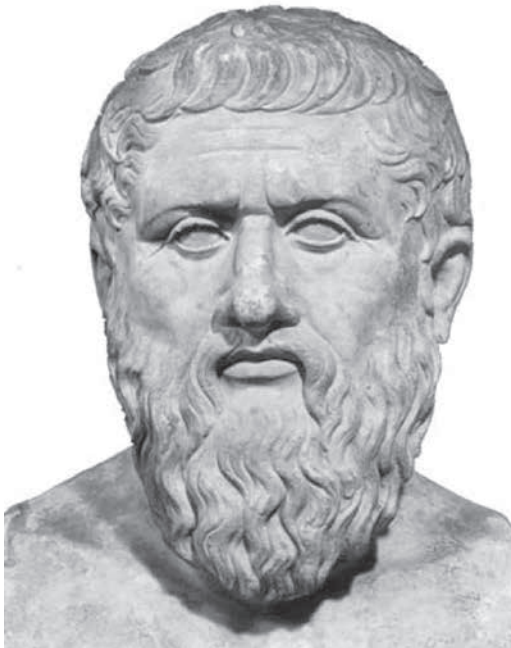
Le correnti di pensiero dei secoli seguenti hanno stabilito un rapporto diverso tra scienza e filosofia. Auguste Comte ad esempio, esponente del positivismo francese, credeva che la filosofia non fosse una scienza, ma una disciplina con il compito di riunire i risultati ottenuti dalla fisica celeste, dalla fisica terrestre, dalla sociologia... La filosofia corrispondeva per lui a una ricerca epistemologica e aveva il ruolo di fornire un'immagine ordinata e coerente del mondo a partire dalle scoperte scientifiche relative ai diversi ambiti.

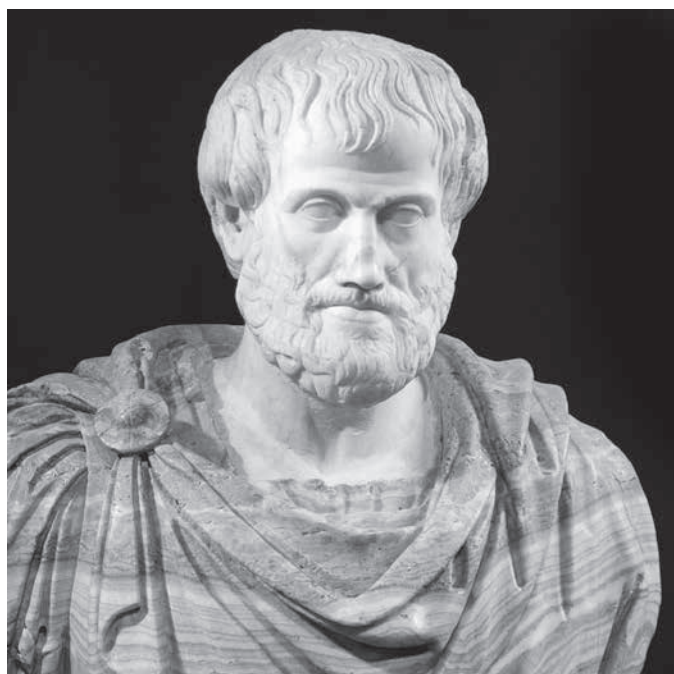
E. Husserl nella sua opera *Ricerche Logiche* (1932) afferma che la filosofia permette la comprensione delle relazioni essenziali tra le discipline: forse queste parole vogliono esprimere lo stesso concetto introdotto da Comte quando ragiona sul ruolo "unificante" della riflessione filosofica. Si potrebbe pensare che attribuire alla filosofia questo carattere voglia dire sminuirla, toglierle il merito della scoperta. Al contrario, trovo che questa concezione abbia un significato totalmente opposto: la filosofia, riflettendo sui risultati ottenuti dalle scienze, si dimostra superiore ad esse in quanto rende possibile la loro comprensione.

Inoltre, la filosofia possiede la caratteristica fondamentale di porsi domande sulla natura profonda della teoria: mentre la fisica, ad esempio, si serve di una legge, la filosofia si chiede cosa sia una legge e da dove provenga il suo valore. Le leggi (non le leggi giuridiche, ma quelle della natura) sono infatti un buon esempio di un concetto scientifico preso in considerazione anche dal punto di vista filosofico. Dopo aver osservato che le leggi sono di natura completamente diversa rispetto agli uomini e agli oggetti del mondo (non sono legate a un luogo o a un tempo, non hanno origine, non subiscono alcun cambiamento...), i filosofi si sono interrogati sulla loro essenza. Alcuni hanno affermato che le leggi esistono solo nel nostro pensiero; altri, come l'empirista scozzese David Hume, hanno ipotizzato che esse derivino dall'esperienza e che l'uomo le abbia create dopo essersi abituato a guardare il mondo in una certa maniera. Tutto, per lui, ha la sua origine nell'abitudine. A partire da questo gli si potrebbe obiettare che, se le leggi hanno un valore per le cose materiali, esse devono per forza esistere realmente, anche al di fuori dei nostri pensieri... È in questo modo che i filosofi discutono sulla natura della teoria, mentre gli scienziati la applicano solamente. A proposito di applicazione pratica, si può notare che entrambe le discipline presentano sia la componente pratica che quella speculativa. La prima è utile allo svilup-

po materiale dell'uomo – anche Aristotele attribuiva molta importanza alle attività tecniche - e la seconda è indispensabile allo sviluppo dello spirito: è il piacere della conoscenza fine a se stessa, infatti, ciò che distingue l'uomo dagli animali e gli conferisce una profondità intellettuale. Tutto considerato, risulta evidente che scienza e filosofia si completano reciprocamente, contribuendo in modo diverso allo stesso scopo: la scoperta della verità, il superamento da parte dell'uomo di una condizione di ignoranza.

La soluzione migliore non è quindi unire le due discipline, farle coincidere l'una con l'altra, ma cogliere gli aspetti positivi che derivano proprio dalla loro diversità.





JONATHAN BELLINI¹

Amore fra filosofia e scienza

Introduzione

Filosofia letteralmente significa amore del sapere, mentre scienza deriva dal latino “scio”, il quale significa sapere. Già etimologicamente i due termini risultano legati, con una transizione di significato si potrebbe interpretare la parola filosofia come amore per la scienza. Immaginare scienza e filosofia come oggetti statici, è impossibile, di conseguenza anche la relazione sussistente fra esse è un continuo divenire. Il progresso scientifico avanza da tempi immemori e continuerà finché l'uomo esisterà; la filosofia nel corso della storia ha invece avuto ruoli e scopi differenti; si può dunque parlare di filosofia come un oggetto storico, influenzato dagli eventi ed in continuo cambiamento.

Inizio della storia

La favilla che fece accendere il fuoco della filosofia fu il bisogno dell'uomo di cercare “l'Archè”, ovvero un principio primo, un oggetto, un'idea, che fosse alla base dell'esistenza, qualcosa di comune a tutto. Per fare ciò i primi filosofi si dedicarono allo studio della natura, dalla cui traduzione greca deriva la parola “fisica”. Dunque all'inizio di questo percorso storico, lo scopo della filosofia si sovrapponeva a quello della scienza; anzi non è errato dire che la scienza è nata dalla stessa filosofia, ed una volta creata la sfera che abbia come scopo lo studio della natura, la filosofia necessita trovare altro alla quale dedicarsi, qualcosa alla quale la sola scienza non può rispondere.

Primi litigi

Fu Kant a compiere un passo fondamentale per questo percorso, introducendo il concetto di filosofia trascendentale. Dando per scontato che il sapere scientifico dell'uomo provenga dall'esperienza, lo scopo della filosofia deve essere quello di capire come ciò avvenga.

1 Studiante dell'Istituto Istruzione Superiore Statale “Iris Versari”, Cesano Maderno (Monza e Brianza). Traccia n.3.

La filosofia non deve dunque cercare la conoscenza empirica, ma creare e/o capire la struttura interna alla coscienza umana che permette di conoscere, e questo deve esistere *a priori*, prima dell'esperienza. In base a questa interpretazione della filosofia, il rapporto che viene a crearsi con la scienza non è di parità; pur essendo entrambe necessarie per il raggiungimento di una conoscenza pura, la filosofia è ritenuta la base, la *conditio sine qua non* del sapere. Ma è davvero possibile costruire una struttura, chiamata dialettica da Kant, universale? Una guarda l'altra. Ovviamente alcuni erano dell'opinione che qualcosa di universale fosse possibile, altri invece no, dunque trovarono alla filosofia scopi differenti. Ritengo molto peculiare la metafora utilizzata da Hegel per spiegare la propria interpretazione della filosofia; nella prefazione de *I lineamenti della filosofia del diritto* il filosofo paragona la storia ad una talpa, la quale cieca, di giorno compie il proprio percorso. E la filosofia ad una nottola, che di notte esce dal suo nido e dall'alto osserva ed interpreta il percorso della storia. La storia è ciò che l'uomo fa; ogni gesto, ogni parola, ogni pensiero compongono la storia dell'uomo. La scienza con gli anni si è ramificata fino ad estendersi su ogni competenza umana, dalla fisica, alla psicologia alla retorica, alla scienza politica; è dunque possibile interpretare il cammino storico dell'uomo come un continuo progresso scientifico. Ritornando alla metafora Hegeliana, con questa interpretazione della storia, la filosofia diviene ciò che interpreta la storia, ma è quest'ultima a muoversi per prima, a tracciare il percorso che la filosofia dovrà seguire ed interpretare. Con questa visione filosofia e scienza sembrano viaggiare su due piani paralleli e separati, dei quali quello della filosofia si adatta a quello scientifico.

Situazione attuale

Il percorso storico di filosofia e scienza è complicato, quasi impossibile da spiegare tutto e con chiarezza. Oggi la scienza, in particolare la fisica, si occupa di un tema che ha per molti aspetti basi filosofiche; cerca di trovare una teoria universale capace di spiegare ogni concetto del nostro universo. Nello stesso modo in cui Kant cercava di creare una struttura universale, capace di spiegare come avvenisse la conoscenza, i fisici moderni, in particolare Hawking con la sua "Teoria del tutto", cercano di unificare fisica quantistica e relatività. Per creare una legge valida per ogni fenomeno, che spieghi perché il nostro universo sia fatto proprio così.

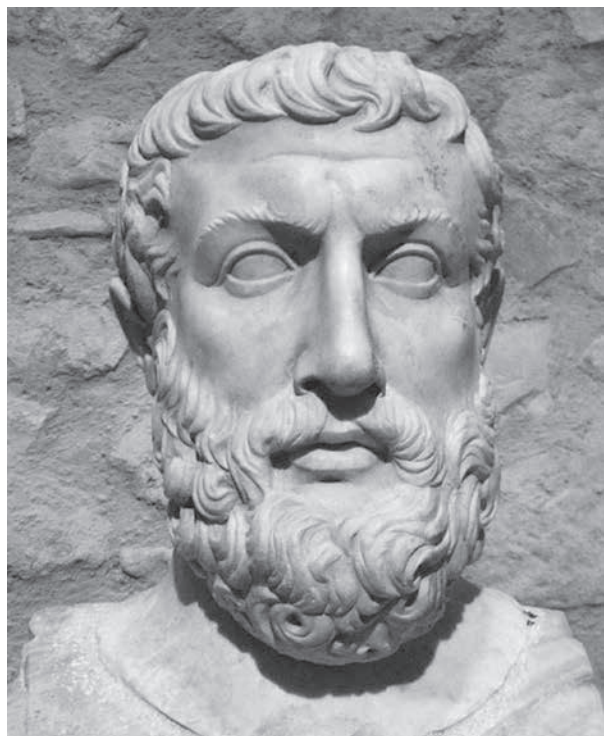
Interpretazione matematica: $y = \frac{\text{scienza}(x)}{\text{filosofia}(x)} = \wedge x = \text{tempo}$

Non esiste un rapporto costante tra filosofia e scienza, poiché la filosofia ha svolto molti compiti nel corso della storia. Se volessimo esprimere matematicamente questo rapporto, filosofia e scienza sarebbero due funzioni, delle quali l'asse delle x esprime il tempo, mentre quello delle y l'ipotetico valore di filosofia e scienza. Entrambe le funzioni sarebbero definite per $x \geq 0$ e assumerebbero valore 0 con $x = 0$. Si potrebbe rappresentare la scienza come una retta, caratterizzata da una crescita costante e inesorabile, sem-

pre continua, sempre con lo stesso scopo; la filosofia invece sarebbe una funzione definita a tratti, ovvero che varia il proprio andamento a seconda dell'epoca che prendo in esame. La curva della filosofia può essere secante in un solo punto o in più, può essere tangente, sovrapporsi alla retta in un determinato tratto oppure essere parallela a questa; ciò porta a far assumere al valore del rapporto ogni valore possibile, da zero, a uno, ad infinito.

Conclusione

Scienza e filosofia compongono l'uomo, sono ciò che ci eleva dalla condizione di "homo", come specie animale, in quanto non sono necessarie per la sopravvivenza. Il loro rapporto in noi è un continuo divenire, nello stesso modo l'umanità è un continuo processo la cui verità non è il termine o alcuni momenti all'interno di questo, ma il processo stesso. La relazione fra filosofia e scienza è tutto il cammino che ha portato queste due sfere dell'umanità all'attuale stato. Esiste un'equazione in fisica che esprime come se due sistemi sono stati in contatto anche solo una volta, questi s'influenzeranno a vicenda per l'eternità; così filosofia e scienza, nate insieme e con lo stesso scopo, continueranno ad influenzarsi per sempre, permettendo l'una all'altra di evolversi. L'unico paragone efficace e comprensibile per esprimere questa relazione è quello di due amanti: scienza e filosofia si amano, il rapporto fra loro cambierà col tempo, ma resteranno comunque legati e l'amore che li lega permetterà che entrambe migliorino.



PIETRO CERCHIELLO¹

Natura + Uomo = Intelligenza + Arte.

Natura + Uomo + Intelligenza = Arte

«Prima del mare, dei campi e del cielo a coprire ogni cosa, la natura mostrava nell'universo un'identica faccia: il Caos, come l'hanno chiamato. [...] In un unico corpo combattevano il gelo con il caldo, il bagnato con l'arido, il morbido insieme con il duro, il greve con l'imponderabile. [...] Un dio, per non dir la natura propizia, appianò questi attriti [...] e ordinò le cose in serena armonia. [...] Poi, affinché non ci fosse regione immota da cose viventi, occuparono il cielo astri e figure di déi, le acque si aprirono e accolsero i lucidi pesci, la terra si prese le bestie, la mobile aria gli uccelli. Ma un essere più nobile, più degno di un alto intelletto ancora non c'era: e nacque l'uomo»².

Questi visse l'età dell'oro, dell'argento, del bronzo ed infine del ferro. In quest'ultima età "si fece" uomo «che lavora, che pianta, inventa, usa, soffre, gioisce», che fa carriera, che progetta il proprio futuro: insomma "si fece uomo d'oggi".

Secondo John Dewey tutto questo "agire umano", questo insieme di «interpretanti», direbbe Peirce, è esperienza. Fino a qui mi trovo d'accordo con Dewey, ma sono di altro avviso riguardo al definire esperienza «il destino del genere umano».

Inoltre condivido l'opinione che natura ed uomo si influenzino a vicenda, ma penso che non siano eguali «il posto della natura nell'uomo» e «il posto dell'uomo nella natura».

Infine credo anch'io che «l'uomo nella natura [sia] l'uomo soggetto alla natura» ma non sono del tutto convinto che «la natura nell'uomo, riconosciuta ed usata, [sia] intelligenza ed arte».

Ma procedendo con ordine, ora è necessario chiarire perché «il destino del genere umano» non sia esperienza. "Esperienza", come dice la parola stessa, è tutto ciò che è esperibile, sensibile: o meglio, esperibile attraverso i sensi. È tutto ciò su cui è possibile costruire conoscenza sicura. L'esperienza

1 Studiante del Liceo classico "A. Volta", Como. Traccia n. 4. Le note 2-5 sono dello studente.

2 *Metamorfosi*, Ovidio.

è passato e presente: questi infatti sono le uniche basi per una conoscenza solida. Infatti non è invece possibile conoscere con sicurezza ciò che verrà, ciò che è *destinato* ad accadere. Questo proprio perché è impossibile fare esperienza di qualcosa di futuro. Dunque «il destino del genere umano», essendo proprio qualcosa di futuro, non è esperibile, non è base solida per conoscere: più semplicemente non è esperienza. Può essere al massimo definita come “esperienza in potenza”, in quanto esperienza futura e base prossima per una valida conoscenza.

In secondo luogo bisogna spiegare perché natura e uomo si influenzino a vicenda e perché la dipendenza che la natura ha verso l'uomo non sia uguale a quella che l'uomo ha verso la natura. Credo sia piuttosto evidente che la natura, “realtà in continuo mutamento”, influenzi la vita umana. Tornando infatti ad Esiodo è possibile notare come, cambiata la natura, sia cambiato anche l'uomo, o meglio siano cambiate le sue attività: dopo aver vissuto nell'ozio l'età dell'oro, in quanto la natura forniva tutto ciò che gli era necessario per vivere, l'uomo ha iniziato a lavorare durante l'età dell'argento, per procurarsi ciò che la natura non gli procurava più. Oppure, fornendo un esempio più pratico, basti pensare a come i fenomeni naturali modificano e scandiscono la vita dell'uomo, anche quella di tutti i giorni: un terremoto, o più semplicemente una giornata di pioggia piuttosto che una giornata di sole, o la notte piuttosto che il giorno. Ma è altrettanto evidente che anche l'uomo metta la sua parte in questo “continuo mutamento della realtà” che è la natura. Questi attraverso la *τήχνη*, ha modificato fortemente il mondo nel corso dei secoli: con un buon tetto sopra le spalle non cambia più di tanto che vi sia il sole o la pioggia, con l'elettricità è possibile leggere un libro sia di giorno che di notte. Tuttavia non è possibile dire che l'uomo dipenda dalla natura come questa dipende dall'uomo. Infatti, mentre, come già detto, la natura è “realtà in continuo mutamento”, l'uomo è “realtà che partecipa al mutamento” (attraverso la *τήχνη*). Dunque, ragionando su queste due definizioni fornite dalle scuole positivista e pragmatica, è possibile notare come la natura sia “in potenza”³ indipendente dall'uomo, mentre non si può dire lo stesso per quest'ultimo. Infatti, qualora la natura e dunque “il mutamento” non esistessero, non esisterebbe nemmeno l'uomo, poiché sarebbe “partecipante del nulla”. Al contrario, la “non-esistenza” dell'uomo non implicherebbe una “non-esistenza” della natura, ma semplicemente un “mutamento” diverso di questa.

Dunque, per i motivi citati in precedenza, appare chiaro perché «l'uomo nella natura [sia] soggetto alla natura»: basti pensare nuovamente all'esempio di Esiodo, del terremoto, della pioggia e del sole, del giorno e della notte. Tuttavia, come già detto, non sono d'accordo sul fatto che «la natura nell'uomo, riconosciuta ed usata, [sia] intelligenza e arte». Infatti sono molti, troppi, i casi in cui la natura è stata “*ab-usata*”: usata per costruire fino all'eccesso, usata per smaltire rifiuti in modo illecito, e così via. In questi

3 “In potenza” perché effettivamente non lo è.

casi è scontato dire che la natura sia lontana dall'essere «intelligenza ed arte». Tuttavia non è sempre tutto grigio: accade anche che la natura sia usata in modo positivo e in questo caso è possibile affermare che essa sia «intelligenza ed arte». Perciò credo sia più corretto dire che la natura sia «intelligenza ed arte» solo se riconosciuta e usata con intelligenza ed arte⁴.

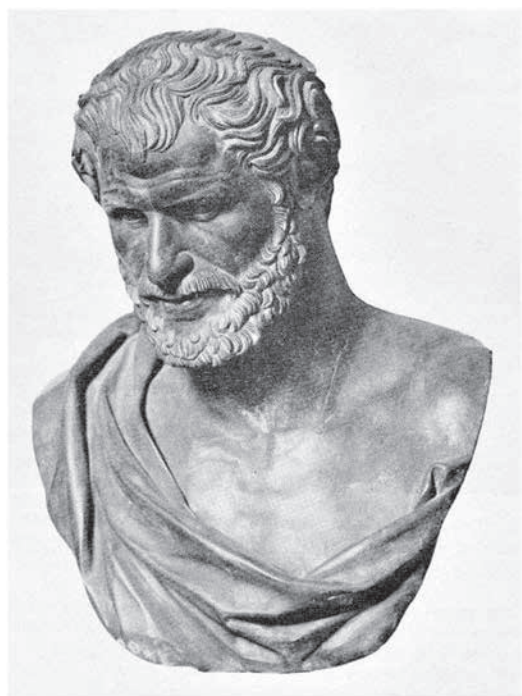
Dunque, riassumendo, è possibile dire che lavorare, piantare, inventare, usare, soffrire e gioire facciano parte dell'esperienza, mentre il «destino del genere umano» non ne faccia parte, in quanto futuro e non esperibile: esperienza ma solo in potenza.

E ancora, è vero che uomo e natura si influenzano a vicenda, mentre non è possibile dire che siano sullo stesso piano di dipendenza: la natura è indipendente dall'uomo mentre l'uomo è «sovrastruttura»⁵ della natura, in quanto ad esso subordinata.

E per concludere, mentre è corretto dire che «l'uomo nella natura è l'uomo soggetto alla natura», non è così per il fatto che «la natura nell'uomo, riconosciuta ed usata, è intelligenza ed arte»: infatti si può invece dire che questa sia intelligenza ed arte solo se riconosciuta ed usata con intelligenza ed arte.

4 *Arte* intesa nel senso nietzschiano del termine: intesa come «creatività» (positiva), ossia «intelligenza creativa».

5 K. Marx, *Il Capitale*.



La felicità necessita di sfide continue rivolte a se stessi

È necessario innanzi tutto desumere, da *The Conquest of Happiness* di B. Russell, che l'autore sia convinto del possibile raggiungimento terreno della felicità, a differenza per esempio del pensiero kantiano, secondo cui in *Critica della Ragion Pratica* l'uomo avrebbe il bisogno morale di Dio come garante di felicità e santità; tramite i postulati di immortalità dell'anima ed esistenza di Dio, il filosofo teorizza perciò il plausibile raggiungimento della piena felicità solo all'infinito, e quindi dopo la morte. Similmente il pensiero cristiano, platonico e neoplatonico, afferma che la più totale felicità consiste nel ricongiungimento tra l'anima e ciò che l'ha originata, tra l'anima e il luogo dove ha sede la sola Verità. Tali pensatori ritengono che il mondo materiale e corporeo imprigioni l'anima come in una tomba (σῶμα – σήμα), impedendole l'essere libera e determinandola sotto quasi ogni aspetto; il corpo difatti coi desideri alimenta l'io terreno, costringendolo ad esserne schiavo e a non potersi alienare nel Bene e nella Verità. Ecco che anche le correnti ellenistiche, soprattutto gli stoici come Epitteto nel suo *Manuale*, invitano l'uomo a reprimere i desideri, in quanto la loro realizzazione non è in nostro potere e quindi potrebbe causare infelicità. Schopenhauer, nonostante possa essere d'accordo sul fatto che e la dimensione terrena sia intrisa d'infelicità, dolore e mancanza di piena libertà e la profonda felicità si raggiunga solo con la morte o con la cessazione delle facoltà corporee, individua nella compassione e nella solidarietà l'opportunità mondana d'un sospiro di sollievo, riconoscendo anche nell'altro la condizione di dolore che attanaglia l'umanità e allo stesso tempo la unisce da un sentimento dolce di vero amore.

Per primi furono Aristotele ed Epicuro ad affermare che l'*eudaimonia* sia raggiungibile concretamente sulla terra grazie all'amicizia, ossia il legame profondo IO-TU. La felicità non è il premio conferito dopo un percorso di atarassia, anzi essa necessita di sfide continue rivolte a se stessi, di emozioni, pensieri, passioni e pulsioni, perché il concetto di legame non ci è posto *a priori*, bisogna impegnarsi con ogni forza per guadagnarlo e mantenerlo. Il

1 Studiante del Liceo scientifico "Cristoforo Marzoli", Palazzolo sull'Oglio (Brescia). Traccia n. 2.

rapporto interpersonale risulta veramente importante, poiché la realizzazione di sé è possibile solo attraverso l'altro, avendo ben chiaro a mente che proprio la completa realizzazione di sé possa coincidere con la conquista della felicità. Buber chiarisce tale concetto con «L'uomo diventa IO a contatto con un TU», riferendosi all'autocoscienza hegeliana: la piena consapevolezza di sé come soggetto è solo a contatto con un'altra coscienza, con un altro soggetto, diversi da me.

Jaspers e Ricoeur possiedono una visione dell'uomo essenzialmente come di un essere dialogico, bisognoso di confrontarsi e di porsi sempre in discussione, tanto che la ricerca della verità, a parere del primo, non è un compito egoistico, ma comunitario e, attraverso continui interrogativi posti a sé e all'altro, intraprende un lungo cammino, sia una staffetta sia una processione. Anche Hannah Arendt in *Vita Activa* rappresenta l'uomo come essere dialogico, la cui felicità sia da ricercare nel suo impegno politico e civile di collaborazione per la felicità propria e altrui. I filosofi Rosenzweig e Lévinas insistono, sulla scia dei precedenti, che la realizzazione di sé scaturisca dall'amore verso il prossimo: il primo in *Fenomenologia* illustra come l'amore dell'altro, soprattutto se per altro si pone Dio, susciti nell'amato il desiderio di ritenersi degno di quell'amore, conducendolo ad amare a sua volta, secondo *mimesis*; invece il secondo non si limita a riflettere sull'amore corrisposto, reputa che il legame si instauri non solo con "le persone che vi interessano", al contrario di Russell. Lévinas conferisce all'amore la caratteristica di non essere selettivo, seguendo nel suo caso un'ottica ebraica, che si rispecchia anche nel cristianesimo. Il filosofo francese mostra come il rapporto IO-TU, primo a instaurarsi tra le persone, sia connotato da amore e amicizia; inoltre è possibile aggiungere nel rapporto il prossimo mio e tuo, formando il legame IO-TU-ALTRO, nucleo della società, costruito sul rispetto e sulla giustizia: ecco la nascita dell'animale politico e sociale. La felicità risulta un obiettivo raggiungibile sulla terra, un bene prezioso che è possibile smarrire, una scintilla che nel freddo si spegne, un'acme che perdura per un breve tempo prima di riprecipitare nell'abisso.

L'esistenza, che mira alla felicità, dovrebbe essere dedicata dunque alla conoscenza di sé attraverso gli occhi dell'altro, il quale conferisce valore all'IO, e attraverso la riflessione rivolta a sé. È con forza e ironia che Pascal muove una critica a coloro che, pure avvalendosi del pensiero, non riflettono su ciò che li turba o su ciò a cui non riescono a rispondere, per ricercare una pseudo-tranquillità interiore o una vana felicità; così come non ha valore il pensiero indirizzato a cento, mille attività, come danzare, suonare, cantare, dilettersi, diventare re, senza sapere cosa significhi essere re ed essere uomo. L'aver degli interessi non implica l'essere felici, se non si conosce il significato di felicità o si trascura il movente che spinge a dedicarsi ad alcuni interessi piuttosto che ad altri. Infatti Kierkegaard in *Aut-Aut* identifica con lo sviluppo e l'educazione del proprio talento l'unico mezzo per il raggiungimento della felicità, certamente solo una volta che il soggetto ha scelto chi essere e chi diventare. Ampliano tale visione Scheler e Bauman: Scheler in *La posizione dell'uomo nel cosmo* definisce l'uomo "bestia cupidissima rerum novarum", un essere mai pago né sazio, alla ricerca di nuovi interessi, di altra conoscenza, per essere pregno di sé e generarsi ogni volta come indi-

viduo sempre più realizzato, con l'intenzione di trascendere ogni suo limite, per conoscersi sempre più interamente.

Bauman in *L'arte della vita* mostra come la felicità sia raggiungibile, ampliando i propri orizzonti, da ciascuno come essere pensante e amante, con la consapevolezza che più ci si avvicini ad un orizzonte, tanto questo ci appaia ulteriormente immenso e sempre più ricco di colori e soprattutto sfumature.

Forse era proprio ciò che intendeva Aristotele per vita teoretica, il mezzo per essere felici: contemplare l'infinita estensione del proprio orizzonte come dono concessoci individualmente e che non avrebbe senso se non per essere condiviso.

D'altronde che ce ne faremmo d'un cielo stellato, se non potessimo gustarne la meraviglia in compagnia e dividerla. In fondo, anche per Lévinas, essere umani significa proprio "donare" e "mettersi a disposizione", e si sa che nel donare la felicità è maggiore che nel ricevere.

Empedocles



CHRISTIAN FRIGERIO¹

La questione della felicità

Introduzione

«Il segreto della felicità è questo: fate in modo che i vostri interessi siano il più possibile numerosi e che le vostre reazioni alle cose e alle persone che vi interessano siano il più possibile cordiali anziché ostili»

Così si esprime Bertrand Russell, una delle maggiori personalità filosofiche del Novecento, riguardo un tema che, fin dai tempi della filosofia greca, impegna i più grandi pensatori: quello della felicità.

Questo testo si propone di esaminare la questione della felicità da un punto di vista il più possibile ampio e critico. Esporremo da subito la tesi di fondo: la felicità può essere vista come uno stato di “stabilità consapevole”, che poco ha a che fare con i contingenti fatti della quotidianità, e riguarda piuttosto la visione della vita di un individuo nella sua indivisibile totalità. Utilizzando Epicuro, esempio classico di concezione filosofica della felicità, come punto di partenza, tenteremo anche attraverso l’uso di altri autori (con sguardo rivolto in particolare agli esistenzialisti) di avvicinarci alla nostra tesi.

Parte I

Tra Epicuro e Heidegger

La concezione “medica” della felicità che era propria di Epicuro, portò il filosofo greco alla teorizzazione del noto “quadrifarmaco” che andremo ora ad analizzare in prospettiva contemporanea.

Primo punto: per raggiungere la felicità è necessario liberarsi dalla paura degli dei, che evidentemente (secondo il maestro) esistono, ma non si curano della vita umana. Oggi che degli dei ci si cura molto meno, la rilassatezza che distingue la quotidianità elimina senza dubbio molte delle cause di preoccupazione che per Epicuro ostacolavano la felicità. Più problematico

1 Studiante del Liceo “Lorenzo Rota”, Calolziocorte (Lecco). Traccia n. 2.

è il secondo punto: liberarsi dalla paura della morte, poiché “quando c’è lei non ci siamo noi”. Se la paura di una dannazione ultraterrena è ormai quasi assente nell’uomo, diversa è la paura del nulla che segue la morte. Può la felicità coesistere con una situazione in cui ci sembra di percepire la morte come l’avverarsi del niente? A trovare una risposta ci può aiutare l’esistenzialista Martin Heidegger: la sua filosofia (quella, almeno, del “primo Heidegger”) vede nell’“essere-per-la-morte” l’unica possibilità di vivere una vita autentica; ovvero, nella decisione anticipatrice della morte sta il realizzarsi della possibilità più propria di un individuo. Heidegger non fa, in questo contesto, esplicito riferimento alla felicità: vedremo tuttavia come, attraverso il suo pensiero, sia possibile pervenire alla visione della felicità che abbiamo esposto nell’introduzione.

Rimandiamo anche la dimostrazione di come piacere e dolore (che del quadrifarmaco costituiscono terzo e quarto punto) siano entrambe condizioni che si possono verificare nel raggiungimento della felicità.

Parte II

La vita come-vorrei-che-fosse

Renderemo qui esplicita la nostra concezione di felicità, illustrando i tre passi necessari alla sua realizzazione. I primi due passi sono puramente teorici e, potenzialmente, immediati: si tratta prima di contemplare le proprie possibilità di vita (banalizzando: vorrei diventare un medico, un poliziotto o uno scrittore?) e, quindi, scegliere quella che ci sembra la più propria per noi. Bisogna quindi individuare la vita “come-vorrei-che-fosse”: concetto che non rispecchia esattamente la vita autentica di cui parla Heidegger, ma che vi è accostabile. Il terzo passo, pratico e che coincide con la vita, consiste nel perseguire quel come-vorrei-che-fosse, nell’applicarsi per renderlo reale. Definiamo quindi la felicità perfetta come l’identità tra la vita “come-è” e la vita come-vorrei-che-fosse.

Dal procedimento teorico che abbiamo messo alla base della nostra ricerca della felicità nasce l’angoscia di cui parla Kierkegaard: vedere la possibilità a noi più propria significa anche concepire che questa non trovi mai realizzazione. Questo è solo uno degli stati negativi che il perseguimento della felicità comporta: ma sarebbe da sciocchi far coincidere la felicità con l’assenza di stati negativi, come pur escludere l’idea di stati negativi dall’idea di felicità.

Parte III

Felicità e consapevolezza

Una volta stabilita la possibilità che mi è più propria, dallo scontro dialettico tra come-è e come-vorrei-che-fosse nasce uno stato di instabilità, che porta all’azione per avvicinare realtà e ideale il più possibile.

Abbiamo inizialmente definito la felicità come “stabilità consapevole”. Spiegheremo qui il secondo elemento, quello della consapevolezza. Questa,

che potrebbe apparire come una precisazione superflua, si rende necessaria nel momento in cui esistono persone che si definiscono “felici come sono”. Potremmo definire queste persone “piegando” la definizione data da Herbert Marcuse di “uomo a una dimensione”: colui che fa coincidere come-è e come-dovrebbe-essere (ma nel nostro caso, sostituiremo il secondo con “come-vorrei-che-fosse”). La convinzione di essere felici nella realtà deriva per la maggior parte dalla mancata contemplazione delle proprie possibilità: si crea così una “felicità inconsapevole”, figlia dell’ignoranza, tanto più terribile dell’infelicità in quanto materializza catene invisibili, dalle quali non si sente il bisogno di liberarsi. Jaspers nega la felicità quando sostiene che si debba accettare la propria situazione, che, addirittura, pensare di poter essere diversi da come si è significhi tradire sé stessi: se davvero si tratta di un ammutinamento, è l’ammutinamento verso un capitano che vorrebbe che la nave continuasse a navigare all’infinito, senza mai giungere a destinazione. La felicità autentica presuppone prima di tutto la consapevolezza di poter essere meglio di come si è.

Parte IV

La felicità come percorso individuale

Se la felicità consiste nella realizzazione del come-vorrei-che-fosse, ne consegue che il concetto di “altro”, di “tu”, non vi sia contemplato: la ricerca della felicità si configura quindi come un cammino solipsistico. Da ciò, due conseguenze. Prima, che non tutti possono avvicinarsi alla felicità, e che quindi entra in gioco una “lotta per la felicità” che sta alla base della stessa vita sociale – prospettiva certo non ottimistica, ma che non è difficile confermare con l’esperienza quotidiana. Seconda, che, quindi, sarebbe fin troppo da ottimisti credere che si possa raggiungere la felicità pur andando “d’amor e d’accordo” con tutti: non si terrebbe conto dell’inevitabile conflitto (per dirla con Sartre) che scaturisce naturale dalla lotta per la felicità. Ed è tuttavia esagerata l’affermazione dello stesso Sartre (tratta da *A porte chiuse*) secondo cui “l’inferno sono gli altri”: va piuttosto validata la citazione che apre questo testo, almeno nella parte in cui Russell sostiene che condizione necessaria della felicità sia avere un rapporto cordiale con le “persone che vi interessano”. Questo dal momento che, da qualunque progetto di felicità, è difficile escludere coloro che amiamo, è anzi difficile anche solo poter non desiderare che questi siano felici quanto noi. Ideale sarebbe circondarsi dei propri cari e allontanare quelli che, se richiesto dalla lotta per la felicità, saremmo disposti a travolgere per realizzare il nostro come-vorrei-che-fosse. Ne risulta che, pur rimanendo una questione essenzialmente egotistica, nel porre il nostro obiettivo ultimo mediamo tra il come-vorrei-che-fosse e l’idea di “come-vorrei-che-quelli-che-amo-fossero”.

Parte V

L'uomo come Collins e l'impossibilità delle felicità perfetta

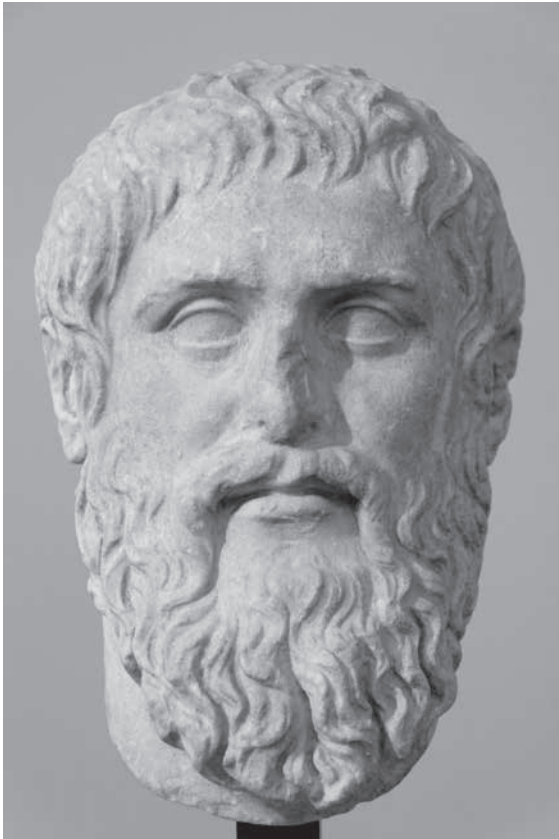
Risulta immediato capire, da quanto scritto finora, che alla felicità ci si avvicina tanto quanto il dislivello come-è e come-vorrei-che-fosse si appianna. Si raggiunge così uno stato di quasi-stabilità nell'opposizione dialettica tra realtà e ideale; da qui la nostra accezione "stabile" di felicità. Ne risulta anche che la felicità perfetta è irraggiungibile, poiché ben difficilmente può la realtà davvero coincidere con l'ideale. Questo non deve però scoraggiarci dal perseguirla: sebbene finora abbiamo usato, per esigenze di chiarezza, la definizione di "ricerca" della felicità, e ci siamo posti come obiettivo il raggiungerla, sarebbe più corretto, riferendoci alla felicità, parlare di "inseguimento". Un inseguimento dinamico, che non ha mai davvero fine: nell'essere, di volta in volta, sempre più vicini al come-vorrei-che-fosse, sta la felicità autentica.

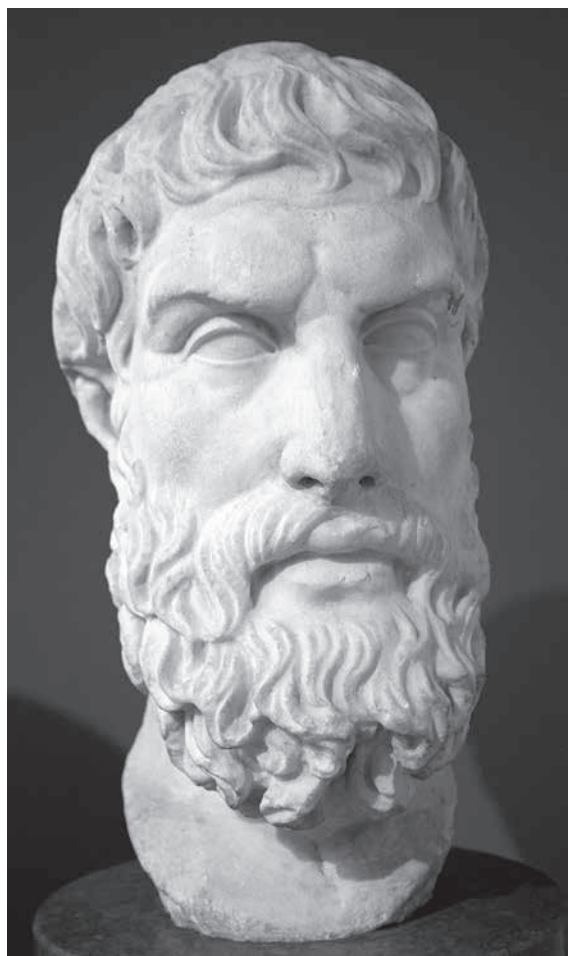
Ci si consenta l'utilizzo di una metafora: potremmo dire che, al mondo, l'uomo è come Collins, solo nel suo modulo di comando mentre Armstrong e Aldrin poggiano piede sulla luna. Come Collins, l'uomo è diviso tra la propria grandezza, quella di essere tra i primi pionieri dell'impresa; la propria incolmabile distanza dal mondo, rappresentata dalla visione lontana della Terra azzurra; e, infine, l'irrealizzabilità di fondo della propria esistenza: così alto sugli altri uomini, a Collins è tuttavia ancora precluso il contatto diretto con quel terreno grigio e spoglio che i suoi compagni stanno ora calpestando. Nell'irrealizzabilità, nell'impossibilità di scendere dal modulo e toccare la luna, sta il distacco che, pur minimo, permane tra il come-è e il come-vorrei-che-fosse. La distanza dal resto del mondo, la lontananza della Terra, sta nella natura solipsistica della ricerca della felicità: da questo, cala sull'esistenza un velo di malinconia che è però proprio della felicità autentica. Pascal definiva l'uomo come "desiderio frustrato": nell'avvicinarsi a questo desiderio, tanto da rendere impercettibile la frustrazione, sta la felicità. Per questo la "condizione di Collins" rappresenta la miglior rappresentazione possibile dello stato di felicità: questo stato non significa dunque assenza di negatività – poiché, nel velo di malinconia che consegue alla lontananza dalla Terra, stanno i cari che non ci sono più, e tutti quelli che ci siamo lasciati indietro nell'incessante inseguimento – quanto, piuttosto, si traduce nel poter guardare a tutte le nostre possibilità passate e presenti, e di beffarsi di queste, guardarle da una prospettiva di superiorità: essere, nell'ultimo istante, soddisfatti della propria vita.

Conclusione

Abbiamo spiegato come sbagli chi ricerca la felicità nella contingenza o nell'assenza di stati negativi; abbiamo reso conto della nostra iniziale definizione di felicità come "stabilità consapevole", specificandone il carattere di approssimazione tra come-è e come-vorrei-che-fosse. Abbiamo individuato come solipsistico il cammino con cui alla felicità ci si avvicina, cammino non esente da negatività.

Concludiamo dicendo che, se al mondo esiste una morale, questa è indubbiamente la morale della felicità. Parafrasando il Dostoevskij de *I demoni*: ogni istante della vita dovrebbe essere una beatitudine per l'uomo; questa è la sua legge, non scritta, ma senza dubbio esistente.





Natura o cultura?

Dal primo istante in cui l'essere umano ha messo piede sul suolo terrestre, quando finalmente la scimmia "aveva perduto i peli", si è inevitabilmente trovato a confrontarsi con il mondo naturale dove, per chissà quale arcano volere o disegno, si sentiva tenuto necessariamente a sopravvivere. Nel corso della storia tale specie, la nostra specie, ha conosciuto un'evoluzione impareggiabile per merito delle conseguenze che l'ineluttabile reazione uomo/natura (o come si dirà più avanti, νόμος/φύσις) ha prodotto e, come la chimica insegna, un simile processo non è più riconvertibile al suo stato originario.

Da questa qualità tipicamente, se non ontologicamente umana, dunque, è scaturito l'interesse della filosofia prima e dell'antropologia poi a definire l'esperienza ed il suo valore in questo campo; ne è esempio illuminante il brano in esame, tratto da *Esperienza e natura* di John Dewey (1925), in cui il filosofo novecentesco espone il proprio punto di vista con un linguaggio semplice, apparentemente spontaneo, secondo uno stile breve e conciso la cui forza sono le parole scelte e le immagini che esse immediatamente generano (per questo motivo la valenza di spontaneità, se presente, è conferita dal lettore).

Il concetto di "esperienza" formulato abbraccia il termine linguistico e ne esalta la polivalenza semantica: per Dewey esso non "connota", bensì «denota insieme il campo, il sole, le nuvole e la pioggia, i semi, il raccolto, e l'uomo che lavora, che pianta, inventa, usa, soffre e gioisce». Si noti dunque la costruzione poeticamente romantica e suggestiva del *climax* che muove dalle mere constatazioni percettive della terra e del cielo per poi spostarsi progressivamente verso la dimensione umana, dapprima ancora in simbiosi con il proprio non-io, infine rivolta interamente a se stessa. Ciò che quindi Dewey chiama "esperienza" corrisponde al puro atto di vivere dotati di coscienza.

Se da un lato è semplice comprendere il significato dell'asserzione per cui "l'uomo vive", dall'altro si rende necessaria un'ulteriore definizione circa la coscienza che il filosofo precisa subito, anche in questo caso esplicitandone la pregnanza semantica: essa indica, passivamente, l'effetto della

1 Studiante del Liceo classico "Giuseppe Parini", Milano. Traccia n. 4.

natura sull'uomo e, attivamente, l'effetto dell'uomo sulla natura. È attraverso tale scambio che l'uomo si riconosce come specie naturale e la natura si manifesta nelle forme dell'intelligenza e dell'arte: sono pertanto questi i prodotti empirici che Dewey rileva nel loro costante sviluppo.

Il tema centrale dell'analisi è tuttavia controverso. In quella che si configura come una riflessione paradossale, un *ouroboros*² della filosofia, si contrappongono due focalizzazioni antitetiche: è, a livello critico, più importante (per l'utile, per la morale e per lo studio in generale) il rapporto stesso tra uomo e natura, da cui definire l'esperienza, o l'esperienza in sé, che risemantizza la propria area di interesse?

Di primo acchito potrebbe sembrare che Dewey segua quest'ultima visione, ma ad un esame più attento del testo è possibile rinvenire elementi per smentire ciò e avvalorare la tesi opposta.

In primo luogo il filosofo esordisce dal «valore della nozione di esperienza» e tuttavia, come si è detto, ricorre per definirlo a simboli del rapporto tra uomo e natura, ammettendone l'implicita funzione di premessa. Nella seconda parte del brano, poi, è costretto a descrivere tale rapporto non secondo canoni empirici ma in base a riflessioni intellettuali, delegittimando così la supremazia dell'esperienza. In secondo luogo l'impressione d'insieme del passo è molto più acclina alla sfera del contrasto che genera l'esperienza piuttosto che ad essa stessa.

Per questi motivi è possibile affermare che il confronto uomo/natura in Dewey sia prioritario.

Personalmente tale posizione è condivisa, pur con alcune varianti che ora saranno esposte.

La prima osservazione da effettuare riguarda i vocaboli: poiché il concetto di "uomo" ricade ampiamente entro i confini della natura, offrendosi in una posizione di subordinazione che giova alle ricerche scientifiche e ad altri tipi di riflessioni filosofiche ma ostacola l'operazione antropologica, occorre modificare i due termini come νόμος e φύσις. Con la parola greca νόμος si indica la legge e, più in generale, la ragione, la convenzione, l'artificio: le si collegano immediatamente e necessariamente i vocaboli τέχνη e λόγος, rispettivamente la tecnica, la capacità di modificare la natura, e la parola, il pensiero razionale. Al νόμος si oppone la φύσις, dal verbo φύω, ossia "generare", per indicare tutto ciò che non dipende, almeno in origine, dall'intervento umano.

Questo binomio non è altro che l'universalizzazione di "io" e "non-io" che qui si intende nell'accezione schellinghiana dei termini: è infatti possibile, una volta considerati nella loro espressione reale anziché in quella logico-semanticamente, tracciare le qualità del νόμος nella φύσις e viceversa.

Ricordando Schelling non è possibile non avvalersi del suo pensiero per rinsaldare la tesi: dal contrasto tra le due realtà simbiotiche che si oppongono e si uniscono contemporaneamente scaturisce infatti, secondo il filosofo, una nuova ricomprendimento dell'assoluto. Non a caso Schelling esalta l'arte,

2 Dal greco οὐροβόρος ὄφις, "serpente che mangia la coda". *N.d.C.*

il termine con cui si conclude il brano di Dewey, come il mezzo supremo che collega io e non-io, pensiero e natura.

La seconda osservazione che si muove al testo di Dewey riguarda quello che egli chiama «il mondo compreso nello sperimentare, la carriera e il destino del genere umano»; l'esperienza che lo scontro tra νόμος e φύσις provoca è infatti avulsa da una destinazione che non sia assimilabile alle "finalità interne a scopi" kantiane. Se con il termine "destino" non si indica cioè la struttura stessa del carattere umano e delle sue forme del conoscere questo diviene improprio in quanto per sua stessa essenza l'esperienza umana si oppone al destino. Se infatti quello che è stato precedentemente definito come "vivere cosciente" si riducesse al solo "vivere", privo della capacità di dare valore all'esperienza, non vi sarebbe libero arbitrio in quanto la φύσις governerebbe ogni azione umana; d'altro Kant-o (ignobile gioco di parole, si perdoni la blasfemia) chi argomentasse circa un "vivere cosciente del proprio destino" nell'esperienza troverebbe esclusivamente dati di smentita, giacché ogni esperienza è di per sé unica, irripetibile e imprevedibile.

Si badi di non considerare, alla luce di ciò, una componente caotica dell'esperienza; certo è eccessivo sostenere al pari di Hegel che «ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale», tuttavia si può notare che ogni percezione è regolata dai deputati apparati fisici e biochimici. Si potrebbe avanzare il supremo "perché?", ma l'interrogativo ormai si esaurisce in se stesso: "perché da νόμος e φύσις si origina l'esperienza, che senso ha?" è una domanda che non contempla più né destino né caos ma alimenta soltanto un dubbio logorante e insolubile che l'uomo preferisce procrastinare.

Un'ultima riserva circa il testo di Dewey è costituita da una considerazione più attuale dell'argomento. Se infatti un giorno il rapporto νόμος/φύσις era mediato dal mito e si è sviluppato nell'azione dei fisiologi, i quali tentarono di sintetizzarne una soluzione, dei filosofi, che si concentrarono maggiormente a spiegarlo e infine degli scienziati e degli antropologi, che lo ricondussero sotto un'ala positiva probabilistica, oggi il problema dell'esperienza che ne deriva non è più epistemologico ma etico.

L'uomo è divenuto padrone assoluto della natura ed è in grado di modificarla a proprio piacimento; non si tratta più, come nel Dewey, del «campo» o del «raccolto» poiché la dimensione naturale è stata completamente soggiogata. Nelle città gli alberi sfilano in fila indiana piantati in quadrati di terra delle stesse dimensioni; i parchi sono recintati e curati razionalmente, divenuti ormai *horti conclusi* della società moderna; le colture sono intensive ed alienate dalle metropoli in cui l'occidentale è assorbito.

Per questo motivo l'uomo occidentale, ossia quello che ha istituito il sistema filosofico cui questo scritto fa riferimento omettendo lacunosamente l'oriente e il sud del mondo, è oggi nelle condizioni di un conflitto νόμος/φύσις interiore, in quanto ormai solo in se stesso tali aspetti si oppongono.

L'esperienza è quindi la conclusione della parabola del brano, ossia «l'uomo che [...] soffre e gioisce». Mai come nel mondo contemporaneo, nella società liquida, è stata messa tanto in luce la dottrina dell'individuo, della follia e della genialità del singolo, degli affetti e della ragione, poiché essa è figlia dell'unica esperienza pura che ancora può derivare da νόμος e φύσις.

Emilio è morto; l'istruzione sopperisce alle esperienze teoretiche ed epistemologiche ed apre la via a quelle morali ed estetiche. È la crisi dell'uomo moderno; *lacrimae rerum*, (mono no aware) sono ormai valide come riflessioni arcadiche, intellettuali ma non empiriche.

È dunque con queste precisazioni che si compendia il passo di Dewey, arricchendo la sua tesi alla luce di una coscienza successiva: molto probabilmente in un futuro prossimo essa si ammanterà di innumerevoli nuove tematiche, ma non perderà mai la vibrante abilità di stimolare la coscienza ad auto-interrogarsi sull'argomento, affinché non cessi mai di essere consapevole della vera fonte della propria identità.

Le esperienze infatti sono assimilate dall'individuo e ne formano il carattere: tuttavia se si oblia la loro origine primitiva conseguirà un progressivo distacco, per nulla benefico, della propria umanità che, come già dimostrato, si differenzia per la propria capacità di evolvere attraverso le esperienze medesime.

Lo scontro tra νόμος e φύσις continuerà a protrarsi in favore dello sviluppo dell'umanità, promuovendo in chi se ne avvedrà uno spirito critico e una capacità di comprensione molto profonda e solida.

Si potrà obiettare che l'elaborato abbia dimostrato l'ipotesi, in quanto il rapporto tra uomo e natura era l'ambito posto in esame circa l'esperienza; si noti invece come le due parti siano state invertite e come si sia dimostrato che è dall'inevitabile incontro di νόμος e φύσις che l'esperienza nasce.

Non si dimentichi mai, perciò, che quell'essere che si è scontrato con il mondo è parte di quel mondo e quel mondo è parte di lui, sicché egli incarna un paradosso nella cui costante esperienza di attuale e impossibile sintesi conosce tutto il piacere di sentirsi umano.

MATTEO LIGUORI¹

Mens metaphysica in corpore sano

Ogni fatto è un fatto di corpi. Con il *Discorso di un Italiano sopra la Poesia romantica*, Leopardi critica la via di poetare dei suoi contemporanei perché questi, tutti testi alla ricerca di un sublime metafisico, non considerano l'importanza primaria della fisicità: fine ultimo della poesia è ricreare uno stato di comunione, certo illusoria, ma tutta corporea, tutta carnale, tra l'uomo e la natura delle cose; e il poeta metafisico romantico, tralasciando tutto questo, scordandosi della fisicità, dimentica poi il senso profondo della sua arte.

Ogni fatto è un fatto di corpi, e ne è ben cosciente lo spirito greco. Non parlo solamente del materialismo democriteo o di Epicuro, voglio piuttosto intendere quella coscienza profonda che risiede proprio nelle oscure radici di quel luminoso popolo filosofico. Si pensi, ad esempio, al fatto che, quando un Talete o un Anassagora si mettono alla ricerca dell'*αρχή*, lo scovano sempre nei corpi: prima è l'acqua, poi il fuoco, quindi è la volta dei semi. L'essenza della natura è nel suo essere concreto; il fondamento dell'essere è il suo essere corpo. E pure quell'ispirazione poetica – ci rivela Platone – che rapisce i rapsodi nella furia del canto, l'*ἐνθουσιασμός*, è un'ispirazione di corpi: è il dio che entra nel poeta e, nella sua orgia estatica, lo fa cantare.

Questa coscienza continua ad esistere fin dentro il mondo cristiano: San Paolo, per esempio, sostiene che il fedele ascenderà in cielo con un *σώμα πνευματικόν*: d'aria sì, ma sempre corpo; solo con sant'Agostino si apre davvero il divario tra il corpo immanente e l'anima trascendente: *in interiore habitat veritas*; il credente deve *serbare animam*.

Ogni fatto è un fatto di corpi: non esiste, proprio adesso, il mio "scrivere", ma solo la mia mano, la mia penna ed il mio foglio; e ancora: la mia fatica, lo sforzo tutto corporeo di spingere avanti e indietro il braccio, il mio cervello che si stanca sempre di più nel tentativo di mantenere viva la concentrazione.

Si può entrare in contatto con la verità, allora, con la natura delle cose in due modi, sentendola o conoscendola. Io posso partecipare della realtà attraverso il mio corpo, per così dire vivendola direttamente. Non si

1 Studente Liceo classico "Primo Levi", S. Donato Milanese (Milano). Traccia n. 4.

pensi che questo possa valere solo per le effimere circostanze quotidiane, mentre, invece, per giungere a conclusioni degne della filosofia sia primariamente necessario un lavoro razionale: chi può comprendere davvero il Nulla se non colui che si sente addosso la vanità del tutto, e passa il tempo con il corpo disteso e gli organi intrisi di caducità? Vogliamo forse disgiungere i risultati concettuali di un Leopardi o di uno Schopenhauer dalla loro vita corporea e dalla depressione che certo molte volte ha stretto le loro carni?

Vivendo, dicevo, i fatti con il proprio corpo si giungerà ad un tipo di conoscenza immediata, evidente e sempre vera. Un concetto, questo, già espresso da Epicuro (benché partendo da presupposti e assunti leggermente diversi): la sensazione, in quanto frutto di un effluvio di atomi che giungono dalla materia degli oggetti alla mia materia, produce impressioni che – prese in sé – sono sempre vere.

Quando, allora, è il mio corpo ad entrare in contatto con la realtà, la percepisco nella sua totalità senza mediazioni, e me la sento addosso, e la vivo, e il mio corpo e la sua volontà diventano la prima guida delle mie azioni.

Se poi queste percezioni corrispondano o meno alla “reale realtà” delle cose, nell’era della post-verità, mi pare discussione passata.

Altrimenti, posso entrare in contatto con la natura mediante le traduzioni razionali operate da chi questi fatti di copri li ha vissuti in prima persona. Queste traduzioni, certo necessarie a rendere in qualche modo partecipi di una sezione di realtà quanti non l’hanno agita con il loro stesso corpo, sono però fallaci: riducono le sensazioni carnali in concetti incorporei, e i concetti in parole (il mio corpo, invece, non ha bisogno di parlarmi per farsi capire). Quanto poco questa conoscenza distaccata e priva di *πάθος*, vuota di partecipazione e coinvolgimento, spingerà l’uomo all’azione! La natura sarà per lui più un racconto che un corpo!

Ecco la forza, ecco la debolezza della filosofia. Il filosofo che osa gettarsi con il suo corpo nella realtà dei corpi, arriverà alla più vera delle conoscenze, immediata e dimostrata in sé: l’esperienza del corpo è l’essenza della filosofia. Ma questo sapere così perfetto varrà solo per lui, perché nessun altro potrà capire davvero ciò che non vive, e il filosofo che vorrà comunicarlo, scrivendo – che so? – un bel saggio, non potrà che offrire ai lettori la traduzione in idee e parole della natura però immanente che parola non è: la filosofia la si vive, si tramanda il suo idolo sbiadito.

Ecco che ci avviciniamo al fulcro della nostra trattazione, e con calma, per di più, e passo dopo passo: dividiamo la natura (la realtà) in “esterna” ed “interiore”. La prima è quella che non entra in contatto con noi, di cui non abbiamo esperienza; per dirla come Epicuro: i corpi i cui effluvi di atomi non ci colpiscono. L’altra è, invece, quella che ha con noi rapporti: i corpi estranei a me che, entrando in relazione con il mio, lo mutano. La fatica e la concentrazione di questo momento (che sono corpi: l’una è, per esempio, l’attrito della penna sul foglio) modificano la percezione corporea della realtà, di tutta la realtà; poiché “il mondo è la mia rappresentazione” e la mia rappresentazione corporea è fatica, tutto il mondo mi parrà fatica. Ma non divaghiamo. Giacché, sempre per usare Schopenhauer, io posso affermare di “vivermi da dentro”, posso concludere che la prima porzione di “natura

interiore” con cui avrò a che fare è il mio stesso corpo: a prescindere da quanti corpi esterni si rapportheranno a me, io percepirò comunque la mia propria carne.

In quanto corpi, abbiamo dei limiti, e non è un caso che le due imprescindibili massime delfiche, parole-chiave della corporea greicità, fossero γνώθι σαυτόν e μηδέν ἄγαν: comprendi i tuoi limiti! I limiti sono, dunque, la natura in noi o – meglio – la nostra natura, e di fronte ad essi possiamo agire in due diversi modi: con l'accettazione e con la lotta.

Partiamo dall'analizzare quest'ultima: la nostra natura corporea è tale per cui esiste in noi uno “spirito metafisico”: poiché noi uomini sappiamo di esistere, e dal momento che tutto ciò che esiste tende a prolungare questo suo stato di esistenza (una “volontà di vivere”, possiamo dire, una traduzione filosofica del primo principio della dinamica), l'uomo non può che ricercare l'assoluto. Ma ogni fatto è un fatto di corpi e i corpi sono caduchi, mutevoli e immanenti: l'assoluto non esiste. La disperazione (verso la quale Kierkegaard aveva notato che ogni uomo tende) è lo stato fondamentale dell'uomo che lotta contro la natura, contra la natura che ha in sé.

Si può, però, accettare i propri limiti, rassegnandovisi passivamente: è questo lo stoico, è questo il suo *amor fati*, che gli fa capire ciò che la natura lo ha fatto essere e da cui non può sottrarsi.

Ci sentiamo di escludere una possibilità positività in questo momento, una qualche accettazione attiva e dionisiaca di stampo nietzschiano di questa nuova consapevolezza: l'uomo tende all'Assoluto, e che avvenga per gradi o per una disillusione immediata, la scoperta del Nulla è pura disperazione: l'uomo sente la propria natura di miseria e di dolore, e questa gli dilania le membra, e non potrà mai più far finta di non vederla.

V'è, però, ora un aspetto positivo: l'uomo che, caduta ogni illusione, essendosi rassegnato al suo destino, è adesso pronto a vivere seconda natura, secondo i limiti postigli dal suo essere corpo.

Come la chimica ci rivela che, per esempio, una proteina ha un suo stato naturale in cui tutta le sue potenzialità possono esprimersi al massimo grado, così Aristotele ci suggerisce che ogni elemento ha un suo stato fisiologico, verso il quale sempre tende: ecco che l'uomo rassegnato, trovata la sua natura, ritornando ad essa dopo aver fatalmente peregrinato in cerca dell'Assoluto, può portare in “atto” la sua “potenza”, può esprimere finalmente nel sommo chiarore ciò che lui per natura è: “la natura nell'uomo, riconosciuta e usata, è intelligenza e arte”.

La natura e i suoi corpi, la realtà, l'Essere e il Tutto restano, però, quel maligno “utero tonante”: è la natura a infondere nelle nostre carni il desiderio d'Assoluto; è sempre la natura a farlo inappagabile.

Cosa deve fare, allora, la filosofia? Non sappiamo. Certo non deve dimenticare il corpo, ma indicare che l'unico possibile spiraglio di luce, e gli occhi dell'uomo morente cercano la luce, proprio nel corpo risiede: nel disilludere, nel rassegnare, nel capirlo, nel rispettarlo, e sentire le proprie carni richiedere solo che si rispetti la tua vivida vocazione.



MARIA FRANCESCA LIPARI¹

Was ist die Froehlichkeit?

Was ist die Froehlichkeit? Wie kann man das erreichen? Ist das erreichbar? Der Mensch hat immer diese Fragen gestellt, aber nur Wenige haben eine klare Antwort bekommen. Die Sehnsucht nach der Froehlichkeit hat immer existiert, denn das ist eine Suche innerhalb des Geistes des Menschen. Bertrand Arthur William Russell erklart, dass das Geheimnis der Froehlichkeit einfach ist: man sollte sich bemuehen, viele Interessen zu haben und nicht feindselig, sondern freundlich und liebenswuerdig mit den Anderen zu sein. Diese Behauptung von Russell ist eine Lehre fuer die gegenwaertige Gesellschaft: immer mehr Leute suchen die Froehlichkeit ausserhalb der Gesellschaft und der Beziehungen mit den Leuten. Die Resignation ist eine Gruendlage dieser kranken Welt, in der man nich versteht, dass die Froehlichkeit nicht etwas unerreichbar ist; sie ist moeglich!

Seit der Antike denken einige Philosopher, dass man die Froehlichkeit finden kann, nur wenn man aus der Gesellschaft entkommt. Ein Beispiel war Epicuro: er fand das Gute weit von der Gesellschaft und der anderen Leuten; nur in der Einsamkeit konnte der Mensch froh sein. Epicuro war nicht der Einzige; naemlich dachte Schopenhauer, der im 19. Jahrhundert lebte, dass der Mensch die Froehlichkeit durch die Askese erreichen konnte. Askese bedeutet Trennung mit jeder materiellen Form, so eine Trennung mit der Welt und ihren Schoenigkeiten. Er schaute seine Gesellschaft an, indem er sie ablehnte. Naemlich dachte er, dass der Weise einen Abschied von der Gesellschaft erhalten sollte; auf dieser Weise, kann er froh sein. Dieser Abschied von der Gesellschaft ist sehr klar im Werk "Tonio Kroeger" (von Thomas Mann geschrieben): Tonio ist ein Juenger; sein Vater ist ein Buerger, seine Mutter eine Kuenstlerin; aber Tonio ist mehr Kuenstler als Buerger, so ist er nicht froh in der Gesellschaft. Er versteht das Buergertum nicht, so ist er nicht akzeptiert. Er sucht die Froehlichkeit, inderm er aus der Gesellschaft entflieht. Er versucht, freundlich und liebenswuerdig mit den Anderen sein, aber es schafft ihm nicht. Ein Kuenstler kann kein Buerger

1 Studentessa del Liceo linguistico "Don Milani", Montichiari (Brescia). Traccia n. 2.

sein, ein Buerger kann kein Kuenstler sein. Warum? Kann die Interesse an Kunst nicht mit der Gesellschaft zusammenpassen?

An der anderen Seite, haben einige Philosophen und Dichter eine positive Meinung ueber die Beziehung zwischen Froehlichkeit, Gesellschaft und Interessen. Einer der ersten, der eine positive Meinung gegeben hat, war Aristoteles. Er behauptet, dass der Mensch ein soziales Lebewesen ist: er soll sich in der Gesellschaft integriert, um froh zu sein. Aber was meinte er mit Integration?

Integration bedeutet an die Tatsaechlichen der Gesellschaft teilnehmen und freundlich und gut mit den anderen Menschen sein. Obwohl er in der Antike lebte, ist seine Lehre sehr aktuell: viele Jugendlichen wollen die Froehlichkeit und moegen ihren Zustand nicht, aber sie machen nichts, um diese Lage zu veraendern: das ist eine Ablehnung des Lebens, die manchmal in Verzweiflung und Bosheit endet. Auch Schopenhauer, der sehr pessimistisch war, hatte verstanden, dass die Bosheit kein Weg zur Froehlichkeit ist, sondern das Mitleid und das Verstehen die Loesungen sind. Wenn der Mensch versteht, dass er nicht der Einzige, der leidet, ist, kann er den Anderen ohne persoenliches Ziel helfen. So bleibt die Froehlichkeit im Nachstenliebe; dieses Wort ist voll von Bedeutung: die Liebe fuer wen in der Naehelie; die Liebe fuer wen unsere Verzweiflung hat; die Liebe fuer wen man leiden sieht; die Liebe fuer wen einen Anderen braucht. Den Anderen verstehen und dem Anderen helfen, das ist der erste Schritt zur Froehlichkeit. Man ist nicht allein sondern man lebt, in einem sozialen Gebiet, wo Schwierigkeiten entstehen, natuerlich, aber das kann und soll keine Schliessung zur Froehlichkeit sein. Der Mensch kann die Problemen loesen, und, ausserdem, er waere kein Mensch, wenn er kein Problem haette. Das Geheimnis bleibt in der Weise, mit der man das Leben fuehrt: man sollte neugierig und lebensbejahend. Die Welt bietet immer neue Moeglichkeit ab, um besser zu sein; wenn der Mensch neugierig ist und viele Interessen hat, koennte er sich realisiert jeden Tag fuehlt. Aber die Beziehung mit der Welt ist wichtig; Hugo von Hoffmanstahl, ein Dichter des 20. Jahrhunderts, schrieb ein Werk "Der Tor und der Tod", in dem der Sinn des Lebens sehr klar ist. Der Protagonist hat keinen echten Kontakt mit der Realitaet gehabt, weil ere in Aesthet war. So interessierte er sich nicht fuer seine Geliebten, sondern fuer die Kunst (nur fuer sie). So hat er nur in der Phase der Praeexistenz gelebt. Am Ende, vor dem Tod, denkt er an sein Leben, und versteht seine Nichtigkeit, weil er nicht gut mit seiner Familie gewesen ist und hat keine realistische Beziehung gehabt. So versteht er, dass man die wahre Froehlichkeit nicht nur durch Kunst und Aesthetizismus, sondern auch durch die Anderen und die Hilfe fuer sie erreichen kann.

Das ist der Schluessel der Froehlichkeit: die Welt akzeptieren und eine gute Beziehung zwischen ihr und sich selbst schaffen.

Traduzione

Cos'è la felicità?

Cos'è la felicità? Come si può raggiungere? Ma soprattutto, è raggiungibile? L'uomo si è sempre posto simili domande, ma solo pochi hanno ottenuto una risposta chiara. Un *Sehnsucht* verso la felicità è sempre esistito, poiché si tratta di una ricerca intrinseca all'animo umano. Bertrand Arthur William Russell spiega che il segreto della felicità è molto semplice: bisognerebbe fare in modo di avere numerosi interessi e di avere reazioni alle cose e alle persone che ci interessano il più possibile cordiali anziché ostili. Questa affermazione rappresenta un insegnamento per la società odierna, in quanto sempre più persone cercano la felicità al di fuori della società e delle relazioni umane. La rassegnazione è una delle fondamenta di questo mondo malato, in cui non si riesce a capire che la felicità non è qualcosa di irraggiungibile, ma al contrario, è possibile!

Già dall'antichità alcuni filosofi pensavano che si potesse trovare la felicità solo se ci si allontanasse dalla società. Un esempio fu Epicuro: lui trovò il bene lontano dalla società e dalle altre persone; l'uomo poteva essere felice solo nella solitudine. Ma Epicuro non fu l'unico; infatti, anche Schopenhauer, nel XIX secolo, pensava che l'uomo potesse raggiungere la felicità attraverso l'ascesi. Asepsi significa separazione da qualsiasi forma materiale, quindi una separazione dal mondo e dalle sue bellezze. Il filosofo tedesco non era attratto dalla società: sosteneva infatti che il saggio dovesse mantenere un distacco da questa e solo in questo modo poteva essere felice.

Tale distacco dalla società compare anche nell'opera *Tonio Kroeger* di Thomas Mann. Tonio è un ragazzo, suo papà è un borghese, sua madre è un'artista; ma Tonio si sente più artista che borghese, quindi non è felice all'interno del suo contesto sociale. Non capisce la borghesia, quindi non è accettato da questa. Cerca la felicità scappando dalla società, cerca di essere socievole e gentile con le altre persone, ma non ci riesce. Un artista non può essere un borghese, un borghese non può essere un artista, perché? L'interesse per l'arte non può combaciare con la società?

D'altra parte, alcuni filosofi e poeti hanno una opinione positiva sul rapporto tra felicità, società e interessi. Uno dei primi che ne ha dato una opinione positiva fu Aristotele, affermando che l'uomo è un animale sociale e si deve integrare nella società per essere felice. Ma cosa intendeva con integrazione?

Integrazione significa partecipare alla quotidianità della società ed essere socievoli e buoni con gli altri uomini. Il suo insegnamento è tuttora attuale: molti giovani vogliono essere felici e non amano la loro condizione, ma non fanno nulla per cambiare la loro situazione; questo è un rifiuto della vita, che molte volte può portare alla disperazione e alla malvagità. Anche Schopenhauer, il quale era molto pessimista, aveva capito che la malvagità non era una via per la felicità, ma, al contrario, solo la compassione e la comprensione ne erano le soluzioni. Quando l'uomo capisce che egli non è l'unico che soffre può aiutare gli altri senza scopi personali. La felicità si cela quindi nel *Naechstenliebe* (amore verso il prossimo, altruismo). Questa parola è piena di significato: l'amore per chi è al nostro fianco, l'amore per chi condivide

la nostra stessa disperazione, l'amore per chi si vede soffrire, l'amore per chi ha bisogno di qualcuno al proprio fianco. Capire l'altro e aiutarlo, forse è questo il primo passo verso la felicità. Non si è da soli, ma, al contrario, si vive in un ambiente sociale, in cui nascono naturalmente delle difficoltà, ma questa non può e non deve essere un via che preclude la felicità. L'uomo può e deve provare a risolvere i problemi perché se non avesse problemi, non sarebbe un uomo. Il segreto rimane nel modo in cui si conduce la vita. Bisogna essere curiosi e dire sì alla vita. Il mondo offre sempre nuove opportunità per essere migliori; se l'uomo è curioso e ha tanti interessi, si può sentire realizzato ogni giorno.

Il rapporto con il mondo è tuttavia importante; Hugo Von Hofmannstahl, un poeta tedesco del XX secolo, scrisse l'opera *Der Tor und der Tod* (letteralmente, *Lo stupido e la morte*) nella quale emerge come evidente il senso della vita. Il protagonista non ha mai avuto nessun rapporto autentico con la realtà perché era un esteta, non si è interessato ai suoi cari, ma solamente all'arte. In questo modo ha vissuto solo la fase delle preesistenza. Alla fine, prima di morire, egli ripensa alla propria vita e ne capisce la nullità, perché non è stato buono con la propria famiglia e non ha avuto dei veri rapporti. Quindi capisce che si può raggiungere la felicità non solo attraverso l'arte e l'estetismo, bensì anche attraverso gli altri e l'aiuto per loro.

Questa è la chiave per la felicità: accettare il mondo e creare un buon rapporto tra il mondo e se stessi.

PIETRO MONTI-GUARNIERI¹

*Sull'uomo, o sulla filosofia – analisi di un sapere
in cui non crede più nessuno*

La filosofia, nel mondo contemporaneo, è sempre più spesso considerata una materia inutile, priva di fondamento reale, incapace di apportare significativi cambiamenti alla vita quotidiana. Scopo di questo saggio è dimostrare l'elevato valore che tale materia ha e come questa, pur nella sua difficoltà, sia l'unica scelta possibile per chi desidera capire e cambiare il mondo.

È tesi oggi assai condivisa che la filosofia, sostanzialmente, non serva a nulla e sia solo uno dei tanti modi possibili per usare il proprio tempo libero. Con un approccio assai superficiale, poi, si tende a dichiarare che essa non sia altro che un caotico e contraddittorio insieme di costruzioni metafisiche ed astratte, per nulla attinenti alla realtà quotidiana. Ma è davvero così? «A queste persone bisogna mostrare che cos'è veramente la ricerca filosofica», direbbe Platone (cfr. *VII Lettera*, 340, c-d), poiché essi compiono un grave errore. La filosofia, infatti, muove proprio dall'esperienza, fonte imprescindibile di ispirazioni e percezioni (le "intuizioni" di umana memoria), sorgente prima di quella "meraviglia" aristotelica che fa domandare all'uomo chi egli sia e come, dove e perché egli viva. La filosofia, al contempo, discende dalla "realtà effettuale" e vi fa ritorno, poiché il suo scopo è capire come questa funzioni, di modo da poter mettere in pratica quanto appreso. Karl Marx fu esempio eclatante di questa tesi: a partire dall'analisi, filosofica, della società del XIX secolo, ne dedusse il funzionamento e diede importanti indicazioni di carattere economico e politico, tutt'oggi valide (cfr. *Per la critica dell'economia politica e Il Manifesto*).

Il pensiero filosofico è, peraltro, catalizzatore di ogni attività umana: esso, da solo, non è effettivamente in grado di creare un oggetto, un'opera – di qualsiasi genere – ma permette all'uomo di «fare quello che faceva prima (...), (essere) un uomo capace di apprendere, ricordare, ragionare nel pieno delle sue facoltà» (cfr. Platone, *ibidem*). Il filosofo sa infatti spendersi non solo nel proprio settore, quello del pensiero, ma anche in altri: nell'arte, nella scienza, nella linguistica e retorica, nella formazione, nei sentimenti e così via. In un certo senso, ogni ambito del reale è di competenza della filosofia.

Come fare dunque trasparire ciò nel mondo moderno? C'è possibilità per una scelta di vita tanto faticosa quanto irrinunciabile quale è la filosofia?

1 Studiante del Liceo Scientifico "Paolo Giovio", Como. Traccia n. 1.

Sul valore del pensiero filosofico

Nella scienza filogenetica, è nozione fondante ed elementare che, per comprendere i caratteri di un individuo, è necessario risalire alle sue origini. Ragionamento analogo vale per la filosofia: per capirne la portata bisogna prima individuare da dove essa nasca. Stando ad Aristotele, essa si leva dalla naturale “meraviglia” che l’uomo prova nei confronti del mondo esterno e assume la forma di una ricerca, instancabile quando critica, delle risposte alle domande che egli si pone. Intesa così, la filosofia appare senza dubbio la materia più attinente alla vita e all’essere umano, giacché è insito a questo (e ancor più al “fanciullino” di pascoliana memoria, che uomo diverrà e con lui resterà sempre) il porsi dubbi e cercarne le soluzioni. Non a caso, infatti, i primi pensatori della Storia furono i “naturalisti” greci (come Talete e Anassimandro) ed è difficile distinguere, nelle loro concezioni del mondo, cosa è metafisica da cosa è scienza, o religione. Tale partizione è infatti di origine più recente: di per sé, la filosofia è la madre di tutte le altre pratiche dell’uomo ed è l’unica a saperne risolvere le questioni esistenziali con tanta chiarezza e versatilità.

Di cosa è dunque capace la filosofia? Una risposta univoca a tale domanda non esiste, e lo spazio che sarà qui concesso a tale digressione è assai esiguo, rispetto alle considerazioni possibili in materia; è tuttavia possibile fornire qualche spunto. Essa dibatte con la fede sull’esistenza di Dio, dell’anima e della “cosa in sé” (con tutti i mille nomi che essa ha assunto nel tempo: *noumeno*, *Spirito*, ecc.), ma al suo contrario non rischia di scader in una mistificazione del reale, grazie al suo metodo dubitativo (di cui furono maestri i “filosofi del sospetto”: Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud), al rifiuto del dogma e alla costante tensione verso una risposta più profonda e specifica. Insieme alla scienza (e alle sue suddivisioni), essa si appresta a conoscere i meccanismi insiti alla natura e alle leggi che in essa sussistono, in una ricerca che, quanto più progredisce, tanto più pone domande all’una e all’altra. La filosofia è però più indipendente e autocritica della scienza, poiché sa porsi degli obbiettivi teoretici e pragmatici, ed è in grado di analizzare sé stessa. In effetti, esistono filoni di “Filosofia della filosofia” (anche detta “ontologia”) e “Filosofia della scienza” (con esponenti del calibro di Karl Popper e Thomas Kuhn, due dei molti “teorici della scienza e del suo progredire”), ma non ve ne sono di “Scienza della filosofia”.

La filosofia, inoltre, accetta e vive la dimensione irrazionale, “dionisiaca” (come direbbe Nietzsche) dell’uomo, aiutandosi con l’arte e la musica e, per quanto essa non sia autonomamente in grado di suscitare emozioni nell’uomo, conosce le cause e le modalità di tale atto. La guida della filosofia è dunque insostituibile e il suo valore innegabile.

Sul pragmatismo della filosofia

Finora si è discusso del valore ontologico della materia filosofica, ma è necessario spendere ancora alcune parole in esempi di come questa abbia

valenza pratica. Al fine di intenderla nella sua interezza, la si può immaginare come il catalizzatore di una reazione chimica, come la mente di un corpo o come le “solide fondamenta, sulla roccia, di una casa” (paragone strappato alla Bibbia ma assai efficace). In tutti e tre questi casi sarebbe possibile, più o meno, sopravvivere anche senza di essa, ma la sua presenza è garanzia di stabilità, miglioramento e valore del risultato. Ciò appurato, essa risulta capace di «far fare all'uomo quello che faceva prima» (cfr. Platone, *ibidem*), ma in maniera decisamente migliore. È infatti così che essa si traduce nella retorica e nel sapiente e corretto uso del linguaggio (come ampiamente dimostrato da Gorgia e dai sofisti greci a lui coevi), come anche nella scienza (sempre Kuhn e Popper: essi compresero l'eterna parzialità delle conoscenze umane e il costante bisogno di “squarciare il velo di Maya”, rivoluzionando scienza e società continuamente), nell'educazione, che il latino Quintiliano imparò a regolare, nell'economia e nella politica perfino (cfr. K. Marx, *ibidem*).

Curiosamente, questa caratteristica della filosofia perdura ancora oggi: stando alle statistiche fornite da Almalaurea nel 2011 sul corso di laurea in tale materia, i “filosofi” neolaureati hanno tra le maggiori versatilità di impiego sia qualitativamente sia, se si esclude l'insegnamento, quantitativamente. Essi sono infatti i meno vincolati a uno specifico ambito.

Sulla filosofia nella società contemporanea

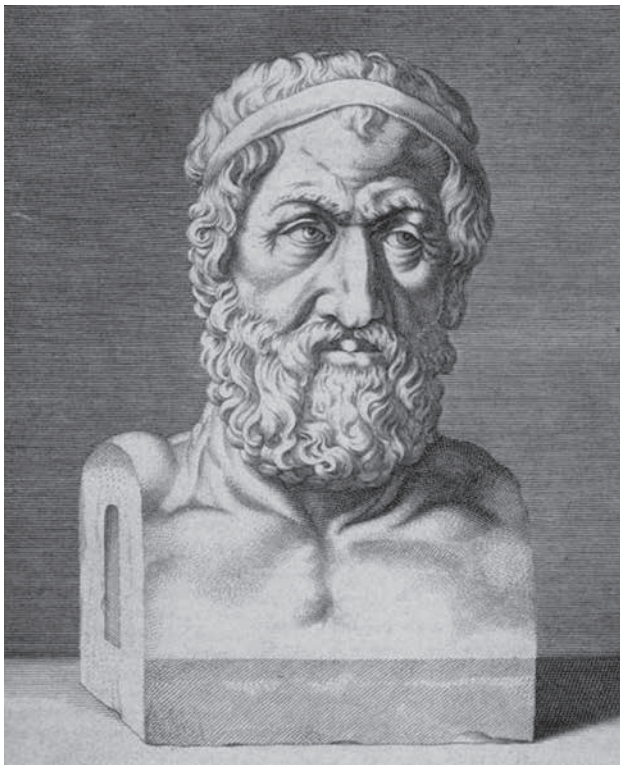
Oggigiorno, però, la filosofia è assai svalutata, declassata com'è al rango di “hobby intellettuale” per chi ha facoltà di sprecare tempo ed energie. È inoltre snobbata anche dalla classe borghese che, da sempre, si nutre di cultura in maniera superficiale e semplicistica: è una materia troppo complessa e articolata per un approccio approssimativo. Chi tenta tale impresa, infatti, ne esce sempre sconfitto – basti vedere il caso di manzoniana memoria di Don Abondio («Carneade, chi era costui?», tratto da *I Promessi Sposi*, di Alessandro Manzoni), oppure quello di Lady Archer, di analoga statura culturale, stavolta proveniente da *Portrait of a Lady*, di Henry James. La filosofia è dunque diventata «La nottola che vola sul far della sera» (G. W. F. Hegel), giacché, pur avendo essa la capacità di cambiare il mondo, questo la rifiuta. E così la società contemporanea non solo «Ha ucciso Dio», come ben spiegava Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*, ma non è più nemmeno consapevole di ciò: brancola nel buio, senza un ordine morale, aggrappandosi a falsi ideali e dei, alienazioni e mistificazioni. Ma c'è speranza.

Conclusioni – Un messaggio di speranza

Ebbene sì, c'è speranza. Se la filosofia è così insita nell'uomo, così potente e fondamentale, essa non può essere trascurata per sempre e non lo sarà. Così come, infatti, nel mondo non v'è luce senza ombra, nell'uomo non v'è ignoranza e superficialità che possano escludere totalmente la filosofia: ogni uomo è filosofo; solo, in maniera diversa da caso a caso.

Dunque io annuncio e auspico proprio l'arrivo di un uomo nuovo, che saprà guardare il mondo e meravigliarsi sempre, che non si stanchi mai di crescere, cercare e ricercare, un uomo che sappia restituire alla filosofia il valore che merita. Nostro compito è perseverare nel preparargli la strada, tramandando tenacemente questa passione e conoscenza: l'attesa sarà lunga, «il giorno e l'ora del suo arrivo, nessuno li sa, nemmeno gli angeli del cielo, ma solo il Padreterno» (altro paragone rubato alla Bibbia ma di straordinaria efficacia).

Dobbiamo solo aspettare e lottare. Per capire il mondo. Per riprenderci noi stessi.



MARTINA PONTIGGIA¹

Da Platone a Nietzsche

Platone fu uno dei filosofi di maggior successo dell'antichità. Portavoce di Socrate, suo maestro, ad un certo punto si allontana dal pensiero guida e prosegue il suo cammino da solo, elaborando una delle più grandi metafisiche della cultura occidentale.

Ma su cosa si basa la sua metafisica e la sua ricerca filosofica? Possiamo considerare la ricerca filosofica di Platone stabile? La 'via indicata' dal filosofo è davvero la migliore?

A mio parere per dare una risposta a questi interrogativi bisogna analizzare la teoria platonica e in seguito riconsiderarla alla luce della filosofia critica e in particolar modo della filosofia ottocentesca. Dunque, procediamo per gradi.

Platone è il primo filosofo ad aver realizzato una vera e propria metafisica trascendente. La sua teoria filosofica, erede della matrice orfica dualistica, prevede l'esistenza di due mondi: il mondo apparente, quello terrestre e immanente, e il mondo delle idee, trascendente. Quest'ultimo è il 'mondo vero', metafisico e assoluto, qui si trovano le idee di bene, di giusto, di bello... Il filosofo può raggiungere il mondo delle idee e vi deve tendere incessantemente.

In cosa consiste dunque la ricerca filosofica per Platone?

Il filosofo lo chiarisce nel conosciuto "mito della caverna": un gruppo di uomini legati all'interno di una caverna vedono sempre e solo delle ombre proiettate sulla parete, questa è la loro realtà. Un giorno uno degli uomini, spinto dal desiderio di conoscere, fa di tutto per liberarsi dalle catene. Liberatosi, nonostante la debolezza e la fame, si trascina verso l'uscita della caverna e superando con fatica il muretto che impediva la vista del mondo esterno, raggiunge la verità e finalmente vede il Sole e comprende che le figure proiettate nella caverna erano solo ombre, apparenze.

Dunque la ricerca filosofica di Platone prevede impegno e fatica, ma ha come fine ultimo il raggiungimento della verità assoluta da parte del filosofo di 'indole divina'. Il filosofo di indole divina è, per Platone, colui che ritiene questa via la migliore e che continua a perseguirla finché non la realizza.

1 Studentessa del Liceo classico "Alessandro Manzoni", Lecco. Traccia n. 1.

Benché Platone si distanzi fortemente dal suo maestro Socrate, con l'elaborazione di una metafisica, chiaramente socratica è l'idea secondo cui questa ricerca deve essere inizialmente guidata da un maestro che insegni al suo discepolo a 'partorire' (teoria della maieutica) la verità racchiusa nell'anima dell'uomo, che insegni al discepolo a ricordare e a far emergere ciò che si è già appreso. Questo avverrà finché il filosofo non conseguirà una "forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo".

Dunque la teoria platonica prevede l'esistenza di una verità assoluta e di un'unica via per raggiungerla: «non si può vivere in modo diverso». L'idea di giusto si oppone all'ingiusto, l'idea di bene si oppone al male, e chi compie la ricerca filosofica non può far altro che conseguire l'idea di giusto e di bene, escludendo l'ingiusto e il male.

La cultura occidentale accoglie questa visione dualistica di mondo vero e mondo apparente, di anima e corpo, con grande vivacità e consenso. Ma la filosofia continua il suo corso e benché siano molte le teorie filosofiche che da Platone in avanti ripresentino questa visione dualistica, metafisica e trascendente, a mio parere ad emergere sono le visioni contrarie e critiche nei confronti di Platone.

Non è forse una consolazione per noi uomini considerare l'esistenza di un mondo vero, in cui si trovano le idee più pure e tutti i valori più perfetti? Non sono forse consolazione Dio, la morale o la verità assoluta?

Fautore di questi interrogativi è il grande filosofo ottocentesco Nietzsche. Egli distrugge la ricerca filosofica platonica, ma non solo; abbatte la metafisica, la morale e la religione, annulla le certezze e i valori assoluti che caratterizzarono la cultura occidentale a partire da Platone. Non esiste una 'via migliore', non ha alcun senso per Nietzsche il «rimanere sempre fedele alla filosofia», l'uomo deve abbandonare queste fasulle certezze e divenire fedele alla terra, al nostro mondo.

In realtà il percorso che compie Nietzsche, volto ad abbattere la metafisica, la religione e la morale, poiché considerati dal filosofo valori falsi che ricoprono la realtà, la vita tragica, risente a sua volta dell'influenza di filosofi precedenti.

Riprenderei innanzitutto le idee di questi filosofi che, benché precedenti a Platone, si collocano in contrapposizione alla ricerca filosofica platonica; per poi analizzare l'apice della critica platonica, ossia la teoria di Nietzsche.

Innanzitutto parlerei dei sofisti. Essi smontano completamente l'idea di Platone, poiché affermano che non esiste una verità assoluta. Non c'è una via migliore da conseguire che si contrapponga ad un modo di vivere diverso (che deve essere negato).

La verità è relativa all'uomo, considera Protagora. L'unico criterio per stabilire quale sia la migliore condizione è il criterio dell'utile; scelgo ciò che è più utile, ma ciò che è più utile è relativo al singolo uomo: si tratta di una prospettiva, di una contingenza che è verità per me in quel momento, ma che può divenire falsità in un altro contesto. Gorgia estremizza ancora di più la critica alla verità assoluta, affermando che la verità è trasmessa dalla parola e che quest'ultima è strumento di persuasione. Tramite la parola il

filosofo persuade il pubblico, i suoi discepoli, della propria idea, facendola passare come verità. Ma questa verità è una verità superficiale, è relativa al mio discorso e al mio fine: l'indomani potrei dimostrare che questa stessa idea è falsa e che la verità è il suo contrario, sostiene Gorgia.

Andando a ritroso nel tempo però vorrei ricordare un altro filosofo che esprime un'idea cardine per la filosofia di Nietzsche. Eraclito e il divenire. Il fatto che la verità è relativa e che dunque la realtà è un insieme di prospettive deriva proprio dall'idea di questo antico filosofo greco. Egli sostiene che la realtà è un divenire, *panta rei*, tutto scorre, tutto è contingente. Questo, per Nietzsche, significa aver compreso la tragicità della vita. Eraclito fa del divenire il soggetto della realtà: non fugge di fronte alla tragicità della vita ma costruisce una legge: il "logos" che è ragione e fuoco e che domina il divenire.

Dunque giungiamo a Nietzsche e alla sua più profonda e diretta critica alla filosofia platonica. La ricerca filosofica di Nietzsche si fonda proprio sulla critica di Platone. Il filosofo ha il compito di smascherare la metafisica e tutti i valori assoluti, mostrando la loro inconsistenza e la loro natura consolatoria. Il mondo occidentale è stato ingannato a partire da Platone in avanti, si è fondato su dei valori assoluti inconsistenti e su una visione razionale e ottimistica che ha ricoperto la vera vita che è tragica. Il compito del filosofo è arduo e faticoso, ma la fatica che deve affrontare Nietzsche è assolutamente diversa da quella che definisce Platone. L'impegno del filosofo per Nietzsche non consiste nel riconoscere la via migliore e conseguirla, ma sta proprio nel confutare e distruggere questa unica via. Perché non esiste un modo di vivere unico, ma esistono tante prospettive, che si susseguono e combinano nel tempo; e non c'è alcun criterio per stabilire che l'una è più giusta dell'altra.

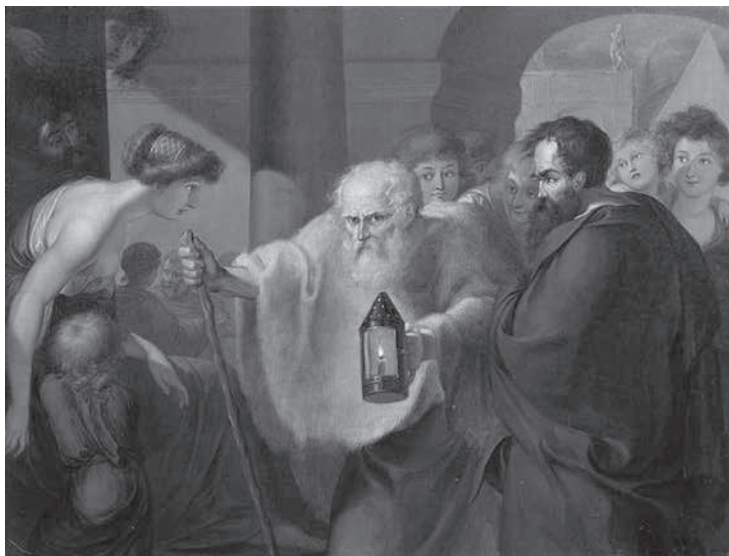
Nietzsche nell'opera *Umano troppo umano* afferma che il difetto dei filosofi da Platone in avanti è stato proprio quello di considerare l'uomo come assoluto. Il loro errore consiste nella mancanza di senso storico, nel non collocare l'uomo, le idee, i pensieri e la facoltà di conoscere nel proprio divenire, in relazione al periodo storico in cui si sviluppano.

Il percorso che compie Nietzsche è esplicitato dallo stesso filosofo nel *Crepuscolo degli idoli*. Il filosofo analizza la 'nascita' della metafisica, il suo progressivo indebolirsi, ed infine compie il suo abbattimento: la metafisica nasce con Platone con la contrapposizione tra mondo vero e mondo apparente. Si indebolisce progressivamente con la filosofia cristiana che prevede il raggiungimento di questa vita salvifica solo nella vita ultraterrena, e poi con Kant che nega la possibilità di raggiungere la metafisica, ma la postula come consolazione. La metafisica diviene sole königsbergico, ormai offuscato e senza più alcuna ragione di senso. Così subentra il positivismo che è 'canto del gallo' e comincia a risvegliare l'uomo facendogli comprendere che non esiste un mondo trascendente. Infine Nietzsche abbatte prima il 'mondo vero' e poi il 'mondo apparente': non esiste altro che il nostro mondo, non esiste che la vita tragica.

Dunque a mio parere la ricerca filosofica di Platone che risulta così innovativa e rivoluzionaria ai suoi tempi, se rivalutata secoli e secoli dopo, risulta restrittiva e consolatoria. Alla luce del pensiero di Nietzsche non posso fare altro che condividere la tragicità della vita e negare l'esistenza di valori assoluti.

L'uomo non deve 'ricordare' troppo, deve imparare a dimenticare. Deve porsi con il coraggio della dea della Vittoria al margine di un precipizio. Deve guardare al futuro ed essere aperto a tutte le prospettive che sono state, sono e saranno. Annullati tutti i valori assoluti, rimane il nulla. Ma la visione di Nietzsche dimostra come questo nulla diviene costruttivo: diventa nichilismo attivo.

Non c'è una via migliore, un'unica via giusta? Cadiamo nel vuoto e la vita non ha più senso? La soluzione è comprendere la portata di questa azione di distruzione delle certezze e ricostruire con coraggio nuovi valori sul nulla: lanciarsi nel futuro e non temere la molteplicità di prospettive.



MARTINA TOPPI¹

Filosofia: la via maestra

Con questa affermazione Platone evidenzia con lucidità quelli che sono gli aspetti più specifici del percorso filosofico.

Tuttavia essa non si configura come una semplice lista di istruzioni, ma come un avvertimento rivolto ai filosofi dell'avvenire: «non si può vivere in modo diverso». Ovvero, la strada della filosofia, una volta imboccata, non consente di essere portata avanti in parallelo con altre. La filosofia satura la vita quotidiana e in essa affonda le proprie radici.

Non è possibile separare l'«essere uomo» dall'«essere filosofo», essi si compenetrano e completano in modo totale e radicale.

Il mio intento in questo elaborato è di mostrare come la filosofia costituisca un aspetto essenziale del modo di essere dell'uomo e che, per tale motivo, essa ha sempre ricoperto e sempre ricoprirà un ruolo di vitale importanza per l'esistenza e il progresso dell'intera specie umana.

I pionieri della meraviglia

Aristotele affermava che l'atteggiamento indispensabile per iniziare una riflessione di tipo filosofico è la *meraviglia*. Essa porta l'uomo a porsi una domanda circa il senso di ciò che lo circonda, ma, soprattutto, riguardo a se stesso. Se infatti «gli uomini per natura tendono alla conoscenza», come sosteneva Aristotele stesso, è in questa tensione che va ricercato il senso dell'essere dell'uomo. A questo riguardo è fondamentale tenere presente l'analisi heideggeriana, che indica il modo d'essere dell'uomo come Esser-ci, ovvero Essere-nel-mondo. Carattere fondamentale di questo tipo di esistenza è il domandare. Grazie alla domanda l'uomo allarga la propria visione, si concede di assumere nuovi punti di vista.

Ma perché l'uomo si pone la domanda? Perché ricerca il senso?

Presupposto di questo è la possibilità che si presenta all'uomo di *comprendere*. Se dunque il domandare e il comprendere costituiscono caratteri determinanti del modo di essere degli uomini, la ricerca filosofica, la quale

1 Studentessa del Liceo classico "Alessandro Volta", Como. Traccia n. 1.

prende avvio da una domanda, suscitata dalla meraviglia, e si propone come proprio obiettivo la comprensione, ebbene tale attività non può che costituire la più propria dell'uomo.

L'orizzonte della scelta

Platone tuttavia non si limita a riconoscere nella via filosofica la migliore, ma ne evidenzia anche la necessità.

Riprendendo in mano l'analitica esistenziale elaborata da Heidegger intorno all'Esser-ci – modo di essere dell'uomo – è indispensabile riconoscere che l'Esser-ci costituisce un modo d'essere del tutto particolare in quanto la sua essenza non gli è già data, ma sua caratteristica è quella di auto-progettarsi, ovvero, come diceva Kierkegaard, di scegliersi.

La scelta filosofica pone l'uomo di fronte ad un problema, infatti, una volta intrapresa, essa non consente alcuna marcia indietro.

Una volta che l'uomo si è posto la domanda circa il senso del proprio essere ed è quindi pervenuto alla consapevolezza della propria specificità, del proprio compito di trovare soddisfacimento al dubbio, non può venire meno al proprio impegno. Se per natura gli uomini tendono al sapere, questa tensione, una volta riconosciuta, non può essere semplicemente accantonata, velata, coperta da una delle tante maschere della nostra quotidianità. Il rischio, ci avvisa Nietzsche, è il nichilismo: l'uomo non può arrendersi, il filosofo non può abbandonare la ricerca, diventata ormai giustificazione e fondamento della stessa esistenza umana. Platone non ci illude: la ricerca filosofica comporta impegno e fatica. È indimenticabile la sofferenza provata da Zarathustra dinnanzi al suo pensiero più abissale – l'eterno ritorno – ma la ricerca deve proseguire, l'orizzonte dell'uomo si apre e, nonostante le tempeste o forse proprio grazie ad esse, si schiarisce.

Il mondo vuol essere cambiato

Eppure «le idee non hanno mai cambiato il mondo» sosteneva Marx, invitando gli ideologi a riconoscere che le vere forze motrici della storia sono costituite dalle strutture socio-economiche.

Per secoli la filosofia si era posta l'obiettivo di spiegare il mondo, ma aveva mai effettivamente fatto qualcosa per cambiarlo?

La crisi della ricerca filosofica si trascina tutt'oggi e ha ormai influenzato a fondo la società, all'interno della quale il ruolo del filosofo risulta decaduto, in quanto etichettato come *architetto di castelli in aria*.

Castelli meravigliosi, le cui stanze permangono gelide e il terreno, alla loro base, sterile.

La visione di Dio

Abbiamo forse smesso di meravigliarci? Il mondo brulica di studiosi e ricercatori che non cessano di provare stupore davanti alle variopinte manifestazioni della natura e dell'universo. Oggi più che mai il nostro bagaglio di conoscenze si è fatto gonfio.

Stephen Hawking sostiene che, una volta che saremo in grado di avere una visione chiara riguardo al funzionamento dell'universo, allora potremo arrivare a chiederci – e a spiegarci – il senso della nostra presenza in esso.

La domanda filosofica allora accantonata, rimandata ad un futuro lontano e, solo forse, possibile. La domanda sull'uomo è relegata ad un futuro in cui l'uomo avrà della realtà una visione non più umana, ma divina. La meraviglia dell'uomo diventerà *la consapevolezza di Dio*.

Il ruolo di ancilla

L'epoca contemporanea non è la prima che relega la filosofia ad un ruolo subalterno, è avvenuto diverse volte nel corso della storia e con modalità sempre differenti.

Viaggiando all'indietro, fino a raggiungere l'età medievale, possiamo riconoscere il ruolo della filosofia come *ancilla theologiae*. La filosofia costituiva un metodo, ma non poteva fornire le risposte, che erano riservate ad un'entità superiore, la cui esistenza doveva essere dimostrata o veniva data *a priori*.

Più avanti incontriamo il pensiero baconiano: Bacone riteneva che la filosofia fosse propedeutica ad un controllo esercitato dall'uomo sulla natura.

Non molto distante da questa tesi si colloca quella del positivismo, in particolare di Comte, il quale intendeva la filosofia come epistemologia. Suo compito era quello di coordinare le varie scienze e individuare una legge generalissima che ne costituisse una *summa*.

La filosofia si adattava con facilità a questi ruoli e tramite essi acquisiva credibilità, conseguentemente ad un suo intervento concreto sulla realtà.

Un chi? Nella storia

L'immagine del filosofo, o per meglio dire del *sapiens*, rinchiuso nella sua torre d'avorio, dalla quale osserva placidamente le sventure del naufrago, è una delle più celebri lasciateci da Lucrezio. Eppure la realtà storica ci racconta di ben altre figure di filosofi, il cui intervento è stato, con esiti positivi e negativi, volto a modificare una realtà di cui si sentivano partecipi.

La filosofia cambia il mondo nel momento in cui cambia l'uomo, unico vero soggetto della storia.

Un narratore, quando racconta una storia, racconta sempre la storia di un personaggio, di qualcuno che agisce e subisce, soffre e gioisce.

Allo stesso modo la storia è sempre *storia dell'uomo* e l'uomo non può concedersi il lusso di dimenticare se stesso, perché la storia, priva di soggetto, non potrebbe avere luogo.

È indispensabile che la ricerca scientifica e più in generale la ricerca in ogni campo (poetico, teatrale, etico, linguistico...) non dimentichi mai il proprio presupposto filosofico, se si vuole, metafisico. Una chiara dimostrazione di ciò è data dai più recenti avvenimenti storici.

Alla fine del secondo conflitto mondiale l'umanità è stata posta di fronte alle devastanti conseguenze che il controllo esercitato dall'uomo sulla natura può avere. La tecnica ha superato l'uomo e, inarrestabile, ne ha quasi determinato la scomparsa. La ricerca scientifica ha posto le basi per una possibile autodistruzione dell'uomo.

È qui che la ricerca filosofica deve inserirsi con sempre maggiore convinzione: è necessaria la consapevolezza da parte dell'uomo del senso, ovvero del fine, della propria presenza nell'universo, prima che questa ignoranza ne determini la scomparsa.

Le nostre azioni, ora più che mai, richiedono un'autoconsapevolezza, un'autocoscienza – l'*ego cogito* cartesiano non perde di pregnanza – tale da far sì che noi rimaniamo soggetti delle nostre azioni, non succubi.

Conclusione: uno specchio nel cielo

È quindi necessario che la filosofia torni ad essere *magistra* piuttosto che *ancilla*?

No, il ruolo che le spetta è quanto mai innovativo: essa deve proporsi come compagna, maestra all'occorrenza, assistente se serve, ma soprattutto compagna in un viaggio che interessa l'intera umanità.

Ancora una volta possiamo rivolgerci al passato per avere dei modelli di filosofi che non hanno rinunciato alla loro quotidianità di uomini in favore della suddetta torre d'avorio: Seneca, Newton, Leibniz, Russell, Arendt e numerosi altri.

L'obiettivo non è quello di distogliere gli occhi dal cielo e dall'universo in cui siamo, ma di vedere nel cielo anche uno specchio che ci ricordi costantemente la necessità di domandarci ancora e ancora chi siamo e dove andiamo: «così pensa e così vive chi ama la filosofia».

RICORDO DI EVA PICARDI,
GIOVANNI BIANCHI E SERGIO MANES



ANNALISA COLIVA

Eva Picardi. Un ricordo

Eva Picardi nasce a Reggio Calabria nel 1948. Molto giovane si trasferisce con la famiglia a Bologna, dove la madre, Felicia Muscianesi, diventa nota come psicoterapeuta e il padre, Giuseppe Picardi, insegna filosofia nei licei, svolgendo anche il ruolo di Preside. Entrambi sono attivi nel Partito Socialista e in contatto con l'intelligenza della sinistra bolognese. Narra come a volte, ancora bambina, venisse portata ai raduni e incontri cui partecipavano i genitori e lì si addormentasse, mentre loro facevano le ore piccole a discutere di politica. Questo la faceva sentire spesso sola e un po' un ingombro nella vita dei genitori, e per questo si sentiva molto attaccata ai parenti con cui era stata in Calabria da piccola e da cui tornava ogni anno, da bambina, viaggiando da sola in treno da Bologna a Reggio Calabria, lasciata alle cure del capo treno.

Dopo la maturità classica, si iscrive a Filosofia all'Università di Bologna, dove si laurea con una tesi di cui è relatore il Professor Alberto Pasquinelli. Molti colleghi, a lei coetanei, ne ricordano la bellezza folgorante, ma portata con *nonchalance*.

Nel 1976 vince un concorso per Ricercatore Universitario nella medesima Università, dove insegnerà per quarant'anni, come Professore associato prima (1988-2002) e come Professore Ordinario (2003-2016) poi.

Nel 1978 inizia un dottorato di ricerca a Oxford, prima sotto la guida di Peter Strawson, poi sotto quella di Michael Dummett, conseguendo il D.Phil nel 1984, con una tesi dal titolo *Asserting*. Nel frattempo, era uscito il suo primo volume *Assertibility and Truth. A Study of Fregean Themes* (CLUEB, 1981).

A Oxford incontra Joachim Schulte, cui resterà legata per oltre vent'anni, con un legame profondo e intenso anche sul piano intellettuale, che la porterà a radicarsi nell'ambiente accademico tedesco, con soggiorni a Erlangen, come borsista Alexander von Humboldt, e a Bielefeld.

Intensa la sua presenza in vari ambiti internazionali: promotrice con altri della European Society for Analytic Philosophy, nel 2009 ottiene una borsa per un soggiorno a *All Souls* a Oxford. Nel frattempo fa parte del comitato editoriale dello *European Journal of Philosophy* e del *Journal for the Hi-*

story of Analytic Philosophy. È altresì membro dell'*advisory board* della collana di Palgrave Macmillan dedicata alla storia della filosofia analitica, diretta da Mike Beaney, nonché del gruppo di consulenza per la traduzione ed edizione in inglese dei *Grundgesetze der Arithmetik* di Frege, diretto da Crispin Wright.

La sua attività di ricerca si concentra prevalentemente su temi e autori della filosofia analitica del linguaggio. Importanti sono i suoi numerosi saggi su Gottlob Frege, di cui diventa una delle massime esperte internazionali. Diversi tra questi sono stati tradotti e raccolti nel volume *La chimica dei concetti. Linguaggio, logica, psicologia 1879-1927* (il Mulino 1994).

Molteplici sono anche i confronti tra l'opera di Frege e quella di altri filosofi quali Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, Frank Ramsey, Rudolf Carnap, Donald Davidson, nonché di logici quali Giuseppe Peano.

Dagli anni Novanta del XX secolo, si dedica allo studio dei neo-pragmatisti americani – W. V. O. Quine, Donald Davidson, Hilary Putnam, Richard Rorty e Robert Brandom – spesso indagati in un confronto col programma di ricerca anti-realista di Michael Dummett.

Negli anni Duemila l'interesse principale di ricerca diventa il dibattito sul contestualismo semantico, sempre studiato anche in una dimensione storico-filosofica, oltre che teoretica. Importanti sono gli scritti in cui ne rintraccia le origini nella distinzione tra senso e tono in Frege, nella sua adesione al principio del contesto, ripresa e radicalizzata successivamente da Wittgenstein, fino a sfociare nell'olismo di Quine e Davidson, o nella versione mitigata – nota come molecolarismo – di Dummett.

Sporadici, ma non per questo meno rilevanti, sono i confronti tra gli autori a lei cari con pensatori della tradizione continentale, come ad esempio Gadamer, ma anche Husserl o contemporanei minori di Frege come Sigwart e Kerry.

All'attività di ricerca su questi temi e autori si affianca quella di traduttrice e curatrice di molte delle loro opere: a lei si deve la disponibilità in italiano di numerosi scritti di Frege, Wittgenstein, Davidson, Putnam, Dummett.

Ciò contribuisce a diffondere nel panorama italiano la filosofia analitica del linguaggio. Tale opera di diffusione si intensifica con la partecipazione, in qualità di socio fondatore, alla Società italiana di filosofia analitica, di cui Eva Picardi è Presidente dal 2000 al 2002. In quel torno di anni, organizza (con la sottoscrizione) un convegno su Wittgenstein – *Wittgenstein Today* – cui fa seguito la pubblicazione di un volume omonimo, che raccoglie i contributi dei massimi esperti internazionali. Cruciale in tal senso è anche la collaborazione con la rivista *Lingua e stile* (Il Mulino), dal 1992 al 2000, che diventa in quegli anni un importante organo di diffusione e sviluppo di ricerche inerenti alla filosofia analitica del linguaggio.

Intensa e generosa è la sua attività didattica, cui si è dedicata lungo tutto il corso della sua carriera, formando diverse generazioni di studenti. Molti tra questi hanno continuato la loro carriera accademica in Italia e all'estero, tanto in Europa (Gran Bretagna, Germania, Finlandia, Spagna), quanto negli Stati Uniti e in Australia. A tale scopo, scrive uno dei manuali di filosofia del linguaggio più esaustivi e impegnati, non solo relativamente al panorama italiano – *Linguaggio e analisi filosofica. Elementi di filosofia del linguag-*

gio (Pàtron, 1992) – cui seguirà il più agile volume *Teorie del significato* (Laterza, 1999), tradotto anche in spagnolo nel 2001.

A lezione non portava mai neppure un appunto; spesso testi, invece, da cui prendeva le mosse per le sue spiegazioni, mai scolastiche e sempre dotissime. Ricordo il primo corso che seguii con lei, sul tema della verità: partì da *Der Gedanke* di Frege, passò quindi al *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, proseguendo con Strawson, Austin, Dummett, Davidson, Horwich, Wright e Field. Al corso accompagnò un seminario settimanale, in cui seguiva le presentazioni di testi di questi e altri autori da parte degli studenti, invitandoli e avviandoli all'arte della discussione. E alla discussione seminariale dedicò sempre molto tempo negli anni, anche nell'ambito del dottorato in filosofia analitica che aveva creato con Paolo Leonardi, nonché del centro di ricerca COGITO, di cui è stata Direttrice nel biennio 2011-2012. Appassionata, convinta nei suoi orientamenti di fondo, non ci teneva ad avere l'ultima parola, perché, come si sa, almeno in filosofia, non vi è.

La sua posizione circa il tema del significato si può riassumere dicendo che Eva Picardi è sempre stata una letteralista moderata, consapevole dell'influsso della pragmatica e del contesto nella comprensione del significato. Convinta dell'aspetto normativo del significato, si è sempre pronunciata contro i programmi più radicalmente ispirati al naturalismo, da quello di Chomsky a quello di Fodor, al cui studio si è comunque dedicata con attenzione. Convinta fregeana, non ha mai del tutto aderito alla teoria del riferimento diretto, pur nutrendo grande stima e considerazione in particolare per i lavori di Saul Kripke, Hilary Putnam e Tyler Burge.

Circa l'identità e il ruolo della filosofia analitica, Picardi è sempre stata fortemente influenzata dal dettato di Dummett, il cui *Alle origini della filosofia analitica* (1989) nacque da una serie di lezioni tenute all'Università di Bologna, su invito di Eva Picardi stessa. Come è noto, Dummett identifica la filosofia analitica con la filosofia del linguaggio, considerata non solo come uno studio filosofico che ha come oggetto il linguaggio nelle sue componenti sintattico-semantico-pragmatiche, ma anche come metodologia di indagine di tutti i principali problemi filosofici. L'idea quindi è che tanto in filosofia della matematica, quanto in quella della mente, in gnoseologia così come in metafisica o in etica si possa – anzi, si debba – partire dall'indagine di come parliamo di numeri, di stati mentali, di conoscenza, di esistenza, di oggetti, di bene e di male.

Anche per questo Eva Picardi ha sviluppato negli anni uno sguardo critico sulla filosofia analitica più recente: dalla cosiddetta “svolta ontologica”, che ha riportato in auge un modo classico di occuparsi di ontologia e metafisica, alla filosofia della mente, che, influenzata dallo sviluppo del cognitivismo prima e delle neuroscienze poi, si è sempre più allontanata dallo studio delle autoascrizioni di stati mentali. Influenzata dall'antirealismo di Dummett, le cui origini affondano nelle posizioni del cosiddetto “secondo” Wittgenstein, Picardi non ha visto di buon occhio neppure l'insorgere del “nuovo realismo”.

Importante, come si è detto, è stata la sua attività didattica, svolta a Bologna per quarant'anni, con un periodo particolarmente intenso tra gli anni

Novanta e l'inizio degli anni Duemila. Merita forse un accenno a questo proposito, il *milieu* in cui ha avuto luogo. Erano gli anni in cui, oltre a Eva Picardi, Umberto Eco con Semiotica, e Roberto Dionigi con Filosofia teoretica, in cui teneva spesso corsi su Ludwig Wittgenstein, fomentavano negli studenti l'interesse al ruolo del linguaggio, al tema del significato, dell'interpretazione e della semiosi. Lo facevano ovviamente in modi assai diversi, come erano diversi tra loro per formazione e personalità, ma con uguale passione e fiducia in quella prospettiva. Prospettiva che forse appare un po' *démodé* oggi, ma che in quel momento, invece, sapeva di rottura e di rivoluzione con una tradizione filosofica che da Platone ad Aristotele, da Ockham a Cartesio, Locke e via via, aveva considerato il linguaggio perlopiù solo come ambito di applicazione di teorie filosofiche; non, invece, come il medium ineludibile da cui dipende la nostra comprensione della realtà, capace sì di farci prendere abbagli formidabili, a volte, ma da cui è necessario passare per risolvere, o dissolvere, tutti i cosiddetti "problemi filosofici".

Merita ancora un accenno il fatto che per Eva Picardi la riflessione sul linguaggio non fosse solo da intendersi nel modo più astratto; al contrario, per lei era spesso una riflessione sugli aspetti specifici delle lingue, con le loro differenze sintattico-semantiche, con le loro sfumature e coloriture, come ad esempio nelle loro scelte toponomastiche, capaci di far passare nel senso dei nomi geografici la storia effettiva dei luoghi che nominano (si veda, a questo proposito, "On sense, tone and accompanying thoughts", 2007). Con classe, sapeva mettere a frutto, per scopi filosofici, la sua eccellente conoscenza del tedesco e dell'inglese (oltre che dell'italiano, ovviamente, e almeno in parte del francese). E ancora sapeva usare con stile, per scopi filosofici, passi letterari: dal suo amatissimo *Alice through the looking glass* di Lewis Carroll, ai romanzi di Jane Austen e *The portrait of the artist as a young man* di James Joyce, tanto per menzionarne qualcuno.

Amava l'arte e ha dedicato grosso modo gli ultimi due anni della sua vita alla realizzazione della mostra dei quadri di Salvatore Nocera, compagno della madre per molti anni. Quadri che, almeno in parte, originariamente adornavano il bell'appartamento in zona universitaria in cui Eva Picardi ha vissuto per molti anni; arredato in maniera impeccabile, secondo i dettami di Adolf Loos in "Ornamento e delitto" (1908). Gli altri quadri, invece, si trovavano nell'appartamento della madre, sempre nello stesso stabile e nell'*atelier* che Nocera aveva tenuto a Parigi per moltissimi anni, in Boulevard de Clichy. Li trascorremmo diverse belle serate, in un breve indimenticabile soggiorno nel 1998, con varie altre persone, tra cui Marco Panza, che mi consigliò vivamente di sposare, e così feci.

Amava la musica da camera, ma anche l'arte in cucina ed era una raffinata conoscitrice di vini, di cui aveva un'ampia collezione nella bella cantina dello stabile bolognese in cui ha vissuto.

Amava il freddo, la neve, i paesaggi alpini e i paesi nordici. Si sentiva soffocare nel clima bolognese, che percepiva asfittico d'estate e non solo d'estate, almeno figurativamente. Ricordo una vacanza che facemmo, con Marco Panza, in Svizzera a Sils Maria, con un indimenticabile rientro attraverso il Passo Gavia. Chilometri a strapiombo nel vuoto, con un panorama

mozzafiato, che ogni tanto, mi confidò, le capitava ancora di sognare, tanto l'impressionò in quell'occasione.

In anni giovanili era stata nel *Manifesto*. Per anni, poi, si è allontanata dalla politica, anche se più di recente era tornata a parlarne spesso, turbata dai nuovi scenari italiani e internazionali.

Donna dalla personalità complessa, era spesso ironica, in maniera pungente, ma era altresì capace di tessere rapporti amicali con tante persone, soprattutto molti studenti, concedendo a ciascuno un po' di sé e coltivando l'arte antica dell'amicizia di penna (anche se aggiornata all'uso della posta elettronica). Molti gli epistolari, a tratti giornalieri, che ha tenuto con più persone e che ha chiesto venissero distrutti. E a molti ha dato con generosità, sia materialmente che moralmente. Ricordo, a questo proposito, una sua visita in ospedale, nel 2011, ove mio figlio era stato ricoverato d'urgenza. Nulla di grave, per fortuna, ma lei corse lì, arrivando trafelata, unica tra le mie amiche.

Gli ultimi vent'anni della sua vita sono stati caratterizzati dalla lotta con la malattia, apparentemente vinta in prima battuta, poi ricomparsa negli ultimi sette anni, portandola alla scomparsa, il 23 aprile 2017. In molti di noi lascia un vuoto che neppure i tanti ricordi e i preziosi insegnamenti riusciranno a colmare.



ANGELO GACCIONE

Addio ad un amico fraterno: Giovanni Bianchi

Non mi era stato possibile vergare questo ricordo, la notizia della sua morte mi era giunta alla stazione di San Vincenzo di Livorno lunedì 24 luglio 2017 verso mezzogiorno e mezza, dove ero stato accompagnato per prendere un treno per Roma. La sera prima avevo tenuto una conversazione su Cassola ed il suo carteggio antimilitarista, in piazza della Gogna a Castagneto Carducci. Nella marina di Donoratico Cassola aveva avuto una casa e il Comune di Castagneto aveva voluto ricordarne il centenario. Ad avvisarmi della morte di Giovanni Bianchi era stata una telefonata di Renato Seregni. Sempre da Renato avevo saputo verso metà luglio che la situazione di salute di Giovanni era peggiorata. E tuttavia il pomeriggio di sabato 22, il giorno prima di partire per Castagneto, con mia moglie eravamo andati a vedere la sistemazione definitiva del giardino di Largo Corsia dei Servi che, su iniziativa del “Comitato di Odissea per Turoldo” di cui Giovanni era uno degli esponenti di spicco perché di Turoldo era stato amico fino alla morte, il Comune di Milano deve dedicare al celebre frate poeta e partigiano. Volevo dargliene notizia attraverso la moglie Silvia finché fosse ancora lucido ed il male non lo avesse del tutto devastato. Gli avevo lasciato anche i saluti e mandato un abbraccio e in cuor mio nutrivo la speranza di una remissione miracolosa che ce lo restituisse perché potesse prendere parte, come per tutto il 2016 avevamo caldeggiato, ai festeggiamenti pubblici e alle letture poetiche quando ufficialmente il Comune avrebbe fissato la data dell’intitolazione per Turoldo. Da Roma ero andato direttamente in Calabria senza rientrare a Milano e dunque non avevo potuto fare alcunché. Ero stato raggiunto da una telefonata dell’amico Alessandro Zaccuri, l’ottimo critico letterario del quotidiano *Avvenire* e scrittore di particolare sensibilità, che l’indomani gli dedicò un ricco ricordo e riprodusse il lungo stralcio di uno dei magnifici pezzi che Bianchi aveva pubblicato nella sua rubrica “Segnali di Fumo” di Odissea.

Giovanni è morto nella sua casa di via Petazzi 8 a Sesto San Giovanni, città (e strada) di cui ha parlato di continuo nei suoi scritti e che a volte assumeva come un vero e proprio osservatorio privilegiato. La chiesa

di Santo Stefano dove si sono svolti i funerali, è su quella stessa piazza. A Giovanni bastava affacciarsi dal balcone per trovarselo davanti: per un credente praticante come lui doveva essere di grande consolazione. Tutto è precipitato in un tempo contratto e a nessuno di noi erano apparsi i segni; la sua energia era straordinaria e Giovanni era infaticabile: scriveva con una velocità ed una voracità incredibili e continuava ad andare da un capo all'altro dell'Italia per incontri di ogni tipo. Negli ultimi tempi il suo impegno per la memoria della Resistenza era divenuto intensissimo, della Resistenza di quei Partigiani Cristiani di cui era stato eletto presidente. Il 23 maggio aveva preso parte ad un incontro sul contributo dei partigiani cristiani nella Resistenza in Lombardia nel salone della chiesa di San Michele Arcangelo nel quartiere Precotto di viale Monza, voluto da Ferdinando Scala e dove era stata anche allestita una magnifica mostra sull'argomento a cura del Comitato Ambrosianum. Era stato brillante e ricco di notizie come sempre. In quello stesso salone il 21 aprile assieme avevamo ricordato Turoldo, come assieme il 12 aprile avevamo ricordato Cassola ed il suo carteggio disarmista alla Biblioteca Sormani.

Nato a Sesto San Giovanni il 19 agosto del 1939 Giovanni è stato presidente nazionale delle Acli, deputato dal 1994 al 2006, presidente del Circolo Dossetti di Milano, saggista, poeta, scrittore, conferenziere. Era un uomo che ha sposato tutte le cause dei perdenti e che aveva conservato la sua anima popolare che gli derivava dalla famiglia operaia da cui proveniva. Credente, ha sempre guardato a quella chiesa povera e autentica che sta in mezzo al disagio ed ha avuto un occhio attento ad ogni apertura e ad ogni diversità, anche a quella più radicale, purché dotata di umanità e di buona volontà, i principi su cui si fonda ogni possibile decente cambiamento. E soprattutto per questo che si trovava bene in *Odissea*, e non solo perché poteva dire e scrivere tutto quello avrebbe voluto. Giovanni è stato un politico onesto, fra i più puliti che io abbia conosciuto. Amico fraterno è stata una figura importante del dibattito pubblico italiano e prezioso collaboratore di *Odissea*. Quanti bei ricordi al tempo della nostra campagna contro la costruzione del Ponte di Messina, e che giornate divertenti in quella surreale spedizione a Roma con *l'arca* delle firme portata in pellegrinaggio a Montecitorio dove nella Sala Stampa delle missioni estere tenemmo un incontro per i giornalisti, proprio il giorno dello sciopero nazionale della stampa e della venuta nella capitale di George Bush! *Tantissimi* i suoi scritti sulla prima pagina di *Odissea* e nella sua rubrica "Segnali di Fumo", ma anche nelle rubriche "Officina", "Litterae" e "Agorà", perché gli interessi di Giovanni erano molteplici e spaziava in modo ampio e articolato in vari ambiti espressivi e del pensiero.

Ho cercato di fissare qualche ricordo in treno, su un blocchetto, dentro uno scompartimento che ballava, ma era la sua voce che prevaleva, il monito a riprendere al più presto l'impegno per la pace e contro la guerra, divenuto prioritario ed epocale. Ne avremmo ridiscusso dopo la pausa estiva perché i fatti internazionali ne sottolineavano l'urgenza.

Ne è passato di tempo da quel lontano premio Stresa in cui lo premiammo per il suo romanzo *La stupidità dei Navigli* che a me sembrò subito gaddiano per lingua e per umori. Avevamo cenato assieme al Regina Palace

con le mogli, e poi mi aveva portato a casa con la sua auto. Ricordo che mi aveva fatto vedere i sorci verdi, guidava, così avrebbe detto un altro caro amico scomparso, Ugo Ronfani, come Nicky Lauda.

Ho pensato a quanti scritti in questi anni gli ho seguito e curato: non solo per Odissea di cui è stato una presenza costante, ma per il volumone *Poeti per Milano* nel 2002 dove ho inserito i suoi versi; nella fortunata antologia di racconti *Ti parlerò di me* nel 2008 per il suo racconto “Beniamino”; e poi il poemetto *Due Americhe* nel 2011 e il saggio *Attraversare il disordine* nel 2012, entrambi pubblicati nelle edizioni di Odissea. In quello stesso anno sentii il bisogno di raccogliere nel volume *Cercare maestri* i suoi saggi su Bonhoeffer, Turollo, Martini, Gorrieri, Martinazzoli, ecc. che pubblicai nelle Edizioni Nuove Scritture e a cui seguirono, sempre per queste edizioni, i lavori di narrativa *Non è Macondo* e *Lo smog non tramonta* (2013). Nel 2014 tornò alla poesia con il poemetto *L'inutilità delle mappe* e nel 2016 con l'emozionante *La steppa urbana* che si apre con “La ballata di Sara, interrogazione mesta e su quella terribile prematura morte, su quel destino ineffabile per la perdita di una così giovane figlia. Io non so se la causa del male di Giovanni sia stata quella tremenda perdita, se è stato quel dolore a roderlo in maniera vigliacca e silente, e mi auguro davvero che vi sia da qualche parte un luogo dove egli l'abbia potuta rincontrare e ricongiungersi. Il 2016 era stato anche l'anno del romanzo memoriale *Le compagne*, ma Giovanni pubblicava a volte quasi in contemporanea libri con altri editori, tanto era il bisogno della scrittura, tanto era l'urgenza del dire.

Il suo numero di telefono è rimasto registrato nel cellulare, penso con dolore che non potrò più sentire la sua voce, né chiamarlo. Restano le ultime foto che ci ritraggono assieme in varie occasioni, quelle alla sede delle Acli di via della Signora quando ci vedemmo tutti assieme, noi del Comitato per Turollo, quelle più recenti alla Biblioteca Sormani, nella Sala del Grechetto assieme all'amico critico Gian Carlo Ferretti per ricordare Cassola, e quelle di Precotto.



FABIO MINAZZI

Ricordo di Sergio Manes, un editore comunista internazionalista

Non ricordo più quanto ho avuto la fortuna di incontrare, molti anni fa e per la prima volta, Sergio Manes, anche se la sua frequentazione e la sua calda amicizia si sono certamente intensificate soprattutto durante il non breve periodo del mio insegnamento presso l'Università degli Studi di Lecce (ora Università del Salento, *sic!*), iniziato nell'autunno del 2001 e terminato nel dicembre del 2008. Nel corso di questi otto anni, risiedendo a Lecce, mi capitava, spesso e volentieri, di recarmi a Napoli, risalendo, soprattutto con una corriera, lungo la basentana, attraversando la Basilicata, per poi ripercorrere un tratto dell'antica via romana dell'Appia. Erano viaggi faticosi, che, tra andata e ritorno, si svolgevano, a volte, anche in una sola giornata, partendo all'alba da Lecce, dove poi rientravo nel cuore della notte. Ma al termine di queste non brevi "cavalcate" di andata a Napoli, il mio punto di riferimento privilegiato era quasi sempre Sergio che, in genere, andavo a trovare direttamente nel suo quartiere generale, ovvero nel suo ufficio all'interno della sua casa editrice, dove si era circondati dalla presenza, amichevole e confortevole, di moltissimi libri, mentre parlavamo seduti tra le bozze di quelli ancora in lavorazione. In qualche occasione mi è anche capitato di dormire presso la casa editrice, in un ambiente così saturo di fumo delle sigarette da rendere pressoché irrespirabile l'aria anche nel corso della notte. In qualche altra occasione mi ricavo invece a Napoli per andare all'Istituto di Studi Filosofici di Gerardo Marotta: ma anche in questi casi, se possibile, non mancavo mai di far poi una pur breve, o brevissima, visita a Sergio. Per me incontrare Sergio era sempre un'autentica festa ed anche un'occasione preziosa di confronto e di discussione a 360 gradi.

Nel mio ricordo Sergio si confonde così, quasi completamente, con la sua casa editrice, che lui considerava come il suo "terzo figlio". Un "figlio" cui ha sempre dedicato tutte le sue più vigili ed intense attenzioni, proprio perché conoscere Sergio nella sua casa editrice equivaleva a coglierlo nel cuore più vero e profondo della sua attività di prezioso ed infaticabile organizzatore del lavoro culturale ed anche di quello scientifico, di ricerca e studio. In quegli anni ho così seguito anche tutti i differenti, ma sempre faticosi, tra-

slochi che questa sua casa editrice ha affrontato, posizionandosi in diversi, ma limitrofi, quartieri di Napoli che hanno anche gravitato intorno al quartiere dei librai di Porta S. Biagio e di Piazza Dante. Sergio, del resto, amava profondamente Napoli, la conosceva nel dettaglio, assai minutamente. Su questo piano condivideva, con Benedetto Croce, un'autentica *passione* per la complessa storia della sua città. Del resto Sergio, pur amando Napoli, non negava affatto, anzi denunciava appassionatamente, le sue mille anomalie e le sue molteplici contraddizioni, spesso assai plateali. Ma sapeva anche cogliere, *tra le pieghe* di Napoli, le tracce di una sua profonda umanità che si intreccia con la sua stessa storia urbana, sociale, civile e culturale. Proprio scavando intelligentemente all'interno di tutte queste paradossali contraddizioni, Sergio mostrava un amore veramente spassionato e coinvolgente per questa città. Si trattava, appunto di una passione decisamente *amorosa* che, come ho accennato, si intrecciava, anche, immediatamente, con una preziosa conoscenza analitica della sua storia, sempre considerata nel contesto, più ampio ed articolato, della storia del meridione d'Italia. Far quindi parlare Sergio sulla *sua* Napoli, costituiva sempre un'esperienza molto bella, intrigante, appassionante ed anche molto coinvolgente, perché, immediatamente, affiorava, intrecciata con la storia della città, anche la sua stessa storia familiare e personale, le sue varie amicizie e, naturalmente, anche tutte le sue lotte politiche, civili e sociali, nonché la sua conoscenza diretta di alcuni celebri personaggi (come Amedeo Bordiga che mi aiutò a scoprire, leggere ed apprezzare).

Ma sempre all'interno di queste sue indimenticabili *narrazioni* emergeva anche la sua costante passione per la precisa e *molecolare* organizzazione del lavoro culturale per promuovere uno studio serio e rigoroso. Infatti a suo avviso, come spesso ricordava, *à la* Marx, senza una salda preparazione teorica e culturale e senza studio non si poteva compiere molta strada, anche e soprattutto nell'ambito dell'impegno politico (amava spesso ricordare: «senza teoria rivoluzionaria non vi può essere un movimento rivoluzionario»). In ogni caso poter camminare per Napoli con Sergio equivaleva a compiere un'esperienza affatto singolare, quasi paragonabile alla scoperta di un nuovo continente. Per lo scrivente si trattava, comunque, di un'esperienza sempre molto coinvolgente, perché il mio interlocutore mi aiutava a scoprire mille, inaspettati, aspetti di questa straordinaria città che si configura come l'autentica e vera capitale del Mezzogiorno italiano. Una città la cui straordinaria stratificazione storica, come spesso sottolineava Sergio, documenta ed illustra, in modo assai analitico, tutte le sue molteplici e differenti vicende sociali, artistiche, storiche e civili. Personalmente mi piaceva molto, dunque, seguire, passo dopo passo, questo Cicerone virgiliano che, mentre andavamo a prendere una pizza oppure a bere un caffè, seguendo sempre, rigorosamente, il classico rito napoletano, mi aiutava, costantemente, a meglio vedere questa sua città, consentendomi di scoprirne aspetti che solo un grande appassionato ed un innamorato di Napoli come lui poteva individuare, valorizzare e scorgere, rendendoli, infine, manifesti e comprensibili anche ad un lombardo-salentino come lo scrivente.

Proprio riferendomi a questi dialoghi napoletani con Sergio ho così potuto conoscere anche alcuni momenti significativi della sua stessa biografia.

Nato a Napoli nel 1942, aveva frequentato, con passione, il Liceo Genovesi, per poi laurearsi nella sua città, in Giurisprudenza, nel 1970. Dopo una breve esperienza lavorativa a Bagnoli e poi presso il Banco di Napoli, Sergio ha infine seguito la sua vera passione, quella di fare ed essere, costantemente, *un editore* direttamente impegnato nella battaglia culturale e delle idee, nonché sul piano dell'organizzazione del lavoro culturale, sempre finalizzato ad un incremento della conoscenza per meglio attrezzarsi per una seria trasformazione rivoluzionaria del mondo esistente, onde bandire le ingiustizie. Non bisogna infatti dimenticare come la sua più vera e più autentica passione, oltre a quella editoriale, fosse quella politica. Meglio ancora: in Sergio lavoro editoriale e lavoro politico si saldavano in modo pressoché indissolubile, proprio perché si radicavano entrambi entro l'orizzonte della sua scelta convintamente *comunista*, per la quale, del resto, non si pentì mai, essendo, anzi, pienamente orgoglioso. In tal modo in Sergio queste due passioni, quella editoriale e quella politica, si intrecciavano strettamente, finendo per costituire una sorta di un unico ed articolato progetto, in cui il suo lavoro di organizzatore culturale faceva veramente tutt'uno con il suo stesso impegno politico militante. Non che Sergio non avesse alle spalle un sua precisa ed importante esperienza di attività politica militante, svolta soprattutto a partire dagli anni Sessanta, quando partecipò, direttamente, alle manifestazioni antifasciste che culminarono nelle dimostrazioni del luglio 1960 nel corso delle quali, anche a Napoli, si registrò l'attività e la viva presenza di nuove generazioni di antifascisti e comunisti.

In quegli anni Sergio aderì inizialmente al Partito Comunista Italiano, dal quale, tuttavia, uscì pochi anni dopo, non condividendo, complessivamente, la strategia togliattiana della via italiana al socialismo e mostrandosi consenziente con le critiche mosse dai comunisti cinesi nei confronti del Partito Comunista Sovietico, con particolare riferimento alla loro aperta critica alla destalinizzazione e alla politica di Krusciov. In ogni caso nel 1970, proprio «al culmine di quella stagione esaltante di lotte che aveva attraversato nel decennio precedente l'intero pianeta», Sergio avvertì l'esigenza di fondare la sua prima casa editrice, ovvero le *Edizioni di Cultura Operaia*. Come infatti lo stesso Sergio ha sottolineato «chi non si rassegnava doveva ripartire dalla realtà completamente devastata e desertificata della cultura, della politica, delle loro forme organizzative. E doveva orgogliosamente e tenacemente ricostruire la sua identità, ridefinire il proprio orizzonte politico con i suoi percorsi concreti, darsi gli strumenti necessari all'immane compito». Non per nulla proprio alle importanti esperienze da lui vissute nel corso degli anni Sessanta e Settanta, Sergio ha poi dedicato, sia pur molti anni dopo, nel 2006, un suo libro, pubblicato dalla sua casa editrice, La Città del Sole, ovvero *Senza testa. Limiti ed insegnamenti delle lotte degli anni '60 e '70*, cui rinvio per una ricostruzione analitica delle precise modalità con le quali Sergio ha ripensato, criticamente, la sua stessa attività politica militante.

Ma, al di là di questo suo significativo impegno politico diretto, va anche aggiunto che Sergio si è sempre caratterizzato, civilmente, per un suo diretto e coerente impegno primario sul fronte della battaglia delle idee e dell'organizzazione del lavoro culturale, configurandosi, appunto, come un militante intelligente e sempre attento al dibattito delle idee, senza tuttavia

aderire mai ad alcuna particolare “organizzazione politica di riferimento” e senza mai possedere una determinata “tessera politica”. Certamente, dopo aver fatto parte, da giovane, come si è accennato, del Pci, fece anche parte del Partito comunista d’Italia (marxista-leninista), collaborando alla rivista *Nuova Cultura*, giungendo, infine, anche a fondare, assieme ad altri esponenti politici, tra i quali va ricordato il latinista Mario Geymonat, che ne sarà il direttore responsabile, il quotidiano *Ottobre* (1979), pubblicato a Firenze dalle Edizioni Gramsci del Partito Comunista d’Italia (marxista-leninista), il cui organo ufficiale rimaneva sempre, tuttavia, il settimanale *Nuova unità*. *Ottobre* rappresentò un interessante tentativo per creare uno spazio per un dialogo aperto tra differenti posizioni politiche, un tentativo che fu, tuttavia, del tutto fallimentare. Lo *slogan* con cui *Ottobre* fu lanciato sul territorio nazionale era assai emblematico ed anche molto ambizioso. Infatti questo quotidiano, aperto ad un confronto col frastagliato mondo politico che si collocava alla sinistra del Pci, fu presentato proprio con il seguente motto programmatico: *il suo nome è il suo programma*. Peccato, però, che proprio questo *slogan*, che evidentemente voleva riferirsi direttamente alla storica lezione leninista della rivoluzione d’ottobre sovietica, costituì anche, assai paradossalmente, la precisa, per quanto del tutto involontaria, *prognosi* della sua stessa esistenza editoriale, giacché il quotidiano non superò esattamente i trenta giorni di vita (collocati tra il n. 1 del 21 gennaio e il n. 30 del 24/25 febbraio del 1979, periodo di apparizione del giornale che, peraltro, si colloca in un particolare momento in cui l’area politica alla sinistra del Pci – che aveva già registrato il consenso di circa seicentomila elettori – contava addirittura cinque giornali quotidiani (oltre ad *Ottobre*, erano infatti in edicola quotidiani come il *Manifesto*, *Lotta continua*, il *Quotidiano dei lavoratori* e il non meno effimero, *La Sinistra*, promosso dal Movimento Lavoratori per il Socialismo, erede del Movimento Studentesco milanese).

In ogni caso Sergio, dopo questa prima esperienza di militanza politica, rientrerà in un partito solo tra il 1989 e il 1991, quando si iscrisse nuovamente al Pci per cercare di contrastare nettamente la “liquidazione” del partito e della sua storia comunista promossa da Achille Occhetto e dal gruppo dirigente della “Bolognina”. Di fronte alla sconfitta di questo tentativo “resistenziale” Sergio partecipò nuovamente, ma solo per alcuni anni, alla costituzione di Rifondazione comunista, organismo entro il quale avviò anche delle “Edizioni di Rifondazione Comunista” le quali, tuttavia, non decollarono mai, limitandosi a pubblicare solo una parte dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx del 1844, ovvero quella dedicata alla *Proprietà privata e comunismo*. Da allora, fino alla fine della sua vita (occorsa nel marzo del 2017), Sergio fu, pertanto, e per sempre, *un comunista “senza partito”*, non mai veramente riconciliato, per dirla con Gramsci, col mondo «grande e terribile». Anche perché Sergio ha sempre espresso tutta la sua maggiore attività e la sua migliore militanza, come si è accennato, proprio nell’ambito dell’organizzazione minuta del lavoro culturale, curando e promuovendo diverse iniziative editoriali, proprio perché ha sempre privilegiato la realizzazione di una battaglia culturale ed ideale finalizzata ad una migliore e più rigorosa conoscenza della realtà e della storia, onde poter disporre, e mettere a disposizione di tutti, affidabili e preziosi strumenti teorici per poter realiz-

zare un'azione coerentemente rivoluzionaria, all'altezza dei tempi e della sua stessa complessità storica.

Non a caso sempre in questo periodo di partecipazione all'esperienza di Rifondazione comunista, Sergio diede vita alla sua seconda casa editrice, ovvero alle edizioni *Laboratorio politico*, con le quali iniziò un'intensa attività editoriale, espressamente finalizzata alla diffusione di molti testi di studio e di riflessione, connessi, soprattutto, alla storia del movimento operaio ed anche a quella del comunismo internazionale e nazionale. In questi stessi anni, esattamente nel 1994, Sergio ha anche ripubblicato, presso questa sua casa editrice, nella collana degli *Interventi*, il testo di una sua precedente riflessione, concernente *Il partito comunista e la questione sindacale*, apparsa originariamente sul quinto numero della rivista «Questioni del socialismo». A questi anni risale anche la fondazione, da parte sua, dell'*Associazione comunista "L'Internazionale"* che rappresentò soprattutto un punto di riferimento culturale per molti giovani napoletani, che, in tal modo, furono coinvolti in un'intensa attività di riflessione, studio, approfondimento e confronto dialogico con differenti generazioni di comunisti e di studiosi di varie discipline. Questa associazione aveva sede in uno straordinario edificio storico napoletano, ovvero il bellissimo *Palazzo Spinelli*, dove anche lo scrittore ebbe alcune occasioni per intervenire, relazionando su temi e problemi filosofici sempre proposti e/o concordati con Sergio, potendo così verificare la positività di questo suo capillare e sempre generoso lavoro seminariale, frutto della sua preziosa capacità di essere sempre un intelligente organizzatore culturale, in grado di accendere interesse e passione anche nei più giovani suoi concittadini.

Infine, nel 1993, grazie alla sua diretta e feconda collaborazione con Gerardo Marotta, e con il suo meritorio *Istituto degli Studi Filosofici* di Napoli – di cui Sergio diventò, *de facto*, l'editore primario e di riferimento privilegiato – fondò le edizioni de *La Città del Sole* con le quali il suo rapporto militante entro la cultura italiana e il mondo della ricerca scientifica più rigorosa ed impegnata – anche a livello internazionale – divenne affatto prevalente e decisivo. Da questo punto di vista l'opera che meglio documenta, complessivamente, il pensiero e l'attività di Sergio può allora essere ricavata dal nutrito e ricchissimo catalogo editoriale che, in pochi anni, questa casa editrice ha effettivamente realizzato, qualificandosi come uno dei più saldi punti di riferimento per la ricerca scientifica e filosofica. Non solo a livello nazionale, ma anche internazionale, come attestano le numerose e qualificate co-edizioni che Sergio seppe realizzare e promuovere, coinvolgendo alcuni dei principali editori europei di differente livello (da quelli spagnoli a quelli francesi, da quelli tedeschi a quelli inglesi). Né va inoltre dimenticato come, fondando e guidando questa sua nuova sfida editoriale, Sergio abbia anche avuto la capacità di saper realizzare una casa editrice di pregio che ha sempre saputo coniugare, assai felicemente, la pubblicazione di importanti contributi scientifici senza, tuttavia, mai rinchiudersi in una politica meramente accademica e senza mai trasformarsi in una cinghia di distribuzione passiva delle esigenze dell'accademia più baronale (che spesso non vuole avere a che fare con un vero editore, ma preferisce senz'altro operare con la cosiddetta "editoria grigia" per la quale l'editore si trasforma, inevita-

bilmnente, in un mero tipografo che stampa, a comando, tutto quanto gli è pagato). Al contrario, con Sergio si discuteva sempre per la pubblicazione di ogni libro e, in molti casi, il Nostro sapeva svolgere egregiamente la sua funzione di editore formulando osservazioni, controproposte e suggerimenti che, in genere, miglioravano il prodotto offerto. Del resto Sergio aveva anche il vizio di leggere i libri che gli pervenivano in dattiloscritto o in file di word e così era sempre in grado di interloquire, autorevolmente, con i differenti autori che, spesso e volentieri, si trasformavano poi in suoi amici. Per Sergio ogni libro costituiva, del resto, una preziosa *arma teorica* per meglio comprendere il mondo nella sua effettiva complessità. Per questo motivo Sergio seguiva sempre con grande attenzione editoriale e culturale la realizzazione di un libro e non lo pubblicava mai se non era convinto, fino in fondo, del suo intrinseco valore teorico, scientifico e culturale.

In tal modo ha saputo sempre svolgere anche un'intelligente opera di stimolo nei confronti dello stesso mondo accademico che, proprio nelle edizioni de La Città del Sole – palesemente ispirate alla grande lezione del filosofo Tommaso Campanella – hanno sempre saputo trovare una sponda, un aiuto ed anche stimoli affatto pertinenti per realizzare molteplici iniziative. Né deve essere infine taciuto come all'interno di questa sua impresa editoriale Sergio abbia sempre mostrato una spiccata attenzione critica nei confronti dei più giovani autori, aiutandoli, con grande generosità culturale ed anche umana, a pubblicare le loro opere prime che, altrimenti, non avrebbero generalmente trovato, pari accoglienza presso altre case editrici. In questo modo Sergio è stato nuovamente in grado di farsi serio promotore culturale, valorizzando le energie scientifiche dei più giovani ricercatori che pure metteva spesso in contatto e relazione diretta con validi studiosi delle precedenti generazioni. Da questo punto di vista la sua casa editrice si trasformava, inevitabilmente, in un *grande laboratorio di idee*, che assumeva spesso l'andamento di un seminario aperto e sempre accogliente. Come del resto attesta esaurientemente il catalogo editoriale di questa casa editrice – un catalogo che, peraltro, non è stato mai pubblicato in modo veramente esaustivo, sistematico e rigoroso, in grado, appunto, di fotografare, in modo esatto e puntuale, tutta l'articolazione effettiva del grande lavoro culturale ed organizzativo realizzato da questa importante casa editrice napoletana. Né può infine essere dimenticato come Sergio, nel momento stesso in cui Marx ed Engels erano sempre più considerati come dei *cani morti* da abbandonare al loro destino, si pose il problema di rimettere in circolazione, nelle librerie italiane, e a prezzi abbordabili per i giovani studenti, delle edizioni dei classici del marxismo. Questo impegno per far tornare in circolazione le opere di Marx ed Engels, trovò poi un suo emblematico coronamento nella sua coraggiosa decisione di ritirare dagli Editori Riuniti tutti i volumi e i diritti per l'edizione italiana delle *Opere complete* di Marx ed Engels. Sergio iniziò così a ripubblicare, in nuove edizioni, i testi di questa classica e sistematica raccolta degli scritti marxiani ed engelsiani. Personalmente, a questo proposito, gli sono particolarmente grato, anche perché volle generosamente coinvolgermi direttamente nella riedizione della *Dialettica della natura* engelsiana, apparsa nella riedizione del XXV volume delle *Opere* di Marx-Engels, apparsa nel 2016. Con la coraggiosa ripubblicazione di

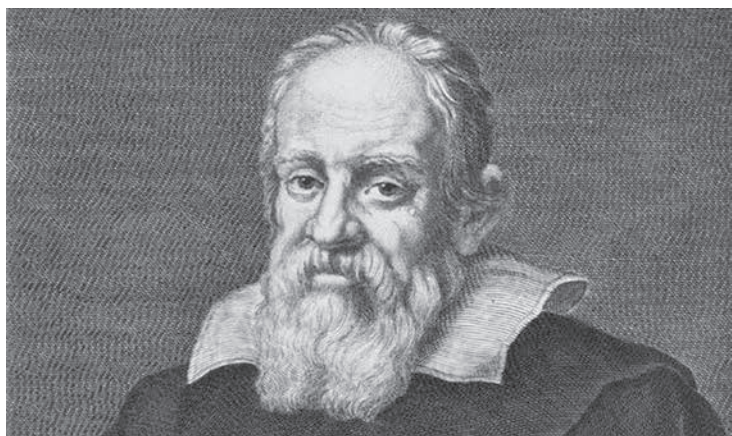
questo volume Sergio ha avuto anche il merito, davvero non secondario, di rimettere finalmente in circolazione un testo classico, concernente il materialismo dialettico, testo decisivo che la tradizione del marxismo occidentale ha variamente bistrattato, silenziato e svalutato.

Per completare questo pur assai rapido e sintetico profilo dell'attività editoriale e culturale di Sergio va solo aggiunto come nel nuovo millennio Sergio promosse anche la costituzione di uno specifico *Centro di studi sui problemi della transizione al socialismo*, grazie al quale promosse ed organizzò, nel 2003, un importante convegno napoletano dal quale scaturì poi un libro espressamente consacrato allo studio dei *Problemi della transizione al socialismo in Urss*. Né basta, perché all'interno delle edizioni de *La Città del Sole* volle anche aprire una collana significativamente consacrata all'*Archivio storico del movimento operaio*, ribadendo così l'importanza strategica di studiare attentamente le molteplici vicende, nazionali ed internazionali, del movimento operaio che si intrecciano con tutta la grande ed articolata messe di studi – prevalentemente filosofici (ma non solo filosofici, *of course*) – che questa qualificata casa editrice ha realizzato, pubblicando studi sui classici del pensiero di ogni epoca e di ogni differente tradizione concettuale, pur privilegiando l'approfondimento dei temi connessi alla liberazione dell'uomo. Sempre in questa chiave antagonista e di promozione culturale Sergio volle così anche realizzare la pubblicazione di un libro espressamente dedicato all'*Ilva la tempesta perfetta. Tutti gli avvenimenti della fase calda (2012-2013)* scritto e realizzato dagli operai e dalle maestranze di Bagnoli, volume con il quale inaugurò una collana consacrata alle lotte di classe contemporanee.

Ricordato, sia pur assai sinteticamente ed ellitticamente, questo profilo "editoriale" dell'impegno culturale e di organizzatore della cultura di Sergio, va tuttavia aggiunto ancora un particolare affatto decisivo della sua personalità. Infatti Sergio ha sempre nutrito una sua spiccata sensibilità, affatto peculiare, per combattere tutte le possibili ingiustizie. Questa sua sensibilità contro le ingiustizie era così viva e sentita che un giorno, mentre stavamo discutendo dei "massimi sistemi" attorno ad un tavolo affollato di numerosi libri ed anche di altrettante bozze in lavorazione, Sergio, per meglio sottolineare un suo preciso rilievo, volle a tutti i costi leggermi personalmente, ad alta voce, un passo tratto dall'autobiografia di un grande capo indiano come Geronimo (Go-khlä-yeh). Lesse così alcune pagine del libro *La mia storia*, di Geronimo, pubblicato dalla sua casa editrice nel maggio 2006, con un'introduzione di Sergio, tradotto e curato da Liliana Calabrese partendo dal testo inglese a suo tempo raccolto e predisposto da Stephen Melvill Barret, apparso nella collana divulgativa *Universale di base*. Ebbene, mentre Sergio leggeva le straordinarie pagine di questo libro, ad un certo momento fu preso da una tale empatia per le vicende narrate da questo eroico capo indiano pellerossa che si commosse al punto da piangere, letteralmente, per quanto leggeva. In questo modo Sergio, ancora una volta, mi dimostrò, con sincerità disarmante, tutta la sua profonda e radicale adesione ai temi di cui stavamo discutendo ed anche il suo profondo coinvolgimento in tutti i tentativi storici di lotta effettiva per la liberazione degli uomini da qualunque forma di sfruttamento, oppressione e schiavitù.

La sua scomparsa, nel marzo del 2017, a 74 anni d'età, dopo una dolorosa malattia (per la quale non mancava, peraltro, di ricordare, con puntualità, le precise responsabilità mediche delle strutture sanitarie napoletane cui si era rivolto), non può tuttavia cancellare, perlomeno nello scrivente, l'immagine di questo generoso e grande editore ideale che ha ben compreso come il libro costituisca un'arma, preziosa ed irrinunciabile. E che ha anche saputo comprendere come lo studio, la ricerca e la riflessione dei ricercatori non possano mai offuscare le loro precise responsabilità sociali. Infatti secondo Sergio lo studioso deve sempre essere consapevole come la sua stessa attività intellettuale abbia una precisa *responsabilità civile e sociale*, proprio perché l'intellettuale deve poter usare, in piena e libera autonomia, i propri strumenti ed la sua stessa parola per tutti coloro che non hanno, invece, la possibilità di parlare e studiare, proprio perché sono, letteralmente, schiacciati dalla necessità di lavorare per vivere. Insomma: Sergio intendeva la parola, lo studio e la cultura come *armi* per chi non ha altre armi, altrettanto potenti, per difendersi e liberarsi dallo sfruttamento del lavoro capitalista che sta distruggendo il nostro pianeta e la nostra stessa esistenza. Per questa ragione di fondo Sergio, anche con le pubblicazioni de *La Città del Sole*, ha sempre promosso libri, collane, momenti di formazione e ricerca che non solo hanno contribuito alla difesa e alla conoscenza del marxismo, ma anche alla diffusione di una cultura coerentemente antagonista, di classe, di lotta ed anche controcorrente, cultura che, appunto, gli sembrava indispensabile e fondamentale per contestare, e possibilmente ribaltare, i rapporti di classe attualmente vigenti.

RECENSIONI



Enrico Bellone – Massimo Bucciantini – Adriano Prosperi – Giulio Giorello, *Omaggio a Galileo. Quattro lezioni sulla figura e l'opera di Galileo Galilei tenute a Brescia nel 400^o delle sue prime osservazioni astronomiche (1609) pubblicate nel 400^o della condanna della teoria copernicana (1616)*, Fondazione Clementina Calzari Trebeschi, Brescia 2016, pp. 112.

Il libro, come esplicita il sottotitolo, raccoglie i testi di quattro diverse lezioni svoltesi a Brescia in occasione del quattrocentesimo delle prime osservazioni astronomiche galileiane, nonché nel quattrocentesimo della condanna della teoria copernicana effettuata dalla Chiesa cattolica. Pertanto la pubblicazione raccoglie testi di lezioni svoltesi nel 2009 che sono state tuttavia raccolte e pubblicate solo nel dicembre del 2016. Le relazioni raccolte in questo volumetto presentano, inoltre, una differenziata tipologia editoriale: quelle di Bellone e Giorello costituiscono, infatti, mere trascrizioni, non riviste dagli Autori, delle registrazioni delle lezioni, mentre nel caso di Prosperi si segnala che la trascrizione è stata rivista dall'Autore. Solo per quella di Bucciantini non si fornisce alcuna informazione redazionale, ma dalla lettura del testo è agevole ipotizzare come questo contributo sia stato scritto appositamente dall'Autore. La pubblicazione è infine arricchita, sul piano iconografico, da una ventina di illustrazioni anastatiche che ben si integrano nei differenti testi, mentre nelle ultime pagine si forniscono sintetiche indicazioni biografiche sui quattro Autori.

Già solo per queste ragioni editoriali i testi raccolti in questo volumetto non possono, dunque, che risultare alquanto disomogenei e affatto diversi. Certamente la revisione – presente o mancata – non modifica la natura complessiva dei differenti contributi, il loro taglio interpretativo e il loro valore intrinseco. In ogni caso, alla luce di una lettura complessiva, il testo che più degli altri si impone all'attenzione del lettore è proprio il contributo di Bellone che è in grado di comunicare tutta la sua passione per lo studio della figura di Galileo ed anche la forza intrinseca che ha animato questo storico della scienza italiano, anche in occasione di questa conferenza bresciana.

In ogni caso, prima di esaminare i quattro differenti contributi, va senza dubbio fatto un pubblico plauso alla Fondazione Clementina Calzari Trebesch, proprio perché, partendo dalle registrazioni di questo ciclo di lezioni di omaggio alla figura di Galileo, ha poi voluto lasciare una traccia documentale di queste conferenze. Infatti, spesso e volentieri, si organizzano varie conferenze che poi, tuttavia, si perdono nel rumore di fondo della nostra società, proprio perché gli organizzatori non hanno la volontà, la forza e la determinazione culturale di riuscire a salvarne una memoria meno effimera del ricordo di una pubblica lezione. La decisione di trasformare delle lezioni in un testo scritto è sempre meritoria: non solo perché salva veramente la memoria di quanto organizzato, ma anche perché costringe, immediatamente, gli organizzatori a trasformare il loro già meritevole *lavoro culturale*, in una differente forma di organizzazione civile e culturale, ovvero in quella *editoriale* che ha la forza e il merito di inserire l'iniziativa immediatamente in un ambito più ampio e meno effimero, mediante il quale si fornisce una traccia duratura del lavoro svolto. Il che crea, inevitabilmente, un evidente *circolo virtuoso* anche nei confronti degli stessi relatori, perché si traduce in uno stimolo preciso grazie al quale i differenti autori possono rivedere, sia pur a differenti livelli, il testo della loro lezione.

Come appunto, dimostra, in modo emblematico questo stesso libretto che, nella sua stessa struttura editoriale, fornisce una articolata fenomenologia dei testi: da quelli che riproducono *totidem verbis* la lezione orale, a quelli che l'hanno lievemente integrata, a quelli che sono stati invece riscritti *ab imis fundamentis*. Operando in questo modo *editoriale* gli organizzatori avviano, allora – per dirla con Antonio Gramsci (che già all'inizio del secolo scorso criticava l'abitudine di promuovere conferenze che spesso lasciavano – e lasciano ancor oggi – il tempo che trovano) – un *lavoro culturale* il quale trasforma immediatamente la stessa *cultura* in un *lavoro organizzativo* il quale supera, in tal modo, l'orizzonte dell'effimero. Spesso e volentieri, infatti, molte iniziative – che pure godono del plauso dei grandi mass-media e di un notevole successo di pubblico – si fermano ad una soglia preliminare ed affatto estrinseca rispetto al lavoro dello studio, della riflessione e della formazione di ciascun individuo. Si organizzano così grandi conferenze, anche con una partecipazione di un numero notevole di persone – che possono anche riempire una piazza, un auditorio o persino uno stadio – ma poi di tutto questo “clamore” comunicazionale non resta pressoché nulla, proprio perché il pubblico vive la conferenza in una forma di sostanziale *passività*: ascolta le riflessioni altrui, applaude, pone forse qualche domanda (sintetica, mi raccomando!), ma non è in alcun modo *educata* a svolgere un suo autonomo e minuto *lavoro culturale di studio e riflessione*. Quando invece gli organizzatori si impegnano a lasciare *traccia scritta* di quanto hanno promosso, aprono, inevitabilmente, un più ampio ed articolato orizzonte organizzativo, mediante il quale la cultura, da evento effimero, transeunte e alla moda, inizia, lentamente, e molecolarmente, a trasformarsi in un più concreto e meritorio *lavoro di studio e riflessione*, molto più positivo e fecondo, per quanto silente e lontano dai clamori massmediatici. Tant'è vero che ora, in questo nostro caso, anche chi non ha potuto seguire, in presa diretta, i testi di questo significativo *Omaggio a Galileo* promosso a Brescia, può tuttavia leggerli e meditarli. Perché? Proprio perché il pensiero vive nel *filosofato*, nella *scrittura*.

Certo, si potrebbe sostenere che i “contributi” che più hanno inciso nella storia dell’umanità sono, semmai, legati proprio alle lezioni *orali* (basterebbe pensare ai dialoghi socratici o alle predicazioni di Gesù) che hanno indubbiamente lasciato, nella storia umana, una fondamentale ed indelebile traccia, certamente molto più forte ed incisiva rispetto a moltissimi altri testi scritti. Non lo nego, ma aggiungerò come questi stessi interventi orali hanno comunque dovuto poi trasformarsi in testi *scritti*: si pensi ai dialoghi socratici predisposti da Platone, oppure ai vangeli sinottici. Il che ribadisce il ruolo fondamentale della *scrittura*, mediante la quale il pensiero può, appunto, lasciare una traccia meno effimera, proprio perché ciò che si pensa vive, *in primis*, entro un linguaggio, una scrittura, *il filosofato* e non possiede altra sede. Perlomeno nell’ambito della tradizione occidentale che, proprio grazie all’invenzione *tecnica* dell’alfabeto, ha infine trovato il modo di utilizzare 24 caratteri per esprimere, attraverso la combinazione di questi «venti caratteruzzi», per dirla con Galileo, qualsiasi pensiero, permettendoci di conoscere il pensiero di chi non esiste più e di farci anche leggere dalle future generazioni. In caso contrario come spiegare la genesi dell’autentico miracolo storico (quindi non extra-storico, perché frutto di un lunghissimo processo molecolare) della stessa formazione del *lógos* greco?

Come accennavo la lezione che, in ogni caso, emerge con forza indubbia da queste pagine è proprio quella di Enrico Bellone – alla cui memoria, giustamente, gli organizzatori hanno dedicato questo volumetto – perché Bellone ha avuto il pregio di comunicare al suo ascoltatore – e ora al suo lettore – tutta la passione che anima il *suo* Galileo. Bellone parla di *Galileo e la Fisica* (la sua conferenza risale al 25 novembre 2009), ma fin dalle prime battute ricorda subito un passo emblematico di una lettera di Galileo dl 1638, in cui lo scienziato pisano, divenuto oramai cieco, dopo essere stato condannato al carcere perpetuo per la sua adesione alla teoria copernicana, detta ad un suo collaboratore una lettera per un suo amico veneziano, scrivendo, espressamente, quanto segue: «nelle mie tenebre, vado fantasticando ora sopra questo, ora sopra quest’altro fenomeno della Natura, e non posso dar quiete all’inquieto mio cervello» (p. 7). Secondo Bellone in questa frase «così terribile – c’è quasi tutto Galileo Galilei» (*ibidem*). Ma perché in questa frase ci sarebbe tutto Galileo e perché mai questo rilievo sarebbe «terribile»? Per spiegarlo Bellone ricostruisce sinteticamente, ma in modo mirabile, il percorso della riflessione scientifica galileiana con la quale lo scienziato pisano è riuscito a delineare la nuova fisica. Bellone sottolinea come, entro questo processo rivoluzionario, con lo scienziato pisano «veniva emergendo una nuova cultura, che era legata al mondo della Tecnica, e Galileo vedeva nella Tecnica le radici del futuro, della vera cultura dell’uomo, della vera Filosofia» (p. 8). Nel che è già possibile scorgere la novità culturale della lettura suggerita da Bellone dell’opera galileiana. Infatti oggi, la nostra cultura più diffusa ed egemone, non ritiene affatto che nella tecnica risiedano la vera cultura e la vera filosofia. Semmai, al contrario, è invece diffuso un pensiero del tutto opposto, che accusa la tecnica di alienare l’uomo, al punto che non manca chi ha addirittura trasformato la tecnica nella Tecnica pensata quale “soggetto” cosmico-storico, una sorta di Super-entità (assolutamente metafisica e mitica) che dominerebbe il mondo e l’uomo contemporaneo, costituendo un organismo affatto autonomo, decisamente nemico del pensiero, che dovrebbe quindi abitare altri spazi ed altri orizzonti.

Bellone, invece, proprio a proposito della capacità innovativa, rivoluzionaria e propulsiva della scienza e della tecnica, preferisce ricordare uno straordinario appunto galileiano inserito dallo scienziato pisano in uno dei numerosi foglietti che collocava nella sua copia personale del libro suo più famoso che gli ha procurato la condanna del tribunale dell'Inquisizione romana, ovvero il suo celebre *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Ebbene, in un suo foglietto Galileo così annota: «la scienza genera continuamente innovazioni: ma chi detiene il potere nelle Repubbliche e negli Stati *teme* le novità: ha bisogno cioè, per conservare il proprio potere politico, non delle novità, ma della *conservazione dell'esistente*; e allora chi ha il potere, che è sempre ignorante di ogni scienza e di ogni tecnica, erige se stesso a giudice sopra gli intelligenti e li piega affinché non producano novità» (p. 8). Certamente da questo appunto emerge tutta la malinconia di Galileo per la propria condanna, ma, rileva Bellone, questo suo decisivo rilievo costituisce «una testimonianza che forse può esserci utile oggi, soprattutto alle persone che hanno la fortuna di avere la vostra età» (pp. 8-9, si tenga presente che Bellone si rivolgeva ai giovani studenti del Liceo scientifico Leonardo di Brescia).

Bellone ricorda inoltre come Galileo fosse stato già denunciato nel 1604 come eretico, mentre insegnava a Padova. Occorre tener presente che allora la Chiesa cattolica imponeva a tutti i laureati di dichiarare la loro adesione alla fede cattolica. Solo a Padova questo obbligo non era rispettato giacché la “Patavina Libertas” doveva tener conto della differente fede dei numerosi studenti che affluivano nella cittadina veneta da molte parti del mondo per studiare: ebrei, anglicani, polacchi, ortodossi, etc. Ebbene, nella Pasqua del 1604 molti docenti padovani sono denunciati all'autorità inquisitoriale e tra questi figura anche Galileo: «Su che cosa si basa la denuncia? La denuncia viene fatta da una persona che aveva lavorato con Galileo per un anno e mezzo, quindi conosceva la vita quotidiana del professor Galilei: allora, Galilei, negli ultimi diciotto mesi – si legge nei verbali della denuncia – non è mai andato a messa, e non si è mai confessato; quindi non è un credente. Seconda denuncia: Galilei tiene in casa dei libri proibiti, messi all'Indice; per esempio, i libri dell'aretino, che indulgevano ai piaceri della carne (vi ho già detto che Galileo indulgeva molto ai piaceri della carne). Terza accusa: Galileo convive con una donna, dalla quale ha già avuto due figli, e non l'ha sposata: quindi viola un sacramento (il sacramento del matrimonio). Ma, soprattutto, Galileo fa gli oroscopi. È vero: Galileo faceva gli oroscopi, e si faceva pagare; ma questo non è il reato, il reato sta nelle righe: cioè Galileo dice alle persone a cui fa l'oroscopo che la loro vita è determinata in modo rigido dalla posizione delle stelle, pianeti, costellazioni al momento della nascita: quindi non c'è libero arbitrio; e se non c'è libero arbitrio, allora qui scatta l'accusa di eresia» (pp. 19-20). L'accusa verrà “insabbiata” dalla Repubblica veneta che impedì la trasmissione di questo incartamento all'Inquisizione romana, tuttavia anche alla luce di questa denuncia Galileo «ancor di più diventa prudente, perché da una parte è contento dell'insabbiamento della pratica, dall'altra però sa che la pratica c'è, e può essere tirata fuori in qualunque momento» (*ibidem*).

Nel corso della sua *lectio* Bellone ricostruisce, da par suo, come si è accennato, la genesi della fisica galileiana, facendo percepire tutta la plasticità intrinseca dell'acuta intelligenza di Galileo che giunge persino a scrivere con un suo allievo frate (Girolamo Spinelli) un dialogo in dialetto padovano – sul-

le orme del Ruzzante – ovvero il *Dialogo de Cecco di Ronchitti da Bruzene a proposito della Stella Nuova* con cui i due interlocutori, i contadini Matteo e Natale, che dialogano liberamente sulle stelle e i pianeti, comunicando ed illustrando pensieri affatto eretici, ovvero quelli già espressi da Giordano Bruno (arso vivo dall’Inquisizione romana il 17 febbraio del 1600) e da Copernico (la cui teoria fu appunto pubblicamente condannata nel febbraio del 1616). Delineando questo percorso ricostruttivo dell’opera galileiana, Bellone mette anche in evidenza la novità dell’approccio dello scienziato pisano: «quindi, state attenti: i *sensi ci ingannano*, le “sensate esperienze” non sono sufficienti a costruire la Fisica, perché le sensate esperienze si limitano a dirci che la pallina cade di un moto che è definito uniforme, e invece cade verso il basso di moto accelerato dopo un arco di parabola» (p. 25). Le *sensate esperienze* devono così intrecciarsi sempre con le *certe dimostrazioni* proprio perché il cuore della scienza si radica nella costruzione di una teoria scientifica per mezzo della quale lo scienziato deve poi saper «diffalcare» gli impedimenti della materia. In tal modo *teoria ed esperienza sperimentale* vengono posti su differenti piani che, tuttavia, svolgono entrambi un ruolo fondamentale ed irrinunciabile, per la costruzione di una conoscenza oggettiva.

Anche nella costruzione del suo celebre “cannone della lunga vista”, ovvero del suo non meno celebre cannocchiale con cui, nel 1609, Galileo vide, infine, alcune straordinarie novità celesti mai prima osservate da nessun uomo, novità sconvolgenti che comunicherà, l’anno successivo, nel suo celeberrimo *Sidereus Nuncius*, emerge, nuovamente, tutta l’intelligenza con cui lo scienziato pisano dispone le sue lenti: «nessuno – rileva Bellone – aveva mai pensato di mettere le lenti non sul piano, ma una davanti all’altra, per quasi quattro secoli!» (p. 27). Ma Galileo è anche *un tecnico* che costruisce nel suo laboratorio i suoi strumenti scientifici e che «mola da solo le lenti – ricordate che molare una lente, nel 1609, era un’impresa titanica» (*ibidem*). In tal modo Galileo potrà osservare i satelliti di Giove – i celebri satelliti medicei – per poi pervenire alla scoperta della loro rotazione attorno a questo pianeta, osserverà l’effettiva costituzione fisica della luna (che presenta valli, crateri e montagne), vedrà il numero infinito delle stelle che compongono la via lattea, osserverà le macchie solari, le fasi di Venere, gli anelli di saturno, etc., etc.

Nella ricostruzione delineata da Bellone dell’opera complessiva di Galileo quest’ultimo si configura, pertanto, come la punta avanzata, più originale ed innovativa, della cultura occidentale del XVII secolo, proprio perché per Bellone «Galileo è stato uno dei protagonisti maggiori della nascita del mondo occidentale, della Cultura del mondo occidentale, sostenendo che la Scienza è Cultura, che la Tecnica è Cultura, che producono innovazione, e in questo senso vanno in contrasto col Potere. E allora, siccome io son vecchio, e voi no, vi passo in eredità quella frase di Galileo: *abbiate sempre il cervello “inquieto”*; non accontentatevi *mai* di chi dice che ci sono verità assolute e intoccabili: ci sono soltanto verità provvisorie, che la scienza continua a modificare, e in questo c’è il progresso di tutta l’umanità, finché l’umanità sarà libera: perché la ricerca, su come siamo fatti noi, o su come è fatto l’Universo, procede se, e solo se, ci sono dei “cervelli inquieti”. E quindi, siate inquieti, e auguri!» (p. 33).

Così si conclude la conferenza di Bellone che ha anche sottolineato come nel nostro paese la scienza non sia ancora compresa adeguatamente in tutto il suo valore culturale rivoluzionario o perché è pensata come «serva del Capitale» o

perché è concepita come «un attentato allo spirito umano». *Contro* queste tradizionali e diffuse negazioni dell'intrinseco e rivoluzionario valore culturale delle tecno-scienze Bellone reagisce criticamente, partendo proprio dalla straordinaria figura di Galileo che ci invita a tenere sempre il nostro cervello "inquieto", perché è solo dall'inquietudine dei nostri ragionamenti che può eventualmente nascere la nuova conoscenza ed anche un nuovo ordine per il mondo.

La conferenza di Bucciantini, *Galileo e l'astronomia*, si è svolto il 4 dicembre 2009. Da storico Bucciantini esordisce insistendo sul fatto che la storia insegna che spesso alcune delle novità più originali scaturiscono non dal centro di una civiltà, ma dalla periferia, da luoghi e persone da cui nessuno si aspetterebbe alcuna particolare novità. Ma perché si delinei un'idea originale e nuova devono essere soddisfatte alcune caratteristiche essenziali. «La prima è il talento. Le persone che ricercano il nuovo debbono avere una predisposizione naturale, il talento si può anche migliorare, si può avere anche artificialmente, però occorre una predisposizione» (p. 38). Ma il talento da solo non basta: «la seconda capacità è la capacità di concentrazione. Il talento senza una grande capacità di concentrazione non ci porta da nessuna parte, è un talento sprecato o che comunque dura poco» (*ibidem*). La «terza proprietà è la perseveranza. Quindi ci vogliono innanzitutto talento, seguire il proprio istinto, perseveranza e concentrazione» (p. 38). D'altra parte Galileo si è anche definito «matematico e filosofo, e questa è una distinzione importante perché dice di non essere solo un matematico, ma anche un filosofo. E che tipo di filosofia ha in testa? Un tipo di filosofia della natura in cui la matematica è fondamentale. Per leggere il libro della natura abbiamo bisogno della matematica: questa è la sua ossessione» (p. 40).

Anche Bucciantini ricorda l'abilità manuale di Galileo: «Galileo ha una grande manualità, il padre è un suonatore di liuto, ha una bottega e lì il figlio acquisisce la manualità» (p. 44). Ricordando il "copernichismo" galileiano anche Bucciantini sottolinea come lo scienziato pisano, mentre scruta il cielo con il suo "cannone dalla lunga vista", sappia «già quello che vuole vedere» (p. 46). Ripercorrendo tutte le "novità celesti" scoperte e descritte da Galileo, nonché il loro straordinario impatto sulla cultura pittorica del tempo, l'Autore sottolinea come Galileo diventi «lo scienziato europeo per antonomasia. Dal nulla, da essere un semplice matematico che fino a quel momento aveva scritto pochissimo, diventa il matematico più celebrato, che comincia ad avere un successo straordinario, e quindi comincia ad essere pericoloso. Perché la fine di tutto il discorso è che fintanto che Galileo fosse rimasto un semplice matematico che si teneva per sé le novità non avrebbe dato fastidio a nessuno, ma visto il successo che ottenere e soprattutto l'idea di diffondere la sua nuova astronomia – ricordiamo che distribuì il libro e le lenti, e c'è una lettera in cui dice "io vorrei che tutti vedessero il nuovo cielo" – ecco nascere lo scandalo, qui nasce il pericolo, qui nasce l'opposizione da parte della Chiesa» (p. 58). L'intervento di Bucciantini si conclude, infine, con il rinvio testuale ad una emblematica poesia di Primo Levi del 1984, espressamente dedicata al *Sidereus Nuncius*. Anche da questa sintetica ricostruzione si vede come l'Autore abbia delineato una ricostruzione panoramica dell'opera astronomica galileiana, prestando particolare attenzione all'impatto che quest'ultima ha avuto anche nel mondo dell'arte (all'interno di questo contributo si inseriscono, appropriatamente, le riproduzioni di molti disegni di Galileo, la Madonna del Cigoli,

l'allegoria della visione e quell'aria di Jan Brueghel, il Saturno di Pier Paolo Rubens, etc.).

Prosperi per sviluppare il suo contributo dedicato a *Galileo e la Chiesa* (svolto il 18 dicembre 2009) ricorda come, attualmente, non si disponga delle carte del processo di Galileo giacché «il rapporto quantitativo fra le parti che abbiamo e le carte che si individuano attraverso la numerazione dei documenti è un rapporto tale da persuaderci che ciò che abbiamo è soltanto una selezione parziale» (p. 69). Insomma, «non abbiamo davanti una riproduzione fotografica del processo, ma solo tracce certo importanti ma non complete di ciò che è avvenuto allora. Tra le carte e la realtà c'è non solo quello iato che impone sempre allo storico di cercare di intravedere la realtà annusando "l'odore della carne umana", come diceva Marc Bloch. Ci sono lacune e omissis: e qui si colloca l'esercizio della necessaria integrazione delle lacune della documentazione attraverso una procedura simile a quella che i filologi chiamano "divinatio", ma molto più incerta e fallace. Si passa insomma dalla linea continua del disegno a quella linea punteggiata usata dai restauratori delle opere d'arte pittoriche per le superfici danneggiate» (*ibidem*).

Sulla base di queste premesse Prosperi prende quindi inconsiderazione il processo di Galileo sottolineando come, a suo avviso, «l'inquisizione preferiva che l'eretico si convertisse e visse, quindi tendeva al recupero dell'eretico imponendogli l'abiura e snidandolo attraverso il ricorso alla confessione» (p. 71). Certamente Prosperi non può negare come l'Inquisizione abbia mandato al rogo grandi intellettuali di fama internazionale (per es. Giordano Bruno), ma a suo avviso lo fece solo perché questi «fino all'ultimo si rivelarono irrecuperabili e si mantennero fedeli alla loro coscienza e alle loro convinzioni» (p. 71). Per Prosperi l'Inquisizione mirava del resto alla «conquista della coscienza»: «con questo metodo l'opera dell'Inquisizione raggiunse le più lontane provincie, in Italia in particolare, e toccò da vicino le coscienze dei singoli abituandoli a denunziare anche i loro familiari, parenti e amici. Era questo l'atto che si richiedeva affinché la confessione potesse ripartire e concludersi e il fedele potesse essere accolto di nuovo all'interno della Chiesa e perdonato. Ma questo meccanismo ci rende evidente il fatto che l'Inquisizione in Italia puntava alla conquista della coscienza, alla rottura di ogni altro vincolo che non fosse quello che legava il fedele all'autorità ecclesiastica, anche a prezzo di sofferenze. In molti atti dell'Inquisizione troviamo registrati i lamenti di tanti che piangono, che dicono che non possono raccontare i peccati degli altri, tradire gli amici e i familiari, ma davanti al penitente si alzava l'obbligo di fare questo perché da ciò dipendeva la sua salvezza in cielo e in terra e la salvezza o il recupero degli altri» (p. 72).

Tuttavia, leggendo queste considerazioni, non si può comunque non fare a meno di pensare alle molte streghe bruciate vive dall'Inquisizione oppure non si può fare a meno di rilevare come molte di quelle torture, che producono lamenti e pianto negli inquisiti, imposte sistematicamente dall'Inquisizione col "rigoroso esame", fossero in grado di menomare, permanentemente e in modo molto grave ed irreversibile, tutte le persone che subivano tale trattamento molto pio e cristiano. Come si può parlare di «conquista della coscienza» di fronte a persone che da questo trattamento violentissimo uscivano completamente "sciancate" e offese permanentemente nel loro stesso corpo? Domande che Prosperi non affronta perché, semmai, vuole sottolineare come proprio queste considerazioni

su quella che sarebbe la strategia “persuasiva” dell’Inquisizione «ci permette di capire l’esito del processo di Galileo: un esito apparentemente misterioso perché Galileo non viene condannato e il processo si conclude con l’obbligo di abiurare e con una misura molto mite di prigione domestica rispetto ai possibili esiti di un’accusa di essere “veementemente sospetto” di eresia. Davanti a un’accusa di questo genere l’esito normale doveva essere molto più duro: non solo l’abiura, ma eventualmente anche la tortura. Fior di storici si sono accalorati nel sostenere che Galileo fu torturato. Ma gli atti del processo dicono che questo non è vero: manca ogni traccia del fatto che Galileo sia stato torturato» (p. 72). Il che costituisce veramente una curiosa conclusione, alla luce della quale sembra proprio che a Prosperi venga infine meno quella capacità, à la Bloch, di saper annusare “l’odore della carne umana”, capacità che gli permetterebbe di colmare quelle lacune (volontarie) con cui la Chiesa cattolica ha cancellato le tracce dell’andamento complessivo del processo galileiano.

Invero, tenendo del resto conto che l’Inquisizione seguiva delle procedure e dei protocolli procedurali molto rigidi e inflessibili, appare invero alquanto problematico “annusare” il processo galileiano immaginandosi che lo scienziato pisano possa essere stato esentato (!?) dal “rigoroso esame”. Senza aggiungere che l’abiura imposta a Galileo non costituì affatto un esito «misterioso», proprio perché, per dirla con John Milton autore dell’*Aeropagitica*, Galileo fu messo in carcere per il semplice motivo che *non condivideva le idee astronomiche dei suoi carcerieri*. Dunque il comportamento dell’Inquisizione non fu affatto lieve, moderato e misericordioso, ma rappresentò un atto di brutale intolleranza totalitaria, rispetto al quale Galileo non poté che alzare le mani, arrendendosi alla violenza del potere che da quel momento gli impedì di vivere liberamente.

Se poi per Prosperi la condanna a vita di Galileo si può addirittura interpretare come «una misura molto mite di prigione domestica», il lettore non può che lasciargli tutta la responsabilità di una tale affermazione in relazione ad un processo grazie al quale una delle migliori teste pensanti del tempo fu messa in condizione di non poter più studiare e ricercare liberamente. Per Prosperi infatti, l’Inquisizione che puntava «alla conquista della coscienza» – non però con la persuasione, bensì con la sistematica violenza del potere del tempo, che usava anche la tortura, nonché una forma di processo inquisitorio, entro il quale il “sospetto” era sostanzialmente annichilito – avrebbe avuto di mira un solo obiettivo, giacché, a suo avviso, il tribunale dell’inquisizione «non si poneva l’obbligo di uccidere l’eretico; si poneva invece l’obbligo di agire per il recupero, perché il reo (si è rei nel momento stesso che si è sospettati e tocca al reo giustificarsi e riuscire a farsi assolvere [dal che, naturalmente si evince tutta la mitezza del “recupero” del “reo”! ndr.]) si pentisse e si mettesse nella mani della Chiesa, rinunciasse alla sua superbia intellettuale e alla forza delle sue convinzioni per accogliere quello che gli veniva suggerito. La formula finale era “Credo quod credi Sancta Romana Ecclesia”, cioè io non mi pongo più dubbi di fede, io accetto di credere quello che crede la Santa Chiesa Romana» (pp. 72-73).

Ma appunto questo obbligo di credere ciò che crede la Chiesa cattolica, non costituisce forse, *di per sé*, un crimine che non è per nulla mite, anche quando viene rivolto, coercitivamente, contro qualunque uomo e ancor più contro un’intelligenza rivoluzionaria come quella di uno scienziato come Galileo? Ma Prosperi non prende in alcuna considerazione questi interrogativi,

anche perché è convinto che se si prendono in considerazione gli stessi problemi concernenti le procedure dell'Inquisizione, allora a suo avviso bisogna ammettere che «la visione più recente, più aggiornata, più imparziale, meno legata alle polemiche del passato che avevano mostrificato questa istituzione, ci mostra una procedura singolarmente fedele alle regole scritte, cauta, attenta nel valutare le prove, capace di fornire avvocati difensori agli imputati, raramente crudele nelle punizioni, pronta fino all'ultimo a raccogliere una parola di pentimento per consentire ai processati un'uscita tutto sommato molto semplice dai vincoli dell'Inquisizione» (p. 78).

Alla luce di queste considerazioni sembrerebbe allora legittimo ricavare due dati antinomici. Da un lato infatti Prospero sottolinea che l'Inquisizione seguiva sempre «una procedura singolarmente fedele alle regole scritte», ma allora, se queste regole scritte prevedevano il «rigoroso esame» come pensare che quest'ultimo non fosse poi applicato anche al caso di Galileo? In secondo luogo viene sottolineato come la presunta «mitezza» del processo Inquisitoriale si possa desumere dal fatto che questo tribunale forniva sempre «avvocati difensori agli imputati». Ma questo dato non si scontra forse con quanto ha precedentemente riconosciuto lo stesso Prospero, ovvero col fatto che un imputato, per il solo fatto di essere «sospettato», si presentava, agli occhi del tribunale, come un «reo» su cui gravava poi l'onere di provare di non esser reo (secondo un principio che il processo moderno ha invece ribaltato giacché l'onere della prova ricade sulla pubblica accusa non certamente sul sospetto!)? Prospero non prende in considerazione queste contraddizioni, anche perché poco dopo ricorda come si sia dovuto «riconoscere che il Tribunale del Sant'Uffizio come tribunale supremo è stato il primo a derubricare il reato di stregoneria con cui venivano mandate al rogo migliaia di donne» (p. 78). Anche qui il discreto lettore non può fare a meno di sollevare un dubbio: ma non si è prima sostenuto che il tribunale inquisitoriale era molto mite e mirava sempre alla conquista di una coscienza? Come mai ora, invece, si ammette che proprio tramite il reato di stregoneria sono state «mandate al rogo migliaia di donne»? Non sciogliendo nuovamente anche questa contraddizione, Prospero, ricorda una norma del Tribunale del Sant'Uffizio a proposito delle streghe accusate di far morire i bambini, per concludere come proprio questa norma «che fu diffusa manoscritta e che poi venne stampata negli anni '30 del '600, mette il tribunale del Sant'Uffizio romano all'avanguardia nelle misure garantiste nei confronti del reato della stregoneria che allora era socialmente il più perseguitato e odiato» (p. 79). Il che, forse, avviene non solo con buona pace della capacità dello storico di saper annusare l'odore della carne umana bruciata sui roghi, ma anche rispetto alle «migliaia di donne» mandate regolarmente al rogo dal mite e misericordioso tribunale dell'Inquisizione romana.

In ogni caso la conclusione delle considerazioni di Prospero sono quindi le seguenti: «la nostra immagine della procedura del Sant'Uffizio oggi è completamente diversa da quella della polemica anticattolica dei Protestanti e anticlericale dell'Ottocento, è l'immagine di un tribunale che dalla sede centrale raffredda gli animi, istruisce da lontano i suoi numerosi terminali a condurre le inquisizioni secondo precise regole [e dai ndr.] in modo da arrivare alla verità senza volontà persecutoria [!]. Questa immagine regge davanti al processo a Galileo? Certamente regge. Galileo non fu torturato, nel suo caso fu osservata una misura di rispetto per l'età e le condizioni di salute, forse anche per la protezione che il

Granduca di Toscana in qualche modo era capace di far avvertire anche alla corte di Roma» (p. 79). Ma queste considerazioni di Prospero sono forse supportate dai documenti? No, mentre, semmai, è proprio l'ipotesi contraria che rischia di non entrare in conflitto con le prassi giuridiche normalmente seguite dai tribunali inquisitoriali. Tant'è vero che poche pagine dopo anche Prospero, parlando dell'abiura di Galileo, è costretto a ricordare una famosa frase dello scienziato pisano: «Sono qui nelle loro mani. Fate di me quello che volete». Al che, commenta giustamente Prospero, «c'è una resa alla violenza che gli viene fatta» (p. 83). Ma se una violenza viene allora esercitata contro Galileo, dove va a finire la mitezza misericordiosa del tribunale Inquisitoriale?

La parte finale dell'intervento di Prospero considera invece, in modo più persuasivo e condivisibile, la genesi storico-culturale del modo in cui, entro la Chiesa cattolica, sia infine nato l'atteggiamento che ha trasformato la Bibbia cattolica in una sorta di tabù insondabile, che solo la Chiesa cattolica aveva il diritto di conoscere e leggere, onde poi formulare un'interpretazione dogmatica cui tutti avevano l'obbligo di attenersi senza sollevare alcuna obiezione: «assumendo la Bibbia come libro di un sapre sacro delegato solo al clero che era l'unico che poteva leggerlo mentre il popolo poteva sentire la lettura della traduzione dei Vangeli e delle Epistole durante la messa, in qualche modo si circondò la Bibbia di una intoccabilità assoluta» (p. 86). Il che è sicuramente vero anche se la mia esperienza di ex-chierichetto della tradizionale messa in latino (quella poi abolita dal Concilio Vaticano II) mi fa sollevare un dubbio: non era forse solo la predica l'unico momento in cui il sacerdote si rivolgeva in volgare al pubblico dei fedeli per farsi capire? In ogni caso Prospero ricorda come, ad un certo punto, nel mondo della chiesa cattolica inquisitoriale furono messe al rogo anche le Bibbie: «i roghi che consumarono le Bibbie *in volgare*, trattandole come libri vietati, ci dicono che cosa era accaduta nella cultura del mondo cattolico. Ciò che era stato per secoli il deposito della devozione e della conoscenza del mondo cristiano all'improvviso diventa un libro pericoloso, un libro che, attraverso le prove fornite da ciò che era accaduto nel mondo protestante, si rivelava capace di suggerire inquietudini e teorie incontrollabili. Proprio per questo il cordone sanitario alzato intorno alla Bibbia finì per rendere rigida ogni frase, per rendere sospetto chiunque si azzardava a interpretare le frasi della Bibbia in maniera personale» (p. 87).

L'intervento di Prospero si conclude, comunque, con i seguenti rilievi che anche chi può dissentire da alcune sue ricostruzioni del processo galileiano ed anche di quello inquisitoriale, non può tuttavia non condividere. Osserva infatti Prospero, tirando le fila del rapporto tra Galileo e la Chiesa cattolica: «questa è la lacerazione che riguarda la storia di noi Italiani, della nostra cultura, della uscita di scena dell'Italia dal mondo moderno, delle sorti grame della scuola e del sapere in un paese che è ancora legato al diritto canonico dal Concordato e dove si insegna ai bambini e ai giovani nelle scuole pubbliche una dottrina cristiana da parte di insegnanti scelti dai vescovi: per cui si capisce che ancora a distanza di secoli il processo di Galileo suscitò tanta passione» (pp. 87-88).

Chiude il volumetto la trascrizione della lezione di Giorello su Galileo intellettuale europeo (svolta il 16 dicembre 2009) leggendo la quale è invero difficile cogliere un'idea di fondo, se si esclude la nota considerazione con la quale il relatore ricorda come la «nuova scienza» galileiana «è una scienza

nuova anche per questa dimensione comunicativa» (p. 95). In ogni caso dopo aver letto questo ultimo contributo, esangue e affatto privo di spessore ed originalità, il lettore non può sottrarsi ad una domanda di *moralità civile*: come mai la benemerita Fondazione Calzari Trebeschi, che nel suo stesso nome porta il segno di una precisa e coraggiosa *moralità civile*, ha potuto pensare di poter invitare a questo ciclo di lezioni un noto e conclamato «girasole della filosofia» (per dirla con Erminio Juvalta) come quest'ultimo relatore? Come si può aver portato, con tanta leggerezza civile, nell'*auditorium* del Museo di scienze Naturali bresciano, di fronte ad una platea di giovani, una persona come questo «letterato vendereccio» (per dirla ora con Francesco De Sanctis) che è stato beccato «con le mani nella marmellata» quando, nel suo libro *Lo spettro e il libertino*, ha copiato altri autori facendo passare come farina del suo sacco quanto scritto da altri? Un autore che ha poi rinnovato, in altri suoi scritti, questa sua simpatica attitudine? Questa domanda si traduce, inevitabilmente, in una critica alla Fondazione Calzari Trebeschi perché quando quest'ultima sceglie i suoi relatori dovrebbe avere sempre la prudenza, civile e morale, di non portare, a contatto con le più giovani generazioni, dei personaggi che, per quanto famosi e pubblicamente blasonati, non costituiscono, tuttavia, un buon esempio civile e culturale da esibire come modello di studio alle più giovani generazioni.

Fabio Minazzi

Carlo Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi Edizioni, Milano 2017, pp. 208

Questo volume tratta non tanto del problema *filosofico-scientifico* del tempo, bensì del problema *fisico* del tempo, il che costituisce il suo valore intrinseco, ma anche il suo limite (cfr. *infra*). Rovelli non prende infatti in considerazione la riflessione filosofica concernente il tempo, costituente una ricca ed articolata riflessione storico-teorica, la quale ultima, inevitabilmente, non ha potuto che intrecciarsi, anche assai strettamente, con quella più propriamente scientifica. Al contrario, Rovelli privilegia esclusivamente una disamina fisico-scientifica del problema del tempo, anche se procedendo in questa sua via d'accesso fisica non può, naturalmente, non considerare, sia pur tangenzialmente, talune decisive considerazioni filosofiche del tempo che hanno, altrettanto inevitabilmente, intrattenuto rapporti, più o meno fecondi e diretti, con le indagini fisiche.

Prendendo quindi le mosse da questo universo esclusivamente *fisico* Rovelli ha impostato la sua disamina con un andamento sostanzialmente tripartito: nella prima parte prende in considerazione il tradizionale concetto del tempo delineato dalla fisica moderna per poi progressivamente svuotarlo di ogni contenuto. Infatti, proprio analizzando questo concetto fisico del tempo Rovelli mostra come esso, approfondendo differenti indagini, perda continuamente dei pezzi per strada e finisca, quindi, per sfaldarsi totalmente, proprio perché gli attributi tradizionali del tempo si sono via via rivelati degli abbagli, oppure delle grossolane approssimazioni che l'incremento critico delle nostre conoscenze *fisiche* ha necessariamente posto in crisi. In tal modo, scrive Rovelli, «il crescere del nostro sapere ha portato a un lento sfaldarsi della nozio-

ne di tempo. Quello che chiamiamo “tempo” è una complessa collezione di strutture di strati» (p. 15). Pertanto la prima parte del libro narra proprio questo progressivo sfaldarsi del tradizionale concetto del tempo. La seconda parte indaga, invece, quel che resta della nozione del tempo proprio alla luce di questo suo progressivo sfaldamento *fisico*. Un mondo senza tempo costituisce infatti l’oggetto privilegiato della gravitazione quantistica cui l’Autore dedica attualmente il suo impegno primario di studio e ricerca. Infine, nella terza ed ultima parte del libro, l’Autore cerca di intraprendere un viaggio di «ritorno» per spiegare come, nel mondo senza tempo, debba comunque esserci qualcosa che ha infine generato la tradizionale nozione del tempo con il suo ordine in cui il passato è diverso dal futuro e dal presente e il tempo stesso si presenta come un continuo fluire.

Il libro prende così le mosse dallo sfaldarsi del tempo, meglio ancora dal suo *rallentamento* giacché «il tempo scorre più veloce in montagna e più lento in pianura» (p. 19), giacché ogni massa gravitazionale rallenta, nelle sue vicinanze, lo scorrere del tempo. Ogni campo gravitazionale non può infatti che alterare sia lo spazio, sia il tempo: «la Terra è una grande massa, e rallenta il tempo vicino a sé. Più in pianura e meno in montagna perché la montagna è un po’ più lontana dalla Terra. Per questo l’amico in pianura invecchia meno» (p. 21). Il che, però, implica subito una conclusione che entra in urto palese con il senso comune. Se infatti le masse gravitazionali alterano spazio e tempo, allora possono esistere *tempi diversi* per ogni diverso punto dello spazio. Insomma: «non c’è un solo tempo. Ce ne sono tantissimi» (p. 24), con la conseguenza che «la singola quantità “tempo” si frantuma in una ragnatela di tempi. Non descriviamo come il mondo evolve nel tempo: descrivano le cose evolvere in tempi locali e i tempi locali evolvere *uno rispetto all’altro*. Il mondo non è come un plotone che avanza al ritmo di un comandante. È una rete di eventi che si influenzano l’un l’altro» (p. 25). Così il tempo perde la sua pretesa *unicità*.

Ma non basta, perché il tempo perde anche la sua classica *direzionalità*. Riferendosi all’opera di un fisico eminente come Rudolf Clausius, Rovelli ricorda allora la sua celebre legge: «se nient’altro intorno cambia il calore *non può* passare da un corpo freddo a uno caldo» (p. 29). Insomma: il calore si configura come un *processo fisico irreversibile*: «questa legge enunciata da Clausius è l’*unica* legge generale della fisica che distingue il passato dal futuro» (p. 29). Pertanto, solo dove figura il calore si fa presente la «freccia del tempo». Conseguentemente, «solo dove c’è calore c’è distinzione fra passato e futuro» (p. 30). Su questa base Clausius ha introdotto il suo classico concetto dell’*entropia* la quale, entro un processo isolato, costituisce «una quantità misurabile e calcolabile, indicata con la lettera S, che cresce o resta uguale, ma *non diminuisce mai*» (p. 31). L’espressione dell’*entropia* è data dalla nota formula $\Delta S \geq 0$ la quale indica, appunto, il secondo principio della termodinamica. Su queste basi un fisico come Ludwig Boltzmann ha tuttavia intravisto nella formula $\Delta S \geq 0$ un aspetto che consente di comprendere come la differenza tra passato e futuro non sarebbe radicata nelle leggi elementari del moto e non costituirebbe, quindi, la profonda «grammatica della natura», giacché osservando qualunque fenomeno ci si rende conto che si parte sempre da una bassa entropia che va continuamente aumentando, il che attesta un progressivo disordinarsi della natura: «se osserviamo un fenomeno che *ini-*

zia in uno stato di bassa entropia, è chiaro perché l'entropia aumenta: perché mescolandosi tutto si disordina» (p. 34). Se poi ci si chiede perché mai tutti i fenomeni inizino sempre con stati di bassa entropia, la risposta può essere individuata nel fatto che «*qualunque configurazione è peculiare*: qualunque configurazione è unica, se ne guardo *tutti* i dettagli, perché qualunque configurazione ha sempre qualche cosa che la caratterizza in modo unico» (p. 35).

Ma Boltzmann ha compreso come la stessa nozione di «peculiarità» scaturisce solo da una nostra visione imprecisa ed assai approssimata del mondo, pertanto «l'entropia esiste perché descriviamo il mondo in maniera sfocata» (p. 35). Scrive Rovelli: «questa è la conclusione sconcertante che emerge dal lavoro di Boltzmann: la differenza fra passato e futuro si riferisce alla *nostra* visione sfocata del mondo. È una conclusione che lascia esterefatti: possibile che questa mia sensazione così vivida, elementare, esistenziale – lo scorrere del tempo – dipenda dal fatto che non percepisco il mondo nel suo minuto dettaglio?» (p. 37). In questa prospettiva «l'entropia – questo ha capito Boltzmann – non è null'altro che il numero degli stati microscopici che la nostra sfocata visione del mondo non distingue» (p. 37). Quindi il raffreddarsi di un corpo caldo, il suo cedere calore ad un corpo più freddo, non costituirebbe una legge fisica del mondo, ma sarebbe solo il risultato della nostra visione sfocata della realtà, ed è sempre entro questa visione sfocata che si radicherebbero i tradizionali concetti di passato, presente e futuro.

In questo quadro di progressivo sfaldamento critico delle tradizionali nozioni fisiche del tempo si inserisce anche il rivoluzionario contributo di Einstein il quale, proprio approfondendo le equazioni dell'elettromagnetismo, ha compreso come «il "tempo proprio" non dipende solo da dove si è, dalla vicinanza o meno di masse, ma dipende anche dalla velocità a cui ci muoviamo» (p. 41). La nuova visione relativistica del tempo configura, pertanto, una struttura temporale priva della dimensione del presente. «La relatività speciale è la scoperta che la struttura temporale dell'universo è come le parentele: definisce un ordine fra gli elementi dell'universo che è *parziale e non completo*» (p. 47). Ogni evento possiede pertanto il proprio *cono*, ovvero un suo passato e un suo futuro, mentre una parte dell'universo non risulta essere né passata né presente. Pertanto nella visione einsteiniana un presente comune non esiste e la struttura temporale dello spazio-tempo è formata da una miriade di *coni luce* che oscillano quando si trovano in presenza di un'onda gravitazionale. Grazie alle riflessioni fisiche di Einstein si dissolve pertanto la tradizionale nozione fisica del tempo presente, il quale, semplicemente, non ha più alcuna esistenza fisica.

Ma ben presto il tempo perde non solo la dimensione del presente, ma anche la sua *indipendenza*. Per introdurre la genesi di questa perdita fisica, Rovelli ricorda quello che configura come il contrasto concettuale esistente tra Aristotele e Newton in relazione alla nozione del tempo: per il primo il tempo si configura solo come la *misura del cambiamento*, mentre per Newton quello definito da Aristotele è solo il tempo *relativo, banale e apparente* del senso comune, cui il fisico inglese contrappone il tempo *assoluto, vero e matematico* che continua a scorrere anche se l'uomo non ne ha alcuna percezione fisica. Per Aristotele il tempo non può che essere la misura del cambiamento, giacché, a suo avviso, se nulla cambia, allora il tempo non può neppure esistere. Al contrario per Newton il tempo esiste anche se noi non lo percepiamo, proprio

perché il tempo vero, assoluto e matematico scorre indipendentemente dalla nostra possibilità di percepirlo fisicamente. Non solo: per Newton il *tempo assoluto, vero e matematico* fa poi tutt'uno con lo *spazio assoluto, vero e matematico* il quale ultimo, nuovamente, si contrappone decisamente alla tradizionale concezione aristotelica dello spazio quale *luogo di una cosa*, ovvero come ciò che sta intorno a quella determinata realtà fisica.

La concezione newtoniana dello spazio e del tempo non è affatto intuitiva, anche se sembra poi esserlo diventata giacché sta alla base della costruzione della fisica moderna che, da alcuni secoli, costituisce il senso comune della nostra conoscenza fisica di base del mondo. In ogni caso, sempre secondo Rovelli, all'interno della contrapposizione tra Aristotele e Newton si è infine inserito un terzo gigante del pensiero, Einstein: «la sintesi fra il tempo di Aristotele e quello di Newton è il gioiello dei pensieri di Einstein. La risposta è che, sì, il tempo e lo spazio che Newton ha intuito esistono nel mondo al di là della materia tangibile effettivamente *esistono*. Sono reali. Tempo e spazio sono cose reali. Però non sono per nulla assoluti, per nulla indipendenti da quanto accade, per nulla distinti dalle altre sostanze del mondo come Newton immaginava. Possiamo pensare che ci sia la grande tela Newtoniana su cui è disegnata la storia del mondo, Ma questa tela è fatta della stessa sostanza di cui sono fatte le altre cose del mondo, della stessa sostanza di cui sono fatte la pietra, la luce e l'aria» (p. 68).

La "tela del mondo" è oggi concepita come un'insieme plurimo di molteplici e differenti «campi» (campo elettromagnetico, campi gravitazionali, campi di Dirac, etc., etc.), conseguentemente il mondo si configura come una sorta di «sovrapposizioni di tele, di tratti, di cui il campo gravitazionale è solo uno fra gli altri» (p. 69). In ogni caso per Rovelli la sintesi che Einstein delineerebbe tra la posizione di Aristotele e quella di Newton sarebbe espressa da questa tesi: «il tempo diventa parte di una complicata geometria tessuta insieme alla geometria dello spazio» (p. 70). «Con un colpo d'ala immenso, Einstein comprende che Aristotele e Newton hanno ragione *entrambi*. Newton ha ragione nell'intuire che esiste qualcos'altro oltre alle semplici cose che vediamo muoversi e cambiare. Il tempo vero e matematico di Newton esiste, è entità reale: è il campo gravitazionale, il foglio elastico, lo spaziotempo curvo della figura. Ma sbaglia nell'assumere che questo tempo sia indipendente dalle cose e scorra regolarmente, imperturbabile, indipendente da tutto. Aristotele ha ragione a dire che "quando" e "dove" sono sempre solo il localizzarsi rispetto a qualcosa. Ma questo qualcosa può essere anche soltanto il campo, lo spaziotempo-entità di Einstein. Perché questa è un'entità dinamica e concreta, come tutte quelle rispetto alle quali Aristotele, giustamente, osserva che noi ci possiamo localizzare» (pp. 70-71).

In questo preciso contesto Rovelli ricorda, poi, come la nostra concezione del tempo, anche quella elaborata da Einstein, debba comunque confrontarsi con la meccanica quantistica. Riferendosi così, esplicitamente, ad un ambito che coincide con il suo proprio ed attuale programma di ricerca scientifico, l'Autore ricorda la teoria della gravità quantistica *a loop* onde illustrare come il tempo stesso debba ora essere concepito come una realtà «granulare invece che continua» (p. 74), proprio perché il continuo e la stessa nozione della durata dovrebbero essere pensati come *discontinuità*. In altre parole il continuo sarebbe... discontinuo, giacché tutti i differenti tempi immaginati dalla teoria

relativistica einsteiniana rinviano, a loro volta, alla concezione del tempo di Planck il cui valore «si stima facilmente combinando le costanti che caratterizzano i fenomeni relativistici, gravitazionali e quantistici» (p. 75). Si è così in presenza di tempi piccolissimi, infinitesimali, entro i quali si manifestano, appunto, gli effetti quantistici del tempo. In questa prospettiva «la continuità è solo una tecnica matematica per approssimare cose a grana molto fine. Il mondo è sottilmente discreto, non è continuo. Il buon Dio non ha disegnato il mondo con linee continue: lo ha tratteggiato a puntini con mano leggera come faceva Seurat» (p. 76), il celebre pioniere del movimento pittorico puntinista.

Pertanto Rovelli sostiene che «la granularità è ubiqua in natura: la luce è fatta di fotoni, particelle di luce. L'energia degli elettroni negli atomi può prendere solo certi valori e non altri. L'aria pura come la materia più compatta sono granulari: sono fatte di molecole. Una volta capito che spazio e tempo di Newton sono entità fisiche come le altre, è naturale aspettarsi che anch'essi siano granulari. La teoria conferma quest'idea: la gravità quantistica a *loop* prevede che i salti temporali elementari siano piccoli ma finiti» (*ibidem*). Ricordando che un'altra fondamentale scoperta della meccanica quantistica concerne l'*indeterminazione* Rovelli aggiunge allora il seguente rilievo: la stessa «differenza fra passato e futuro può fluttuare: un avvenimento può essere insieme prima e dopo un altro» (p. 79). «Il sostrato fisico che determina la durata e gli intervalli temporali – il campo gravitazionale – non ha solo una dinamica influenzata dalle masse; è anche un'entità quantistica che non ha valori determinati se non quando interagisce con qualcosa. Quando lo fa, le durate sono granulari e determinate per quel qualcosa, mentre restano indeterminate per il resto dell'universo» (p. 81).

In definitiva questa ricostruzione del dibattito fisico concernente il tempo offre il seguente quadro di riferimento: «il tempo non è unico: c'è una durata diversa per ogni traiettoria; passa a ritmi diversi secondo il luogo e secondo la velocità. Non è orientato: la differenza fra passato e futuro non c'è nelle equazioni elementari del mondo, è un aspetto contingente che appare quando guardiamo le cose trascurando i dettagli; in questa sfocatura il passato dell'universo era in uno stato curiosamente "peculiare". La nozione di "presente" non funziona: nel vasto universo non c'è nulla che possiamo ragionevolmente chiamare "presente". Il sostrato che determina le durate del tempo non è un'entità indipendente, diversa dalle altre che costituiscono il mondo; è un aspetto di un campo dinamico. Questo salta, fluttua, si concretizza solo interagendo e non è definito al di sotto di una scala minima... Cosa resta del tempo?» (pp. 81-82).

Su questa base la disamina di Rovelli si avvia pertanto ad analizzare, nella seconda parte del libro, sempre da un punto di vista *fisico*, il *mondo senza tempo*. Il quale ultimo si configura non più come un mondo di *cose*, bensì come un mondo di *eventi*, di *processi*, di *cambiamenti*, proprio perché la realtà non può più essere pensata che come un «cosmico gioco di specchi» (p. 88), come una «rete di eventi», entro i quali noi possiamo capire il mondo solo «studiando il cambiamento», come già aveva affermato, agli albori della storia occidentale, un filosofo naturalista come Anassimandro. Certamente «le relazioni temporali fra eventi sono più complesse di quanto pensassimo prima, ma non per questo non ci sono» (p. 97). Dobbiamo però lasciarci alle spalle la tradizionale mentalità dogmatica con cui si riteneva di poter conoscere la

realtà, giacché anche il termine «“reale” è ambiguo, ha mille significati» (p. 97), pertanto servono *variabili* in grado di descrivere il mondo colto e studiato nella dinamica delle sue molteplici relazioni. Di conseguenza «abbiamo bisogno, se vogliamo fare scienza, di una teoria che ci dica come cambiano le variabili l'una rispetto all'altra» (p. 103).

Una risposta a questa esigenza può allora essere individuata nelle equazioni fondamentali della gravità quantistica le quali «sono effettivamente fatte così: non hanno una variabile tempo, e descrivono il mondo indicando le relazioni possibili fra le quantità variabili» (p. 103). Il fatto che nell'equazione fondamentale della gravità quantistica non figuri il riferimento al tempo deve quindi essere letto come «la conseguenza del fatto che a livelli fondamentali non esiste una variabile speciale. La teoria non descrive come evolvono le cose *nel tempo*. La teoria descrive come cambiano le cose *le une rispetto alle altre*, come accadono i fatti del mondo gli uni in relazione agli altri» (p. 104). Pertanto per Rovelli «la dinamica del mondo è data dall'equazione che stabilisce quali relazioni ci sono fra tutte le variabili che lo descrivono. Tutte sullo stesso piano. Descrive gli accadimenti possibili, le correlazioni possibili fra di essi. Null'altro. È la forma elementare della meccanica del mondo, e non ha bisogno di parlare di “tempo”. Il mondo senza variabili tempo non è un mondo complicato. È una rete di eventi interconnessi, dove le variabili in gioco rispettano le regole probabilistiche, che incredibilmente sappiamo in gran parte scrivere. È un mondo terso, ventoso e pieno di bellezza come le cime delle montagne, come la bellezza arida delle labbra screpolate delle adolescenti» (p. 107). A parte l'infelicissimo riferimento alle «labbra screpolate delle adolescenti», in questa prospettiva anche «la spazialità del mondo è la rete delle loro interazioni», proprio perché «il mondo è come un insieme di punti di vista in relazione gli uni con gli altri: “il mondo visto dal di fuori” è un nonsenso, perché non c'è un “fuori” dal mondo» (p. 108). Il mondo descritto dalla teoria dei *loop* configura lo spazio come una *rete di grani elementari*, proprio perché «a piccola scala la teoria descrive uno “spaziotempo quantistico” fluttuante, probabilistico e discreto. A questa scala c'è solo il pullulare furibondo dei quanti che appaiono e scompaiono» (p. 109). Questa visione fisica del mondo accennata da Rovelli fa naturalmente riferimento al suo programma di ricerca scientifico che l'Autore sta attualmente sviluppando con il suo gruppo di ricerca di fisici a Marsiglia, ma non gli impedisce, poi, come emerge dalla terza ed ultima sezione del libro, di porsi il problema di spiegare «le sorgenti del tempo», ovvero del tempo come è stato percepito dalla cultura tradizionale propria anche del senso comune..

Come dovrebbe essere emerso da quanto si è precedentemente ricordato, sia pur in questa ricostruzione assai sintetica e a volo d'uccello, per Rovelli le cose del mondo, se potessero essere viste e considerate da vicino, diventerebbero tutte, inevitabilmente, assai *sfumate*. Promuovendo una visione fisica del mondo in cui il tempo non riveste più alcun ruolo privilegiato e dove tutte le variabili stanno sullo stesso piano, Rovelli spiega allora la genesi della tradizionale concezione del tempo come qualcosa che risulta essere strettamente connesso con lo stato complessivamente macroscopico del mondo, il quale ultimo determina, infine, la nozione privilegiata del tempo, proprio perché lo stesso stato macroscopico costituisce, *di per sé*, una evidente sfumatura del mondo che non è in grado di farci percepire moltissimi altri dettagli. In

questa prospettiva il tempo è, insomma, il prodotto, del tutto legittimo ed anche necessario, di una specifica «sfocatura» (p. 119). Togliendo la sfocatura aboliremo così il tradizionale concetto del tempo.

In relazione al tempo quantistico Rovelli individua poi nella *non-commutatività* uno dei suoi tratti fondamentali, alla luce del quale «il germe primo della temporalità nelle transizioni quantistiche elementari sta nel fatto che queste sono naturalmente (parzialmente) ordinate» (p. 121). Il che, però, rinvia, nuovamente, e sempre, alla «sfocatura»: «la temporalità è legata profondamente alla sfocatura. La sfocatura è il fatto che siamo ignoranti dei dettagli microscopici del mondo. Il tempo della fisica, in ultima analisi, è l'espressione della nostra ignoranza del mondo. Il tempo è l'ignoranza» (p. 122). Ma è poi lo stesso Rovelli a sintetizzare il quadro complessivo della sua analisi fisica: «a livello fondamentale il mondo è un insieme di accadimenti *non* ordinati nel tempo. Questi realizzano relazioni fra variabili fisiche che sono *a priori* sullo stesso piano. Ciascuna parte del mondo interagisce con una piccola parte di tutte le variabili, il cui valore determina "lo stato del mondo rispetto a questo sottosistema". Per ogni parte di mondo ci sono quindi configurazioni del resto del mondo indistinguibili. L'entropia le conta. Gli stati con più configurazioni indistinguibili sono più frequenti, e quindi gli stati di massima entropia sono quelli che genericamente descrivono "il resto del mondo" visto da un sottosistema. In maniera naturale, a questi stati è associato un flusso rispetto al quale appaiono in equilibrio. Il parametro di questo flusso è il tempo termico. Fra le innumerevoli parti del mondo ce ne saranno di particolari per le quali gli stati associati ad una estremità del tempo termico hanno *poche* configurazioni. Per *questi* sistemi il flusso non è simmetrico; l'entropia aumenta. Questa crescita è ciò che noi sentiamo come il fluire del tempo» (p. 135).

Sulla base di questa visione *fisica* del mondo quest'ultimo non può che essere concepito come «un insieme di relazioni e di accadimenti» (p. 148) all'interno dei quali noi stessi «siamo processi, accadimenti, composti e limitati nello spazio e nel tempo» (p. 149). Meglio ancora: noi stessi non siamo altro che la nostra *storia*, quindi «noi siamo *storie* per noi stessi. Racconti» (p. 152). Ma proprio per questo il tempo sarebbe, allora, *dolore*, perché, sempre secondo l'Autore, che non a caso si riferisce direttamente al pensiero religioso di Buddha, tutti noi anelando, sempre e comunque, «all'atemporalità, soffriamo il passaggio; soffriamo il tempo» (p. 161), perché saremmo proprio «quell'illusione fugace di permanenza che è la radice di ogni nostro soffrire» (p. 162). Ma sempre entro questa prospettiva anche l'intero universo non può che apparire, fisicamente parlando, «come una struttura che si sfalda gradualmente. Dagli eventi più minuti ai più complessi. È questa danza di entropia crescente, nutrita dalla bassa entropia iniziale del cosmo, la vera danza di Siva, il distruttore» (p. 142). Così il libro si conclude con questa immagine della danza di entropia crescente che spiegherebbe non solo lo sfaldarsi della tradizionale nozione del tempo, ma lo sfaldarsi stesso dell'intero (!) universo.

Fin qui, dunque, le analisi di Rovelli le quali, tuttavia, come si è visto e come si era anticipato, non si confrontano minimamente con la riflessione filosofica sul problema del tempo. Certo, nel testo figurano taluni riferimenti ad alcuni pensatori e filosofi (anche al di là di quelli che si sono ricordati in questa sintetica riesposizione), tuttavia manca proprio la consapevolezza, critica e metodologica, del profondo intreccio che è sempre esistito, perlomeno

nella tradizione occidentale, tra pensiero filosofico e pensiero scientifico. Sul piano filosofico (e, conseguentemente, anche su quello scientifico) sono state del resto avanzate, fondamentalmente, tre differenti concezioni del tempo: a) quella del tempo pensato come *ordine misurabile del movimento*; b) quella del tempo come *movimento intuito*, come *tempo vissuto*, come *durata*; c) il tempo come *struttura delle possibilità di vita*. La prima concezione è quella che fu definita, in modo veramente paradigmatico, da Aristotele ed è ricordata anche da Rovelli. Tuttavia Rovelli, come si è visto, contrappone la concezione aristotelica del tempo con quella newtoniana, giacché il primo farebbe riferimento ad un tempo relativo, fisicamente relativo, mentre il fisico inglese avrebbe introdotto un riferimento ad un tempo diverso, assoluto, vero e matematico, per nulla relativo. Tuttavia, questa contrapposizione tra il pensiero fisico di Aristotele e il pensiero fisico di Newton non consente a Rovelli di cogliere *la continuità filosofica della concezione del tempo* presente tanto in Aristotele quanto in Newton. Infatti, anche se Newton distingue tra un tempo relativo e un tempo assoluto, tuttavia non contesta affatto il rilievo aristotelico secondo il quale il tempo si caratterizza sempre per il suo ordine e la sua uniformità. Infatti nei *Naturalis philosophiae principia* (libro I, definizione VIII) Newton precisa come «il tempo assoluto e matematico, in realtà e per natura sua, senza relazione a qualcosa di esterno, fluisce uniformemente e si chiama anche durata. Il tempo relativo apparente e comune è una misura sensibile ed esterna della durata mediante movimento». Pertanto anche in Newton, *pace* Rovelli, l'uniformità del movimento viene assunto come misura del tempo, come accade nella definizione aristotelica. La contrapposizione tra Aristotele e Newton enfatizzata da Rovelli non consente così di cogliere la condivisione di fondo che unisce i due pensatori, giacché entrambi riconoscono come proprio *l'uniformità del movimento consente di misurare il tempo*, come appunto sosteneva lo stagirita per il quale «il tempo è il numero del movimento secondo il prima e il dopo», come si legge nel quarto libro della *Fisica* (II, 219 b 1). Il che, ancora una volta, *pace* Rovelli, è ampiamente condiviso anche da Leibniz il quale, nei *Nouveaux essais sur l'intendement humain*, così scrive: «conoscendo le regole dei movimenti non uniformi, si può sempre rapportarli ai movimenti uniformi intelligibili e prevedere con questo mezzo ciò che accadrà a differenti movimenti congiunti insieme. In questo senso il tempo è la misura del movimento, cioè il movimento uniforme è la misura del movimento non uniforme» (II, 14, 16). Conseguentemente anche per Leibniz il tempo può essere pensato, aristotelicamente (e anche newtonicamente), come «un'ordine delle successioni».

Questa concezione è stata fatta propria e condivisa anche da Kant il cui contributo più originale e importante sul tempo non si trova, tuttavia, nell'*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* (ovvero proprio in quella sezione cui, invece, si riferisce Rovelli in un suo, pur rapidissimo, cenno ellittico, svolto alle pp. 156-157), bensì nell'*Analitica dei principi*, là dove Kant tratta del «principio della serie temporale secondo la legge della causalità», ovvero della *seconda analogia*. La disamina kantiana è oltremodo preziosa proprio perché in questo passo della *Critica della ragion pura* il pensatore di Königsberg opera la riduzione dell'ordine della successione temporale all'ordine causale. Infatti per Kant una cosa «può acquisire il suo determinato posto nel tempo solo a condizione che nello stato precedente si presupponga

un'altra cosa a cui essa debba seguire sempre, cioè secondo una regola». Di conseguenza per Kant la serie temporale non può essere invertita, giacché «quando lo stato precedente è posto, l'avvenimento deve immancabilmente e necessariamente seguire». Pertanto, prosegue Kant, «è legge necessaria della nostra sensibilità e quindi condizione formale di tutte le percezioni che il tempo precedente determini necessariamente il seguente». Per Kant la percezione reale del tempo si distingue da quella dell'immaginazione proprio per questa ragione: la seconda può sempre invertire l'ordine degli eventi, mentre la prima non può che attenersi all'ordine degli eventi, trasformando così la successione temporale nel «criterio empirico unico dell'effetto in rapporto alla causalità della causa» (*Critica della ragion pura*, Analitica dei Principi, cap. II, sez. III, 3).

Questa importante, e decisiva, *riduzione del tempo all'ordine causale* non è posto in discussione neppure da Einstein, giacché quest'ultimo, ponendo in evidenza la relatività della misura temporale, tuttavia non ha affatto innovato la tradizionale concezione del tempo come ordine di successione, anche se ha negato che questo ordine di successione sia unico ed assoluto. L'identità del tempo con l'ordine causale è stato del resto riproposto, proprio con riferimento alla fisica einsteiniana, anche da uno studioso neopositivista come Hans Reichenbach, il quale ha sottolineato come «il tempo è l'ordine delle catene causali: questo è il principale risultato delle scoperte di Einstein», come ha sostenuto nel suo contributo al celebre volume *Albert Einstein: Philosopher-Scientist* (apparso nel 1949) in cui ha osservato: «l'ordine del tempo, l'ordine del prima e del dopo, è riducibile all'ordine causale [...]. L'inversione dell'ordine temporale per certi eventi, è un risultato che deriva dalla relatività della simultaneità. È solo una conseguenza di questo fatto fondamentale. Dal momento che la velocità della trasmissione è limitata, esistono eventi tali che nessuno di essi può essere la causa o l'effetto dell'altro. Per eventi siffatti, l'ordine del tempo non è definito e ognuno di essi può essere detto posteriore o anteriore all'altro». Secondo Nicola Abbagnano – che ha dedicato una puntuale voce al concetto del tempo nell'ambito del suo fondamentale *Dizionario di filosofia*, – «la riduzione del tempo alla causalità può essere considerata come la più importante (ma non perciò la più salda) proposizione filosofica avanzata nell'ambito della concezione del tempo come ordine» (*ad vocem*).

Le altre due concezioni filosofiche del tempo sono quelle del tempo inteso come *durata*, variamente illustrata da Bergson, ma già presente nella riflessione di Agostino (il tempo quale *distensio animi*) ed anche in quella di Hegel, mentre quella che insiste sul tempo quale *struttura della possibilità* è invece sviluppata da un pensatore metafisico ed ontologista come Heidegger, per il quale il tempo deve essere concepito come una possibilità che sottolinea il *primato del futuro sul presente*, secondo una prospettiva che lo stesso Abbagnano ha poi approfondito in modo originale con il suo esistenzialismo positivo.

Naturalmente non è questo ora il contesto per sviluppare ulteriormente ed analiticamente queste varie e differenti considerazioni, tuttavia anche i pochi cenni che si sono forniti, consentono, forse, di meglio comprendere il limite *epistemologico* intrinseco di questo, pur interessante, contributo di Rovelli. Certamente il testo si legge con piacere e con vivo interesse, tuttavia il lettore, perlomeno quello filosoficamente ed epistemologicamente avvertito, non può non rimanere non colpito dall'unilateralità *fisica e scienziata* della prospettiva

che l'Autore ha sviluppato, trasformando il suo programma di ricerca scientifico in una sorta di intrascendibile paradigma di riferimento. Il che stupisce proprio perché, tradizionalmente, la ricerca fisica ha invece sempre dialogato criticamente con la riflessione filosofica e con quella epistemologica, al punto che, analizzando le concezioni di Aristotele, Galileo, Newton ed Einstein, si è sempre in forte imbarazzo ad individuare sia dove la filosofia termini e dove inizi la fisica, sia dove termini la fisica e dove inizi la riflessione filosofica. Una maggior dimestichezza critica con la tradizione del razionalismo critico inaugurato da Kant e poi sviluppato, in modo affatto originale, dal primo Husserl, avrebbe probabilmente consentito all'Autore di meglio interpretare e, forse, anche di meglio comprendere, i differenti "livelli" di realtà, proprio perché questa specifica tradizione filosofica ha elaborato il concetto euristico della *transcendentalità* che è stato poi doverosamente pluralizzato e diversificato secondo le differenti "ontologie regionali" proprie di ciascuna disciplina. Questo riferimento alla celebre *rivoluzione copernicana* inaugurata da Kant, che è stata successivamente pluralizzata da Husserl, consente infatti di cogliere *criticamente* il limite intrinseco del linguaggio metafisico-realista (proprio, peraltro, di un'articolata tradizione di pensiero, appunto il realismo metafisico) sistematicamente utilizzato, ingenuamente, da Rovelli in pressoché tutto il suo libro. Il che non può che far rimpiangere un diverso approccio, ovvero quello che situa il problema del tempo all'interno di una più articolata e critica riflessione filosofico-scientifica, avendo peraltro sempre ben presente la consapevolezza epistemologica che ogni conoscenza, inclusa la conoscenza scientifica, costituisce sempre una conoscenza *mediata*, non mai in grado di cogliere in modo esaustivo il proprio privilegiato oggetto di indagine. Insomma: le nostre teorie (incluso le teorie fisiche) non sono mai *l'occhio di dio sul mondo*, ma sono, semmai ed unicamente, il frutto della nostra vista umana, miope, parziale e sempre claudicante, che può solo imparare dai propri errori. L'oggettività della conoscenza – inclusa l'oggettività della conoscenza scientifica – si instaura infatti sempre entro i precisi *limiti* delineati dalla componente eidetica ed anche dalla componente pratico-tecnologica propria e specifica di ciascuna differente teoria. La nostra conoscenza – inclusa la conoscenza scientifica – non è mai, *pace* Rovelli, un disvelamento metafisico del mondo, ma costituisce, semmai, una possibile *razionalizzazione critica del reale* che non lo esaurisce, *à la* Lenin, perché è sempre possibile un ulteriore *approfondimento critico* delle nostre conoscenze, le quali ultime, senza essere assolute, sono tuttavia *oggettive*, ovvero sono delle conoscenze relative, *à la* Geymonat ed *à la* Agazzi, o, se si preferisce, approssimata *à la* Bachelard, che risultano essere assolute solo relativamente ad un ambito circoscritto e finito del particolare "ritaglio" ermeneutico, ovvero della *segmentazione*, del mondo che sono in grado di realizzare.

Fabio Minazzi

Gaspere Polizzi – Mario Quaranta, *Un secolo di filosofia attraverso i congressi della S. F. I. 1906-2013, Introduzione* di Francesco Coniglione, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2016, pp. 346.

Da questa prima ricostruzione analitica della storia dei simposi promossi dalla *Società Filosofica Italiana* dal 1906 al 2013 emerge bene, come ricorda

Coniglione nella sua *Introduzione* al libro, come la SFI costituisca «non solo una associazione accademica dei filosofi operanti all'università, ma una società aperta a tutti i cultori della filosofia, specie a coloro che si sono occupati di insegnarla nelle scuole secondarie superiori e nei licei soprattutto» (p. 9). Tuttavia, proprio questa natura composita della SFI ne fa anche emergere il problema di fondo, che attraversa pressoché tutta la sua storia, lunga più di un secolo. La SFI è infatti nata per iniziativa dei docenti liceali di filosofia, ma, da sempre, è stata gestita e guidata dai docenti universitari: si è così delineata una sorta di profonda scissione tra chi effettivamente promuove e diffonde la conoscenza della filosofia ad un bacino d'utenza complessivamente elitario (ovvero i soli studenti che frequentano una scuola liceale) e i docenti universitari che, forti della loro posizione accademica, hanno sempre guidato e orientato la SFI nel corso della sua storia.

Questa scissione, che attraversa tutta la storia della SFI non ha mai trovato una diversa soluzione e proprio questo fatto segnala un preciso problema di "egemonia", giacché è indubbio che la base della SFI, sia rappresentata dai docenti medi che, tuttavia, hanno complessivamente sempre accettato di farsi "guidare" dai docenti universitari. I quali ultimi si sono spesso e volentieri disinteressati delle sorti dell'insegnamento della filosofia nel nostro paese, con il bel risultato che ancor oggi la sua presenza istituzionale è ancora limitata ai soli licei. Il che appare sempre meno accettabile, perlomeno nella misura in cui si ritiene che la filosofia e la sua conoscenza rappresentino un autentico *diritto di cittadinanza* che non può quindi essere negato a nessun cittadino degno di questo nome. D'altra parte questa prevalenza dei cattedratici spiega anche perché la SFI, durante la dittatura fascista, abbia finito per allinearsi completamente con il fascismo, mentre un eminente filosofo come Piero Martinetti – l'unico docente di filosofia universitario che si oppose, coraggiosamente, insieme ad altri undici suoi colleghi, al giuramento di fedeltà imposto dal regime a tutti i professori universitari nel 1931 – era brutalmente estromesso dall'insegnamento universitario. Non è così un caso che proprio del più famoso congresso di filosofia della SFI, ovvero quello organizzato da Martinetti a Milano nel 1926, brutalmente interrotto dalla polizia, la SFI non si sia mai preoccupata di pubblicarne gli *atti* che sono infatti apparsi solo nel 2016, *novant'anni dopo* (per merito primario di una piccola sezione della SFI come quella varesina). In ogni caso ha poi ragione Coniglione ad osservare come la filosofia sia «fatta di tutti i suoi cultori, minuscoli e massimi, e anche se siamo abituati a fissare il nostro sguardo solo sulle grandi stelle, non dobbiamo dimenticare che la galassia della filosofia è fatta pure di tanti piccoli soli, magari decentrati nelle zone più periferiche, che solo un buon telescopio ci va [*sic!* per fa] vedere. E questo volume ha proprio questo scopo: far vedere come la filosofia sia un'opera collettiva in cui i solisti possono spiccare coi loro assolo solo perché ci sono tanti musicisti di fila che forniscono loro la base musicale» (p. 16).

Il libro è suddiviso in due parti distinte: nella prima Mario Quaranta ricostruisce *I primi cinquanta anni della Società Filosofica Italiana 1906-1955*, ricordando anche il grande contributo che diede alla nascita della SFI un matematico come Federigo Enriques. In genere la ricostruzione di Quaranta ha il pregio di inserire la successione cronologica dei differenti congressi promossi dalla SFI nella precisa temperie del dibattito filosofico del tempo, facendo ve-

dere come questa associazione, perlomeno in alcune sue fasi, sia stata in grado di recepire, presentare e discutere alcune tematiche che costituivano l'attualità più innovativa ed originale di un determinato periodo. Lo sforzo con cui Quaranta ha sempre cercato di collocare i differenti convegni entro le precise coordinate del dibattito teorico che in quegli stessi anni ha animato la ricerca filosofica nei differenti settori (nazionali ed internazionali) non può che essere apprezzato, perché aiuta appunto a meglio intendere il *valore culturale* – e non solo specificatamente filosofico – di quegli stessi simposi nazionali promossi dalla SFI. Nella seconda parte del libro Gaspare Polizza analizza, invece, *I secondi cinquant'anni della Società Filosofica Italiana: 1960-2013*. In questa seconda sezione si sono invece privilegiati i convegni promossi dalla SFI, rispetto ai quali si fornisce sempre un'informazione sintetica e dettagliata, lasciando tuttavia maggiormente sullo sfondo il coevo dibattito filosofico che ha parallelamente animato la ricerca e la riflessione teorica a livello nazionale ed internazionale. In tal modo si guadagna forse una fotografia più precisa dei singoli simposi della SFI, ma si perde, tuttavia, la possibilità di meglio valutare il loro preciso significato culturale e teorico nel quadro della ricerca e della riflessione teorica di quello stesso periodo.

Il libro si conclude con un'appendice nella quale vengono forniti alcuni interessanti *Dati storici sulla SFI (1906-1955)*, alle pp. 282-290), integrati con gli indici sia delle annate 1909-1926 della *Rivista di filosofia* (che in quegli anni fu anche organo della SFI, pp. 291-298), sia delle annate 1931-1938 dell'*Archivio di filosofia* (che subentrò quale nuovo organo della SFI, completamente fagocitata dalla dittatura, pp. 299-303). Infine sono pubblicati gli *Statuti* della SFI del 1907, del 1931, del 1953, del 1983 e del 2008 (pp. 304-318). Il libro si conclude, infine, con tre sole (!), assai laconiche, testimonianze di alcuni ex-presidenti nazionali della SFI come Enrico Berti (pp. 319-322) Luciano Matusa (pp. 323-326) e Stefano Poggi (pp. 327-328, la più laconica e disarmante).

Fabio Minazzi

Noam Chomsky, *Tre lezioni sull'uomo. Linguaggio, conoscenza, bene comune*, traduzione di Massimiliano Manganelli, Ponte alle Grazie-Adriano Salani Editore, Milan 2017, pp. 128.

Il primo saggio del volume affronta la questione di *cosa sia il linguaggio*, la cui centralità, in epoca moderna, fu ben compresa anche da Charles Darwin, secondo il quale, come ricorda Chomsky, «gli animali inferiori differiscono dall'uomo solo per il potere infinitamente maggiore che l'uomo ha di associare i suoni alle idee più diverse» (p. 9). Condividendo questo rilievo darwiniano, Chomsky chiarisce, allora, quale sia, perlomeno a sua avviso, la proprietà fondamentale del linguaggio: «ogni lingua offre una serie illimitata di espressioni strutturate in maniera gerarchica le cui interpretazioni danno luogo a due interfacce, sensomotoria per l'espressione e concettuale-intenzionale per i processi mentali» (pp. 10-11), il che offrirebbe una più precisa definizione dell'infinito potere dell'uomo di associare suoni ad idee già indicato da Darwin, ovvero, per dirla invece con Aristotele, di spiegare la natura del linguaggio che consiste, appunto, aristotelicamente parlando, nella capacità di *creare suoni dotati di senso*.

Su questa base Chomsky distingue una «I-lingua», ovvero una *lingua intenzionale* ed *interna* che dà luogo ad una procedura computazionale, e una «E-lingua», ovvero una *lingua esterna*, che si riferisce all'insieme delle espressioni generate entro un determinato linguaggio. La biolinguistica di Chomsky prende pertanto le mosse proprio da queste considerazioni, sottolineando il carattere inevitabilmente *creativo* del linguaggio, il quale gli si configura come «tipicamente innovativo e sprovvisto di limiti, si adatta alle circostanze ma esse non ne sono la causa – distinzione cruciale – e può suscitare pensieri negli altri, i quali a loro volta riconoscono che avrebbero potuto esprimerli loro stessi» (p. 15). Chomsky si colloca, quindi, all'interno della composita tradizione che associa il pensiero al linguaggio e per questo motivo ricorda, giustamente, una puntuale osservazione di Wilhelm von Humbolt il quale aveva osservato e sottolineato come «il linguaggio è infatti la vera e propria controparte di un ambito infinito e davvero illimitato, ossia dell'insieme di tutto il pensabile. Esso deve pertanto fare un uso infinito di mezzi finiti ed è in grado di fare ciò in virtù dell'identità che sussiste tra la facoltà che produce il pensiero e quella che produce il linguaggio» (pp. 15-16).

Dal punto di vista di Chomsky la domanda fondamentale che occorre allora porsi è la seguente: «perché il linguaggio utilizza invariabilmente la complessa proprietà computazionale della minima distanza strutturale, mentre ignora regolarmente la più agevole opzione della minima distanza lineare?» (p. 22). La soluzione che Chomsky avanza è la seguente: «la Proprietà fondamentale [del linguaggio, ndr.] è la generazione di una serie illimitata di espressioni gerarchicamente strutturate che corrispondono all'interfaccia concettuale-intenzionale, che costituiscono una sorta di “linguaggio del pensiero”, molto probabilmente unico nel suo genere» (p. 24). In altri termini, se Aristotele pensava che il linguaggio fosse *un suono dotato di senso*, Chomsky pensa, invece, che sia *un senso dotato di suono*! In questa innovativa prospettiva il linguaggio sarebbe allora proprio uno strumento privilegiato del pensiero, giacché l'espressione sarebbe un'eccezione per il pensiero che si manifesta soprattutto attraverso un dialogo interno, silente.

Per Chomsky bisogna inoltre considerare che i linguaggi non sono affatto, à la Wittgenstein seconda maniera, degli *utensili* foggianti per un determinato scopo, ma costituiscono, al contrario, degli «oggetti biologici, come l'apparato visivo, il sistema immunitario o quello digerente» (p. 26). Il che deve allora indurci a superare criticamente il dogma antico, oggi assai diffuso e neppure percepito come tale, secondo il quale il linguaggio sia nato *fondamentalmente per comunicare*. Al contrario, l'impostazione biologico-genetica-evolutiva delineata da Chomsky consente di fuoriuscire proprio da questo diffuso dogma, ricordandoci come si debba, invece, concepire «il linguaggio come uno strumento del pensiero, anche se non ci spingiamo, come fa Humbolt, fino a identificarli» (p. 28).

Il linguaggio ha così fornito il mezzo più potente per sviluppare il «pensiero illimitato creativo» che ha consentito all'uomo di compiere, peraltro assai recentemente (in termini evolutivi e secondo i tempi lunghi della storia e della protostoria), quel «grande balzo in avanti» che lo ha nettamente distinto dai suoi cugini mammiferi ed animali, con i quali ha condiviso alcuni milioni di anni di esistenza nel corso dei quali gli uomanoidi non si sono molto distinti dagli altri mammiferi-

Prendendo le mosse dalla consapevolezza che la mente umana costituisce, dunque, un preciso «sistema biologico» che produce un pensiero che si è infine dotato, recentemente, di un linguaggio, allora la nostra immagine della conoscenza non può che modificarsi profondamente. Quest'ultima non può infatti più essere concepita, empiricamente, come una sorta di astrazione ricavata dall'esperienza empirica, poiché occorre invece concepire la conoscenza – e la stessa scienza – come quella capacità grazie alla quale, per dirla con Jean Baptiste Perrin, siamo in grado di ridurre «il visibile complicato all'invisibile semplice» (p. 38). Come cambia allora la nostra immagine della conoscenza? Questa la domanda affrontata nel secondo saggio di questo libro.

Secondo Chomsky la nascita della scienza moderna ha indotto a concentrare la nostra attenzione sull'«elaborazione di teorie intelligibili per noi indipendentemente dall'intelligibilità dei loro postulati», il che ha però indotto, paradossalmente, ad abbandonare «la ricerca dell'intelligibilità del mondo». A suo avviso occorre reagire a questa deriva *scientista*, ricordando, con le parole di David Hilbert, che «lo scopo unico di tutta la scienza è l'onore dello spirito umano», giacché «non esiste alcun *ignorabimus* [...]. Non esistono affatto problemi irrisolvibili. In opposizione allo sciocco *ignorabimus* io offro il nostro slogan: *noi dobbiamo saper, noi sapremo*» (pp. 77-78, il corsivo è mio).

Analogamente, per Chomsky, «la teoria dell'evoluzione colloca gli esseri umani saldamente all'interno del mondo naturale, e li assume quali organismi biologici al pari degli altri, dunque dotati di capacità che hanno una portata e dei limiti, anche in ambito cognitivo. Perciò chi accetta la biologia moderna dovrebbe aderire al *misterianesimo*» (p. 79). Ma quest'ultimo in cosa mai consiste? Fondamentalmente nel riconoscere che il *valore* ed i *limiti* del nostro intelletto configurano un'intelligenza strutturata secondo una determinata configurazione fisiologica, organica e biologica, in virtù della quale l'incapacità di comprendere determinate situazioni che riconosciamo come evidente in altre specie viventi, implica che ci siano anche dei misteri-per-gli-umani che ad altri cervelli, diversi dai nostri, apparirebbero come dei problemi elementari che noi non riusciamo a comprendere solo a causa della specifica configurazione del nostro cervello.

Nell'ultimo saggio presente in questo libro Chomsky risponde infine alla domanda *che cos'è il bene comune?* Per rispondere a questa questione – che appare teoreticamente cruciale per differenti motivi – Chomsky prende le mosse dall'esigenza, fortemente sottolineata da John Stuart Mill, nel suo celebre saggio *On liberty*, in cui il pensatore inglese difende e si fa paladino di un'educazione e di una società civile in grado di sempre tutelare lo «sviluppo umano nella sua più ricca diversità». Da questo punto di vista *la libera e piena fioritura dello spirito umano* entra immediatamente in netto e radicale contrasto con la patologica pretesa dei «padroni dell'umanità – “Tutto per noi e niente per gli altri”» (p. 87). Chomsky, richiamandosi esplicitamente alla tradizione del liberalismo anarchico, a quella della sinistra marxista antibolscevica, nonché all'anarco-sindacalismo, difende a spada tratta l'esigenza di poter tutelare «il libero e incontrastato dispiegarsi di tutte le forze sociali e individui nella vita» (p. 87), riferendosi esplicitamente al pensiero di Rudolf Cocker, un pensatore ed attivista anarchico del Novecento. Questa tradizione contrasta apertamente ogni tentativo di introdurre delle «tutele politiche» e dei «tutori», perseguendo anche l'utopia di poter cambiare «al contempo l'in-

dustria “da un ordine sociale feudale a uno democratico” basato sul controllo da parte dei lavoratori, che rispetta la dignità del produttore come persona a pieno titolo, non quale strumento nelle mani di altri, in conformità con una tradizione libertaria che ha radici profonde, e come la vecchia talpa di Marx scava sempre in prossimità della superficie, sempre pronta a sbucare fuori, a volte in modi sorprendenti e inattesi, cercando di portare avanti quella che mi sembra quanto meno una ragionevole approssimazione al bene comune» (p. 111). In questa precisa chiave storica e teorica, che intreccia la lezione dell'illuminismo con quella della sinistra marxista antibolscevica, l'istanza fondamentale del bene comune torna così ad emergere come un orizzonte intrascendibile, giacché proprio «la preoccupazione per il bene comune dovrebbe spingerci a trovare il modo di superare i terribili effetti di queste politiche disastrose [quelle neolibériste, ndr.], che toccano tanto il sistema educativo quanto le condizioni di lavoro, allo scopo di offrire la possibilità di esercitare l'intelletto e coltivare lo sviluppo umano nella sua massima diversità» (p. 86).

Fabio Minazzi

Mario Quaranta, *Scristianizzare l'Europa. Il nazismo: un progetto neopagano*, Diogene Multimedia, Bologna 2017.

Nella seconda metà degli anni Trenta del secolo scorso alcuni pensatori cattolici si posero il problema dell'atteggiamento che il pensiero cristiano doveva assumere di fronte al nazismo. Tra questi pensatori Quaranta dedica una particolare attenzione a Maurice Blondel, che nel 1939 pubblicava *La lutte pour la civilisation et la philosophie de la paix*, saggio che ebbe una seconda edizione accresciuta nel 1947. Altri pensatori cristiani avevano preso posizione sul totalitarismo: Thomas S. Eliot, *L'idea di una società cristiana*, 1939; Romani Guardini, *L'essenza del cristianesimo* 1929 e 1938; Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, 1936; ID., *Questioni di coscienza*, 1939; Mario Bendiscioli, *Neopaganesimo nazista*, 1937; Johan Huizinga, *La crisi della civiltà*, 1935.

Blondel è tra i primi pensatori europei che interpretano il totalitarismo nazista attraverso categorie né politiche, né psicologiche o sociologiche, ma filosofiche universali e *a priori* o transpolitiche. Secondo Blondel, per sconfiggere il totalitarismo nazista si deve far perno non su interpretazioni liberal-democratiche o marxiste, ma filosofiche, poiché «gli uomini, scriveva Blondel, agiscono influenzati da un ideale almeno implicito, da una metafisica, foss'anche vaga e non formulata» (p. 11). Ma quali sono le idee guida su cui si basa il totalitarismo? Mentre l'Europa e il mondo stavano precipitando verso la terza guerra mondiale, sembrava avviarsi a sicura vittoria il progetto culturale, politico e religioso del nazismo, che era riuscito a unificare la Germania e a raggiungere l'unanimità interna sul piano di una guerra all'Europa e della creazione del nemico interno, l'ebreo. L'uso spregiudicato di apparati propagandistici e di una sistema di coercizioni multilivello appariva odiosamente inaccettabile sul piano etico-politico, ma l'efficacia che stava dimostrando era un argomento contro il quale le obiezioni moralistiche e la condanna della violenza non avevano alcun valore dal punto di vista dei protagonisti del pro-

gramma nazista. L'opposizione tra il nazismo e i suoi oppositori era esclusiva, senza alcuna possibilità di dialogo o mediazione. L'opposizione antifascista aveva buoni motivi per sentirsi perduta dinanzi a una nazione tedesca trasformata in perfetta macchina da guerra, la cui potenza si stava dimostrando invincibile. Il trionfo della forza bruta sembra assicurare la vittoria del germanesimo e la sconfitta della ragione. E tuttavia Blondel si dichiara fiducioso nella razionalità umana, pur ammettendo la legittimità della difesa armata. La lotta secondo Blondel è tra dottrine filosofiche, prima ancora che tra nazioni armate. Questo dovrebbe indurre a cercare di risolvere i conflitti non attraverso la violenza, ma attraverso il confronto e la comprensione reciproca.

Nella sua opera Blondel confuta brillantemente tutti gli argomenti con cui il nazismo ha via via cercato di legittimare il suo programma di conquista. In tal modo, commenta Quaranta, il filosofo francese destruttura la macchina ideologica del totalitarismo smascherandolo come "sanguinoso eroismo" (p. 14). Ma tutte le confutazioni di questo mondo, per quanto sottili e stringenti alla luce della nozione di verità universale, risultano irrilevanti agli occhi degli agenti del totalitarismo, i quali mettono il linguaggio e la filosofia al servizio esclusivo del fine ultimo: la conquista dell'Europa e la sua sistemazione geopolitica secondo il ben noto piano hitleriano. Senza contare che, come lo stesso Blondel ha osservato, il nazismo si è posto come obiettivo quello di conquistare le forze spirituali, nella consapevolezza che non fosse sufficiente la forza fisica a togliere di mezzo comunismo e liberalismo. L'elemento ideologico essenziale è la teoria della superiorità della razza ariana, un razzismo che alimenta la persuasione che i popoli germanici abbiano il diritto naturale di comandare, trasformando gli altri popoli europei in subalterni o addirittura schiavi al servizio del Terzo Reich. L'altro aspetto che determina il successo del nazismo è la capacità di tradurre in pratica senza esitazioni o compromessi o ritardi l'intero programma in tutte le sue tappe. La realizzazione tempestiva di un progetto suscita sempre ammirazione e consenso.

Per combattere il nazismo secondo Blondel non bastano né un generico spiritualismo cristiano, né un neotomismo intellettualistico, né una qualche accezione di neokantismo che invochi la trascendenza sovrastorica dei principi morali. L'errore che si commette consiste nel credere che il trionfo del nazismo sia la conseguenza di una crisi passeggera e che basti ritornare alla fede antica per sconfiggerlo. Blondel considera lo sviluppo della scienza occidentale e la filosofia della natura come «un'estensione del messaggio cristiano al terreno secolare» (p. 19). La scienza e il pensiero cristiano condividono infatti obiettivi fondamentali, come liberare l'uomo dalla paura e dal pregiudizio nella misura in cui comprende la razionalità del mondo naturale. Il cristianesimo a sua volta è il punto di approdo di un'evoluzione storica della cultura greco-romana. Siamo perciò a un bivio: una via è quella totalitaria, che nega ogni fede nella trascendenza e nella vita futura; l'altra via è quella che mira a stabilire una fratellanza universale in base al principio di carità cristiana. Totalitarismo e cristianesimo sono opposti irriducibili. Hitler corifeo del razzismo è l'esatta inversione del Cristo che predica la fratellanza universale degli uomini, figli dell'unico Dio. Sul piano filosofico il totalitarismo pratica un funzionale pragmatismo etico, per il quale la verità e la virtù valgono solo se conducono alla vittoria sul nemico. Il relativismo etico chiama virtù la forza

del più forte e verità l'ordine instaurato dal prepotente che nega ogni valore a qualsiasi principio.

La soluzione secondo Blondel è quella di ritornare al concetto cristiano di libertà come «fedeltà alla legge eterna di verità e di amore» (p. 25). Il cristianesimo non può allearsi con dottrine o posizioni di orientamento immanentistico, data l'impossibilità di approdare a intese durature sul piano del metodo e del contenuto. Sulla base di principi irrinunciabili, al cristiano rimane come unica scelta possibile la non-violenza, scelta motivata dalla convinzione che il totalitarismo nazista si estinguerà per una sua fragilità interna. Rinunciando alla violenza, il cristiano si prepara di fatto al martirio per coerenza: il cristiano deve sapere che alla guerra totale si deve opporre il sacrificio di sé. Il dovere del filosofo a sua volta, non è quello di pronunciare la condanna morale del dittatore, ma di denunciare le falsità di fondo, i sofismi e le fallacie con cui la comunicazione totalitaria cerca di fare proseliti. Blondel non mira a costituire uno schieramento politico-culturale per abbattere il nazismo, ma, precisa Quaranta, a «preparare i cristiani a una lunga lotta senza compromessi sul terreno politico, culturale e religioso fino al martirio, cioè fino alla massima testimonianza di fede» (p. 38). La filosofia cristiana, che può e deve fare a meno di allearsi con il liberalismo, dovrà contare unicamente sulle proprie forze e approfondire la filosofia che le permetta di giustificare la sua autosufficienza.

Pur riconoscendo alla scienza un ruolo e un significato essenziale per la modernità, Blondel critica la concezione positivista della scienza e manda a gambe all'aria l'apparentemente solida teoria della conoscenza del positivismo. Inoltre denuncia come aporia la differenza incolmabile tra la matematica astratta e l'esperienza. La matematica può essere solo un surrogato della conoscenza sperimentale e strumento al servizio dell'agire pratico, ma in generale le scienze esatte sono macchine che non conoscono la realtà esterna e sensibile, che rimane estranea e ignota. Il Nostro, commenta Quaranta, assume una posizione anti-pitagorica e anti-cartesiana nei confronti della matematica, che non può cogliere l'eterogeneo molteplice della sensazione avendo essa a che fare con il continuo omogeneo, che in quanto tale non è matematizzabile. Blondel non cita Galileo, il quale, in quanto operatore della scienza, non sembra aver trovato problematica l'unione delle "sensate esperienze" con le "certe dimostrazioni". Le esperienze da sole sono un coacervo confuso e si può ottenere la vera conoscenza solo mediante la riproduzione dei fenomeni con gli esperimenti e la loro coniugazione con la matematica. Il qualitativo e il quantitativo devono fondersi in una sintesi efficace *nella* scienza. Del resto, avverte Quaranta, il rapporto tra esperienza e matematica è uno degli argomenti più discussi nella letteratura su Galileo.

Si potrebbe considerare la questione in parallelo con la disputa sul rapporto tra linguaggio e realtà, tra nomi e cose, tra ciò che è per convenzione e ciò che si dà in natura. Non possiamo pretendere che il linguaggio naturale rispecchi la realtà in sé, così come non sarebbe sensato che la matematica ci dia una conoscenza diretta della realtà. Noi conosciamo non la realtà *nel* linguaggio, ma *attraverso* di esso; così conosciamo i fenomeni non *nella* matematica, ma *attraverso* di essa. Eppure la scienza presenta secondo Blondel un limite teorico invalicabile: matematica ed esperienza, calcolo e realtà rimangono irrelati. L'obiezione di uno scienziato, positivista o meno, suonerebbe così: la mate-

matica è uno *strumento* che serve per mettere ordine tra i fenomeni e assicurare la loro previsione, senza la quale non si dà scienza; quindi la pretesa di Blondel di ricavare direttamente dal calcolo il contenuto empirico o di estrarre dall'esperienza il calcolo astratto è del tutto priva di senso. Lo sguardo empirico da solo è corto; la matematica funge da "cannocchiale" potentissimo che permette di vedere il futuro dei fenomeni, ma proprio per vedere lontano deve trascurare tutti i dettagli secondari che l'occhio vede da vicino.

Per superare le aporie denunciate in una scienza che pretende di elevarsi a sapere onnicomprensivo, ma che non ha titoli per esprimersi sulla morale o sulla politica, Blondel propone una "nuova scienza della prassi". La filosofia dell'azione di Blondel, commenta Quaranta, è una delle numerose varianti del pragmatismo, ma differisce da quello anglo-sassone e italiano sia perché rigetta l'immanentismo, sia perché si costruisce in base al rifiuto della razionalità scientifica. Sul fronte politico Blondel non ha compreso che il fenomeno radicalmente anomalo del nazismo doveva poter aggregare sul fronte opposto antifascista uno schieramento di forze eterogenee, legittimando un'alleanza indispensabile per battere il nazismo. Ma se il suo intento era quello di prevenire i conflitti che inevitabilmente sarebbero sorti dopo, e persino durante – come di fatto è accaduto – la sconfitta del nazifascismo, allora si deve ammettere che, al di là delle ragioni ideali che sostenevano l'intransigenza di Blondel, il suo programma di lotta al nazismo è stato preveggen- te.

Claudio Tugnoli

Giorgio Israel, *Meccanicismo. Trionfi e miserie della visione meccanica del mondo*, Zanichelli, Bologna 2015, pp. xiv+322, ISBN 978-88-08-52129-3; 28€.

Questo è l'ultimo libro di Giorgio Israel, apparso poche settimane dopo la sua prematura scomparsa, nel settembre 2015. Per molte ragioni, esso può essere considerato come il suo testamento intellettuale. Esso ritorna, infatti, in modo nuovo e organico, su molti degli argomenti che egli ha affrontato nel corso delle ricerche a cui ha dedicato tutta la sua vita.

Il titolo è già chiaro nell'indicare il principale proposito del libro, ma non rende chiara la ricchezza dell'indagine che Israel offre al lettore. Parlare del meccanicismo è per lui un modo per riferirsi a un complesso assai ampio di posizioni filosofiche e scientifiche, legate in modo diverso alle idee fondamentali che "ogni fenomeno altro non è che il risultato di moti di corpi, o comunque può essere descritto o spiegato in questi termini" e che "ogni parte della natura è assimilabile a una macchina" (p. xii). Questa rapida caratterizzazione del meccanicismo è certamente insufficiente (e così è esplicitamente intesa da Israel), ma rende di per sé chiara la ricchezza teorica e storica del tema, poiché rende evidenti alcune ambiguità che si accompagnano all'uso del termine 'meccanicismo', tanto nella storia quanto nella storiografia della scienza e della filosofia.

Una di loro riguarda il modo in cui macchine e corpi, così come il moto di questi ultimi, sono concepiti. Un'altra riguarda il demone del quantificatore universale in 'ogni fenomeno' o l'estensione assegnata al termine 'natura': la visione meccanicista è necessariamente associata a una concezione dualista

che separa mente e corpo (o “mondo fisico” e “mondo della soggettività”: § 6.1) o il mondo inanimato da quello biologico e/o sociale, oppure si estende ai fronti opposti di queste dicotomie? Il libro affronta in modo esauriente queste ambiguità, così come molte altre. Questo fa sì che l'inchiesta si estenda al determinismo, al materialismo, al causalismo e alle varie forme di riduzionismo, e dia, in particolare, una considerevole attenzione al ruolo assegnato alla matematica nelle diverse varianti di questi punti di vista, nonché a non pochi fra i suoi principali sviluppi, in particolare (ma non solo) a quelli applicativi.

Ne risulta, in senso pieno, un saggio di storia delle idee, senza che questo comporti che il libro si allontani dalla storia della scienza, matematica compresa, intesa nei suoi aspetti più specifici e tecnici. Più di questo, uno dei suoi scopi principali sembra essere di natura metodologica, e consiste nel promuovere un approccio integrato in cui storia della scienza, della filosofia e della cultura non solo non si separano l'una dall'altra, ma cooperano, e anzi si incorporano e si fondano, in modo da permettere di ricostruire la nostra storia intellettuale in tutte le sue effettive ramificazioni e nella sua intrinseca unità. Il punto è esplicitamente chiarito nell'introduzione (p. ix):

L'evoluzione dell'ultimo ventennio ha dato ragione a Kuhn, anche se su un cumulo di rovine su cui sarà faticoso ricostruire: e cioè ha mostrato che le uniche gambe su cui può essere ripreso un cammino che conduca a risultati significativi sono quelle di una storiografia della scienza a fondamento filosofico, che ponga al centro la dinamica delle idee.

Dopo l'introduzione, il libro comprende sette capitoli, che si susseguono, per così dire, in un ordine cronologico parziale: su una struttura cronologica fondamentale vengono innestati diversi andirivieni che consentono al lettore di tornare su alcuni temi già trattati nelle sezioni precedenti, in un quadro nuovo o sotto aspetti diversi, in rapporto con altri temi che non era stato possibile considerare in precedenza.

Il primo capitolo è interamente dedicato a Descartes: la sua concezione meccanicistica del mondo fisico; la sua idea che tutta la sua scienza è matematica; la sua concezione della geometria; il suo radicale dualismo. Gran parte del capitolo è dedicata a sostenere che *La Géométrie* debba essere interpretata come una matura realizzazione del progetto avanzato nelle *Regole ad directionem ingenii*. Ciò si traduce in un'interpretazione originale, che si oppone a due punti di vista molto comuni: quella che identifica il nucleo duro della geometria di Descartes nel formalismo algebrico, basandosi sul presupposto che le curve geometriche non sono per lui solo luoghi di equazioni algebriche; quello che, pur insistendo sulla priorità che Descartes attribuirebbe alla geometria costruttiva e considerando il formalismo algebrico come uno strumento per trattare con oggetti identificati costruttivamente, insiste anche su alcuni cambiamenti radicali nel programma di Descartes, che si sarebbero verificati fra il suo progetto giovanile di una *Mathesis universalis* e il piano di *La Géométrie*. Contro questi due punti di vista, Israel identifica l'aspetto distintivo della geometria di Descartes nell'adesione al suo metodo analitico, il cui carattere peculiare dipende dal suo essere nel contempo deduttivo e costruttivo, concependo così l'algebra come linguaggio universale da utilizzare per ottenere generalità, ma sottoponendola a costruzioni continue e ininterrotte che forniscono tanto gli oggetti d'indagine che la soluzione dei problemi.

Secondo Israel, ogni interpretazione alternativa fallisce nel cogliere l'intimo legame fra la matematica di Descartes e la sua filosofia.

Il secondo capitolo riguarda principalmente la scienza e la concezione della scienza dell'illuminismo, in particolare i loro ambigui legami con le concezioni e i risultati di Newton e il conseguente programma riduzionista, con il sensualismo di Locke, con il meccanicismo e il dualismo di Descartes, e con l'ideale di una "metafisica della Scienza". La seguente citazione, tratta dalla fine del § 2.1 (dedicato principalmente alle concezioni filosofiche d'Alembert), fornisce un'illustrazione chiara del tema principale del capitolo (pp. 64-65):

Abbiamo insistito sulla distanza che separa la metafisica cartesiana dalla metafisica della scienza settecentesca. Il secolo dei Lumi respinge nettamente l'idea cartesiana di un ordine lineare e causale. Ma, di fatto, la respinge soltanto a livello ontologico. Quest'idea finisce col riproporsi a livello della teoria della conoscenza, e il vettore di questa riproposizione è proprio il fulcro del pensiero illuminista: lo *spirito analitico* e l'idea della sua pervasività universale. Ed è un singolare paradosso che proprio lo spirito analitico esprima nel modo più chiaro ciò che divide e al contempo ciò che unisce il pensiero di Descartes alla cultura scientifica del Settecento

Il capitolo comprende anche una discussione dei legami fra atomismo e continuità nella fondazione del calcolo infinitesimale e nelle sue applicazioni alla meccanica — con particolare attenzione all'equazione della corda vibrante (in particolare al suo trattamento da parte di d'Alembert), all'equazione del potenziale di Laplace, e all'equazione del calore di Fourier — e delle origini del principio di minima azione e le diverse forme di finalismo insite nel modo in cui esso è rispettivamente concepito da Maupertuis e Euler, in opposizione alla concezione causalistica con la quale Lagrange e Hamilton lo renderanno in seguito compatibile.

Il terzo capitolo riguarda il determinismo e la matematica. L'argomento è considerato su uno spettro temporale molto ampio, partendo dalle concezioni di Laplace fino alle recenti teorie del caos deterministico, passando, naturalmente, attraverso i fondamentali risultati di Poincaré su quest'ultimo tema. Emerge qui un tema importante, che diventerà cruciale nell'ultima parte del libro: quello del ruolo dei modelli matematici nella scienza e del loro rapporto con la realtà (fisica, sociale o psicologica). La questione è considerata in questo capitolo in relazione al rapporto fra una concezione deterministica o anti-deterministica del mondo fisico e alcuni importanti risultati matematici riguardanti la soluzione delle equazioni differenziali ordinarie, come il teorema di esistenza e unicità, l'esistenza di soluzioni singole, l'alta sensibilità alle condizioni iniziali di alcuni sistemi dinamici. Israel sottolinea l'opposizione cruciale fra la natura globale di una visione deterministica del mondo fisico e il carattere locale del teorema di esistenza e unicità, che rende impossibile basare sul secondo ogni argomentazione coerente a favore della prima. Ma insiste anche sull'analogia impossibilità di basare sul fenomeno matematico del caos deterministico qualsiasi argomento a favore del fatto che la realtà fisica sia altamente sensibile alle condizioni iniziali (in modo che il battito di ali di una farfalla oggi possa causare un ciclone fra quattro mesi). La domanda è allora se questi risultati matematici abbiano una portata ontologica per il mondo fisico e/o una portata epistemologica per la nostra scienza. Israel non

si limita all'ovvia osservazione che questi risultati possono riguardare solo un fenomeno fisico attraverso appropriati modelli. Solleva anche una questione cruciale e molto più rilevante, ovvero "se sia possibile affermare che la scoperta del caos deterministico implica l'impossibilità di principio di ridurre lo scarto fra previsione e realtà oggettiva del fenomeno" (p. 138). Se così fosse, qualsiasi forma di oggettivismo sarebbe sotto attacco. Infatti "se la previsione non è, non diciamo perfetta — questo non l'ha mai chiesto nessuno — ma non perfezionabile; se la realtà oggettiva è non soltanto indescrivibile — questo lo sapevamo — ma non è più neppure il termine di riferimento delle nostre rappresentazioni che ci permette di verificare il processo di perfezionamento della nostra conoscenza, che cosa diventa la nostra scienza, se non una descrizione di se stessa?" E se così fosse, essa non sarebbe più "immagine della realtà, ma immagine delle nostre immagini" (p. 139).

Il quarto capitolo è dedicato all'opposizione continuo/discreto, per quanto riguarda tanto lo spazio che per il tempo. Il capitolo inizia tornando sui paradossi di Zenone, concepiti come prove "che il continuo geometrico dell'intuizione elementare è un indivisibile che non si presta a una trattazione quantitativa e che la descrizione geometrico-quantitativa del moto porta a aporie insuperabili" (p. 142). Più di questo, secondo Israel, "il senso dei paradossi [di Zenone] è più profondo e generale: esso investe la concezione del continuo e il rapporto fra geometria e aritmetica" (*ibidem*). Egli vede, quindi, in essi la ragione essenziale della "cesura fra aritmetica e geometria" propria della matematica greca: una cesura che la "matematica moderna" ha superato "sul piano pragmatico[.] [...] ma definitivamente no sul piano concettuale" (p. 146). Infatti, contrariamente a quanto affermato in molti manuali, l'assenza di una "definizione rigorosa di che cosa sia un punto" rende impossibile dimostrare l'esistenza di una corrispondenza biunivoca fra "l'insieme dei numeri reali e la retta geometrica" (pp. 146-147). L'idea di base è ben nota e è stata, a esempio, riproposta con forza da Thom in diverse occasioni: il continuo geometrico è un'entità primordiale e non può che essere imitato in modo imperfetto in termini aritmetici. Israel illustra il punto attraverso due esempi: l'uso della nozione ambigua (e di fatto non rigorosa) di punto materiale in meccanica, da Newton a Lagrange e Levi-Civita; la disputa sulla meccanica ereditaria, una teoria basata su equazioni integro-differenziali, volta a studiare fenomeni in cui il futuro è determinato non solo dal presente, come negli usuali sistemi deterministici, ma da tutto il passato, introdotta in primo luogo da Picard, Boltzman e, soprattutto Volterra, e fortemente osteggiata da Painlevé.

Il quinto capitolo ritorna sulle nozioni di oggettività e oggettivismo. Esso comincia osservando che la rivoluzione scientifica, per quanto ammettendo "l'impossibilità di attingere pienamente all'infinito [...] [e] di costruire una rappresentazione univoca e oggettiva dell'universo avente un carattere definitivo [...], non soltanto [...] non si arresta di fronte a questo limite, ma anzi ne fa il motore della propria onnipotenza", posto che "soltanto se esiste uno *iato*, una separazione incolmabile fra sapere umano e realtà, è possibile conseguire delle conoscenze che hanno un fondamento di verità" (p. 178). Il punto è illustrato da una discussione del dualismo propugnato da Nicola Cusano fra verità empirica e assoluta, della sua opinione (di ispirazione platonica) che solo la matematica può offrire una "rappresentazione concettuale

della sfera dell'ideale" (p. 180), e delle modalità in cui queste idee riaffiorano in Cartesio e Galileo. Il capitolo prosegue quindi con un'ampia discussione dell'ideale dell'onnipotenza scientifica e dell'obiettività che prende forma dal Rinascimento (con particolare attenzione a Bruno) fino all'età moderna. L'idea fondamentale è che "l'uomo che, nell'universo copernicano sembra aver perso centralità, ne acquista una nuova, ancora più importante", quella della capacità di conoscere tale universo (p. 187): alla sua centralità ontologica si sostituisce la sua centralità epistemologica.

Il sesto capitolo allarga l'attenzione oltre i confini del "mondo inanimato" (p. 193), verso quello psicologico, sociale e biologico. Esso comincia con il considerare i programmi di Turgot e Quesnay di una scienza della società come base per un governo razionale di essa, e il modo in cui questi programmi si evolvono nelle opinioni di Condorcet, nel contesto più generale del movimento degli *Idéologues*, fino a un vero e proprio programma di matematizzazione delle scienze sociali. Israel osserva che il primo passo in questa direzione è compiuto da Daniel Bernoulli con la sua memoria, presentata nel 1760 all'Accademia di Scienze di Parigi, sui vantaggi dell'inoculazione per prevenire il vaiolo. In questa memoria, la questione è studiata attraverso metodi probabilistici, il che, pur provocando la reazione di d'Alembert, apre la via per un approccio probabilistico ai fenomeni sociali. La probabilità non fu tuttavia l'unico strumento matematico che venne utilizzato per studiare tali fenomeni. La nascita dell'economia matematica, a partire dal tentativo ingenuo di Canard, fino alle opere molto più sofisticate di Cournot e Walras, forniscono l'esempio di un utilizzo, a questo scopo, di metodi analitici, ispirati alla meccanica razionale. Una reazione forte, e per lungo tempo vincente contro questo questi primi tentativi venne dal movimento romanticista. Per illustrarla, Israel considera l'ammonimento di Cauchy — "coltiviamo con ardore le scienze matematiche, ma senza volerle ostentare al di là del loro dominio, e non illudiamoci che si possa affrontare la storia con delle formule, né sanzionare la morale con teoremi o con il calcolo integrale" (p. 215) —, la controversia fra Poisson e Poinsot sull'uso della probabilità nello studio delle "questioni morali" (*ibidem*), e la generale ostilità contro le teorie di Walras, fatta propria, fra gli altri, dallo stesso Poincaré. A partire dalla seconda decade del XX secolo, questa reazione perde la sua forza e la matematica applicata ai fenomeni non fisici dilaga, dando origine a un larghissimo numero di modelli matematici per questi fenomeni. Più che considerare alcuni esempi (che egli semplicemente elenca rapidamente per il loro essere tutti ben noti, citando, fra l'altro, i modelli per la dinamica delle popolazioni, l'epidemiologia matematica, la genetica delle popolazioni, la fisiologia e la patologia umana, l'equilibrio economico e molte altre applicazioni della teoria dei giochi), Israel insiste sulle ragioni di questa nuova pervasiva tendenza. Fra altre, egli indica la "crisi del riduzionismo classico" e il "progressivo declino della fiducia nell'esistenza di grandi leggi naturali", che portano al "ripiegamento verso l'obiettivo più modesto ed efficace della costruzione di modelli": la scienza matematica dei fenomeni non fisici fiorisce quando l'ideale della spiegazione e dell'interpretazione scientifica svanisce, a favore dell'idea che obiettivo della scienza sia quello di elaborare modelli "che vengono valutati sulla base di criteri di efficacia e non di 'verità'" (pp. 220-221). Questa discussione porta a ulteriori considerazioni riguardanti la teoria della complessità, la ricerca (rivelatasi alla

finir fallimentare) di una nuova matematica per l'applicazione a fenomeni non fisici da parte di von Neumann, e l'impraticabilità di una terza via fra determinismo e probabilismo, due ideali, entrambi inappropriati come prospettive generali per un'applicazione della matematica tradizionale a tali fenomeni.

L'ultimo e settimo capitolo funge da conclusione. Esso ci offre un appassionato manifesto per un nuovo umanesimo, in cui scienza e la letteratura cooperino, contro le attuali versioni del meccanicismo e del riduzionismo, tanto trionfanti quanto prive di qualsiasi giustificazione razionale e cieche a qualsiasi preoccupazione umana.

Come ho detto all'inizio, il libro può (e dovrebbe) essere considerato come un testamento intellettuale. Se i primi sei capitoli presentano tale testamento sotto la forma di un ritorno su alcuni dei maggiori contributi storiografici che Israel ci ha regalato negli anni, tanto ricchi, quanto profondi, rigorosi, tecnicamente e culturalmente informati, volti a ricostruire il passato della nostra scienza nel suo rapporto con l'insieme del nostro pensiero, l'ultimo capitolo lo presenta sotto la forma di un manifesto morale che condensa gran parte delle sue battaglie intellettuali a favore di una pratica scientifica più attenta ai bisogni umani, e di una comunità scientifica più aperta alle competenze e al sentire dell'uomo, e più in linea con la sua libertà

Marco Panza

Gabriele Scaramuzza, *Incontri. Per una filosofia della cultura*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 216

Il libro di Gabriele è un ottimo lavoro interpretativo di molti aspetti della cultura estetica contemporanea. Un esempio che insegna come avvicinarsi alle varie forme dell'arte con un'intelligenza aperta, capace di evitare i dogmatismi e le riduzioni ideologiche che spesso accompagnano il processo della critica.

Due parole per considerare come l'Autore prenda in considerazione il senso teoretico di una filosofia della cultura, che in Italia ha avuto il suo interprete principale in Banfi, e poi nel lavoro critico dei suoi "grandi" allievi come Cantoni, Preti e Paci. L'oggetto artistico in questa prospettiva appartiene nel modo più ampio ai vari orizzonti che si connettono tra loro, ciascuno dei quali deve essere compreso nel suo rilievo specifico. È un'operazione di intellesione che, in particolare, non può essere disegnata in astratto, ma esercitata con una propria presenza sensibile sui vari oggetti che richiedono una trascrizione critica. Siamo al di là sia di estetiche categoriali rigide, sia di tecniche analitiche che considerano una forma d'arte come un oggetto che trova la sua comprensione solo in una analisi strutturale della sua costituzione. Una filosofia della cultura non esclude la presenza del "critico" come interprete, ma non si affida solo a una continuità dello "spirito", ma ha la sua prassi in un fare che valorizza l'oggetto proprio nella sua modalità di comprensione.

Il gioco di questa modalità di comprensione, questa prassi, è piuttosto complesso. Detto in breve: si tratta di tradurre l'oggetto artistico in una trama intellettuale che riesce a cogliere i vari aspetti del suo "oggetto" secondo varie e appropriate tecniche opportune (che sono sempre varianti) per la sua

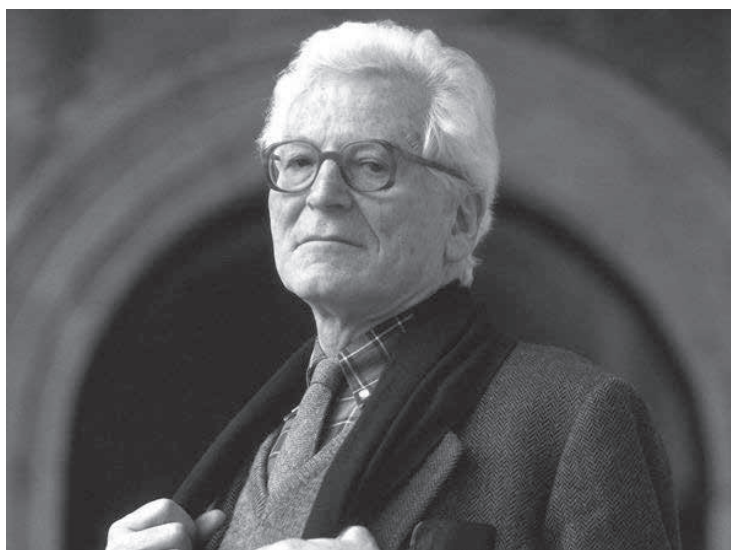
descrizione. Aggiungo, ed è fondamentale per evitare un metafisico agnosticismo che interviene su questo materiale, il giudizio del filosofo che distingue e valorizza, e qui si apre in tutta la sua forza il problema del senso che non può realizzarsi se non attraverso questa relazione. Una “filosofia della cultura”, nel complesso, di non facile realizzazione, che l’Autore mette in atto con una prosa priva di sofisticazione e sempre illuminante.

Il lavoro di Scaramuzza forse si potrebbe dividere in tre sezioni. L’una dedicata a Verdi con una intellesione partecipe, ma priva di ogni sconfinamento critico e di ogni manierismo. E qui ritrovo, nella copiosa bibliografia, i lavori verdiani di Marcello Conati, un caro compagno di banco al liceo e che ho sempre ricordato con emozione e affetto. Un’altra sezione è dedicata a temi salienti della “scuola di Milano”, dove al centro si trovano la figura poetica, dolce, vitale e tragica di Antonia Pozzi, e l’animo generoso e inquieto di Dino Formaggio. Sullo sfondo l’insegnamento fondamentale di Antonio Banfi. Una terza sezione può essere indicata nella attenzione critica che Scaramuzza dedica alla letteratura, in particolare alla letteratura in relazione alla tragedia che ha sconvolto nel ‘900 il mondo ebraico.

Dopo queste osservazioni, quindi, è impossibile seguire qui tutti i sentieri di Scaramuzza che, con una cultura critica invidiabile, ci fa entrare in un lavoro interpretativo che arricchisce (o addirittura muta) il quadro che, con il tempo, si era composto su questi temi. Citerò solo il primo saggio, “Il dramma della bontà”, dedicato all’opera di Dostoevskij e, in particolare, all’opera “L’Idiota”. In queste pagine nasce la figura complessa e, in fondo, irriducibile a una qualsiasi staticità concettuale, del grande scrittore russo. L’analisi segue puntualmente tutte le “lateralità” del lavoro dello scrittore, coglie le sue possibili identificazioni salienti, senza farne mai una riduttiva forma fenomenologica, nel caso solo sfiorata con i fondamentali contributi di Cantoni e di Paci. È solo un esempio che serve a introdurre allo stile filosofico di Scaramuzza, una lezione di rigore senza “ciechi” specialismi, un’introduzione a forme della cultura senza averne fatto un proprio teoretico possesso, una elegante presenza del critico senza che la nuova soggettività produca norme definitive. Un’opera che a tutti noi ha insegnato molto di più di un qualcosa: la chiarezza, la prudenza, il coraggio che sono indispensabili nella critica quando non si paralizzano in qualche immaginaria certezza “scientifica”.

Fulvio Papi

SCHEDA



Ferruccio De Bortoli, *Poteri forti (o quasi)*, La nave di Teseo, Milano 2017, pp. 319.

Ferruccio De Bortoli è passato vicino, ha conosciuto, ha lavorato direttamente, con tutti i nomi che “contano” della vita politica italiana degli ultimi cinquant’anni. Entrato, non si sa come, una volta si chiamavano “conoscenze”, nelle stanze del potere giornalistico non le ha più lasciate ed ancora vi abita. Ha diretto quotidiani di peso – *Il Corriere della Sera*, due volte; *Il sole 24 ore* –, ha scritto su altri importanti giornali ed ha percorso corridoi e camere di peso ed di responsabilità politica. Dappertutto, così ci dice nel suo libro, sempre con leggerezza. Il suo modo di scrivere manda segnali in ogni direzione, ai potenti e politici, ai direttori di quotidiani, agli editori, ai banchieri, alle istituzioni, ma sempre in punta di penna, con la quale ferisce solo un pochino, a volte, mentre a volte esalta, non importa quale sia la collocazione dell’esaltato – se dittatore di altro Paese, oppure ministro di casa nostra. Viene in mente il titolo di un libro di qualche decennio fa, che riguardava altro settore della cultura, la scuola: *Le vestali della classe media* (Barbagli, Dei, 1969) Un libro, questo di De Bortoli, che vuole in ogni caso sottolineare la *noblesse* del giornalismo rispetto a qualsiasi altro ruolo pubblico. E descrivere sé stesso, giornalista, come arripista di comportamenti moderati e raffinati. Il suo libro che si intitola *Poteri forti (o quasi)*, potrebbe essere anche traslato in *Dirò qualcosa (o quasi)*. Anche i ritratti degli uomini e donne di garbo messi in appendice, sono pennellati più o meno con la stessa tecnica del resto del testo, sono messi lì proprio per non offendere, per non incidere più di tanto. La sua levità nello scrivere riflette la stessa pratica nel dirigere i quotidiani che ha diretto e nel non farsi troppi nemici oppure farsene ma non per troppo tempo. Questo in fondo può infastidire ma è anche sinonimo di un’essenza. La nostra borghesia spesso si è alzata da terra dove si trovava non così tanto da lasciare segni positivi e spendibili nella società italiana. Le eccezioni sono poche, e su di loro ora la nostra televisione propone in continuazione *fiction* – Mattei, Olivetti. Ma anche segnali negativi vengono nascosti, in fondo si deve spargere attorno a sé una traccia di decoro, meglio se firmato da un grande sarto. A volte rimane così poco sollevata e volante a rasoterra per non infastidire troppo, per non dare troppo nell’occhio. Ed in tutto il libro, in verità di una certa mole, De Bortoli inanella esempi su esempi di questo colpire lievemente, di questo punzecchiare con garbo in uno sforzo che resta quello del dire o non dire a metà, quando va bene, facendo intendere di saperne molto di più ma anche di non volersene servire per nessun motivo e per nessun obiettivo che voglia anche

minimamente calcare la mano in una qualsiasi direzione chiara. Una capacità di mediazione che lascia sempre in piedi chi la conduce, che non chiude mai nessuna porta. Si sa mai possa tornare utile ritornare sui propri passi. Ci si riconosce con altri, come altri, dei poteri forti in assoluto, nell'aver nascosto l'arma della critica radicale, nel non volere andare alla stoccata finale. Il circolo dei benpensanti non deve essere disturbato più di tanto. Affari e relazioni non debbono diventare pericolose.

Tiziano Tussi

Giacomo Pontremoli, *I "Piacentini". Storia di una rivista*, Edizioni dell'Asino, Roma, p. 224.

«Dopo la chiusura di "*Quaderni piacentini*" Piergiorgio Bellocchio ha fondato ecc...ecc..., raccogliendone i testi in ecc...ecc... Non ha mai lasciato Piacenza. Oggi non scrive più». Forse questa chiusura del libro, nella parte che riguarda la presentazione degli autori più presenti sulla rivista che ha avuto vita dal 1962 al 1984, è il segno della rivista stessa.

Scorrendo le pagine che Giacomo Pontremoli ha messo assieme, parti di saggi, ricordi, riassunti dei numeri dei *Quaderni piacentini* ci si chiede infatti: ma questi che scrivono qui cosa volevano? Si rimane colpiti da come sia spaziosa la ricerca di qualcosa, qualcosa che rimanga mentre si fanno le pulci a tutto ed a tutti. Una criticità assoluta. Gli autori, nomi di alto impatto, scavano a fondo nelle pieghe della società di quei decenni, gli anni 60 e 70 ed i primi anni 80 del 1900. Dopo venne il diluvio dell'apatia, per l'impegno culturale, per l'engagement. E Bellocchio si mette a scrivere *Diario*. Una volta lo sentii dire, ad un incontro pubblico che *Diario* era composta da "due vivi più un morto". Infatti vi erano due interventi, uno suo e uno di Berardinelli più la ripubblicazione di uno scritto di un morto, filosofo o letterato che fosse.

Scavare per i "*piacentini*" era d'obbligo e a volte anche andare oltre ogni immaginazione comune pur di cercare di cogliere il senso nascosto, la critica alla borghesia, dovunque si annidasse, anche e soprattutto nelle altre classi sociali, e la critica alla critica della borghesia. Viene in mente il sottotitolo della *Sacra Famiglia* di Marx e Engels: *Critica alla critica critica...* La raccolta di Pontremoli, che riprende questo lavoro "piacentino" la mette bene in risalto. L'utile lettura dei testi serve proprio a ricostruire il profumo, un'idea, dell'epoca che coprono i *Quaderni piacentini*. Quando vi era un afflato costante per l'utilizzo del pensiero critico, da mettere in campo sempre e per ogni dove, per ogni aspetto della cultura dell'epoca. Nessun angolo sociale poteva sfuggire all'affannosa ricerca del nascosto che rivelava sovente molto di più di quanto la superficie del vivere sociale indicava. Uno scavo semiotico continuo, una necessaria e raddoppiata ricerca.

Esserci a quell'epoca e vivere queste pratiche teoriche, che assieme ad altre, altri luoghi, altre pubblicazioni coprivano un mondo, quel mondo, voleva forse dire non capire bene cosa si stava respirando. Tanto era nelle cose la pratica critica ad ogni costo. Rileggendo ora questo testo, il tutto appare forse un poco eccessivo e stucchevole. Una ricerca impossibile, in fondo un *cul de sac* intellettuale, cui portavano quelle critiche e quelle giravolte celebrali che

restano comunque salutari. Oggi sono scomparse e la gratificazione culturale, termine quanto mai sospetto agli occhi ed alle mani dei multitasking, passa per altri canali. I *social*, *WhatsApp*, i piccolissimi video su *you tube*. La diffusione dei *Quaderni piacentini* fu al massimo di circa 12mila copie a numero, di incerta periodicità, scendendo poi a 5mila, verso la fine delle pubblicazioni. Numeri ridicoli se si pensa all'oggi ed alle connessioni, ai messaggi, ai *like* della rete. Ma di quelle copie rimane pur sempre un'impronta, di questi nulla, se non nella rete. Qualche nome dei *Quaderni piacentini* oltre al già citato Bellocchio e Berardinelli: Fofi, Cherchi, Timpanaro, Fortini, Cialfoni, Carlo Oliva, Maiorino, Edoarda Masi. Fermiamoci qui, ma un elenco esaustivo lo si trova nel libro. Un passaggio di Bellocchio del 1980 *Quaderni piacentini* n. 74: «A far precipitare talune scelte per la lotta armata hanno concorso anche (non so in che misura) la constatazione della nostra inerzia, della nostra inefficacia politica, la nausea delle parole, la volontà di rompere con le parole (Piergiorgio Bellocchio, *Riflessioni ad alta voce su terrorismo e potere*)». Colpisce quella nausea per le parole e la confessione della loro inefficacia politica. In fondo quando *QP* chiude, per questi ed altri motivi, ovviamente, si riapre in ogni caso il discorso sulle problematiche sociali della nostra vita. Che anche avendone nausea rimangono lì, ben piantate sulla terra che calpestiamo.

PS. Il libro è a firma di Giacomo Pontremoli che dedica questo suo lavoro al padre Giuseppe Pontremoli, morto nel 2004 a neppure cinquant'anni. Anch'io voglio ricordare Giuseppe, che avevo conosciuto ai tempi di *Rosso-scuola* un'altra rivista di intervento critico, sulla scuola in questo caso, e sulla quale, anche suo tramite, scrissi. Mondì e riviste scomparse da troppo tempo.

Tiziano Tussi

Claudio Pavone, *La Resistenza. Memorie di una giovinezza*, Donzelli Editore, Roma 2015, pp. 110.

Queste memorie del grande e noto storico ed archivistà si leggono d'un fiato e con vivo interesse per le diverse situazioni ricostruite, i vari personaggi, ricordati e ritratti con alcune felici pennellate, e anche per le stesse vicende biografiche vissute da Pavone, che aiutano a meglio comprendere la tumultuosa storia italiana connessa con gli ultimi anni di vita del fascismo, nonché l'articolazione effettiva della stessa Resistenza. A questo proposito l'Autore, ad un certo punto, annota: «come ho già detto, i miei studi sulla Resistenza sono stati anche un modo di fare i conti con la mia esperienza in essa. Oggi mi sembra di capire che nel Pil [Partito italiano del lavoro, cui aveva aderito *ndr.*] si manifestasse, con un misto di eclettismo, elitarismo e radicalismo, uno dei modi in cui si andava allora alla ricerca di un terza via fra democrazia occidentale e socialismo che tenesse unite libertà e giustizia. Traccia dell'esperienza nel Pil credo che siano rimaste in me nello spingermi a ritenere ancor oggi aperto il problema di quella difficile unione» (p. 97). Certo è che il Pil si contraddistinse anche per un'idea un poco paradossale, ovvero «che l'opposizione armata ai tedeschi e ai fascisti, con i quali ovviamente non era accettabile nessuna forma di collaborazione o compromesso, andasse fatta solo per difendersi se attaccati e per sottrarsi alla deportazione

e alla chiamata nell'esercito fascista. Era da questo punto di vista una tesi di tipo "difensivista" che però non coincideva né con l'attesimo né con la Resistenza civile e nemmeno con una posizione di principio di non violenza. In questo senso il Pil era agli antipodi del Partito d'Azione e della sua moralità armata ma secondo una testimonianza resami da Aldo Garosci, Franco Venturi, che leggeva tutto, trovava qualcosa di interessante nelle stampa del Pil» (pp. 94-95). Il che, appunto, aiuta, senza dubbio, a meglio intendere l'articolazione effettiva della Resistenza, ed anche la difficoltà con la quale le più giovani generazioni hanno potuto maturare la loro coscienza antifascista in un contesto storico sempre più drammatico, che non era sempre agevole poter dipanare criticamente. Tuttavia la generazione dei ventenni antifascisti, ad un certo punto, dopo l'8 settembre 1943, riuscirono a compiere questo percorso e compresero che dovevano imbracciare un'arma per combattere apertamente il nazi-fascismo. Così nacque la Resistenza.

Fabio Minazzi

Davide Bregola, *La vita segreta dei mammut in Pianura Padana*, Avagliano Editore, Roma 2017, pp. 144

Con questo romanzo l'Autore vuole sviscerare un grande *tabù*, riferendosi a quanto forte sia l'impatto che si vive nella Bassa padana riguardo ai Mammut: creature di fantasia, di quella vissuta a lungo e mai metabolizzata fino in fondo. Infatti la gente delle terre basse, dove il Po si ricongiunge con l'Adriatico, crede, ciecamente, che da loro sopravvivano, dai tempi più remoti, i Mammut, che presso di loro costituiscono, così, esseri e personaggi vivi e vegeti, come non mai. Cos'è, in sintesi, l'ipotesi di questo immenso *tabù*, così presente e vissuto?

Nulla o tutto, poiché in tutto il libro gli si gira intorno, con le più svariate risposte. Così qua il Mammut può essere il focomelico, da tutti evitato poiché è fuori da ogni normalità! Nessuno può immaginare qualche cosa di più inverosimile! Qui, invece, il Mammut è vero, tanto vero che anche il parroco ne vuole un osso da appendere vicino all'ultimo altare come un cimelio. Anche un elefante può essere un Mammut, se si lavora un poco con la fantasia. Ricordi, tanti ricordi, dal fanciullino all'adulto, al vecchio. Sempre quei ricordi che ti perseguitano, e non ti mollano mai. Anche questo può sembrare un nuovo modo di vivere il Mammut. Ma tra tutte queste ipotesi, congetture e risposte non emerge mai quella giusta e, quindi, ci si deve accontentare proprio di questa *assenza di risposta*. Bregola riesce così a farci sognare questi "energumani" ed anche ad intrattenerci sempre con arguzia.

Esther Antonietta Bianchi

Francesca Manfredi, *Un buon posto dove stare*, La nave di Teseo editore, Milano 2017, pp. 176.

Chi l'avrebbe detto che un semplice baule di vimini fosse l'ideale per viverci? Nessuno, sicuramente, ma, a conti fatti, la realtà è diversa. Sicuro, vivere in una tale baule può costituire un'autentica felicità, come ha dimostrato il grasso coniglio. Beato lui! Se il buon giorno si vede dal mattino, anche per Francesca Manfredi – esordiente, in quanto questa è la sua prima fatica letteraria – ha centrato il suo obiettivo e, sinceramente, non possiamo che augurargliene ancora tanti altri.

Esther Antonietta Bianchi

Autori Vari, *La porta di casa. Ventisette racconti del Premio Chiara Giovani 2017*, Amici di Piero Chiara, Varese 2017, pp. 164.

Tra i tanti racconti di questi scrittori in erba, uno emerge con maggior forza, l'ottavo, *La casa con le porte verdi* di Mattia de Rinaldis. Molto veritiero nella trovata di seguire il mutare del tempo nella crescita dell'ulivo rabberciato. Simbolo della vita che vince ogni ostacolo e stupisce, ma poi, pensandoci bene, fa quello che, per sua natura, è predisposto a fare. E lo fa egregiamente.

Gli altri racconti non emergono con eguale forza narrativa o pari originalità. Procedendo un poco in ordine sparso *Il ritorno* di Chiara Andreatta appare del tutto ignobile, *La porta invisibile*, di Chiara Aquilino, è, invece, scontato, come pure *Che cosa è sano* di Nanuel Caldarese è anch'esso scontato. *L'ultima soglia* di Oreste Campagner è triste, mentre *Itaca fa rumore* di Sebastiano Colaluca è allegro e *Le porte sotto il divano* di Federica Valentina Consolandi è veritiero. *Lo scatto* di Loredana Esposito è invece angosciante, mentre *Sette passi, cinque gradini* di Maddalena Franco è complessivamente deludente. Un poco sciocco appare *La porta di casa* di Lucia Giannini, mentre risulta molto semplice *La porta del cuore*, di Chiara Maria Jacazzi e del tutto ovvio *L'importanza della routine* di Anna Lenzin. *La porta di casa* di Beatrice Massara è, invece, forte, mentre appare decisamente assurdo il racconto *Nella casa del custode* di Tommas Merati, come pure assurdo è anche il racconto *Se non c'è la porta entrano i cattivi* di Alessandro Padovani. Fantastico appare il racconto *Chicchi di grano* di Martina Pastori, mentre *Rebecca*, di Giulio Pistolesi, è assurdo. Tenero il racconto *Magnolia* di Michele Ponti, mentre il racconto *Dell'ultimo orizzonte* di Federica Sommaruga presenta il solito Ulisse eternamente indeciso. Il testo di Jacopo Savoia, *Quando vai allo zoo, non dar del pane al pazzo* è proprio una follia, mentre *Rossa e verde* di Sara Tomassini ripresenta il dilemma delle due porte, con scarsa originalità. Infine *Fiori, frutta e un gatto cinese* di Micol Vanni risulta tanto simpatico. Preferisco tacere dei rimanenti.

Esther Antonietta Bianchi

INDICE DELL'ANNATA XLIV

(Anno 2017)

nn. 27-28

STUDI

Arecco, Davide, <i>I Riccati, la matematica e l'armonia delle sfere: contributo alla storia del Newtonianesimo</i>	45
Borbone, Giacomo, <i>Forma simbolica o intuizione pura? Ernst Cassirer e Benedetto Croce sulla natura dell'arte</i>	167
Lazzari, Marina, <i>Fenomenologia delle «cose sorelle». Riflessioni sulla poetica di Antonia Pozzi</i>	233
Mariani, Massimo, <i>Ontologia della coscienza storica</i>	133
Minazzi, Fabio, <i>Antonio Gramsci. A proposito di una nuova e importante biografia</i>	195
Minazzi, Fabio, <i>Il pensiero assiomatico e la filosofia: dalla neoscolastica al neorealismo logico</i>	15
Minazzi, Fabio, <i>Mussolini contro Lenin? A proposito di una recente pubblicazione</i>	109
Orecchia, Antonio Maria, <i>«Alla libertà sta fatalmente prossima la licenza, alla democrazia l'oligarchia de' molti»: Federico Confalonieri e gli Stati Uniti d'America</i>	79
Papi, Fulvio, <i>La morte di Dio in Nietzsche</i>	159
Setti, Alberto Giulio, <i>Matematica, scienza e società</i>	9
Visconti, Katia, <i>«Al fortunato corre l'obbligo di badare allo sventurato». Appunti di lungo periodo sulla costruzione di reti di solidarietà nella Lombardia di antico regime</i>	67

NOTE E DISCUSSIONI

Bernabò, Graziella, <i>Cultura e vita nella riflessione di Gabriele Scaramuzza</i>	303
De Paoli, Marco, <i>Elettricità, vita, cervello. L'innervazione dell'organismo-mondo</i>	273
Dessì, Cristina, <i>I medici, le streghe e le possedute. Note sul processo di naturalizzazione dei fenomeni demonopatici in Francia tra il Cinquecento e il Seicento</i>	247
Marinotti, Amedeo, <i>L'antimetafisica di Mario Dal Pra e di Andrea Vasa nel suo preciso contesto storico-teoretico</i>	267

Orecchia, Antonio Maria, <i>25 aprile 2017: settantadue anni dopo</i>	293
Papi, Fulvio, <i>A proposito del De vita solitaria di Patrizia Pozzi</i>	243
Pozzoni, Ivan, <i>Il «falso dilemma» della libertà in Giovanni Vailati</i>	259

I PROBLEMI DELLA SCUOLA

Generali, Dario, <i>Impiegati, professionisti o intellettuali? Alcune considerazioni su immagine e caratteristiche della professione docente nella scuola italiana</i>	309
Ostinelli, Marcello, <i>L'uso della storia della filosofia nell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore</i>	319

L'OLIMPIADE DI FILOSOFIA IN LOMBARDIA

Barberi, Letizia, <i>Science et Philosophie</i>	359
Bellini, Jonathan, <i>Amore fra filosofia e scienza</i>	365
Cerchiello, Pietro, <i>Natura + Uomo = Intelligenza + Arte; Natura + Uomo + Intelligenza = Arte</i>	369
Corradi, Federico, <i>La felicità necessita di sfide continue rivolte a se stessi</i>	373
Frigerio, Christian, <i>La questione della felicità</i>	377
Garbelli, Francesco, <i>Natura o cultura?</i>	383
Giannitrapani, Paolo – Minazzi, Fabio <i>Verbale della selezione regionale lombarda, XXV edizione dell'Olimpiade di filosofia, anno scolastico 2016-2017</i>	337
Giannitrapani, Paolo, <i>Presentazione dei saggi scritti dalle studentesse e dagli studenti partecipanti alla XXV Olimpiade di Filosofia</i>	355
Liguori, Matteo, <i>Mens metaphysica in corpore sano</i>	387
Lipari, Masria Francesca, <i>Was ist die Froehlichkeit?</i>	391
Minazzi, Fabio, <i>Alcune considerazioni preliminari a proposito dell'Olimpiade di filosofia del 2017 in Lombardia</i>	333
Monti-Guarnieri, Pietro, <i>Sull'uomo, o sulla filosofia – analisi di un sapere in cui non crede più nessuno</i>	395
Pontiggia, Martina, <i>Da Platone a Nietzsche</i>	399
Toppi, Martina, <i>Filosofia: la via maestra</i>	403

RICORDO DI EVA PICARDI, GIOVANNI BIANCHI E SERGIO MANES

Coliva, Annalisa, <i>Eva Picardi. Un ricordo</i>	409
Gaccione, Angelo, <i>Addio ad un amico fraterno: Giovanni Bianchi</i>	415
Minazzi, Fabio, <i>Ricordo di Sergio Manes, un editore comunista internazionalista</i>	419

RECENSIONI

Bellone, Enrico – Bucciantini, Massimo – Prosperi, Adriano – Giorello, Giulio, <i>Omaggio a Galileo. Quattro lezioni sulla figura e l'opera di Galileo Galilei tenute a Brescia nel 400^o delle sue prime osservazioni astronomiche (1609) pubblicate nel 400^o della condanna della teoria copernicana (1616)</i> (Fabio Minazzi)	429
Chomsky, Noam, <i>Tre lezioni sull'uomo. Linguaggio, conoscenza, bene comune</i> (Fabio Minazzi)	450
Israel, Giorgio, <i>Meccanicismo. Trionfi e miserie della visione meccanica del mondo</i> (Marco Panza)	456
Polizzi, Gaspare – Quaranta, Mario, <i>Un secolo di filosofia attraverso i congressi della S., F. I. 1906-2013, Introduzione</i> di Francesco Coniglione (Fabio Minazzi)	448
Quaranta, Mario, <i>Scristianizzare l'Europa. Il nazismo: un progetto neopagano</i> (Claudio Tugnoli)	453
Rovelli, Carlo, <i>L'ordine del tempo</i> (Fabio Minazzi)	439
Scaramuzza, Gabriele, <i>Incontri. Per una filosofia della cultura</i> (Fulvio Papi)	461

SCHEDE

Autori Vari, <i>La porta di casa. Ventisette racconti del Premio Chiara Giovani 2017</i> (Esther Antonietta Bianchi)	469
Bregola, Davide, <i>La vita segreta dei mammut in Pianura Padana</i> (Esther Antonietta Bianchi)	468
De Bortoli, Ferruccio, <i>Poteri forti (o quasi)</i> (Tiziano Tussi)	465
Manfredi, Francesca, <i>Un buon posto dove stare</i> (Esther Antonietta Bianchi)	469
Pavone, Claudio, <i>La Resistenza. Memorie di una giovinezza</i> (Fabio Minazzi)	467
Pontremoli, Giacomo, <i>I "Piacentini". Storia di una rivista</i> (Tiziano Tussi)	466

ROLANDO BELLINI

*“Castellazione”, Castelli di carta di Gianmario Plebani**

Scrivo in suo sms Gianmario Plebani da me sollecitato all'uopo: «[...] “a passo di lupo” Le mando i numeri che mi ha richiesto circa il lavoro castellano. Si tratta di 6 tagli (4 per volumi interni, 1 per scatola, 1 per striscia) e 59 pieghe (12 pieghe x 1 volume interno, 9 pieghe x 3 volumi interni, 8 pieghe per striscia e 12 x la scatola). Intanto La ringrazio, a risentirci a breve, Professore» etc. Muove dunque da questa numerologia fattuale la nostra breve nota introduttiva. Una nota che funge da viatico all'incontro degli occhi e delle mani con i castelli da «costruire», ideati da Plebani. La risposta all'inadeguata considerazione che viene data, oggi, a questa costellazione di antichi manieri: guardiani audacissimi – architettonicamente parlando, territorialmente parlando – di una regione. Alti, austeri, solitari e silenziosi essi preservano, in armi, la storia. Anche quando sono ridotti in rovina, anche quando il loro stesso territorio è mutato radicalmente, questi castelli assolvono il loro storico mandato, senza mai delegare, mai abdicare o rinunciare. Una lezione etica di primissimo livello.

Gianmario Plebani – artista eclettico, studioso impegnato – ha optato per il gioco, inteso alla Wittgenstein, naturalmente. E ha creato un gioco istruttivo, dichiaratamente “alto” od aulico e al tempo stesso, d'una semplicità tale da essere alla portata d'un ragazzetto. È un gioco pensato proprio per giovanissimi “fruttori”; un gioco di rara intelligenza dal momento che consente di costruire, letteralmente costruire lo spazio ludico. Una costruzione, per di più, educativa non solo sul piano epistemologico, ma anche su quello estetico: perché le architetture dei castelli implicati, sono, a conti fatti, belle architetture. Belle in più di un senso: belle architettonicamente parlando sia per le risoluzioni tecniche – finalizzate, tra l'altro, al potenziamento difensivo e dunque offensivo del manufatto – e sia per le proposte formali. All'unisono sono strutturate in funzione di sé e strutturate come forme pure, autonome, perfette nella loro inferenza geometrico-matematica che assembla, in ultimo, poliedri euclidei e altre figure, dando vita al castello.

Ci voleva l'intelligenza di Plebani per fare di questi esercizi matematici, di questi formalismi geometrici assai sofisticati, l'anima “costruttiva” o “generativa” d'ogni singolo Castello. Tutti Castelli con un nome e un cognome, un'identità ben precisa, un vissuto storico, nonché un'immanenza impera-

tiva, una “presenza” irrevocabile e perciò tanto più preziosa per il territorio loro. Si gioca con Plebani e ci si educa; si gioca e si impara come nasce un linguaggio e quali identità esso può rivelare e valorizzare. In altre parole, la mappa o costellazione di Castelli implicata, finisce per farsi qualcosa di autenticamente intrigante e arricchente. Forse non ho detto quel che avrei voluto o forse sono riuscito a dire che talvolta – e questa è la volta buona – si hanno proposizioni speciali in cui il dire e il fare si corrispondono perfettamente. I Castelli scelti da Gianmario e da lui tradotti in ludi geometrici cartacei, d’una semplicità e di una povertà magnifica: cioè a dire, alla portata di tutte le tasche, anche il portamonete semivuoto di un ragazetto; questi Castelli di carta che, grazie alla numerologia (magica) dei tagli, delle pieghe, si ergono dal piano di un semplice cartoncino e per questo, sono certo, sarebbero piaciuti molto a Ludwig Wittgenstein: sobri, intelligenti, originali, unici anzi, e restitutivi poi di oggetti materiali viceversa ingombranti, complessi, costosissimi: i Castelli. Ecco che questi esercizi logico-matematici e linguistici corrispondono così ad asserzioni concernenti oggetti materiali, come: ‘quello è un Castello’. Hanno, in questo caso – e per tutte le ragioni sin qui richiamate – una funzione analoga a quella delle proposizioni matematiche, in quanto l’esperienza non può confutarle.

Potrei concludere dicendo tutto questo, altrimenti. In altre parole, è, la proposta di Gianmario Plebani, questa ricostruzione ludica non più di “castelli in aria”, ma piuttosto di “castelli di carta”, un’invenzione fra le più brillanti che siano state formulate nel settore, in quella “giostra” ch’è l’Editoria ludica per grandi e piccini e naturalmente per tutti i medievisti e, ancora, per quei (rari) politici che amano le loro terre e hanno a cuore le risorse e le emergenze di un territorio.

Una offerta che consente di divertire, di giocare imparando a ragionare-costruire un’argomentazione che finirà per animare il sembiante di un Castello, portandoci in casa una magnifica galassia di Castelli di carta! Appassionandoci ai valori e alle emergenze storiche d’ogni parte d’Italia.

r. b.

P.S. – Nel suo “sms” Plebani alludeva a un mio corso braidense di Storia dell’arte, intitolato proprio all’incontro con essa a passi di lupo. Evidentemente la “lezione” è servita a qualcosa e questa suggestione che richiama il coraggio e la maestria di questi nobili animali, ha prodotto i suoi frutti.

* Gianmario Plebani, ha studiato all’Accademia delle belle arti di Brera, scultura. Attualmente insegna nella bergamasca, dove vive, e al contempo, crea nuove opere plastiche, grafiche, quant’altro. Un creativo multanime.

r. b.

