





IL PROTAGORA

Rivista di filosofia e cultura fondata nel 1959 da Bruno Widmar

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

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

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

Redazione di Varese/ Editorial office of Varese – Dipartimento di Scienze Teoriche e Applicate: Rolando Bellini, Stefania Barile, Giuliano Broggin, Alessandro Cesarano, 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: Brigida Bonghi, Giovanni Carrozzini (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: IT94T0608520700000000020093 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 XLII, gennaio-dicembre 2015, sesta serie, n. 23-24

Sommario

STUDI

Caterina Genna, <i>Etica e politica nel giovane Marx</i>	9
Salvo D'Agostino, <i>Einstein risponde a Reichenbach, Born e Schrödinger critici della relatività</i>	19
Fabio Minazzi, <i>Il problema epistemologico dell'oggettività della conoscenza</i>	37
Emanuele Dell'Atti, <i>Strutture e giochi del linguaggio: annotazioni</i>	69

OUI, JE ME SOUVIENS DE GILBERT SIMONDON

Testi raccolti e tradotti dal francese da Giovanni Carrozzini

Giovanni Carrozzini, <i>Introduzione</i>	83
Giovanni Carrozzini, <i>Gilbert Simondon: le opere e i giorni</i>	89
Denise van Caneghem, <i>Omaggio a Gilbert Simondon</i>	121
Anne Fagot-Largeault, <i>Simondon, individuazione e scienze della vita</i> . Intervista a cura di Thierry Bardini.....	167
François Hardouin Duparc, <i>Gilbert Simondon (1924-1989)</i>	189
Bernard Teyssot, <i>Il filo di Sofia</i>	193
Maurice Mouillaud, <i>Frammenti per Gilbert Simondon</i>	197
Maurice Caveing, <i>Tre domande su Gilbert Simondon</i> . Intervista a cura di Giovanni Carrozzini.....	201
Jacqueline Lanouzière, <i>Gilbert Simondon</i>	205
Bernard Balan, <i>Ricordi notturni di Gilbert Simondon</i>	209
Annie Ibrahim, <i>Ricordo di Gilbert Simondon professore</i>	211
Richard Bilhaut, <i>Gilbert Simondon e il suo Laboratoire de Psychologie Générale</i>	213
Michel Juffé, <i>Gilbert Simondon: una testimonianza</i>	219
Régine Plas, <i>Qualche ricordo di Gilbert Simondon al civico 28 della Rue Serpente</i>	225
Jean-Claude Sperandio, <i>Una lettera su Gilbert Simondon</i>	229



Maurice Mouillaud, <i>Notizia di Gilber Simondon pubblicata dall'Association des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure nella raccolta del 1990</i>	233

L'ONESTO MESTIERE DEL FILOSOFARE QUALE INCESSANTE PRATICA CRITICA.

Omaggio a Fabio Minazzi in occasione
dei suoi sessant'anni

A cura di Marina Lazzari

Marina Lazzari, <i>Premessa</i>	237
Mario Botta, <i>Per Fabio Minazzi</i>	241
Alberto Coen Porisini, <i>Un tornado per la costruzione di un nuovo rapporto tra le diverse discipline e il territorio</i>	243
Attilio Fontana, <i>Un ringraziamento ad un nostro concittadino che ha saputo illustrare nel miglior modo la nostra città</i>	247
Dario Generali, <i>La tradizione del neoilluminismo della Scuola di Milano nella riflessione teorica e nell'opera istituzionale di Fabio</i>	249
Fulvio Papi, <i>La conoscenza tra due tempi: la memoria storica e il pensiero vivente</i>	253
Jean Petitot, <i>L'unité architectonique entre science et culture</i>	255
Carlo Sini, <i>La dislocazione strategica dell'onesto mestiere del filosofare</i>	257
Adriano Patti, <i>Educare con il pensiero critico alla legalità</i>	261
Marina Lazzari, <i>Il lavoro del filosofare</i>	269
Fabio Minazzi, <i>Immer wieder!</i>	271

NOTE E DISCUSSIONI

Stefania Barile, <i>A proposito di Elinor Ostrom e della sua riflessione sui beni comuni</i>	277
Fiorenzo Ferrari, <i>Beni comuni e filosofia</i>	291
Dario Generali, <i>Ordine intrinseco della materia e della vita nella tragica armonia della natura. Un'indagine non convenzionale sulla genesi e l'evoluzione del vivente</i>	295
Fulvio Papi, <i>Ancora su Banfi e il PCI</i>	313
Giovanni Giordano, <i>Livelli di comunicazione in Sanità Pubblica. Fenomenologia ed Epistemologia specialistica della ricerca sul campo</i>	319

CRONACHE PRETIANE

Il Protagora, <i>Una targa al Liceo "Torquato Taramelli" di Pavia in ricordo del filosofo antifascista Giulio Preti</i>	337
Ettore Brissa, <i>Intervento in occasione dello scoprimento della targa per Giulio Preti nel Liceo Taramelli di Pavia</i>	341





Fabio Minazzi, <i>Giulio Preti filosofo e docente liceale al Taramelli di Pavia. Discorso ufficiale in occasione dello scoprimento della targa in memoria del filosofo pavese</i>	343

CRONACHE

Rossana Veneziano, <i>Piero Martinetti, filosofo europeo? A proposito di un recente convegno</i> (Chivasso-Castellamonte, 8-10 ottobre 2015).....	349
Fiorenzo Ferrari, <i>Storia di un incontro: i genitori dal giudice</i>	385

RECENSIONI

Autori Vari, <i>Sulla filosofia della scienza di Evandro Agazzi. Dalla probabilità e la logica matematica all'epistemologia realista. Atti del convegno di studio</i> (Varese, 22 settembre 2012), a cura di Fabio Minazzi (Giovanni Carrozzini).....	389
Autori Vari, <i>Sul Bios Theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese</i> , a cura di Fabio Minazzi (Emilio Renzi).....	393
Aa.Vv., <i>Festa del Perdono. Cronache dai decenni inutili</i> (Tiziano Tussi).....	398
Marcello Gisondi, <i>Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione</i> (Fulvio Papi).....	399
Nicolao Merker, <i>La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra</i> (Fulvio Papi).....	400
Emilio Renzi, <i>Persona - Una antropologia filosofica nell'età della globalizzazione</i> (Fulvio Papi).....	402
Carlo Sini, <i>Enzo Paci. Il filosofo e la vita</i> (Fulvio Papi).....	403
Guessoum, Nidhal, <i>Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science</i> (Stefano Bigliardi).....	406
Giambattista Formica, <i>Da Hilbert a von Neumann. La svolta pragmatica nell'assiomatica</i> (Piero Tarantino).....	407
Cosimo Caputo, <i>Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica</i> (Emanuele Dell'Atti).....	412
Piero Calamandrei, <i>Diario, Introduzione di Mario Isnenghi</i> (Fabio Minazzi).....	415
Romolo Perrotta, <i>Mario Capanna. Storie di un impegnato</i> (Fabio Minazzi).....	423
Aa.Vv., <i>Pollice verso. Storia di un arazzo. Arte e industria nella Milano di fine Ottocento</i> , a cura di Fausta Squatriti (Stefano Spataro)...	432
Gaetano Pecora, <i>La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali</i> (Tiziano Tussi).....	434
Claudio Giunta, <i>Essere#matteoreni</i> (Tiziano Tussi).....	436
Daniel Pennac, <i>Una lezione d'ignoranza</i> (Tiziano Tussi).....	437



SCHUDE

Fabio Minazzi, *È arrivato un secondo bastimento carico di libri
olschkiani*..... 441

ABSTRACTS..... 469

INDICE DELL'ANNATA XLII..... 473



STUDI





Ingrandimento di un ritratto del giovane Marx studente universitario, quando faceva parte dell'associazione degli studenti di Treviri di Bonn, nel 1836. La stampa, da cui è ricavato il disegno di Marx, documenta una riunione conviviale di questa associazione studentesca in un'osteria (*Weisses Ross* a Bad Godesberg).

CATERINA GENNA

Etica e politica nel giovane Marx

Se si vuole avere una visione d'insieme della vasta ed articolata produzione di Karl Marx, non si può trascurare la serie degli articoli scritti in varie riviste nel breve ma intenso segmento cronologico intercorso tra il 1842 ed il 1843. Il periodo di riferimento è quello che, dall'anno successivo al conseguimento della laurea in filosofia presso l'Università di Jena, conduce il giovanissimo Marx al trasferimento nella città di Parigi. Per la precisione il figlio dell'avvocato Heinrich Marx, dopo il conseguimento della licenza liceale a Treviri, nello stesso anno 1835 si era iscritto all'Università di Bonn presso la Facoltà di giurisprudenza; nel 1836 si era trasferito nell'Università di Berlino per proseguire gli studi giuridici. Alla fine del 1838 (all'età di appena venti anni), il giovanissimo Marx fu per così dire folgorato dalla filosofia, in genere, e dalle correnti di pensiero del periodo ellenistico, in particolare, con specifica attenzione nei confronti della filosofia dell'autocoscienza elaborata da Epicuro. Dopo i lavori preparatori compiuti in solitudine negli anni 1839 e 1840, e pur continuando a frequentare gli ambienti della Sinistra hegeliana, Karl Marx completò i suoi studi dedicati alla filosofia antica e alla filologia classica, così come si può leggere nella tesi dottorale che porta il titolo *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*. L'aver abbandonato gli studi giuridici e deciso di laurearsi in filosofia, senza frequentare l'Università di Jena, potrebbe far pensare ad una scelta superficiale e irresponsabile da parte di chi era stato indirizzato alla carriera forense, dal padre e dalla famiglia. In effetti il futuro autore de *Il capitale*, negli anni trascorsi a Berlino, visse una fase critica che lo spinse a dedicarsi alla filosofia, in genere, e a quella antica, in particolare. La sua posizione nei confronti del sistema hegeliano non è ancora di piena rottura, così come evidenzierà con la stesura di *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*; il testo fu composto tra il febbraio e l'estate del 1843 a Kreuznach, dove viveva la fidanzata Jenny. Nei due anni trascorsi a Parigi (dal 1843 al 1845), assimilò i contenuti del socialismo facente capo soprattutto a Proudhon, così come è riscontrabile nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (composti tra il mese di aprile ed il mese di agosto). Tuttavia, prima di prendere in esame sia le opere del Marx giovane (stese tra

il 1843 ed il 1848) che quelle del Marx maturo (stese tra il 1848 ed il 1883), è opportuno analizzare gli scritti del Marx giovanissimo (stesi tra il 1842 ed il 1843). Per completezza, non bisogna trascurare gli scritti degli anni che, dal conseguimento della licenza liceale nel 1835 a Treviri, conducono al conseguimento della laurea a distanza nel 1841 nell'Università di Jena. Tuttavia il contenuto degli articoli evidenzia un Marx giornalista e pubblicista, sottovalutato o misconosciuto.

Se ci si pone da questo angolo visuale, si può rilevare che Karl Marx, ancor prima di dedicarsi all'economia politica, si impegnò non poco nell'attività di giornalista con una serie di riviste che meritano di essere ricordate. Per delineare il quadro culturale della Prussia e dell'Europa del tempo, in primo luogo vanno menzionati gli «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst» pubblicati dall'1 gennaio 1838 al 30 giugno 1841 per iniziativa di Arnold Ruge e Theodor Echtermayer in contrapposizione ai «Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», che i rappresentanti della Destra hegeliana avevano promosso nel 1827 come organo della *Societät für wissenschaftliche Kritik*. A questo proposito, per rimarcare l'intenso dibattito svoltosi all'interno della Sinistra hegeliana, è da ricordare che gli «Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst», chiusi a causa della censura prussiana, furono ripresi con il titolo di «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» per i tipi dello stesso editore Otto Wigand di Leipzig, e tenuti in vita dal 2 luglio 1841 al 7 gennaio 1843. Karl Marx, nel mese di febbraio del 1842, iniziò la sua attività di pubblicista con un articolo rivolto contro la censura adottata dallo Stato prussiano. Il titolo dell'articolo è alquanto eloquente: *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*¹. L'articolo in un primo momento era destinato ai «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst»; a causa dell'inasprirsi della censura in tutta la Prussia, l'articolo fu pubblicato solo nel febbraio del 1843 sulle pagine degli «Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik» editi in Svizzera. In effetti i «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» nello stesso anno 1843 furono proseguiti in Svizzera sotto il titolo di «Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik»; la direzione fu mantenuta da Arnold Ruge, che in tal modo poté sviluppare la sua polemica nei confronti della cultura tedesca rappresentata dal sistema hegeliano. A tal proposito non è da trascurare che sul trono di Prussia dal 1840 sedeva Federico Guglielmo IV, non a caso definito monarcha patriarcale poco incline a concedere libertà di stampa e di pensiero; pur volendo apparire un sovrano liberale, nei fatti governava con provvedimenti antiliberali. Perciò non risulta ozioso ricordare che nell'ottobre del 1841 a Bruno Bauer fu vietato di svolgere la sua attività didattica presso l'Università di Jena; e che nel marzo del 1842 gli fu revocata la libera docenza². Molto

1 Cfr. K. Marx, *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Opere*, vol. I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 105-28.

2 Su questo punto si veda l'articolo pubblicato da Marx nei «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» il 16 novembre del 1842, con il titolo eloquente *Ancora una parola a proposito di «Bruno Bauer e la libertà d'insegnamento accademico» del dott. O.F. Gruppe, Berlino, 1842*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 265-69;

probabilmente il giovanissimo Marx aveva deciso di dedicarsi alla filosofia con la tesi su Democrito ed Epicuro, con l'obiettivo di tentare la carriera universitaria nella città della Turingia. Venuto meno l'appoggio di Bauer sul piano accademico, Marx indirizzò i suoi interessi verso il giornalismo. Il 1842 fu un anno particolarmente delicato per la vita di Karl Marx; nel mese di gennaio era dovuto tornare a Treviri per la grave malattia del suocero (Johann Ludwig von Westphalen), morto nel mese di marzo.

A Treviri Marx rimase sino ad aprile; nel mese di maggio si determinò l'esordio vero e proprio di Karl Marx, come giornalista; per la precisione avvenne il 5 maggio del 1842 con un articolo non firmato dal titolo *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*³. L'articolo fu ospitato nella «Rheinische Zeitung» avviata il primo gennaio 1842 e mantenuta in vita sino al 31 marzo 1843. Su questo tema furono pubblicati altri articoli, per contrastare la posizione ufficiale assunta dal governo prussiano con la «Allgemeine Preussische Staats-Zeitung» a partire dal 16 febbraio 1842. La «Rheinische Zeitung» fu data alle stampe in sovrapposizione ai «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst», a conferma dell'intensa attività svolta dal giovanissimo Marx. Questi, nel mese di ottobre del 1842, si trasferì a Colonia per dedicarsi a tempo pieno all'attività pubblicistica presso la «Rheinische Zeitung», assumendone la direzione; sotto la guida di Marx la rivista assunse una posizione radicale e fortemente critica nei confronti del governo prussiano. La «Rheinische Zeitung» fu finanziata dalla borghesia liberale della Renania e fu avviata come quotidiano della città di Colonia. Nel corso del 1842 e sino a quando la «Rheinische Zeitung» non sarà soppressa (nel marzo del 1843) l'attività di Marx come pubblicista e giornalista risulta intensa ed articolata. In quel periodo la «Rheinische Zeitung» fu l'unico organo di stampa della Germania del tempo, ove si poteva esprimere liberamente il proprio pensiero politico e religioso.

Con i suoi articoli, Marx si distinse affrontando argomenti che denotano il distacco dalla filosofia in direzione di tematiche di carattere sociologico, che anticipano gli scritti del 1843 (*Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*) e del 1844 (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*). Ad esempio, occorre ricordare gli articoli apparsi nei numeri 191 del 10 luglio e 193 del 12 luglio 1842. Il primo fu steso in netta polemica con quello pubblicato sulla «Kölnische Zeitung» (nel numero 179 del 28 giugno 1842) a firma del direttore Karl Heinrich Hermes. Il tema della polemica è quello della libertà di stampa, che però Marx trasforma in dibattito colto e suggestivo con citazioni tratte dai *Dialoghi tra gli dèi* di Luciano di Samosata. Il secondo articolo è una prosecuzione del primo; è svolto sotto forma di critica serrata a quello del direttore della «Kölnische Zeitung», con l'obiettivo di rivendicare la libertà di stampa in materia di religione e di politica statale.

con questo intervento apparso nella rivista di Arnold Ruge, Marx, pur essendo direttore della «Rheinische Zeitung», intervenne a favore dell'amico e sodale Bruno Bauer.

3 Cfr. K. Marx, *Dibattiti sulla libertà di stampa e sulla pubblicazione delle discussioni alla dieta*, in *Opere*, vol. I, cit., pp. 129-34.

Non è messa in discussione la dimensione etica dello Stato, ma rivendicato il diritto a criticare la politica del governo anche su argomenti che investono la religione ufficiale (in questo caso il cristianesimo). Perciò non può apparire strano il contenuto dell'articolo pubblicato sul numero 195 del 14 luglio del 1842 della «Rheinische Zeitung», dal titolo problematico e accattivante *La filosofia deve discutere le questioni religiose anche in articoli di giornale?*⁴. In questo articolo Marx esprime la famosa osservazione secondo la quale le filosofie non spuntano a caso come i funghi, essendo legate al tempo e al luogo ove nascono e sorgono. In effetti il contenuto di questo articolo deve essere rapportato a quello degli altri due articoli, poco sopra ricordati. Però contiene spunti interessanti e innovativi per il processo di crescita culturale e ideologica del giovanissimo Marx, che evidenzia una concezione peculiare della filosofia. Egli sottolinea la funzione della filosofia civile, anticipando il carattere della filosofia della prassi elaborata negli anni immediatamente successivi. D'altra parte nella dissertazione di laurea, stesa appena un anno prima (*Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*), aveva dimostrato di avere assimilato il concetto di filosofia dell'autocoscienza. In questo caso la filosofia viene concepita e presentata come disciplina non astratta ma concreta; come disciplina che, al pari del cervello umano, deve indurre al ragionamento e alla comprensione del mondo. Perciò Marx auspica l'avvento di tempi nuovi, affinché la filosofia possa svolgere una funzione pubblica senza alcuna forma di condizionamento. «La filosofia non abita fuori del mondo, così come il cervello, pur non risiedendo nello stomaco, non per questo è fuori dell'uomo»⁵, scrive Marx per rimarcare il carattere positivo della filosofia. Di conseguenza prosegue, asserendo che, al di là del conseguimento dei beni materiali, la filosofia così come il cervello dell'uomo «appartiene al mondo o che questo mondo è il mondo della testa»⁶.

Nel corso dell'estate del 1842 si attuò un processo di crescita e di emancipazione ideologica da parte del giovanissimo Marx, sempre più impegnato ad esternare il proprio pensiero con gli articoli pubblicati sulle pagine della «Rheinische Zeitung». In effetti, scorrendo l'indice del 1842, non si può trascurare l'articolo comparso nel numero 221 del 9 agosto su *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*⁷, rappresentata da Gustav Hugo. Docente di diritto nell'Università di Göttinga, il professore Hugo era un personaggio di primo piano nel contesto della cultura della Prussia del tempo. Insieme a Friedrich Karl von Savigny, Gustav Hugo contribuì al consolidamento di una ideologia conservatrice; l'articolo di Marx prese spunto dalla nomina di Savigny, da parte di Federico Guglielmo IV, a ministro per la riforma legislatrice. I temi dibattuti da Marx sono riscontrabili nel testo di Hugo (*Lehrbuch des Naturrechts*) sulla libertà, sul matrimonio, sull'educazione, sul diritto pubblico e privato. Marx non ha ancora acquisito una

4 Cfr. K. Marx, *La filosofia deve discutere le questioni religiose anche in articoli di giornale?*, ivi, pp. 197-205.

5 Ivi, p. 197.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. Id., *Il manifesto filosofico della scuola storica del diritto*, ivi, pp. 206-14.

posizione, per così dire, di sinistra, così come avverrà da lì a poco con i saggi stesi a partire dal 1843. Nel corso del 1842 è ancora convinto di idee liberali e radicali, esposte nell'articolo apparso nel numero 289 del 16 ottobre 1842. Si tratta del primo articolo a firma di Karl Marx, subito dopo avere assunto ufficialmente la direzione della «Rheinische Zeitung». L'articolo porta il titolo *Il comunismo e la «Allgemeine Zeitung» di Augusta*⁸, che nel numero dell'11 ottobre aveva tacciato di tendenze comuniste e giacobine la linea ideologica della «Rheinische Zeitung». La «Rheinische Zeitung» era stata diretta da Gustav Höfken, che dal gennaio del 1842 era passato alla «Allgemeine Zeitung» di Augusta di tendenze liberali moderate. L'articolo *Die Communistenlehren*, pubblicato nella «Allgemeine Zeitung» di Augusta a firma di Gustav Kolb, non poteva non determinare una reazione ferma e decisa da parte di Karl Marx. Molto probabilmente la polemica della «Allgemeine Zeitung» di Augusta era rivolta nei confronti degli articoli scritti da Bruno Bauer in rappresentanza dei Giovani hegeliani. Tuttavia la replica della «Rheinische Zeitung» non poteva non avvenire a firma del suo direttore. Perciò Marx, pur esprimendo giudizi positivi su Leroux, Considérant, Proudhon e persino su Platone, mantiene le proprie riserve sulle idee comuniste coltivate nel corso della storia del pensiero occidentale.

Consultando la «Rheinische Zeitung», si può rilevare che il suo direttore nei mesi di ottobre, novembre e dicembre del 1842 risulta impegnato su argomenti legati alle vicende amministrative della Renania; ad esempio sui dazi, sulla proprietà fondiaria, sui furti di legname, sul divorzio. Si potrebbe dire che si tratta di inezie, con le quali però il giovane giornalista e direttore acquisisce esperienza e professionalità nell'arte della scrittura e della polemica di ordine culturale. Tuttavia gli articoli, dedicati ai *Dibattiti sulla legge contro i furti di legname*⁹, testimoniano una certa evoluzione del modo di pensare di Karl Marx. Nel giugno del 1841 la dieta renana aveva assunto una posizione fortemente repressiva nei confronti di chi compiva furti di legna o commetteva reati di caccia e di pesca all'interno di proprietà private, un tempo demani all'interno dei quali i cittadini meno abbienti potevano prendere legna, cacciare o pescare per il proprio sostentamento materiale. La situazione si era aggravata nel 1842, allorché l'amministrazione pubblica iniziò ad intervenire con pene severe nei confronti soprattutto dei contadini. Così come ricorderà alcuni anni dopo nella *Prefazione a Per la critica dell'economia politica*, tra il mese di ottobre ed il mese di dicembre del 1842 Marx si dovette occupare di problemi di natura economica e sociale. Negli articoli di questo periodo il direttore della «Rheinische Zeitung» espresse posizioni teoriche, che si andavano discostando da quelle liberali per avvicinarsi a quelle socialiste.

Ad inizio del 1843 la «Rheinische Zeitung» sembrava sopravvivere a se stessa; nei primi numeri di quell'anno vi compaiono articoli scritti in polemica con quelli della «Trier'sche Zeitung» e della «Rhein- und Mosel-Zeitung». Non mancano gli articoli con i quali si analizzano le condizioni

8 Cfr. Id., *Il comunismo e la «Allgemeine Zeitung» di Augusta*, ivi, pp. 215-19.

9 Cfr. Id., *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, ivi, pp. 222-64.

economiche della popolazione della Renania e della Mosella, oppure la situazione politica e sociale. Tuttavia il destino della «Rheinische Zeitung» sembrava segnato; in data 17 marzo 1843 furono firmate le dimissioni di Karl Marx da direttore della «Rheinische Zeitung»; furono rese note nel numero 77 del 18 marzo in relazione specifica «agli attuali sistemi della censura»¹⁰. La chiusura del giornale avvenne il 21 marzo. Dalla corrispondenza intercorsa nel mese di marzo del 1843 con Arnold Ruge si evince l'intendimento da parte di Karl Marx di riprendere i contatti con il fondatore dei «Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst» e degli «Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik». Ruge e Marx progettarono la fondazione di una nuova rivista a Parigi; il nome da dare alla rivista sarebbe stato quello di «Deutsch-französische Jahrbücher»; Ruge a Marx promise la condirezione ed uno stipendio di cinquecento talleri. Da ciò la decisione di sposare la fidanzata Jenny von Westphalen (il 19 giugno del 1843 nella chiesa di San Paolo a Bad Kreuznach). Da lì a poco la giovane coppia decise di trasferirsi a Parigi (in rue Vaneau) dove rimase sino al 1845. D'altra parte, nella lettera inviata ad Arnold Ruge il 13 marzo, Karl Marx scrive di conoscere il programma di dare vita ai «Deutsch-französische Jahrbücher» nella capitale francese; «questo sarebbe un principio, un avvenimento ricco di conseguenze, un'impresa per cui ci si può entusiasmare»¹¹. Nella stessa lettera Marx comunica che, una volta sottoscritto il contratto, «vorrei andare a Kreuznach e sposarmi, e poi stare lì un mese o di più dalla madre della mia fidanzata, perché in ogni caso, prima di iniziare l'opera, dovremmo avere pronti alcuni lavori»¹². I «Deutsch-französische Jahrbücher» ebbero una vita breve, essendo uscito nella capitale francese un solo numero doppio nel mese di febbraio del 1844; Marx riuscì a pubblicarvi due soli articoli (*Sulla questione ebraica* e *L'introduzione a Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*), tali da causare la reazione della Prussia che proibì ai redattori della rivista il rientro in patria. A questo proposito è opportuno ricordare i due testi di Bruno Bauer (*La questione ebraica* e *La capacità degli ebrei e dei cristiani di oggi di ottenere la libertà*) stesi nel 1843 e ai quali si richiamò Marx con l'articolo *Sulla questione ebraica*, che risulta essere una vera e propria recensione all'opera di Bauer *La questione ebraica*. Tra il 1843 ed il 1844 Marx diede una svolta alle proprie posizioni ideologiche: nel 1843 completò *Per la critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* e l'anno successivo i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Perciò non è un caso che il giovane Marx da lì a poco abbia rivisto le sue posizioni culturali e teoriche, così come si può leggere ne *L'ideologia tedesca*, obiettando che tutta la Sinistra hegeliana in effetti aveva sviluppato la propria critica nei confronti del sistema hegeliano sul terreno tradizionale della filosofia; e che perciò bisognava abbandonare il terreno tradizionale della filosofia specula-

10 Cfr. Id., *Dichiarazione*, ivi, p. 393.

11 Cfr. K. Marx, Lettera a Arnold Ruge, inviata da Colonia a Dresda il 13 marzo 1843, ivi, p. 418.

12 *Ibidem*.

tiva, per svolgere la propria critica al sistema delle cose esistenti sul terreno della scienza economica e dell'economia politica.

D'altra parte le distanze dalle posizioni della Sinistra hegeliana erano state assunte tra l'ottobre del 1842 e l'inizio del 1843, quando Marx iniziò a leggere i testi dei socialisti francesi (Charles Fourier, Étienne Cabet, Théodore Dézamy, Pierre Leroux, Victor Considérant e Pierre-Joseph Proudhon). Nei due anni trascorsi a Parigi, il giovane Marx ebbe modo di frequentare l'ambiente del socialismo facente capo a Louis Blanc e a Pierre-Joseph Proudhon, oltre che all'anarchico Michail Bakunin ed al poeta Christian Johann Heinrich Heine. Perciò, dopo avere frequentato a Berlino la Sinistra hegeliana, a Parigi scoprì l'ideologia socialista, entrando a far parte della Lega dei giusti e collaborando con il giornale comunista «Vorwärts!». Tale attività determinò l'espulsione dalla Francia e il conseguente trasferimento in Belgio. A Bruxelles, città più tollerante e più ospitale della stessa Parigi, Marx soggiornò dal 1845 al 1846. A questo periodo trascorso tra Parigi e Bruxelles risalgono alcune opere non marginali per la comprensione del pensiero di Marx, che va transitando dall'ambito antropologico-sociologico a quello economico-politico. Infatti nel 1845 compose le *Tesi su Feuerbach* e *La sacra famiglia* stesa in collaborazione con Engels che aveva conosciuto nel 1844. Il testo de *L'ideologia tedesca* fu composto nel 1846, mentre quello de *La miseria della filosofia*, steso tra la fine del 1846 e l'inizio del 1847, apparve in versione francese nel mese di luglio del 1847 sia a Parigi che a Bruxelles con il titolo *Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la misère de M. Proudhon*. Marx, con l'amico Engels (che nel 1845 aveva pubblicato *La situazione della classe operaia in Inghilterra*), nell'estate del 1846 compì un viaggio in Inghilterra, con l'obiettivo di prendere contatti con il movimento operaio del cartismo. Nell'estate del 1847, sempre con Engels, accettò di collaborare con la «Rheinische Brüsseler Zeitung», che un vecchio ufficiale prussiano aveva fondato nella capitale belga. L'obiettivo della rivista era molto ambizioso e velleitario: unire nella città di Bruxelles i fuoriusciti tedeschi di varia estrazione ideologica (radicali, democratici, socialisti). A seguito dell'editoriale pubblicato il 27 febbraio del 1848, con il quale si inneggiava alla rivoluzione scoppiata a Parigi, la gazzetta fu sospesa e i due amici e sodali (Marx ed Engels) espulsi dal Belgio. Non poteva essere diversamente: Marx ed Engels, alla fine del 1847, avevano aderito alla richiesta della Lega dei comunisti (già Lega dei giusti) di stendere il testo del *Manifesto del partito comunista*.

Espulso dal Belgio, Marx rientrò in Prussia dando vita nella città di Colonia (dal primo giugno del 1848 al 19 maggio del 1849) alla «Neue Rheinische Zeitung» con l'obiettivo di sostenere, seppure a distanza, la rivoluzione scoppiata a Parigi nel mese di febbraio del 1848. Espulso di nuovo dalla Prussia, tornò in Francia, dove però gli fu vietato di soggiornare; da qui la decisione di trasferirsi con la famiglia a Londra nel 1849. Nella capitale inglese avviò la stesura delle opere della maturità, a partire da *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* (completate nel 1850, ma pubblicate postume nel 1895) e *Il 18 Brumaio di Luigi Bonaparte* scritto nel 1852. Con questi due testi il teorico del materialismo storico si sofferma sugli avvenimenti che avevano caratterizzato la storia francese dalla rivoluzione del febbraio

1848 al colpo di Stato attuato il 2 dicembre del 1851 da Luigi Bonaparte. In effetti nel corso degli anni intorno al 1850, da Londra, Marx cominciò a dedicarsi all'economia politica, così come si evince con la stesura nel 1857 dei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, con i quali anticipa i contenuti della sua opera maggiore, di cui dieci anni dopo avrebbe pubblicato il primo libro. Prima di dare alle stampe *Il capitale*, Marx elaborò altri scritti di economia politica, tra cui *Per la critica dell'economia politica* nel 1859 e *Salario, prezzo e profitto* nel 1865 (quest'ultima a sostegno della Prima Internazionale costituita a Londra il 28 settembre del 1864). Pertanto va sottolineato che, nel corso dei molti anni trascorsi a Londra (trentaquattro dal 1849 al 1883), Marx mutò le sue abitudini di vita; smise di peregrinare da una città all'altra dell'Europa¹³; fissò la sua dimora nella capitale inglese, ove poté frequentare assiduamente il British Museum¹⁴. Durante il lungo soggiorno londinese visse tra stenti e difficoltà materiali, aggravate da quelle morali e psicologiche determinate dalla perdita delle persone a lui care (la moglie Jenny morta nel 1881 e la figlia primogenita Sophie nel 1883). Da Londra si mosse solo nel 1882, per recarsi in Algeria per motivi di salute; pur essendosi occupato in età giovanile della situazione dell'Algeria e del colonialismo francese, in età matura soggiornò in quel paese sperando, ma inutilmente, di curare la propria bronchite.

In buona sostanza il destino¹⁵ di Marx si sarebbe compiuto a Londra, ove trascorse una vita sedentaria elaborando una teoria rivoluzionaria, coltivata con la breve e utopica esperienza della Comune di Parigi (dal 18 marzo al 28 maggio del 1871), ma posta in atto nel 1917 nella Russia feudale, rispetto alla quale non a caso Antonio Gramsci ebbe modo di sostenere che la rivoluzione d'Ottobre, in effetti, fu una rivoluzione «contro *Il capitale* di Carlo Marx»¹⁶. A questo punto sarebbe interessante o, quanto meno, suggestivo riflettere sulla storia della Russia, che transitò dallo zarismo feudale e medievale all'esperienza del leninismo, troppo spesso confuso con lo stalinismo. Posto che Lenin morì nel 1924 senza nemmeno potere assistere all'assunzione del potere da parte di Stalin, che dal 1924 al 1953 instaurò un regime autoritario e totalitario senza l'uguale. Marx rivoluzionario fu un sedentario che per oltre tre decenni visse a Londra recandosi quotidianamente al British Museum, con l'obiettivo di elaborare e scrivere le opere più impegnative della sua vasta e articolata produzione, esemplificata dai tre libri de *Il capitale*. Destinato all'incomprensione durante gli anni della sua vita, subito dopo la morte è stato sottoposto a varie chiavi di lettura, così come si può dedurre già con la «Bernstein Debate» del 1896. Il problema centrale della dottrina marxiana non consiste semplicemente o semplicisticamente nel rilevare il rovesciamento dell'idealismo in materialismo storico, bensì nel riscontrare da parte di Marx il riconoscimento della dialettica hegeliana.

13 Cfr. F. Wheen, *Karl Marx. A life*, Harper Collins, London 1999.

14 Cfr. J. Elster, *An Introduction to Karl Marx*, University Press, Cambridge 1986.

15 Cfr. J. Seigel, *Marx's Fate. The Shape of a life*, Princeton University Press, Princeton 1978.

16 Cfr. A. Gramsci, *La rivoluzione contro il "Capitale"*, in *Scritti giovanili. 1914-1918*, Einaudi, Torino 1958, pp. 149-53.

Andando oltre i toni entusiastici degli scritti giovanili, negli scritti del periodo della maturità si può e si deve rimarcare il riconoscimento del metodo dialettico anche se applicato alla storia. Non è un caso che nel *Poscritto alla seconda edizione de Il capitale*, il teorico del materialismo storico e dialettico, richiamandosi agli scritti giovanili prodotti una trentina di anni prima, pur sostenendo l'inevitabilità del trasferimento del metodo dialettico dal piano dell'idealismo a quello del materialismo, non esiti a riconoscere la funzione positiva della dialettica hegeliana. Perciò scrive sulla funzione positiva della dialettica anche se trasferita dal piano della logica a quello della storia: «l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini»¹⁷.

Se ci si pone da un particolare angolo visuale per analizzare la storia delle idee dell'età contemporanea, si potrebbe scrivere un testo fondato sulla dicotomia tra idealismo e anti-idealismo o tra marxismo e anti-marxismo. Se si ritiene di identificare il marxismo con il socialismo reale dell'Unione Sovietica e dei paesi satelliti, si continua a commettere un grave e ingiustificato anacronismo. Invece, se si ritiene di studiare il marxismo come componente culturale dei secoli XIX e XX (ma anche del secolo XXI), bisogna fondare l'analisi della dottrina marxiana e marxista attraverso la lettura dei testi del teorico del materialismo storico e di quelli dei suoi interpreti. A questo proposito, non bisogna trascurare quanti hanno osteggiato i contenuti del materialismo storico, legittimando un modello speculativo diverso e distinto così come è accaduto con Friedrich Nietzsche. In questa sede non riteniamo opportuno aprire una parentesi sul filosofo di Röcken, che ha teorizzato una forma peculiare di filosofia fondata sulla rilettura dei preplatonici e dei dialoghi di Platone. Le parole chiave di Nietzsche (in particolare quella della trasvalutazione di tutti i valori) consentono di accostare la sua teoria dell'eterno ritorno dell'uguale con quella del materialismo storico di Marx. Tale accostamento può apparire paradossale e privo di fondamento ermeneutico. In effetti a nessuno sfugge che il promotore dell'economia politica esposta nei tre libri de *Il capitale* rimane distante dal teorico del concetto di spirito libero enunciato nel primo libro di *Umano, troppo umano*. Di conseguenza Nietzsche rimane distante da Marx, tanto quanto risulta esserlo questi da quello. In tal senso gli esempi nella storia della filosofia, della cultura e delle idee non mancano; da Talete a Heidegger il sentiero risulta pieno di contraddizioni e di tessere preziose per disegnare il complesso mosaico del pensiero occidentale. Nel caso di Marx e di Nietzsche o, se si preferisce, di Nietzsche e di Marx, bisogna comunque sottolineare un particolare biografico non secondario e non marginale.

Tra gli studenti dell'Università di Bonn, che nel corso del secolo XIX si sono distinti sul piano della cultura europea ed internazionale, non si possono trascurare i nomi di Karl Marx e di Friedrich Nietzsche. Si tratta di due autori l'uno contrapposto all'altro, che però possono essere accomu-

¹⁷ Cfr. K. Marx, *Il capitale, libro I, Poscritto alla seconda edizione* (Londra, 24 gennaio 1873), a cura di D. Cantimori e con *Introduzione* di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 44.

nati da una fase giovanile rivolta allo studio della filologia classica. Marx a Bonn studiò giurisprudenza per un solo anno accademico (1835-36), per poi trasferirsi a Berlino sempre nella Facoltà di giurisprudenza. Nietzsche si iscrisse all'Università di Bonn per un solo anno (1864-65) per poi trasferirsi nell'Università di Lipsia. Il filosofo di Röcken a Bonn frequentò la Facoltà di teologia; si trasferì a Lipsia per seguire il filologo Friedrich Ritschl, che appunto da Bonn aveva accettato di insegnare filologia nella città sassone. Marx sia a Bonn che a Berlino frequentò la Facoltà di giurisprudenza; scoprì la filologia classica e la filosofia antica nella capitale dello Stato prussiano da autodidatta. Nietzsche divenne filologo sotto la guida di Ritschl e attraverso le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, che il maestro gli fece scoprire invitandolo nel 1866 a partecipare ad un premio riservato agli studenti di filologia. Marx scoprì l'opera del dossografo greco attraverso gli studi compiuti da Pierre Gassendi sull'autore delle *Vite dei filosofi* ed in particolare sul decimo libro dedicato a Epicuro commentato nelle *Animadversiones in Decimum Librum Diogenis Laertii* (date alle stampe nel 1649). Pertanto sia Nietzsche che Marx scoprirono la filosofia greca attraverso la lettura e lo studio delle *Vite dei filosofi*; l'uno si appassionò allo studio dei preplatonici trattati a Basilea da giovane docente di filologia a partire dal 1869; l'altro scoprì il valore delle correnti di pensiero post-aristoteliche con particolare riguardo alla filosofia di Epicuro, prosecutore dell'atomismo di Democrito, ma sostenitore della filosofia dell'autocoscienza, così come si può leggere nel dissertazione di laurea in filosofia conseguita nel 1841.

In buona sostanza si potrebbe progettare la stesura di una storia parallela: Marx antesignano della filosofia epicurea e Nietzsche sostenitore della filosofia del periodo ellenico con a capo la teoria del divenire di Eraclito. L'uno che transita dalla filosofia e dalla filologia all'economia politica; l'altro dalla filologia alla filosofia. Entrambi cultori, seppure in tempi diversi, della filosofia classica, che sono in grado di studiare direttamente sui testi, possedendo una sicura conoscenza della lingua greca e del metodo filologico.

Chi si accingesse a scrivere una storia parallela su Marx e Nietzsche, dovrebbe sottolineare un presunto atteggiamento refrattario alla filosofia nietzscheana da parte di Marx; inoltre un atteggiamento dichiaratamente anti-marxiano da parte di Nietzsche, soprattutto se si prendessero in considerazione le opere filosofiche della cosiddetta maturità (ossia del decennio 1879-89). Lo storico della cultura contemporanea dovrebbe rilevare un Marx contra Nietzsche e un Nietzsche contra Marx, ma entrambi cultori della filologia, seppure con destini diversi ma convergenti sulla piano della filosofia greca, posta a fondamento di tutta la cultura occidentale.

SALVO D'AGOSTINO

*Einstein risponde a Reichenbach,
Born e Schrödinger critici della relatività*

1. *Introduzione*

È trascorso un secolo da quando, nel novembre 1916, Albert Einstein pubblicò la sua grande teoria della Relatività Generale. Secondo la definizione del premio Nobel per la fisica Max Born, essa rappresenta “la più sorprendente combinazione di penetrazione filosofica, intuizione fisica e abilità matematica”. Eminentissimi studiosi sin dai tempi della celebre teoria, hanno indagato sui suoi supposti fondamenti filosofici, e forse nessuna teoria ha avuto una così estesa massa di commenti come le idee del fisico-filosofo Einstein¹. Dopo le ricerche sugli ulteriori e recenti contributi sono giunti alla convinzione che un buon criterio storiografico possa essere un confronto con l'interpretazione del pensiero originale di Einstein quale traspare dalle critiche da parte di scienziati e filosofi che hanno avuto modo di confrontarsi direttamente con le sue idee. Uno dei più convinti ammiratori della Relatività, ma anche acerbo critico della sua filosofia, è il contemporaneo filosofo della scienza Hans Reichenbach (1891-1953), un acuto oppositore di quegli aspetti della filosofia di Einstein che riguardavano la sua esplicita adesione alle posizioni di Kant, pur dimensionate nelle ormai semi-secolari accezioni dei neo-kantiani. Altro estimatore e critico è Max Born (1882-1970), la cui interpretazione probabilistica della funzione d'onda di Schrödinger, fu sempre osteggiata da Einstein, senza che il dissenso intellettuale compromettesse il loro reciproco affetto e la grande amicizia. Il dis-

1 In occasione del centenario della Relatività Generale, l'Università di Princeton – dove Einstein insegnò, dopo aver lasciato la Germania in seguito alla conquista del potere di Hitler, a partire dal 1933 fino alla sua morte nel 1955 – ha pubblicato un nuovo archivio digitale dello scienziato, *The Collected papers of Albert Einstein*. Una collezione che integra quelle già esistenti, curate dalla Hebrew University of Jerusalem e dal California Institute of Technology. “Einstein esprime chiaramente il desiderio che non ci fossero monumenti o memoriali per lui – scrive l'editore nella *Prefazione* al primo volume -. Crediamo che il monumento e memoriale migliore siano proprio i suoi scritti”.

senso di Schroedinger ha occasionato interessanti e recenti interpretazioni. Ritengo che le risposte di Einstein alle sue critiche sono ben riassunte nei tre contributi sui quali si soffermano in questa sede le mie considerazioni. Con particolare interesse, noto che uno dei temi ricorrenti nelle critiche riguarda la discriminazione fra il metodo storiografico e quello scientifico delle loro argomentazioni, in singolare contrasto con le convinzioni dello stesso Einstein sulla inseparabilità di filosofia, scienza, e storia della scienza. Convinzioni che peraltro ritengo essenziali come base per ricerche sulla scienza e la filosofia di Einstein.

2. Reichenbach: la relatività di Einstein falsifica i giudizi sintetici a priori

Una ricerca sui contributi di Hans Reichenbach alla filosofia della Relatività è certamente da completare con un'analisi dei suoi numerosi e importanti lavori sulla filosofia della scienza, e delle sue vedute sulla Meccanica Quantistica (QM). Ma il suo riassuntivo confronto con la filosofia di Einstein, nell'ormai classico volume edito da Schilpp, può rappresentarne una buona sintesi². Reichenbach inizia il suo discorso con considerazioni sul controllo empirico delle geometrie: "Se le affermazioni sulla geometria del mondo fisico sono empiriche, la geometria è una descrizione conforme del mondo, nello stesso modo in cui la temperatura descrive le proprietà del mondo fisico"³. Ma le considerazioni sulle geometrie non sono neutre rispetto alle teorie del tempo, in quanto la Relatività innova sia il classico concetto di spazio sia quello di tempo. La stretta correlazione fra spazio e tempo, da una parte e, dall'altra, con la causalità, è secondo Reichenbach, la caratteristica più eminente della teoria di Einstein, sebbene questo significato non sia stato sempre riconosciuto. La possibilità stessa di scegliere fra diverse teorie, rappresenta, secondo Reichenbach, una conquista anche recente della fisica. Ma le diverse concezioni dello spazio e del tempo, implicite nella correlazione fra geometrie e teorie fisiche, non rappresentano sistemi di idee platonicamente ideali, né forme di ordine necessari alla mente umana per conoscere la realtà, come metafisiche o categorie trascendentali, ma solo rappresentazioni mentali. Come tutte le rappresentazioni non sono sempre adatte a descrivere la realtà, perché vi sono rappresentazioni vuote, come i Centauri, o piene, come quella degli orsi, o imprecise come quelle del termine "cosa". L'empirismo sarebbe l'unico criterio che consente la scelta fra le varie rappresentazioni. Ai tempi di Kant, la supposta univocità delle forme di ordine della geometria euclidea avrebbe potuto convincere che potesse render conto delle osservazioni, ma il pluralismo delle forme scoperto con le geometrie non euclidee avrebbe dovuto modificare il giudizio. L'apparente rilevanza delle posizioni aprioristiche farebbe seguito a 2000 anni di geometria euclidea, e alla loro adattabilità alla comune esperienza. La

2 Reichenbach H. 1959. 287-312. In: Albert Einstein 1959, *Philosopher Scientist*.

3 Ivi 303.

risposta, afferma Reichenbach, è ora affidata ai dati empirici⁴. Nel caso della Relatività Generale (GR) si può accettare di aderire al giudizio di Einstein, che la garanzia della realtà è la razionalità degli asserti, ma senza implicare “giudizi sintetici a priori”, o una validità trascendentale del discorso logico. Perché, d'altra parte, la logicità sistematica non garantisce il successo del sistema, come risulta dalla interpretazione fisiologica di Helmholtz⁵. Esseri piatti avrebbero infatti assolutizzato due dimensioni spaziali, e una velocità inferiore a quella della luce avrebbe fatto percepire la relatività della simultaneità. Helmholtz avrebbe voluto così evidenziare la non assolutezza della tridimensionalità euclidea e della simultaneità newtoniana. La scelta della geometria euclidea non era solo convenzionale, come diceva Poincaré, ma legata a un processo empirico, la prova della sua congruenza. Secondo Reichenbach, sin dal tempo di Kant il rapporto fra filosofia, scienza e le rispettive storie, avrebbe aperto un varco crescente fra sistemi filosofici e storia della scienza. La filosofia della scienza non è filosofia, e se la storia della filosofia è accettata, non lo è la filosofia della scienza. Il merito quindi di poter filosofare su Einstein va alla scienza di Einstein e non alla filosofia⁶. In definitiva Reichenbach giustifica la sua strenua difesa dell'empirismo con il timore che la scoperta di altre geometrie non Euclidee, e l'entusiasmo dei neo-kantiani, faccia in futuro correre il rischio di falsificare anche la stessa GR di Einstein.

3. Max Born ed Erwin Schroedinger sulle statistiche di Einstein

Max Born ritiene che i tre rivoluzionari contributi di Einstein alla scienza si possano riassumere nella teoria dei fotoni, nel moto browniano e nella relatività, e che Einstein sarebbe stato ugualmente grande anche senza la Relatività⁷. In ognuno dei tre contributi è implicita una concezione di statistica, e quindi Born non comprende come il grande scienziato abbia potuto sottovalutare la rilevanza dei suoi stessi contributi ai metodi statistici della fisica. Einstein vi contribuì in un primo tempo con la meccanica statistica classica, per poi concentrarsi sui problemi delle teorie quantistiche. Egli aveva compreso più degli altri lo sfondo statistico delle leggi della fisica, eppure quando dal lavoro di Born emerse l'interpretazione probabilistica del quadrato della funzione d'onda, Einstein si ritirò in disparte nel suo scetticismo, una tragedia per la sua solitudine e una sconfitta per i fisici che hanno perso la sua guida. Eppure, egli commentava l'insuccesso di Maxwell e Boltzmann nel derivare le leggi termiche dalle distribuzioni statistiche classiche già nel suo articolo del 1902, e per quanto il suo metodo nel 1902 fosse essenzialmente identico alla teoria di Gibbs degli insiemi canonici, è strano che egli

⁴ *Ibid.* 302.

⁵ *Ibid.* 300.

⁶ *Ibid.* 310.

⁷ Born M., *Einstein's Statistical Theories* in Einstein A. 1959, *Philosopher Scientist* . 161-178

non vi abbia accennato⁸. Anche nella legge dei gas rarefatti nel 1926 evitò di prendere posizione sulla probabilità e la relativa statistica. Ma il suo grande merito è rappresentato dalle applicazioni concrete della statistica nella spiegazione dei moti browniani. Diversamente dai metodi astratti di Gibbs, egli sostituì una realtà osservabile a una teoria ipotetica, e così ha scritto un saggio che rimane un classico della scienza. Einstein intendeva convincere della realtà di atomi e molecole, e del determinismo e causalità delle leggi di natura. *La concezione statistica classica della probabilità sarebbe quindi stata fondamentale per Einstein, e di gran lunga più importante di ogni altra legge* (corsivo mio). Ma le sue teorie sui calori specifici sono favorevoli alla QM. Nel commento conclusivo Born si pone la domanda: “se i metodi empirici di Einstein sono in forte contrasto con il suo a-priorismo ... [vi è] qualche principio della sua filosofia che gli impedisce di arrivare al fondo delle sue idee? Quale principio? Non ho mai trovato che cosa egli pensi della probabilità”⁹.

Il problema dell'idea Einsteiniana di probabilità è chiarito da Erwin Schrödinger a Reichenbach. Egli sosteneva un concetto di probabilità che comportava una tesi anti particellare della microfisica, legato alla sua concezione ondulatoria della teoria dei quanti. È significativa la corrispondenza fra lo stesso Schrödinger e Einstein nel cruciale anno 1935¹⁰. Le lettere di Schrödinger sono datate 13 luglio, 19 agosto e 1 ottobre, e quindi precedono il noto saggio di Schrödinger sul Gatto del 29 Novembre. Schrödinger vi dichiarava un iniziale accordo con le idee di Einstein, ma nella lettera del 19 Agosto cambiava decisamente opinione e criticava la scelta Einsteiniana della probabilità QM come media statistica. La sua opposizione al procedimento di Einstein è decisamente nella lettera del 4 ottobre: “Questo non va”¹¹. Lo sviluppo delle idee di Schrödinger sulla gestione delle statistiche sono un seguito all'articolo del 1921 “Sull'indeterminismo in fisica. È la scienza legata alla cultura?”¹². La indistinguibilità individuale delle particelle componenti, e quindi la limitazione nella numerabilità delle distribuzioni, con la quale nella statistica particellare si era voluto spiegare la caratteristica delle nuove statistiche di Bose-Einstein, è da Schrödinger attribuita qui, con un totale rovesciamento di posizioni, alla inesistenza stessa delle particelle, addirittura una crisi delle concezioni atomistiche dello stesso Boltzmann. Nel 1933 gli fu assegnato il premio Nobel assieme a Dirac «per la scoperta di nuove forme delle teorie atomiche e le loro applicazioni». Risulta così evidente che le proposte teoriche di Schrödinger sulla concezione ondulatoria della QM si presentavano come fortemente innovative anche rispetto alle

8 Ivi 175.

9 Born M.1943.1. “In Germany there is a movement ... claiming that to the mind well trained in mathematics and epistemology the laws of Nature are manifest without appeal to experiment. Two distinguished astronomers, Milne and Eddington follow this philosophy, though it seems to lead them in rather different directions”

10 D'Agostino S., 2015. *Advances in Historical Studies*, 4, 1-7.

11 “Das gehet nichts”. Fine A. 1986 . 79.

12 Schrödinger Einstein 1921.

idee di Max Planck ed Einstein, che vollero invece attribuirgli il significato di un conservativo ritorno ai fondamenti ondulatori della fisica classica¹³.

4. Einstein, 1935, “*Physics and Reality*”: asimmetria fra concetto e sfera delle percezioni. Einstein: il rapporto tra il numero dello scontrino del guardaroba e il soprabito

Considero il saggio di Einstein *Physics and Reality* (1935), un documento di eccezionale rilevanza come efficace sintesi di nuclei centrali del suo pensiero¹⁴. Dal punto di vista delle sue reazioni alle critiche del suo neo-kantismo¹⁵, credo sia interessante notare che le sue considerazioni non toccano una risposta alle sole critiche del 1949 e a quelle degli stessi antecedenti al 1935, ma riguardano un’analisi della formazione del concetto e del suo rapporto con la sfera delle percezioni. Si direbbe che la risposta di Einstein è strategicamente, “fuori tema”. L’inizio lo conferma: “In contrasto con la psicologia, i fisici si occupano direttamente solo delle esperienze sensibili, e della conoscenza dei loro rapporti; ma persino il concetto di reale mondo esterno del pensiero quotidiano riposa esclusivamente su impressioni sensibili”¹⁶. Ammettere le esperienze sensibili nella comprensione del reale, richiede però ad Einstein di precisare le sue tesi tutt’altro che fenomenologiche del concetto. Il concetto di “sfera della sensibilità” non coincide con la rappresentabilità delle percezioni. Infatti così commenta la costruzione del “concetto di oggetto corporeo”¹⁷:

Dalla moltitudine delle nostre esperienze sensibili noi assumiamo, taluni complessi di impressioni sensibili più volte ripetuti e connettiamo a quelle un concetto: il concetto di oggetto corporeo. *Considerato dal punto di vista logico questo concetto non è identico alla totalità delle impressioni sensibili su riferite*; ma è un libera creazione della mente umana (o animale). D’altra parte questo concetto possiede il suo significato e la sua giustificazione esclusivamente nella totalità delle impressioni sensibili che noi associamo a esso. (corsivo mio).

La totalità delle impressioni sensibili ad esso collegate, non implica che il concetto sia collegabile dal basso verso l’alto. All’opposto, è invece iso-

13 D’Agostino S. 2004.

14 Einstein A. 1988, *Fisica e Realtà*, 528-563., in Einstein A. 1988, *Opere Scelte*.

15 Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, 674: “... l’atteggiamento teorico qui sostenuto differisce da Kant solo per il fatto di non concepire le «categorie» come inalterabili (condizionate dalla natura del conoscere) ma come libere convenzioni (nel senso logico)”. Francesco Barone propone un’interessante analisi delle posizioni neo-kantiane di Einstein nell’ambito di un suo saggio sul precisarsi nel pensiero postkantiano delle teorie della logica formale con il concomitante rifiuto delle categorie della logica trascendentale: Einstein in Barone F. 1983. 12-20. Ma su questi temi cfr. anche Minazzi 2007, 115-151 nonché, più in generale, *Albert Einstein filosofo e metodologo*, Fano-Minazzi-Tassani (eds.) 2007.

16 Ivi, 528.

17 Ivi, 529.

lato rispetto agli osservabili, e l'isolamento va inteso nel senso di mancanza di donazione di significato, da parte dell'osservabile verso il concetto. Il significato può venire solo dall'alto, partendo dal concetto e non viceversa. A queste considerazioni, Einstein fa seguire una metafora che potrebbe turbare il sonno di molti fisici: il rapporto è analogo a quello che passa fra lo scontrino e il cappotto, nel senso che dallo scontrino è possibile trovare il cappotto, ma non viceversa. È qui che nel suo modo bonariamente scherzoso Einstein ci offre un commento che considero una delle più alte espressioni delle sue idee: "...Non considero giustificabile velare l'indipendenza logica del concetto dalle esperienze sensibili. *La relazione non è analoga a quella del brodo con il bue, ma piuttosto al rapporto tra il numero dello scontrino e il soprabito*"¹⁸ (corsivo mio). Nella concezione di Einstein il concetto si qualifica, principalmente, per questa sua caratteristica autonomia rispetto alla "sfera" percettiva, un secondo gradino: "Un secondo gradino deve essere trovato nel fatto che noi attribuiamo a questo concetto di oggetto corporeo *un significato che è in grande misura indipendente dalle impressioni sensibili che originariamente lo hanno fatto sorgere*. Ciò è quello che vogliamo dire quando attribuiamo a un oggetto corporeo una reale esistenza"¹⁹ (corsivo mio). Noto che la differenza fra il realismo nella tradizione dell'empirismo e il realismo di Einstein sta in questo "secondo gradino". Esso è quello che dà al concetto tutta la sua forza, nei confronti delle percezioni: "Queste nozioni e relazioni, benché siano libere creazioni mentali, *ci appaiono come più forti e più inalterabili della stessa esperienza sensibile e individuale*, il cui carattere non è ma completamente garantito dalla possibilità di non essere altro che un'illusione o un'allucinazione" (corsivo mio). Se l'autonomia del concetto si avvantaggia di più correlazioni rispetto alle percezioni, si presenta anche il rovescio della medaglia: il rischio che il sistema si riveli vuoto. Che lo schema dei concetti sia pieno, che esista la totalità delle connessioni, può stabilirsi solo a-posteriori, nel successo della teoria²⁰:

"La connessione di concetti elementari del pensiero quotidiano con complessi di esperienze sensibili, può esser compreso solo intuitivamente e non è adattabile a una precisazione logica scientifica. La totalità di queste connessioni nessuna delle quali è esprimibile in termini concettuali – è la sola cosa che differenzia la grande costruzione, che è la scienza, dal logico ma vuoto schema dei concetti".

È quindi anche possibile in linea di principio più di una sistemazione assiomatica di un sistema. È questo però un criterio incerto e ambiguo, perché, pur essendo una teoria parzialmente vuota, si potrà sempre invocare un suo migliore successo nel futuro, oppure si potrà avere una teoria "incomple-

¹⁸ Ivi, 532.

¹⁹ Ivi, 532.

²⁰ Ivi, 531. Il rischio che i concetti siano vuoti e che il sistema da loro costituito per via logica, sia anch'esso vuoto, è la contropartita della potenza che derivano dal loro isolamento del "basso", che cioè non vi siano "regole" per passare dalle percezioni ai concetti, che non sia possibile una logica induttiva.

ta” che potrà raccogliere momentanei successi, come la MQ. Il rimedio si basa sul concetto complesso di “rappresentazione” di una teoria²¹. In linea di principio, le costruzioni concettuali presentano una strutturazione interna, in cui “concetti primitivi” e “leggi di natura” sono variamente differenziati. Ma: “...il problema di quali siano le proposizioni che debbano essere considerate come definizioni e quali come leggi naturali, *dipende largamente dalla rappresentazione che è stata scelta*. Diventa davvero assolutamente necessario fare questa differenziazione solo quando si esamina in quale misura l’intero sistema di concetti considerato non è vuoto dal punto di vista fisico” (corsivo mio).

L’affermazione di una libertà nella scelta degli assiomi (concetti primitivi) e quindi di una conseguente variabilità (condizionata) di ciò che si debba intendere come legge naturale, apre al problema del pluralismo teorico, e al significato di “rappresentazione” in fisica teorica²². Si noti che il pluralismo teorico, una conquista di fine ottocento, è per Einstein un momento transitorio, presto superato dalla teoria appropriata. Einstein è quindi condotto dalle sue stesse posizioni a elaborare un criterio di scelta intrinseco (interno), fondato (o fondato anche) su principi metateorici, il principio di Completezza, un criterio a-priori non identificabile isolatamente dal suo empirico successo, al quale farà riferimento nel noto EPR, e continuerà ad appellarsi pur in forma diversa negli scritti degli ultimi anni della sua vita. Il significato di un concetto non vuoto è dato dalla sua consistenza logica con gli altri costrutti della teoria e con i postulati. Il primo aspetto rappresenta una sottolineatura dell’intrinseca sistematicità di ogni sapere scientifico, a detrimento di una concezione empiristica della scienza. Ma la sistematicità è condizione necessaria, ma non sufficiente per una teoria fisica. Sarà il problema che coinvolgerà l’epistemologia di Einstein nei saggi del 1949 che considero rappresentativi del suo maturo pensiero.

5. Einstein 1949, “Autobiographical Notes” and “Replay to Criticism”: completezza come sovradeterminazione

I due grandi saggi di Einstein del 1949, “Autobiographical Notes” e “Replay to Criticism”²³, si presentano come appartenenti a periodi di tempo diversi nella compilazione del classico volume di Schilpp. Le “Autobiographical Notes” hanno un duplice interesse, sia sul piano biografico, sia su quello delle idee di Einstein nel ripensamento dello sviluppo delle sue conoscenze sulla fisica e sulla scienza a partire dagli anni dell’infanzia. Il “Replay to Criticism” si presenta principalmente come una risposta al rilevante numero di proposte e di critiche da parte dei maggiori luminari della fisica della metà del secolo ventesimo, a sua volta contenute alle pagine del classico volume di Schilpp.

21 Bordoni S. 2008. 35.

22 Howard D. 1988.

23 Einstein A. 1959, *Autobiographical Notes*, 1-95. Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, vol. 2, 665-688.

È evidente che un semplice riassunto e commento alle loro tesi rappresentava un lavoro di enorme difficoltà e imprevedibile risultato, ed è quindi comprensibile che Einstein abbia preferito una selezione dei temi più coinvolgenti la sua filosofia. Si può così scoprire che una larga parte delle repliche riguarda la risposta all'empirismo di Reichenbach. Riassumo le linee principali delle risposte di Einstein: verificare una congruenza euclidea non comporta unicamente presupporre l'esistenza di aste rigide e indeformabili, perché il controllo dell'indeformabilità (costanza della temperatura, modulo di elasticità, etc.) si può ottenere solo mediante quelle leggi fisiche che hanno bisogno proprio della geometria che si vuol fondare. La congruenza geometrica non è quindi, secondo Einstein, empiricamente verificabile, perché presuppone controlli mediante leggi fisiche che, a loro volta, implicano la congruenza²⁴. È un rilievo su una circolarità logica, un argomento che non sembra interessare Reichenbach. Egli risponde infatti che, dopo tutto, aver postulato l'esistenza di aste rigide ha permesso la costruzione di teorie ben funzionanti, quindi buone come controllo empirico indiretto della congruenza teorica. Einstein ritorce che, in questo caso, Reichenbach accetta proprio la sua tesi: è il risultato complessivo della bontà della teoria che garantisce la sua validità. Reichenbach confuterebbe così la sua stessa premessa: il significato di asta rigida è dato dalla sua verificabilità empirica (significato=verificabilità) a prescindere dal suo complessivo inserimento in una teoria. Accetterebbe invece proprio il criterio di Einstein del significato come intelligibilità complessiva. Essa viene così ridefinita da Einstein²⁵: "Si tratta di <categorie> o schemi di pensiero, la cui scelta è in linea di principio nel nostro arbitrio e la cui bontà può essere giudicata solo dal grado con cui il loro uso contribuisce a renderci intelligibile la totalità dei contenuti della conoscenza cosciente ... *non si può attribuire significato alcuno ai singoli concetti ed enunciati della teoria fisica e nemmeno al sistema complessivo, se non per quanto esso renda intelligibile ciò che è dato dall'esperienza*" [corsivo mio, ma <> nel testo].

È interessante -non solo storiograficamente- che l'argomento della *Completezza delle teorie* sia affrontato dapprima in *Autobiographical Notes*, e ripreso in termini identici nel conclusivo *Reply to Criticism*. Noto che nei saggi del 1949, egli non parli più come nel 1935 di Completezza nel senso del discorso del noto²⁶ EPR, ma che invece lo consideri equivalente al concetto di sovra-determinazione delle teorie: in breve, una teoria è "completa" se è sovra-determinata, cioè se sa estrarre dai suoi postulati non solo predizioni di quantità certe (come nello EPR), ma anche entità fisiche, come sarebbero i regoli e gli orologi²⁷. Reciprocamente, una teoria è sottodeterminata se non rende conto di contenuti empirici dell'esperienza e degli esperimenti²⁸. In

24 Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, 676-77.

25 Ivi, 678.

26 Einstein A., Podolsky B., Rosen N. 1935,

27 Einstein A., *Physics and Reality*, 274. Per un riassunto più dettagliato cfr Reichenbach Einstein A. 1988, *Fisica e Realtà* in Albert Einstein, *Opere Scelte*, Cap. 6, *Teoria della Relatività e Corpuscoli*, 560-62.

28 *Sul concetto di sottodeterminazione delle teorie della Relatività*: Laudisa F. 2015. 27-24.

questo senso anche le teorie della Relatività Generale (GR) e le Teorie Unificate di Campo (qui di seguito: UFT) da lui stesso e da Weyl elaborate, erano teorie incomplete in quanto sottodeterminate²⁹. *La Completezza è reinterpretata come totale determinazione degli assiomi fondamentali della teoria.*

Per ragioni di spazio, penso di poter condensare in pochi punti le considerazioni che Einstein dedica al problema nei due saggi citati. A) una teoria matematica completa si sviluppa deduttivamente dai due soli assiomi: dalla scelta della teoria di campo (descrizione della fisica mediante funzioni continue), e dalla rappresentazione delle variabili mediante tensori. B) Per una teoria fisica è necessario però introdurre un terzo postulato riguardante il fatto che esistono enti fisici macroscopici, le aste e gli orologi³⁰. Ma il metodo dell'introduzione qualifica la completezza o incompletezza della teoria. Una teoria fisica completa deduce gli enti fisici dai tre postulati o assiomi fondamentali. L'impossibilità della deduzione è una prova della loro debolezza o, analogamente, della sotto determinazione della teoria. C) Non è stato possibile sinora escogitare una teoria assiomaticamente completa e determinata. La scelta dei soli postulati 1 e 2 può fondare una buona teoria matematica, ma viene attraversata dal dubbio della sua inaffidabilità fisica, fra l'altro, come perdita della connessione con il mondo empirico. La completezza come forza degli assiomi, e la debolezza della mescolanza degli assiomi fondamentali con le intrusioni empiriche delle aste e degli orologi, è il problema che spinge il teorico alla ricerca di maggiore generalità nelle stratificazioni superiori delle teorie³¹. Ma la contropartita alla ricerca di maggiore generalità è il rischio del crescente isolamento della teoria dal piano empirico delle osservazioni³². L'affermazione che la teoria fisica della Relatività nella sua forma attuale sia così incompleta da introdurre in anticipo (empiricamente) le aste rigide e gli orologi, si presenta come una basilare autocritica del grande fisico e filosofo³³. Si può quindi sostenere la tesi che *che la sottodeterminazione degli assiomi e l'incompletezza delle teoria siano caratteristiche teoriche equivalenti*. Le entità non dedotte, esemplificate dai ds e dagli orologi, rappresenterebbero infatti quelle intromissioni esterne alla teoria della Relatività che Einstein ritiene conseguenza della debolezza dei postulati fondamentali della teoria. La loro debolezza si traduce nell'assenza di assiomi da cui dedurre equazioni sufficientemente sovra-determinate da avere soluzioni singolari attribuibili a oggetti fisici. Einstein lo considera un grave difetto come assenza di coerenza per una teoria fisica³⁴. È significativo per

29 D'Agostino S. 2009. 89-98.

30 Ivi, 685.

31 È il tema del 1935. In Einstein A. 1936.

32 L'asimmetria fra concettualizzazione ed esperienza (Einstein: "sfera delle percezioni") già sottolineata in *Physics and Reality*, può condurre allo stesso isolamento.

33 Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, 680.

34 Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, 680. "Questo in un certo senso è inconsistente perché specificamente le aste di misura e gli orologi si dovrebbero rappresentare come soluzioni delle equazioni fondamentali (oggetti consistenti di configurazioni atomiche in moto) e non come se fossero entità teoreticamente autosufficienti. Tuttavia il procedimento si autogiustifica perché era chiaro sin dall'inizio che i

la precedente tesi che Einstein eccetti l'accusa di ambiguità filosofica delle sue posizioni, proveniente dal suo collega ed ammiratore Margenau: "La posizione di Einstein... contiene caratteristiche di razionalismo e di estremo empirismo". Si noti la risposta di Einstein, che potrebbe essere giudicata incoerente, al di fuori delle sue precedenti considerazioni sull'arbitrarietà di una teoria fisica come sistema logico-concettuale, cioè puramente matematica³⁵. Einstein: "Questo è del tutto corretto. Ma da dove deriva questa fluttuazione? [Da un lato] la fisica come sistema logico-concettuale trova un pericoloso ostacolo nell'arbitrarietà di questa scelta. Quindi il fisico cerca di connettere il più possibile i suoi concetti con il mondo empirico. Qualche volta ci riesce, ma è sempre esposto al dubbio che questa connessione dipenda a sua volta dall'intero sistema. Quindi egli diventa ancor più razionalista riconoscendo l'indipendenza logica del sistema, ma così rischia di perder contatto con il mondo empirico. Un ondeggiare tra questi due estremi mi sembra inevitabile". L'arbitrarietà della scelta fra il pluralismo delle teorie matematiche e la necessità di connettere il più possibile i suoi concetti con il mondo empirico, lascia al fisico empirico il dubbio che questa connessione dipenda a sua volta dall'intero sistema e dalla non rilevanza del puro controllo empirico³⁶. L'ammissione dell'ondeggiare fra i due estremi è da interpretare come la confessione di un'attuale provvisoria impotenza, in attesa di quelle teorie più pure, delle quali incoraggianti esempi erano stati dati da Levi Civita e Weyl³⁷. In esse la sovra-determinazione degli assiomi è vista come criterio di completezza. La tesi che la teoria fisica della Relatività nella sua forma attuale sia così incompleta da introdurre in anticipo (empiricamente) le aste rigide e gli orologi, si presenta come una basilare autocritica del grande fisico e filosofo³⁸. Da qui si può comprendere lo sforzo pluriennale di Einstein di costruire "teorie unificate del campo", anche come esigenza di derivare gravitazione ed elettromagnetismo da equazioni differenziali uniche, ed enti particellari come singolarità delle soluzioni.

6. La scienza di Einstein e l'olismo di Duhem

Un argomento trattato da Einstein in diverse occasioni riguarda il contributo che la storia della scienza può dare alla filosofia. Nella *Herbert Spencer Conference*³⁹, egli ammette che "i metodi induttivi propri in particolare della

postulati della teoria non sono abbastanza forti da poterne dedurre equazioni sufficientemente complete di eventi fisici sufficientemente non arbitrari [...]. Allo scopo di basare su questi fondamenti una teoria degli strumenti di misura aste ed orologi sarebbe stati necessari postulati della teoria abbastanza forti".

35 Einstein A. 1959, *Reply to Criticism*, 679-80.

36 Per il tema Duhem in Einstein: Laudisa 2015. 30, 43, 75.

37 D'Agostino S. 2007.101-13. D'Agostino S., 2009.

38 Einstein A. 1958, *Reply to Criticism*, 674.

39 Einstein A. 1933, *On the Methods of Theoretical Physics*, 1933. The Herbert Spencer Lecture delivered at Oxford, June 10. 1933. Einstein A. 1988, *Fondamenti della Fisica Teorica*, Einstein A., 1988, *Fisica e Realtà*, 528-563.

teoria giovanile delle scienze, lasciano il posto alla deduzione ... la teoria della Relatività è un superbo esempio di scienza teorica... La scienza teorica è costretta in misura crescente a farsi guidare da considerazioni formali, puramente matematiche, nella ricerca dei principi, giacché lo sperimentatore dal punto di vista fisico non può elevarsi fino alle sfere della più alta astrazione.. “ . Sono esempi del metodo induttivo la termodinamica classica, e delle considerazioni formali la Relatività. Ma al fascino della pura matematica, resistette Einstein, attraverso la dura presa di posizione sulla GR, considerata da Born come una vera e propria ritirata su posizioni filosofiche di principio.

In effetti, non si può non notare la profonda compenetrazione del pensiero di Einstein, con le filosofie che sono alla base della grade rivoluzione della teoria del campo e della connessa tecnica delle derivate parziali⁴⁰. È un riconoscimento della dimensione storica del pensiero scientifico e della scienza, che si manifesta anche come liberazione dai vecchi concetti. La liberazione comporta un discredito della categoria di “fattualità”: secondo Einstein⁴¹: “...il pregiudizio che a tutt’oggi non è affatto sparito...dalla convinzione che i fatti possano e debbano tradursi in conoscenza scientifica per se, senza una libera elaborazione concettuale”.

È nell’ambito di queste idee che un assume un particolare significato la possibilità di identificare un *Contesto* della scienza di Einstein⁴². Ne sarebbe un primo aspetto, (A) la sua convinzione che il particolarismo e persino l’atomismo, siano da essere dedotti dal complesso della teoria, non empiricamente imposte⁴³. Nei termini della sua precedente classificazione di vari ordini di astrattezza delle teorie, caratterizzate da concetti appartenenti a un ordine di astrattezza superiore⁴⁴, il suo atomismo si collocherebbe al secondo ordine. Rientra in questi ambiti, la sua idea del rapporto concetto-percezione, già sufficientemente elaborata nel passo di *Physics and Reality*. In questo senso sono rivelatrici le parole di Born che l’interpretazione probabilistica del quadrato della funzione d’onda, il punto centrale dalla filosofia

40 Howard D., 1990.

41 “Non è facile liberarsi dall’idea che le coordinate debbono aver un significato fisico immediato...” . In Einstein A. 1988. *Autobiografia Scientifica*, 93.

42 Intendo qui per *Contesto*, un sistema concatenato di idee e di programmi, al quale ha voluto riferirsi Thomas Kuhun nella sua nota tesi dei paradigmi scientifici. Io preferisco fare riferimento all’Olismo di Pierre Duhem, una concezione della scienza alla quale Einstein ha presto aderito, come ha ben documentato nelle sue accurate ricerche lo storico e filosofo della scienza Don Howard.

43 Einstein A. 1988, *Fisica e Realtà*, in Albert Einstein, *Opere Scelte* . Vedi anche lo sviluppo di questo aspetto nel capitolo (omesso nella trad. italiana) dal titolo: “Stratificazione del sistema scientifico”, Ib. p.531.

44 Cassirer-Einstein 1953. 23. Significativamente, come Einstein, Cassirer introduce per precisare l’oggetto della teoria, il concetto di oggetti del secondo ordine, specificando che il nuovo tipo di astrazione non si basa “sulla comunanza degli attributi ma viene stabilito in base alla loro connessione per implicazione, un *prius* logico, perché in assenza di questa connessione l’astrazione rimane senza scopo e significato”. Gli empiristi considererebbero l’astrazione come la comunanza degli attributi. (Nota aggiunta dall’Autore). Ma cfr. anche Minazzi 2007.

di Copenhagen, non fu mai accettata da Einstein. Un secondo aspetto (B) riguarda l'incerto appoggio di Einstein alla probabilità statistica, incertezza incomprensibile per Born dopo l'accoglienza di Einstein nel 1924 per l'articolo di Bose sulle nuove statistiche. Ma Reichenbach e lo stesso Born avrebbero ritenuto che un ostacolo all'accoglienza fosse alla base l'affermato neo-kantismo di Einstein (C) Nella mia ricerca ho rilevato che un altro rilevante aspetto dovrebbe ricercarsi nel suo approccio favorevole alla statistica classica, pur contraddetta, secondo Born, dalla sua celebre interpretazione dei moti browniani. La sua interpretazione delle misure della QM, criticata da Schroedinger, è però un punto a favore della tesi che Einstein abbia prevalentemente accettato la statistica e la probabilità bolzmaniana, anche come sua reazione alla nuova veduta della probabilità emergente dalla QM.

Altro notevole elemento di conferma alla tesi del Contesto è il seguente: Einstein contrappone la funzione perturbante del positivismo nella scienza, alla idea di Born che nelle vedute razionali dei fisici faccia breccia una dimensione emozionale. Einstein: "L'antipatia di studiosi [Ostwald e Mach], verso la teoria atomica può farsi indubbiamente risalire al loro atteggiamento filosofico positivistico, e possono essere ostacolati da pregiudizi filosofici nell'interpretazione dei fatti"⁴⁵. La filosofia come pregiudizio ostacolante la ricerca è quindi, secondo Einstein, un particolare attributo del positivismo. Einstein: "Un tale errore è possibile solo perché è difficile rendersi conto dell'arbitrarietà di tali concetti, che attraverso la verifica e il lungo uso, sembrano invece direttamente collegati con il materiale empirico"⁴⁶. Il collegamento dei concetti con il materiale empirico avrebbe per Einstein l'effetto di un decadimento dei concetti dal loro ruolo simbolico, il ruolo metaforico di "scontrini del guardaroba", secondo la tesi di *Physics and Reality*⁴⁷.

Il tema della filosofia come pregiudizio che ostacola la ricerca, implica per Einstein anche il suo giudizio su Isaac Newton. L'interesse dello storico al tema delle critiche di Einstein a Isaac Newton, si collega a un'analisi della sua filosofia⁴⁸. Le sue scuse a Newton, non escludono che il padre di tre secoli di meccanica non relativistica, abbia ancora un grande ruolo come guida al pensiero scientifico: "Newton perdonami, tu hai trovato la sola via che, ai tuoi tempi fosse possibile per un uomo di altissimo intelletto e potere creativo. I concetti che tu hai creato guidano ancora oggi il nostro pensiero nel campo della fisica, anche se ora noi sappiamo che dovranno essere sostituiti con altri assai più discosti dalla sfera dell'esperienza immediata, se si vorrà raggiungere una conoscenza più profonda dei rapporti fra le cose". "Guidare il pensiero" non implica concordare con i vecchi concetti e, infatti, Einstein afferma che i concetti di Newton devono oggi essere sostituiti con altri della sua Relatività. Ma si noti un'altra notevole differenza: Einstein

45 "Non è facile liberarsi ...dalla convinzione che i fatti possano e debbano tradursi in conoscenza scientifica per se, senza una libera elaborazione concettuale". Einstein A, 1988, *Autobiografia Scientifica*, 84.

46 Ivi, 84.

47 Howard D.

48 Albert Einstein, *Autobiografia Scientifica*, 75.

non condivide neppure la filosofia di Newton⁴⁹. Per Einstein, Newton non sarebbe riuscito a liberarsi dall'errore di credere che la sua scienza provenisse dall'esperienza, e a liberarsi quindi dalla cappa dell'empirismo⁵⁰: "Comprendiamo ora con particolare chiarezza come si trovano in errore quei teorici che credono che la teoria provenga induttivamente dall'esperienza. Neppure il grande Newton riuscì a liberarsi da questo errore (*hypoteses non fingo*)". Ma poi aggiunge che lo stesso errore avrebbe avuto storicamente il merito di liberare la scuola inglese dalla fenomenologia, favorita dai loro celebri contributi alle teorie dell'elasticità e dell'idrodinamica, e alle tecniche delle derivate parziali, e condurre Maxwell alla grande rivoluzione della teoria del campo⁵¹. È un riconoscimento della storicità del pensiero scientifico, che si manifesta anche come liberazione dai vecchi concetti. La liberazione comporta però un discredito dell'attenzione unica verso i fatti della scienza. Einstein: "...il pregiudizio che a tutt'oggi non è affatto sparito...la convinzione che i fatti possano e debbano tradursi in conoscenza scientifica per se, senza una libera elaborazione concettuale". Considero i giudizi di Einstein un aspetto molto importante alla sua filosofia, perché è anche nell'ambito di questa tesi che assume un particolare significato la possibilità di identificare un "Contesto" della scienza di Einstein. Fa parte intrinseca del "Contesto" la tesi del particolare realismo Einsteiniano⁵², oggi a torto correlato al suo presupposto empirismo. Einstein⁵³:

Invece il solo modo in cui possiamo attribuire una qualsiasi <oggettività> a queste forme deve consistere in questo che essi portano a certi *giudizi* a cui dobbiamo attribuire i valori della necessità dell'universalità. In questo senso si può parlare di una ricerca conseguente sull'obiettività dello spazio e del tempo. Chiunque richieda una causalità assoluta (*absolute think-like*) si mette in un vano sforzo di afferrare le ombre perché tutto il loro "essere" consiste nel significato e la funzione che essi hanno per quei complessi di giudizi che chiamiamo scienza, sia geometria o aritmetica, matematica o fisica empirica... Questa fondamentale veduta è chiaramente espressa anche nella *Dissertazione Inaugurale* (di Kant). Persino in quest'opera (opera giovanile di Kant) lo spazio e tempo, in quanto possessori di esistenza separata dai corpi empirici e dagli eventi empirici, sono respinti come non-entità, come semplici funzioni concettuali (*inane rationis commentum*).

49 Le scuse di Einstein a Newton non sono infatti motivate da una sua errata lettura dell'opera del grande inglese, ma sono considerate attribuibili a errori dello stesso Newton, nel senso di aver proposto il celebre motto "hypotheses non fingo", ma di averlo gestito come una scusa per non confrontarsi con una radicale critica della filosofia implicita negli stessi celebri "Principia". Albert Einstein, *Fisica e Realtà*, 540.

50 Ibid. 540.

51 D'agostino S. *Maxwell's Dynamical Philosophy: An Early Solution to the Problem of a Discrepancy between Particles and Waves* in *Advances in Historical Studies*, 2014,3, 123-129.

52 Howard D. 1993.

53 Einstein A. 1988, *Fisica e Realtà*.

7. A modo di conclusione

Ho sviluppato un riassunto della filosofia di Einstein ed ho esposto alcune mie tesi sulle sue idee. Molti fisici le considererebbero oggi antiscientifiche rispetto al convenzionale concetto di fisica come scienza empirica. Occorre riconoscere che i contemporanei di Einstein, pur nelle loro opposizioni agli scienziati e ai filosofi del loro tempo, affermavano che la critica poteva includere il riconoscimento dei loro meriti⁵⁴.

Le idee di Einstein sono eretiche rispetto ad alcune forme della scienza ufficiale del loro tempo⁵⁵. Sulle eresie, nel senso più generale del termine, si sono scatenate le reazioni dei dittatori di vario genere, come purtroppo la storia umana deve riconoscere. Mi sembra di poter affermare che le più perseguitate eresie sono state, e sono, le *eresie del pensiero*⁵⁶. Einstein e Born, pur contrapposti nelle loro teorie, sostenevano *eresie del pensiero scientifico*. Dovettero riconoscere con dolore che alle loro *eresie* si opponevano alcuni fisici e filosofi del loro tempo⁵⁷. Così io spiego l'amara riflessione di Einstein: "Se dovessi tornare a nascere, non farei il fisico ma l'artigiano"⁵⁸.

Nella mia tesi, le eretiche pagine di Einstein rappresentano un incisivo esempio del valore epistemico che si lega ad ogni eretica opposizione alle tesi convenzionali sul significato di fisica come scienza empirica. Opposizione oggi purtroppo resa difficile dallo schiacciamento di molta scienza su posizioni conformiste⁵⁹, favorite anche dai condizionamenti del potere insito negli sviluppi della grande tecnologia. Lo storico può allora esigere che si mettano a fronte alcune annotazioni dello stesso Einstein, un'autocritica alle sue stesse teorie, assieme ad espressioni di tolleranza verso possibili interpretazioni teoriche diverse o opposte alle sue, fatta salva la sua prevalente antipatia per le tesi di Copenhagen. La sua disponibilità a discutere e persino ad accettare le critiche, sono effetto della sua stessa autocritica verso la consistenza filosofica della sua GR, e delle teorie dei Campi Unificati. Nella mia tesi, le contestazioni alla scienza di Einstein da parte dei grandi filosofi e scienziati sopra citati, e le note secolari discussioni, riassunte nel libro di Schilpp, hanno enormemente favorito un'analisi sulla realtà odierna della scienza e della cultura scientifica. I contrasti sui fondamenti delle grandi

54 A proposito dell'opinione di Born che nei fisici "le convinzioni fondamentali vengono prima del ragionamento", notiamo che l'argomento di presentare le sue teorie come progressiste rispetto alle posizioni di Einstein, possa essere valido anche per la sua stessa tesi. La tragedia sarebbe mai nelle pretese di Born di rifiutare ogni tolleranza di altre possibili interpretazioni diverse dalla sua fisica. teoria. Nella direzione, ad es., che Schrödinger avrebbe proposto con la seconda quantizzazione negli anni 50.

55 Renn J. 2012. 140-45.

56 Born M. 1943.1

57 Ball P. 2014

58 Se pure la linea principale delle critiche dei fisici ad Einstein riguarda il suo neokantismo, sarebbe discutibile affermare che questa sua posizione possa essere all'origine della sua avversione alla QM. La tesi sarebbe contraddetta dal fatto che Schrödinger e Weyl, pur con diverse filosofie, non avversavano la QM.

59 Ivi, 346, 354.

teorie sono una caratteristica precipua delle grandi svolte del pensiero fisico, un processo che appunto nel differenziarsi delle idee e dei metodi trova la principale garanzia della sua vitalità.

Riferimenti e bibliografici

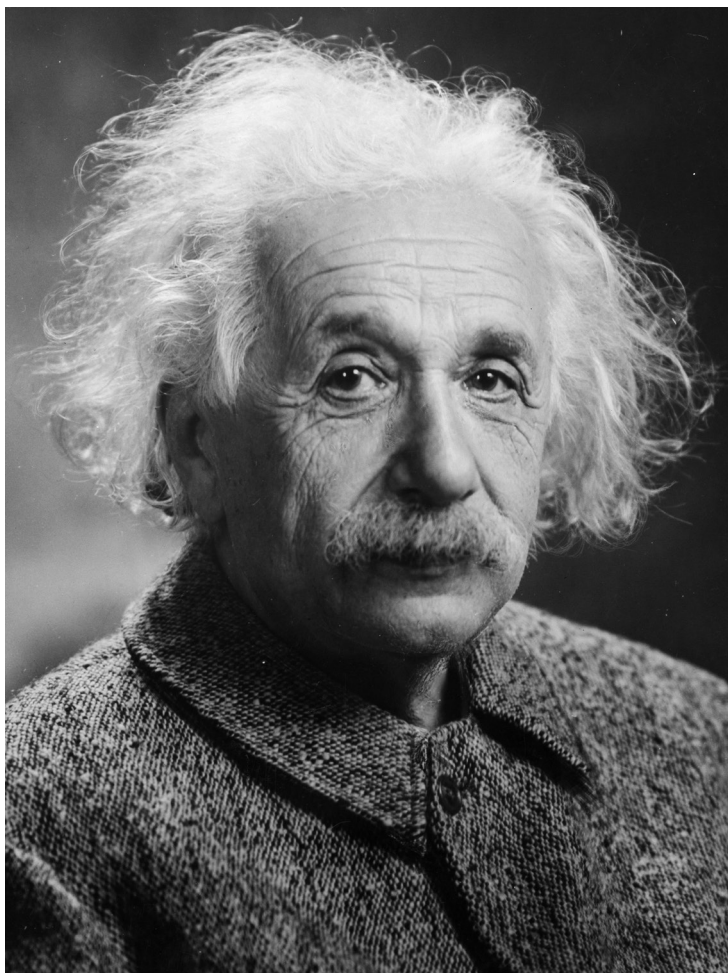
- A.a. V.v. Albert Einstein et Hermann Weyl 1955-2005. *Question èpistemologique ouverte Schroedinger* Barbieri Selvaggi Editori. Editions rur d'Ulm
- Barone Francesco 1983, "Kant e la logica", *Nuova Civiltà delle Macchine*, Riv. trim. di analisi e critica, Anno 1.
- Ball Philipp 2014 . *Serving the Reich. The Struggle for the Soul of Physics under Hitler* Reichenbach Vintage Books London.
- Born Max Nobel Laureate 1943. *Experiment and Theory in Physics* . Cambridge Univ Press Schrödinger Dover Publ. Inc. 1956.
- Bordoni Stefano 2008. *Crossing the Boundaries between Matter and Energy*. Univ. Degli studi di Pavia. La Goliardica Pavesina Einstein Pavia.
- Cassirer Ernst, 1953. *Substance and Function; Einstein's Theory of Relativity*, The Open Court Pbl. 1923: Dover Reichenbach
- D'Agostino Salvo, 2015. "An Overview Of The Nineteenth And Twentieth Centuries' Theory Of Light, Ether, And Electromagnetic Wave Schroedinger" *Advances in Historical Studies*, 4, xxx
- D'Agostino Salvo, 2015. A Good Chance For The Cat's Life: Erwin Schroedinger's New Statistics And A Second Quantization Theory Of Quantum. *Advances in Historical Studies*, 4, 1-7.
- D'Agostino Salvo, 2014. Maxwell's Dynamical Philosophy: An Early Solution To The Problem Of A Discrepancy Between Particles And Waves". In : *Advances in Historical Studies Schroedinger*, 3, 123-129.
- D'Agostino Salvo, 2004. The Bild Conception of Physical Theory, Helmholtz, Hertz, and Schroedinger Reichenbach Physics In Perspective, 6. Birkhauser Verlag, Basel.
- D'Agostino Salvo 2007. Completezza e Sovradeterminazione: e teorie di campo nella filosofia di Einstein, *Il Protagora*, n. 9.
- D'Agostino Salvo 2009 "Einstein and Weyl on the epistemological shortcomings of Unified Field Theories", in Aa.Vv. 2009.
- Einstein Albert 1933. *On the Methods of Theoretical Physics* Schroedinger The Herbert Spencer lecture delivered at Oxford , June 10. 1933.
- Einstein Albert 1940 *Fondamenti della Fisica Teorica*. In: Einstein A. 1988.
- Einstein A, Podolsky B., Rozen N. 1935 *Can Quantum Mechanical Description of Physical Reality be considered Complete?*, in *Physical Review*, 47, 777-80.
- Einstein Albert, 1959. *Philosopher Scientist*, P. A. Schilpp Edit . Harper & Brothers Publ. NY 1959 2 vols,
- Einstein Albert 1959, *Autobiographical Notes*; in Albert Einstein, *Philosopher Scientist*., vol. 1, pp. 1-95.
- Einstein Albert 1959, *Reply to Criticism*, in : Albert Einstein, *Philosopher Scientist*, 665-688.
- Einstein Albert, 1936, *Physics and Reality*, The Journal of the Franklin Institute, vol. CCXXI, n. 3, marzo.
- Einstein Albert, 1988, *Opere Scelte*, a cura di Enrico Bellone, Bollati Boringhieri

- Einstein Albert 1988, *Fisica e Realtà* in Albert Einstein, *Opere Scelte* a cura di Enrico Bellone, Bollati Boringhieri.
- Einstein Albert 1988. *Autobiografia Scientifica*, 61-108. In Einstein Albert, *Opere Scelte*, op. cit.
- Fano Vincenzo – Minazzi Fabio e Tassani Isabella (eds.), *Albert Einstein filosofo e metodologo*, Il Protagora, XXXV, gennaio-giugno 2007, V, n. 9 (numero monografico).
- Fine Arthur 1986, *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, The University of Chicago Press.
- Howard Don, 1993. *Was Einstein Really a Realist ?*, in :*Perspective on Science, Historical Philosophical Social*. 1. 204-51.
- Howard Don 1995. Einstein fu davvero un realista? In: A.Pagnini (a cura di) *Realismo/Antirealismo. Aspetti del dibattito epistemologico contemporaneo*. La Nuova Italia Firenze
- Howard Don, 1990, *Nicht Sein Kann Was Nicht Sein Darf*, in: Miller A.(edit) *Sixty-Two Years of Uncertainty; Historical Philosophical and Physical Inquiries into the Foundations of Quantum Mechanics*", Plenum Press; pp.61-112.
- Howard Don 1988, *Einstein and Eindeutigkeit: a neglected theme in the philosophical background to GR*, in Eisenstaedt J. , Kox A.J., (ed.s), *Studies in the History of General Relativity*, Einstein Studies vol. 3, Birkhäuser, , pp.154-243.
- Laudisa Federico 2015, *Albert Einstein e l'immagine del mondo*, Carocci Editore, Roma.
- Levi-Civita Tullio 1917, *Nozione di Parallelismo in una varietà qualunque*, Rend. del Circolo Mat. di Palermo, 42, 137-205.
- Minati Giancarlo 2011. *Quale Conoscenza per Gestire la Complessità?*, Riflessioni Sistemiche N. 5. 122-30.
- Minazzi Fabio 2007, *Albert Einstein epistemologo*, Il Protagora, XXXV, gennaio-giugno 2007, n. 9, pp. 115-151.
- Reinchenbac Hans 1959. *The Philosophical Significance of the Theory of Relativity*, in: Albert Einstein 1959, *Philosopher Scientist*,
- Renn Jurgen 2012. *Anche Einstein gioca a dadi. La lunga lotta con la meccanica quantistica*. Bollati Boringhieri Edit. Torino
- Ria Demetrio 2005, *L'unità fisico-matematica nel pensiero epistemologico di Hermann Weyl*, Congedo Editore, Galatina (Lecce).
- Scholtz Erhard 1955. *A. Einstein and H. Weyl Interwining paths and Mutual Influences*, Invited Lecture to the Presicce Int. Congress on Einstein-Weyl, April Preprint., *Dpt. of the History of Science in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy*, Harvard Univ. Cambridge MasSchroedinger Kindly forwarded.
- Schrödinger Erwin. 1921. *Ueber Determinismus in der Physik. Is die Naturwissenschaft Milieubedingt?* . A Lecture to the Congress od the Society for the Teaching of Philosophy. June 16, , Barth, Leiptzig 1932.
- Schrödinger Erwin, 2000 "Are there Quantum Jumps?", in: *E. Schrödinger, Gesammelt Abhandlungen*,
- Schlipp Paul Arthur (Edit.) 1959, *Albert Einstein Philosopher Scientist*, Harper & Brothers Publ. NY 2 Vols

Einstein risponde a Reichenbach, Born e Schrödinger critici della relatività

Ringraziamenti

Ringrazio Roberto Mortari per la paziente lettura della prima edizione, commenti e correzione degli errori; Stefano Bordoni per le stimolanti conversazioni, Giovanni D'Urso per l'incoraggiamento a proseguire il lavoro; Stefania Borgo per le sue precise osservazioni e stimolanti critiche e l'amico Fabio Minazzi per il suo puntuale lavoro di *editing* del testo nonché per aver voluto accogliere questo studio su *Il Protagora*.



Albert Einstein
(Ulma 14 marzo 1879 - Princeton 18 aprile 1955)

FABIO MINAZZI

Il problema epistemologico dell'oggettività della conoscenza

“La verità è un mare di fili d'erba che si piegano al vento, vuol essere sentita come movimento, assorbita come respiro. È una roccia solo per chi non la sente e non la respira; quegli vi sbatterà sanguinosamente la testa” (Elias Canetti, *La provincia dell'uomo*).

1. *Oggetto ed oggettivo*

Scrivo José Ferrater Mora:

‘Objeto’ deriva da *obiectum*, que es el participio pasado del verbo *objicio* (infinitivo, *objicere*), el cual significa «echar hacia adelante», «ofrecerse», «exponerse a algo», «presentarse a los ojos». En sentido figurado *objicio* significa «proponer», «causar», «inspirar» (un pensamiento o un sentimiento), «oponer» (algo en defensa propia), «interponer» (come quando Lucrecio escribe *objicere orbem radiis* [interponer su disco entre los rayos del sol]. Se puede decir que ‘objecto’ (*ob-jectum*) significa, en general, «lo contrapuesto» (análogamente al vocablo alemán *Gegenstand*, que se traduce comúnmente por ‘objeto’). Los sentidos originario de *objicio* y, por derivación, de *objectum* son útiles para entender algunas de las significaciones que se han dado al término ‘objeto’ (y a los correspondientes términos en varios lenguajes) y a los términos ‘objetivo’, ‘objetivamente’, etc. (y a los correspondientes términos en varias lenguas). En la historia de la filosofía occidental estas significaciones pueden dividirse en dos grupos: el que puede llamarse «tradicional», especialmente entre los escolásticos, y el que puede llamarse «moderno», particularmente desde Kant y Baugmarten (Ferrater Mora 2001: III, 2603, italic in the text).

Il termine *Objective* (italiano *Oggettivo*, francese *Objectif*, tedesco *Objektiv*) rinvia, quindi, in prima istanza, a *ciò che esiste come oggetto* oppure a *ciò che possiede un oggetto* oppure, ancora, a *ciò che appartiene ad un oggetto*. Il campo semantico dell’aggettivo “oggettivo” appare pertanto

molto più ampio, articolato e dilatato rispetto a quello che si riferisce, invece, al corrispondente sostantivo, proprio perché l'aggettivo, oltre a significare tutto ciò che si intende con il sostantivo, è stato ampliato onde indicare sia tutto ciò che risulta essere valido per tutti, sia ciò che risulta essere indipendente dal soggetto, sia anche tutto ciò che risulterebbe essere "esterno" rispetto alla coscienza oppure al pensiero, sia, *last but not least*, tutto ciò che risulta essere conforme rispetto a determinati regole o metodi (Abbagnano 1971: 631-632). Tuttavia, alla luce di questo stesso ampio spettro semantico, se si guarda alla tradizione del pensiero occidentale si possono individuare perlomeno tre principali e differenti accezioni concettuali di questo termine, da cui conseguono tre differenti tradizioni di pensiero:

1. oggettivo inteso come ciò che esiste come oggetto in quanto tale;
2. oggettivo come ciò che possiede un oggetto;
3. oggettivo come ciò che risulta essere valido per tutti.

Il primo significato rinvia all'oggettività come a qualcosa che esiste come limite o termine di una determinata operazione (sia essa attiva o passiva). Nella tradizione dell'ultima Scolastica – per esempio nella riflessione di un autore come il Doctoris subtilii John Duns Scotus, oppure in quella di Durand de Saint Pourçain oppure ancora in quella di Francesco Majrone – 'oggettivo' rinvia costantemente a ciò che esiste come oggetto dell'intelletto, nella misura in cui è pensato o immaginato, senza che tale esistenza implichi, di per sé, l'esistenza nella realtà, oppure al di fuori dell'intelletto. In questa accezione l'universale possiede allora una sua oggettività unicamente e solo nell'intelletto, proprio perché l'intelletto può intendere il leone nella sua universalità senza tuttavia riferirsi a questo o quel determinato e particolare leone, in carne ed ossa. Pertanto in questa accezione della tarda scolastica l'esistenza oggettiva coincide con la stessa possibilità di elaborare una rappresentazione o un'idea, le quali ultime sono tutti oggetti del pensiero o della percezione.

Questa accezione di ciò che costituirebbe ciò che è oggettivo è stata largamente accettata anche da diversi filosofi moderni come per esempio Descartes, il quale la rispone e la fa sua esplicitamente nelle sue *Meditationes de prima philosophia* (in particolare nella terza meditazione), sia da Spinoza nella sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* (I, 30; II 8 corollario.), sia anche da un singolare pensatore come Berkeley il quale la illustra nel suo *Siris. A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water* (§ 292). In particolare Descartes così scrive a proposito dell'oggettività delle idee:

Nunc autem ordo videtur exigere, ut prius omnes meas cogitatione in certa genera distribuam, & in quibusnam ex illis veritas aut falsitas proprie consistat, inquiram. Quaendam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit idea nomen: ut cum hominem, vel Chimaeram, vel Coelum, vel Angelus, vel Deum cogito. Aliae vero alias quasdam praeterea formas habent: ut, cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidam aliam rem ut subjectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; & ex his aliae voluntates, sive affectus, aliae autem iudicia appellantur.

Jam quod ad ideas attinte, si solae in se spectentur, nec ad aliud quis illas referam, false proprie esse non possunt; nam sive capram, sive chimaeram imaginem, non minus verum est me unam imaginari quam alteram. Nulla etiam in ipsa voluntate, vel affectibus, falsitas est timenda; nam, quamvis prava, quamvis etiam ea quae nusquam sunt, passim optare, non tamen ideo non verum est illa me optare. Ac proinde sola supersunt judicia, in quibus mihi cavendum est ne fallar. Praecipuus autem error & frequentissimus qui possit in illis reperiri, consistit in eo quod ideas, quae in me sunt, judicem rebus quibusdam extra me positae similes esse sive conformes; nam profecto, si tantum ideas ipsas ut cogitationis meae quondam modos considerarem, nec ad quidquam aliud referrem, vix mihi ullam errandi materia dare possent (Descartes 1964-1974, vol. VII, pp. 36-37).

Pertanto per Descartes le idee, se considerate in se stesse, non possono mai essere false, proprio perché sono sempre delle immagini; né, a suo avviso, bisogna neppure temere le falsità nell'ambito delle volizioni e dei desideri, giacché anche se, per esempio, desideriamo cose cattive, tuttavia, appunto, le desideriamo e le vogliamo. Per Descartes occorre invece prestare la massima attenzione ai giudizi in relazione ai quali dobbiamo stare attenti a non ingannarci. Secondo Descartes l'errore principale in questo ambito consiste proprio nel considerare le nostre idee, che sono in noi, come delle copie conformi, oppure simili, alle cose che sono fuori di noi. Insomma, a suo avviso, solo illudendosi di dominare concettualmente questo problematico rapporto tra le idee che sono in noi e ciò che esiste fuori di noi, si generano allora le premesse più valide (e metafisicamente profonde) per produrre un vero e proprio errore. In tal modo il dualismo cartesiano – tra res cogitans e res extensa – si radica nella stessa immagine della conoscenza, dando luogo a quel classico dualismo gnoseologico che ha variamente contrassegnato la storia dell'epistemologia moderna.

Sullo stesso orizzonte metafisico complessivo si colloca anche un pensatore come Spinoza, il quale, nel corollario precedentemente indicato della sua *Ethica*, riconosce quanto segue:

Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse objectivum, sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; & ubi res singulares dicuntur esistere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent (Spinoza 2010: II, 8, corollario, 1232).

Anche per Spinoza, dunque, l'oggettività incide con le idee le quali ultime esistono solo in quanto sono comprese negli attributi della divinità. In ogni caso per tutti questi, pur assai diversi autori della modernità, "oggettivo" indica sempre e solo ciò che costituisce un oggetto dell'intelletto e non ha quindi a che fare, in prima istanza, né con ciò che è reale, né con ciò che risulta essere irreal. Il che, naturalmente, non vieta poi che, ad una seconda ed ulteriore considerazione, ciò che risulta oggetto dell'intelletto possa anche, essere, eventualmente, reale o irreal.

Esplicitamente *contro* questa tradizionale concezione dell'oggettivo si è invece mosso Immanuel Kant per il quale oggettivo rinvia sempre a qualcosa che non esiste unicamente nell'intelletto soggettivo, ma che ha invece a che fare con qualcosa di reale ed oggettivo. Kant insiste infatti nel mettere in rilievo come l'oggetto della conoscenza sia, e non possa non essere, un oggetto "reale", empiricamente determinabile, nell'ambito di un'esperienza possibile. Pertanto per Kant "oggettivo" rinvia a ciò che possiede per oggetto una sua particolare e determinata realtà, empiricamente constatata, sperimentalmente data e circoscritta. Il che, naturalmente, è direttamente connesso con il problema del "limite" che contraddistingue, più in generale, tutta la nuova concezione kantiana della conoscenza, giacché per Kant una conoscenza può istituirsi solo ed unicamente entro un ben determinato e preciso "confine" che dobbiamo saper tracciare, *normativamente*, entro l'ambito delle esperienze possibili. Scrive infatti Kant, nella prima sezione del libro primo della Dialettica trascendentale nella *Critica della ragion pura*,

Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes bezieht, ist Emplindung (*sensatio*), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (*cognitio*). Diese ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*). Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann. Der Begriff ist entweder ein empirischer oder reiner Begriff, und der reine Begriff, so fern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht in reinen Bildern Sinnlichkeit) heisst *Notio*. Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die *Idee*, oder der Vernunftbegriff (Kant 1787: A 320-B 377).

Per Kant, dunque, una percezione oggettiva costituisce una conoscenza solo se esiste una mediazione concettuale mediante la quale un concetto si può riferire a più realtà unificandole. Se infatti con la percezione ci riferiamo alla singola realtà è solo col giudizio che perveniamo ad una conoscenza oggettiva grazie alla quale il molteplice delle intuizioni viene sussulto entro un concetto in grado di individuare le note caratteristiche che risultano comuni a più realtà. In questa prospettiva l'idea, pretendendo di oltrepassare i limiti dell'esperienza possibile, si colloca, inevitabilmente, al di là del piano della conoscenza oggettiva, proprio perché quest'ultima costituisce sempre una sintesi mediante la quale la razionalità umana si configura come una funzione di unificazione critica di ciò che viene esperito sensibilmente. In ogni caso per Kant la mediazione concettuale con cui si unifica l'esperienza costituisce il terreno sul quale si costruisce un'oggettività che tiene sempre conto della dimensione altrettanto fondamentale dell'esperienza possibile ed effettiva.

In tal modo Kant ha introdotto una svolta epistemologica assai importante, perché per la sua innovativa prospettiva criticista la validità oggettiva coincide con la stessa realtà empiricamente conosciuta e testata, dove quest'ultima non è quindi più concepita metafisicamente come la realtà in sé o come il classico noumeno (la *Ding an sich*), bensì, appunto, come una determinata realtà empirica effettivamente conosciuta, tramite la mediazio-

ne concettuale, sempre in modo obiettivo, sperimentalmente controllabile e verificabile. In altri termini per Kant l'oggettività coincide sempre con l'empiricamente reale (cfr. *infra*).

Successivamente alla riflessione kantiana – ma, in parte, anche grazie ad essa – si è poi delineata una terza, diversa, accezione dell'oggettività, che la fa coincidere con ciò che risulta essere “valido per tutti” entro un preciso ambito di indagine nel quale svolgono un peculiare ruolo euristico alcune poche regole ed anche alcuni metodi condivisi dalla stragrande maggioranza degli esperti di un determinato settore di indagine. Henri Poincaré è stato uno dei primi epistemologi che, ne *La valeur de la science* (del 1905), ha meglio espresso questo concetto:

Cette harmonie que l'intelligence humaine croit découvrir dans la nature, existe-t-elle en dehors de cette intelligence? Non, sans doute, une réalité complètement indépendante de l'esprit qui la conçoit, la voit ou la sent, c'est une impossibilité. Un monde si extérieur que cela, si même il existait, nous serait à jamais inaccessible. Mais ce que nous appelons la réalité objective, c'est, en dernière analyse, ce qui est commun à plusieurs êtres pensants, et pourrait être commun à tous: cette partie commune, nous le verrons, ce ne peut être que l'harmonie exprimée par des lois mathématiques. C'est donc cette harmonie qui est la seule réalité objective, la seule vérité que nous puissions atteindre; et si j'ajoute que l'harmonie universelle de monde est la source de toute beauté, on comprendra quel prix nous devons attacher aux lentes et pénibles progrès qui nous la font peu à peu mieux connaître (Poincaré 1905: 11-12).

Se Poincaré nella sua riflessione epistemologica aveva come punto di riferimento soprattutto le scienze matematiche, ben presto questo suo concetto di oggettività, come condivisione di alcune regole all'interno di un determinato ambito di indagine, fu tuttavia largamente condiviso, fatto proprio e rivendicato anche da molti altri studiosi. Per esempio anche da uno studioso delle scienze sociali come Max Weber il quale rivendicava la validità dell'oggettività scientifica nell'ambito della metodologia delle scienze sociali ed anche nell'ambito della stessa politica sociale e avanzava questa rivendicazione proprio appellandosi al rilievo di Poincaré che la verità scientifica coincide sostanzialmente con tutto ciò che risulta essere valido e condiviso da tutti coloro che indagano un determinato ambito di studio.

Questo tipo di oggettività si configura, dunque, come una forma di *intersoggettività* giacché in questa accezione “valido per tutti” finisce per coincidere esclusivamente con ciò che risulta essere “intersoggettivamente valido” e che tale risulta essere proprio perché si configura come qualcosa che risulta essere “conforme ad un determinato e preciso metodo di indagine”. In questa particolare accezione l'oggettività, quale intersoggettività condivisa da una determinata comunità di studiosi, ha quindi finito per assorbire anche i concetti tradizionalmente connessi con l'oggettività, ovvero sia la sua “indipendenza dal soggetto”, sia anche la sua caratteristica (di ascendenza cartesiana) di risultare “esterna alla coscienza” di chi indaga. Il valore intersoggettivo di una conoscenza si impone così a tutti i ricercatori indipendentemente dalla loro stessa soggettività ed anche dalle loro preferenze e dalle loro stesse, spes-

so assai differenti e contrastanti, valutazioni. D'altra parte questa accezione dell'oggettività quale mera intersoggettività finisce però per presentare un evidente problema, perlomeno nella misura in cui sembra essersi costituita come una sorta di autentico indebolimento epistemologico della seconda accezione dell'oggettività, ovvero della reale capacità della conoscenza umana di saper e poter cogliere degli aspetti effettivamente oggettivi – e non solo intersoggettivi – della realtà che viene studiata ed indagata. Il che deve allora indurre a riprendere in seria e attenta considerazione epistemologica proprio la nozione di oggettività nella sua seconda accezione, onde stabilire l'effettiva natura di una conoscenza scientifica che risulta essere vera proprio perché è in grado di cogliere alcuni aspetti effettivi del mondo studiato dall'uomo.

2. Il problema della conoscenza nella tradizione occidentale

L'uomo nel corso della sua assai complessa ed articolata storia della conoscenza, perlomeno così come si è dipanata nell'ambito della tradizione occidentale, ha in genere oscillato tra due polarità metafisiche antitetiche e specularmente rovesciate che si escludono reciprocamente. Da un lato l'uomo ha infatti preteso di poter senz'altro conoscere la realtà in modo assoluto e definitivo, come si evince già dalle considerazioni con cui Galileo introduce la sua nota distinzione tra *sapere intensive* e *sapere extensive* delineata nella conclusione della prima giornata del suo non meno celebre *Dialogo sopra di due massimi sistemi del mondo* del 1632 (Galileo 1968, VII, 128-131), là dove si legge espressamente quanto segue:

[...] l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*: e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perché mille rispetto all'infinità è come zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa essere sicurezza maggiore (Galilei, 1968: VII, 128-129).

Questa impostazione epistemologica spiega anche perché Galileo stesso avesse poi elaborato una concezione sostanzialmente "cumulativistica" della stessa storia della scienza, giacché a suo avviso ogni conoscenza non poteva che essere "assoluta" e costituire un risultato cui si sarebbero inevitabilmente sovrapposti poi le nuove conquiste e le nuove conoscenze, altrettanto assolute ed imm modificabili. Il che spiega anche perché, nell'ultima fase della sua vita, dopo essere stato condannato dalla Chiesa cattolica al carcere a vita, lo scienziato pisano aveva comunque la certezza di non aver sprecato la sua vita. Se infatti il suo programma di ricerca aveva certamente

subito col processo, l'abiura e la condanna dell'inquisizione cattolica una drammatica battuta d'arresto, tuttavia psicologicamente Galileo poteva pur appellarsi alla soddisfacente constatazione che nel corso della sua vita una "mezza dozzina di veri" li aveva comunque conseguiti e che tali risultati sarebbero rimasti una conquista definitiva per l'intera umanità. Per questa ragione Galileo può così concludere il suo ragionamento:

Concludo per tanto, l'intender nostro, e quanto al modo e quanto alla moltitudine delle cose intese, esser d'infinito intervallo superato dal divino; ma non però l'avvilisco tanto, ch'io lo reputi assolutamente nullo; anzi, quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese investigare ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco ed intendo, esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti (Galilei, 1968, VII, 130).

Questa concezione relativa alla pretesa assolutezza della conoscenza umana (che, dal punto di vista teologico, costituisce del resto un'autentica blasfemia, perché pone comunque l'uomo sullo stesso piano della divinità, proprio tramite la scienza), è dunque emersa già con la stessa genesi della scienza moderna nel Seicento. Ma da allora non è affatto scomparsa poiché coincide ancora con lo stesso sogno positivista (e anche con quello neopositivista), rispettivamente del XIX e del XX secolo, in base al quale il gioco della conoscenza appare a questi movimenti come un sorta di *puzzle* sia pur molto complesso, rispetto al quale, tuttavia, l'uomo, nel corso del tempo e dei secoli, saprà infine conquistare tutti i pezzi. Mettendoli insieme l'uomo conseguirà così un quadro certamente definitivo e assoluto della conoscenza del mondo.

A fronte di questa tradizione di pensiero metafisica, decisamente ottimistica sul risultato assoluto della conoscenza umana, si è subito configurato un ben diverso ed opposto movimento metafisico di pensiero che ha invece costantemente insistito proprio sui limiti intrinseci della nostra stessa possibilità di conoscere il mondo. Fin dalle origini greche del pensiero occidentale la stessa genesi della tradizione dello scetticismo ha infatti costantemente infranto, con indubbia acutezza ed originalità critica, proprio questo sogno metafisico della conoscenza assoluta, mostrandone tutte le sue molteplici crepe, le sue numerose contraddizioni, e le sue assunzioni indebite, spesso del tutto ingiustificate (Dal Pra 1989). Ma proprio delineando, con indubbia acutezza ed assoluta originalità critica, questa sua meritoria *pars destruens*, lo scetticismo ha però finito, spesso e volentieri, per cadere dalla padella della conoscenza metafisica assoluta, nella brace di un relativismo pragmatico ed ermenutico altrettanto assoluto e metafisico che nega, aprioricamente e pregiudizialmente, la possibilità stessa della conoscenza umana del mondo. In tal modo il sapere, come già affermavano i sofisti nel V secolo avanti Cristo e come fanno oggi gli esponenti dell'ermeneutica del XX secolo, sono pronti a ridurre la conoscenza a mera opinione, a vuoto gioco di parole, riducendo tutto ad una infinita semiosi, che sarebbe sempre priva di qualsiasi referente oggettivo, il che induce anche ad indebolire la stessa razionalità umana presentandola come uno strumento flebile ed inadeguato a farci conoscere oggettivamente il mondo.

Ma proprio tra queste due polarità metafisiche antitetiche, simmetriche e reciprocamente ribaltate si configura invece anche una terza possibilità teorica, quella inaugurata, fin dalle origini greche, dalla ricerca socratica, la quale vuole invece inseguire una diversa e ben più complessa immagine della conoscenza oggettiva, la quale non risulta essere metafisicamente assoluta anche se rivendica la possibilità di delineare una conoscenza oggettiva pensata come coincidente con la stessa ricerca della verità: una ricerca, dunque, che, per sua intrinseca natura, *non può mai aver fine*. Esattamente entro questo complesso e labirintico gioco conoscitivo occorre dunque cambiare, *à la* Socrate, la nostra tradizionale immagine metafisica della conoscenza, sforzandosi di vedere i nessi profondi e pure inquietanti che sempre connettono la nostra conoscenza con la nostra stessa ignoranza. Infatti nella misura in cui sappiamo indubbiamente incrementare, nel corso della nostra stessa storia di uomini, il nostro patrimonio tecnico-conoscitivo, inevitabilmente incrementiamo anche, come ha appunto puntualmente rilevato Socrate, la conoscenza della nostra stessa ignoranza. Conoscenza ed ignoranza non si collocano, pertanto, su orizzonti metafisici oppositivi e decisamente conflittuali, proprio perché invece coabitano e convivono, sempre intrecciandosi, nello stesso problematico orizzonte della nostra claudicante volontà di conoscere il mondo nel quale siamo stati catapultati. Per meglio comprendere la sottigliezza critica della sofisticata prospettiva epistemologica inaugurata da Socrate, si consideri una sfera e si immagini che il suo contenuto coincida, complessivamente, con il nostro patrimonio tecnico-conoscitivo, mentre la sua superficie indichi la zona di confine, ovvero quello spazio sempre mobile e dinamico, che separa le nostre conoscenze dall'ambito della nostra stessa ignoranza. Ebbene, l'incremento del volume complessivo della sfera implicherà, inevitabilmente, l'incremento della nostra stessa ignoranza, proprio perché conoscenza ed ignoranza sono due facce della medesima medaglia, sono cioè due componenti entro le quali si sviluppa la possibilità stessa di incrementare eventualmente la nostra stessa, pur flebile, conoscenza oggettiva del mondo. Quindi non possiamo più pensare che sapere ed ignoranza costituiscono due mondi nettamente separati ed antitetici, poiché il gioco nel quale siamo coinvolti è molto più complesso giacché conoscenza ed ignoranza si mescolano e si intrecciano costantemente mettendo capo ad una composita realtà del patrimonio tecnico-conoscitivo entro il quale la conoscenza fa capolino entro l'errore, mentre anche l'errore fa capolino entro la conoscenza. Pertanto occorre sempre essere costantemente vigili per saper cogliere criticamente questo complesso intreccio, senza assolutizzare mai il sapere in questo o quel corno metafisico del dilemma. Proprio perché, come insegnava Socrate, più cose sappiamo, più diventiamo consapevoli della nostra stessa ignoranza...

3. *La conoscenza oggettiva secondo il criticismo kantiano*

La "rivoluzione copernicana" di Kant scaturisce programmaticamente da una innovativa riflessione critica sulla natura, i limiti, il valore, l'articolazione e il significato della conoscenza che la scienza ha messo a disposizione dell'uomo a partire dalla nascita della scienza moderna. Proprio perché a suo avviso

als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen, oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleich gedacht hatte, [...] so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht was sie selbst nach ihrem, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihren Entwürfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gabeln lassen müsse (Kant 1787, B XIII).

Kant ha insomma chiaramente inteso la natura *sintetica* della conoscenza scientifica, la quale non scaturisce mai da un'osservazione empirica condotta casualmente e a casaccio, poiché scaturisce sempre, invece, da una precisa *mediazione concettuale* grazie alla quale si sa leggere in modo originale ed innovativo la realtà empirica che viene sempre "letta", "ricostruita" e "normata" all'interno di un preciso paradigma teorico. D'altra parte Kant è anche ben consapevole come, entro questo quadro prospettico in cui dobbiamo sempre *saper* vedere il mondo alla luce di una determinata e circoscritta teoria, tuttavia anche la dimensione empirica sperimentale svolge poi, a sua volta, un suo ruolo altrettanto fondamentale ed irrinunciabile, proprio perché solo la prova sperimentale di laboratorio sa rispondere – positivamente o negativamente – alle nostre domande, fornendo in tal modo un contributo altrettanto decisivo ed insostituibile:

denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemacht Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Der Vernunft muss mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen lässt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt (Kant 1787 B XIII).

Per Kant la conoscenza scientifica cammina, dunque, "a passo di marinaio", proprio perché si appoggia, alternativamente, da un lato alle "necessarie dimostrazioni" (ovvero all'aritmetica e alle inferenze deduttive) e, dall'altro lato, alle "certe esperienze" (ovvero alla dimensione sperimentale che si determina in un laboratorio scientifico), come del resto anche Galileo aveva chiaramente sostenuto ed illustrato ne *Il Saggiatore* (1623). Pertanto la conoscenza scientifica si instaura esattamente all'interno del delicato incrocio critico che si configura tra queste due opposte polarità della razionalità umana e della dimensione sperimentale: proprio la natura peculiare di questo decisivo "intreccio" critico tra una plastica razionalità e la dimensione sperimentazione determina la configurazione specifica e particolare di ciascun, differente ed autonomo, sapere scientifico.

Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfall zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die

Natur hineinlegt, gemäss, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muss, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie so viel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein blosses Herumtappen gewesen war (Kant 1787, B XIII-XIV).

Questa sua capacità di indagare la natura in conformità di ciò che la ragione stessa vi pone, coincide esattamente con la scoperta del nuovo piano euristico della *transcendentalità*, mediante il quale Kant costruisce tutta l'impalcatura teoretica complessiva della sua stessa riflessione epistemologica meta-critica, innovando profondamente non solo l'immagine complessiva della conoscenza, ma anche lo stile e le stesse modalità della razionalità umana. L'esordio di questa complessa tradizione di pensiero razionalista può infatti essere individuata, del tutto correttamente, nella innovativa mossa critica socratica con cui la ragione si trasforma in un privilegiato strumento di indagine critico-dialogico, dove, appunto, la razionalità si esplica nella capacità di saper intessere un confronto critico argomentato tra posizioni differenti e persino contrastanti – secondo il noto detto eracliteo secondo cui “*polèmos* è padre di tutte le cose e di tutte re” (Diel-Kranz 2006: Eraclito B 53, 353). Rispetto a questa tradizione del razionalismo critico Kant introduce, tuttavia, una novità importante, individuando il piano della trascendentalità coincidente con ciò che opera *a priori* all'interno di ogni esperienza possibile. In tal modo la trascendentalità, con la sua carica normativa, rende effettiva l'esperienza, proprio perché per sua natura intrinseca la trascendentalità è aprioristicamente e formalmente costitutiva di ogni conoscenza possibile ed effettiva. La dimensione trascendentale non concerne infatti l'oggetto della conoscenza in quanto tale, bensì le modalità con cui la conoscenza viene costruita dall'uomo nel suo rapporto conoscitivo col mondo.

Così riflettendo Kant mette pertanto in piena evidenza critica proprio la *dimensione concettuale* della scienza, giacché a suo avviso la scienza è tale proprio perché – *pace* Heidegger! – è sempre in grado di pensare il proprio oggetto arrivando a costruirlo in un plastico gioco critico di continuo raffronto con la dimensione sperimentale. Se per Heidegger “die Wissenschaft denkt nicht”, al contrario per Kant la scienza è, invece, sempre in grado di pensare, proprio perché senza pensiero scientifico non ci sarebbe alcuna nostra conoscenza oggettiva del mondo. Sul piano critico occorre tuttavia evitare ogni possibile anfibolia trascendentale, confondendo per esempio l'uso empirico dell'intelletto con il suo uso trascendentale, proprio perché per Kant solo ed unicamente l'uso trascendentale dell'intelletto ci permette di sottolineare la componente concettuale irrinunciabile di ogni conoscenza oggettiva.

In questa precisa ed innovativa prospettiva critico-trascendentalista l'oggetto (*Gegenstand/Objekt*) per Kant coincide con ciò nel cui concetto viene unificato il molteplice di un'intuizione (Kant 1787: B 137). Naturalmente l'oggetto viene sempre offerto solo tramite la recettività delle impressioni sensibili, ma, occorre anche aggiungere, viene sempre *pensato* solo ed esclusivamente tramite la spontaneità dei concetti (B 74). Pertanto per Kant gli oggetti si configurano come rappresentazioni determinabili entro i con-

cetti di spazio e tempo secondo le leggi dell'unità dell'esperienza (B 522). L'oggetto del conoscere coincide del resto con il *fenomeno* (ciò che appare, *Erscheinung*, ovvero ciò che è sempre frutto di un'interazione) il quale ultimo è sempre concepito da Kant, in rigorosa sintonia con la sua impostazione trascendentalista, come una *realtà di relazione*, ovvero come quella specifica ed euristicamente preziosa realtà normativa e di confine entro la quale si costruisce l'oggettività della conoscenza. Per questo il fenomeno non è nulla in se stesso, proprio perché va sempre concepito come un insieme di rappresentazioni relazionali dell'apprensione (B 236), mentre l'oggetto empirico non può che coincidere, rigorosamente, con un fenomeno (B 299). Nel rapporto reciproco che si instaura tra la nostra conoscenza e l'oggetto sono pertanto possibili perlomeno due diversi casi: in primo luogo quello in cui l'oggetto rende possibile la rappresentazione, nel qual caso la rappresentazione sarà meramente empirica, proprio perché non è possibile a priori. Oppure, in secondo luogo, sarà invece la rappresentazione che rende possibile l'oggetto, determinando *normativamente* quest'ultimo, secondo i dettami di un'epistemologia prescrittivistica. Naturalmente in questo secondo caso la rappresentazione non produce l'esistenza dell'oggetto in quanto tale, ma rende invece possibile la sua conoscenza apriorica, il che si realizza sempre sotto il vincolo di due condizioni: la presenza di un'*intuizione sensibile* mediante la quale viene offerto l'oggetto della conoscenza in quanto fenomeno, e il *concetto*, mediante il quale viene invece *pensato* un oggetto in grado di corrispondere all'intuizione sensibile (B 124-125).

In tal modo riemerge, nuovamente, la struttura duale dell'immagine kantiana della conoscenza oggettiva, proprio perché i concetti degli oggetti in generale, stanno sempre a fondamento apriorico di ogni eventuale e possibile conoscenza empirica (B 126). Per Kant l'oggetto reale si configura pertanto quando il concetto risulta essere in connessione con la percezione e, attraverso quest'ultima, viene determinato e normato concettualmente tramite l'intelletto (B 286), mentre l'oggetto necessario è determinato tramite una connessione delle percezioni attuata secondo le strutture categoriali proprie dei concetti. Di contro, l'oggetto trascendentale si configura, invece, e necessariamente, come una causa meramente intelleggibile, una sorta di *x* incognita, di cui non sappiamo, né possiamo sapere, nulla. Al massimo si può solo configurare come un correlato dell'unità dell'appercezione rispetto all'unità del molteplice, colta tramite l'intuizione sensibile, mediante il quale la funzione di integrazione critica svolta dal *Verstand* unifica, appunto, il molteplice delle intuizioni sensibili nel concetto di un oggetto. Pertanto, kantianamente parlando, i due termini *Gegenstand* ed *Objekt* risultano essere perfettamente intercambiabili.

Esattamente su questa base epistemologica Kant, già nella prima edizione della *Critica della ragion pura*, dichiara esplicitamente di aderire senz'altro ad una peculiare forma di *idealismo critico trascendentale* che configura uno specifico *realismo empirico*:

Der transzendente Idealist kann hingegen ein empirischer Realist, mithin, wie man ihn nennt, ein D u a l i s t sein, d. i. die Existenz der Materie einräumen, ohne aus dem blossen Selbstbewusstsein hinauszugehen, und etwas

mehr, als die Gewissheit der Vorstellungen in mir, mithin dal *cogito ergo sum*, anzunehmen. Denn weil er diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloss vor Erscheinung gelten lässt, die, von unserer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts ist: so ist sie bei ihm nur eine Art Vorstellungen (Anschauung), welche äusserlich heissen, nicht, als ob sie sich auf an sich selbst äusserer Gegenstände bezögen, sondern weil sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in welchem alles ausser einander, er selbst der Raum aber in uns ist (Kant 1787: A 370).

Con il che si delinea uno dei punti più importanti, innovativi ed anche controversi della prospettiva criticista, che, non a caso, è stata spesso misinterpretata da numerosi interpreti. Il *realismo empirico* di cui parla Kant sembra infatti costituire una prospettiva ambigua, tale da non riuscire a soddisfare né la tradizione del classico realismo metafisico, né, tantomeno, la tradizione dell'empirismo moderno (parimenti metafisico, per come si è delineato da Hume fino ai neopositivisti del *Wiener Kreis*). Né basta: perché proprio questa rivendicazione di una prospettiva di realismo empirico intrinseca al suo idealismo critico-trascendentale ha analogamente consentito agli esponenti della tradizionale metafisica classica di rimproverare Kant per essere rimasto imprigionato in una forma, pur complessa, del dualismo metafisico di matrice cartesiana. A questo proposito tutte le prese di posizione di distanza critica di Kant da queste pur assai differenti tradizioni di pensiero non sono valse a liberarlo da molteplici rilievi critici che riducono, variamente, la sua prospettiva a quella dell'idealismo oppure a quella, pur decisamente antitetica, del realismo metafisico. Malgrado tutte queste misinterpretazioni del criticismo, Kant ha invece delineato un nuovo e assai fecondo orizzonte epistemologico che ci consente, ancor oggi, di meglio intendere la natura critica intrinseca della conoscenza umana, liberando la nozione stessa dell'oggettività da ogni assunto metafisico. Kant ha dichiarato con chiarezza come

Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transzendente Realismus notwendig in Verlegenheit, und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äusserer Sinne vor etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes, und blosser Erscheinungen vor selbständige Wesen ansieht, die sich ausser uns befinden; da denn freilich, bei unserem besten Bewusstsein unserer Vorstellung von diesen Dingen, noch lange nicht gewiss ist, dass, wenn die Vorstellung existiert, auch der ihr korrespondierende Gegenstand existiere; dahingegen in unserem System diese äussere Dinge, die Materie nämlich, in allen ihren Gestalten und Veränderungen, nichts als blosser Erscheinungen, d. i. Vorstellungen in uns sind, deren Wirklichkeit wir uns unmittelbar bewusst werden (Kant 1787: A 371-372).

Nel che è possibile cogliere tutto il carattere rivoluzionario della mossa epistemologica kantiana che ha delineato una nuova immagine della conoscenza oggettiva liberandola da tutti i tradizionali assunti metafisici che in-

ducono, appunto, ad assolutizzare la conoscenza. L'obiettivo kantiano non è certamente agevole perché cerca di tener ferma l'oggettiva portata conoscitiva della scienza, liberandola, tuttavia, da ogni indebita – e tradizionale – assolutizzazione metafisica. Il che non è senza conseguenze anche nel suo complesso rapporto con la stessa tradizione dello scetticismo che viene criticato da Kant proprio per la sua pretesa di negare aprioristicamente la possibilità stessa della conoscenza, ma che viene tuttavia apprezzato nella misura in cui ci aiuta invece a liberarci da tutti i “crampi metafisici” della nostra ragione. Come ha giustamente sottolineato Jean Vuillemin

Avant Kant, la philosophie classique essaie, une fois ébranlés les systèmes théologiques du Moyen Age, de découvrir un absolu susceptible de fonder la vérité. Par exemple, les concepts de substance, de cause, de force, de nécessité reçoivent ce rôle de substituts de Dieu. L'acte révolutionnaire de Kant dans l'histoire de la pensée, sa « révolution copernicienne », a consisté, en reprenant l'analyse de ces différentes notions par rapport à la fonction qu'elles exercent dans la connaissance objective, à montrer que, loin de monnayer l'absolu, elles ne conservaient de signification que dans les limites de l'expérience possible, c'est-à-dire si on les coupait de leur contexte théologique. A cet égard, la théorie kantienne de la connaissance est la première théorie conséquente et vraiment philosophique d'une connaissance sans Dieu. [...] la génie critique a consisté à refuser de replacer le problème de la vérité par celui de la convention ou de la commodité, à maintenir donc la question de la différence entre le réel et l'apparent, entre le nécessaire et le contingent, à l'intérieur d'une philosophie qui s'interdit de parler des choses en soi et qui fonde toute sa physique sur la relativité du mouvement (Vuillemin 1955: 3658-359, ma cfr. anche Holzhey 1970, *passim*).

Su questo punto decisivo Kant stesso è del resto ritornato in diverse occasioni, soprattutto negli scritti dedicati al criticismo stesi nell'ultima parte della sua vita. Per esempio nei suoi preziosi appunti, rimasti inediti, predisposti per rispondere al celebre quesito bandito dalla Reale Accademia delle Scienze di Berlino negli ultimi anni del XVIII secolo, in merito a *Welsches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysick seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, appunti che furono poi pubblicati da Rink nel 1804. In questo testo Kant insiste nel mostrare come il criticismo abbia fatto compiere un passo decisivo alla metafisica, consentendo di passare dalla “critica della metafisica” alla delineazione di una “metafisica critica”, proprio perché a suo avviso una “vera metafisica” non può che riconoscere i limiti della ragione umana delineando la possibilità di una nuova ontologia critica, non più metafisica. Questa ontologia consiste proprio nell'elaborare una meta-riflessione critica sistematica sulle differenti teorie elaborate nei vari ambiti disciplinari, onde poter infine individuare le strutture trascendentali costitutive delle varie discipline. Kant rivendica anche come un risultato positivo delle sue indagini consista proprio nell'aver stabilito che la conoscenza teoretica della ragion pura non può mai andare al di là degli oggetti dei sensi e, in questa, prospettiva insiste anche nel mettere in rilievo come esista sempre una stretta correlazione tra le intuizioni empi-

riche e le categorie dell'intelletto, giacché mediante l'intuizione conforme ad un concetto, l'oggetto viene effettivamente *dato*, mentre se manca l'intuizione sensibile l'oggetto pensato risulta essere *vuoto* (proprio perché è solo pensato). L'oggettività della conoscenza si costruisce esattamente entro questo intreccio critico tra concetti puri ed intuizioni sensibili, nel mentre Kant rivendica come il suo criticismo consenta di sottrarsi sia al dispotismo dell'empirismo sia anche agli eccessi anarchici della filodossia priva di limiti. Non solo: Kant ha anche compreso come la sua prospettiva del criticismo ci consente di cogliere il preciso ruolo euristico che la "metafisica critica" esercita sempre all'interno delle stesse teorie scientifiche, consentendoci di costruire appunto delle discipline scientifiche che per conoscere il mondo devono introdurre dei concetti epistemologici normativi attraverso i quali siamo in grado di leggere ed interpretare conoscitivamente il mondo perlomeno nella misura in cui questi stessi concetti si intrecciano con i risultati delle differenti verifiche sperimentali. In tal modo il criticismo kantiano, che pure ha il limite di non aver mai indagato il ruolo della tecnica entro la dinamica di crescita del patrimonio conoscitivo messo a disposizione dalla ricerca scientifica, ha comunque avuto il merito storico di sottolineare come il problema decisivo della conoscenza scientifica si radichi proprio nella sua stessa oggettività. Pertanto il criticismo kantiano dona al dibattito successivo – ed anche a quello contemporaneo – il prezioso suggerimento di ripensare l'oggettività della conoscenza scientifica liberandola sia dal tradizionale riduzionismo metafisico dell'empirismo, sia anche, all'opposto, da ogni assolutizzazione indebita propria anche della composita tradizione del positivismo. Certamente nella riflessione kantiana manca anche la consapevolezza critica che le strutture trascendentali non sono affatto da concepirsi come le "stelle fisse" del pensiero, proprio perché anche loro sono sempre storiche, relative e convenzionali. Tuttavia, questa nostra differente consapevolezza epistemologica non può che radicarsi sulla scoperta kantiana della "rivoluzione copernicana" che ci ricorda, costantemente, come l'oggettività conquistata dalla conoscenza scientifica non possa mai confondersi con una conoscenza assoluta. Ma allora, come concepire l'oggettività della conoscenza tenendo conto della sua relatività storica e degli stessi cambiamenti concettuali che contraddistinguono la storia della scienza?

4. Può esistere un'oggettività senza oggetti?

In ogni caso la posizione criticista kantiana, e la sua stessa rivoluzionaria epistemologia, in cui il suo idealismo critico-trascendentale si sposa, come si è visto, con una forma originale di realismo empirico, fu profondamente misinterpretata, perlomeno secondo due differenti interpretazioni. Una prima interpretazione – sviluppata da Friedrich Heinrich Jacobi – imputa infatti, erroneamente, al criticismo kantiano di presupporre l'esistenza di oggetti che si collocherebbero *al di fuori* di ogni esperienza possibile, con la nota conseguenza, paradossale, che "senza la cosa in sé non si può entrare nel criticismo kantiano, ma con la cosa in sé non si può restare in esso". Pertanto con la nozione della *Ding an sich* ci troveremmo di fronte ad un esito

eminentemente antinomico, perché da un lato il concetto di *fenomeno* non può che rinviare a qualcosa che si situerebbe *dietro* l'oggetto fenomenico conosciuto; d'altra parte questo stesso oggetto noumenico è però definito proprio come qualcosa che, per principio, va *al di là* di ogni esperienza possibile. Quindi, conclude Jacobi, la filosofia kantiana sfocia necessariamente nel noumeno, la cui affermazione costituisce una smentita complessiva dell'intero criticismo, giacché la nozione del fenomeno implica sempre un riferimento al noumeno il quale ultimo si colloca, però, al di fuori di ogni conoscenza possibile. Il kantismo metterebbe così capo ad una forma di sofisticato scetticismo che nega all'uomo di poter effettivamente conoscere la realtà. D'altra parte altri interpreti – soprattutto quelli di ascendenza metafisica – hanno invece letto nel criticismo kantiano la perpetuazione di quell'antitetico realismo della “gnoseologia dualista” metafisica introdotta da Descartes con il suo *cogito* scaturente dalla contrapposizione, metafisica, tra *res cogitans* e *res extensa*. In tal modo Kant non avrebbe fatto altro che perpetuare una forma metafisica del tradizionale realismo dualista, impelagandosi, di conseguenza, in una problema che risulta essere irrisolvibile per la sua stessa impostazione concettuale di principio. Secondo questa interpretazione il *fenomeno* kantiano si ridurrebbe pertanto a mera apparenza finendo addirittura per coincidere con le *qualità secondarie* di cui aveva già parlato Galileo, contrapponendole senz'altro alle *qualità primarie misurabili* su cui si fondava, invece, la conoscenza necessaria ed universale della scienza.

Contro queste due tipiche e classiche misinterpretazioni del criticismo kantiano si è invece visto come lo sforzo di Kant fosse proprio quella di salvaguardare la possibilità di delineare una nuova immagine dell'oggettività della conoscenza tale da non privarla affatto della capacità di poter parlare *conoscitivamente* degli oggetti reali cui le differenti discipline scientifiche si rivolgono con le loro indagini e i loro studi. In questo senso la posizione del criticismo kantiano risulta essere in piena sintonia con la posizione sostenuta da uno scienziato come Galileo il quale, pur negando che la scienza potesse cogliere l'essenza metafisica soggiacente del reale, tuttavia era parimenti sicuro che le conoscenze scientifiche fossero senz'altro in grado di parlarci delle *passioni* del mondo fisico, ovvero degli aspetti reali, effettivi ed intrinseci (sebbene non sostanziali, nell'accezione della tradizionale ontologia metafisica) del mondo (cfr. Minazzi 1992: *passim* ed Agazzi 1994)). Ma proprio questa interessante e feconda sintonia realista tra Kant e Galileo fu invece sistematicamente negata da chi ha misinterpretato il criticismo ritenendo che nel pensatore di Königsberg “oggettivo” implichi unicamente un riferimento ad una nozione universale, necessaria e indipendente dai soggetti individuali. Tuttavia da questo punto di vista la misinterpretazione del criticismo kantiano risulta essere in profonda sintonia con l'evoluzione complessiva del pensiero scientifico che, nel corso del XVIII e del XIX secolo, per non parlare dei primi anni del XX secolo, per ragioni profondamente connesse con lo sviluppo stesso delle differenti teorie scientifiche, ha progressivamente abbandonato ogni forte pretesa “realista”, facendo così senz'altro slittare la stessa nozione dell'oggettività a quella, più debole, della mera intersoggettività. Sono così emerse due differenti accezioni dell'oggettività: una concezione forte (o sostanziale) cui si è progressivamente e

storicamente contrapposta una concezione debole (o formale). In tal modo le caratteristiche formali della conoscenza (universalità, necessità ed indipendenza dal soggetto) ha finito per fagocitare le caratteristiche sostanziali, appunto quelle che implicavano un preciso riferimento all'oggetto che in tal modo era colto conoscitivamente.

La paradossale nozione di un'*oggettività priva di oggetti* si è così imposta, progressivamente, soprattutto nell'ambito stesso dello sviluppo delle scienze fisiche – in particolare nella fase cruciale realizzatasi a cavallo tra il XIX e il XX secolo, nel corso del trapasso dalla fisica newtoniana alla fisica relativistica e, ancor più, alla fisica quantistica – favorendo anche una misinterpretazione del criticismo kantiano che si è intrecciata con la deformazione idealista romantica del kantismo che, in nome delle esigenze dell'*Ich Denke*, ha finito per fagocitare il realismo empirico kantiano in una prospettiva decisamente idealista e metafisicamente assolutista. La misinterpretazione complessiva del kantismo si radica esattamente entro questa convergenza tra lo sviluppo del pensiero scientifico e lo sviluppo del pensiero filosofico che ci ha infine donato l'immagine, alquanto paradossale, di un'*oggettività* priva di oggetti.

5. Agazzi: l'oggettività scientifica e i suoi contesti

Pur aderendo alla tradizionale lettura metafisica del kantismo (inteso quale frutto della “gnoseologia dualistica” cartesiana), Evandro Agazzi ha tuttavia sempre difeso, sul piano epistemologico e filosofico, nel corso della sua produzione (Agazzi 1969, 2012, 2014), una concezione sostanziale (forte) dell'*oggettività* della conoscenza scientifica, che lo ha poi indotto ad elaborare una coerente forma di realismo scientifico (Agazzi 1989 e 2014). Tenendo conto di alcune osservazioni sviluppate in molte sue opere precedenti (cfr. Minazzi 2015 e Id. 2007), nel suo più recente, sistematico e complessivo studio monografico consacrato alla *Scientific Objectivity and Its Contexts* del 2014, Agazzi sottolinea l'importanza della distinzione tra la *natura* dell'oggetto fisico e la sua *struttura*:

We must remember that, according to our view, operations determine the *nature* of the scientific object – or its ontological status as we shall call it later – (as they ‘clip it out’ of reality, and determine the basic attributes that constitute it), while logical and mathematical construction determine its *structure* (that is, the structure of the set of operational and non-operational attributes involved) (Agazzi 2014, 109).

Pertanto la delineazione del modello matematico di un determinato aspetto della realtà ci fornisce unicamente una *struttura* senza tuttavia fornirci ancora un ambito definito di oggetti cui si possa attribuire questa stessa struttura. D'altra parte se si utilizzano unicamente dei criteri operativi si può certamente ottenere una specifica collezione di dati empirici, configurando così un materiale la cui *natura* è determinata, stabilendone anche l'appartenenza ad una determinata disciplina scientifica, senza tuttavia che sia

ancora conosciuta la sua struttura specifica. Pertanto *natura e struttura* di un determinato oggetto scientifico possono essere legittimamente distinte, giacché possiamo anche avere strutture matematiche che si adattano a campi empirici differenti, mentre, d'altro lato, una determinata costellazione di dati empirici può essere compatibile con differenti modelli matematici. Questa interessante concezione epistemologica è del resto ricollegata da Agazzi ad una tradizionale e classica impostazione filosofica, che era già maturata all'interno della filosofia scolastica medievale:

To use a traditional distinction, the concretely existing things, which are immediately present to us in an *intentio prima* (knowledge by acquaintance), cannot be investigated without the elaboration of a conceptual picture of them which can be intellectual scrutinised and is universal and abstract (*intentio secunda*). However, the results of our scrutiny do not concern the conceptual picture, but the concrete referents of the *intentio prima*. In the case of modern science, the *intentio prima* does not properly consist in *perceptual acts*, but in *operational procedures*, starting from which we elaborate a conceptual model which we then proceed to study (*intentio secunda*). As a result of our study we attribute to certain referents those properties which are compatible with the operational procedures constituting the real tools of our *intentio prima*, and which do not necessarily meet the usual requirements of the *perceptual* (typically, visual) structure of this *intentio* (Agazzi 2014: 113-114, italics in the text).

Per Agazzi è quindi indispensabile separare sempre con chiarezza la nozione della "cosa" da quella dell'"oggetto", avendo la consapevolezza epistemologica che la seconda nozione è ottenuta, tramite determinate *procedure operative*, le quali ci consentono, appunto, di "ritagliare", nell'ambito delle cose del mondo, una serie di "oggetti" appartenenti alle differenti discipline scientifiche. In questo senso l'"oggetto" si differenzia allora dalle "cose" proprio perché alcune proprietà specifiche degli "oggetti" non sono affatto "inerenti" alle "cose". O, meglio ancora, per far emergere un "oggetto" scientifico occorre saper individuare un determinato insieme di proprietà mediante il quale si costituisce una particolare oggettivizzazione conoscitiva del reale. Quindi per Agazzi l'ambito della realtà risulta essere molto più ampio dell'orizzonte dell'oggettività, perché tutto ciò che costituisce un "oggetto" è sempre reale, mentre non tutto ciò che è "reale" costituisce anche un "oggetto". Anzi, la sfida della conoscenza si configura proprio ed esattamente nella capacità di saper individuare, entro il mondo reale, dei nuovi aspetti del mondo degli oggetti.

Questa impostazione epistemologica, oltre al suo merito intrinseco, consente di superare anche alcune diffuse misinterpretazioni che sono spesso sostenute da non pochi epistemologi. Per esempio spesso si afferma che la meccanica classica sarebbe stata *falsificata* dalla meccanica quantistica, senza rendersi conto che le due meccaniche in questione in realtà non si riferiscono affatto allo stesso oggetto. Solo in questo caso si registrerebbe infatti un aperto contrasto antinomico tra le due teorie, mentre, in realtà, meccanica classica e meccanica quantistica hanno invece a che fare proprio con oggetti

differenti e, quindi, la meccanica quantistica non opera alcuna falsificazione della meccanica classica, giacché le due teorie ci consentono di indagare aspetti differenti di oggetti diversi che si riferiscono tutte al mondo delle cose reali pur configurando delle differenti oggettivizzazioni del mondo.

Se poi ci si riferisce alla storia del pensiero filosofico, prestando attenzione specifica alle tematiche del realismo scaturite nel quadro del dualismo epistemologico di ascendenza cartesiana, è allora agevole rendersi conto di come Agazzi si sottragga al classico e dibattuto problema dualista (e metafisico) dell'epistemologia moderna proprio recuperando, nuovamente, una prospettiva già discussa dalla scolastica medievale la quale da un lato risale addirittura alla lezione aristotelica, mentre dall'altro lato è stata invece ripresa e sviluppata, nel corso del dibattito filosofico del secolo scorso, soprattutto grazie alla genesi del programma di ricerca della fenomenologia delineato dal primo Husserl. Se infatti per l'epistemologia d'ascendenza cartesiana le cose sono conosciute solo ed unicamente tramite la loro rappresentazione elaborata dalla nostra mente, Agazzi si riferisce, invece, all'impostazione classica (che, sia pur in forme differenziate, è presente sia nella riflessione greca sia in quella medievale), in base alla quale la conoscenza scaturisce proprio dal fatto che le cose sono presenti alla nostra mente. Tale presenza delle cose nella nostra mente si attua proprio attraverso un'*identità intenzionale* di pensiero e realtà. Rileva Agazzi

In a perception, or in own intellectual intuition, our cognitive capacities 'identify' themselves with objects, thought remaining ontologically distinct from them. This ontological distinction furnishes the correct meaning of "the 'external' world", which, otherwise, would mean everything 'outside my skin'. The *representation* of modern epistemology, from this 'classical' point of view, is simply a thing's 'way of being present' to our cognitive capacities, and is ontologically depend on both, though not produced by either. Modern epistemology, having lost the notion of the intentional identity, gives to representations the status of being direct objects of knowledge that we encounter in our mind (Agazzi 2014: 246, italics in the text).

Secondo la prospettiva di Agazzi l'affermazione della tradizione idealista, soprattutto nel corso degli ultimi secoli della modernità, deriva proprio dall'impostazione gnoseologica del dualismo che ha indubbiamente favorito la riduzione del reale al pensiero, mentre, di contro, anche alla tradizione classica dell'*identità intenzionale* di pensiero e realtà può comunque essere imputato il fatto di non essere stata in grado di meglio preciser la natura specifica di questa stessa *identità intenzionale*. Questa situazione si è tuttavia modificata sia con la riscoperta della classica nozione dell'*intenzionalità* operata dalla fenomenologia husserliana, sia anche dalle svariate ricerche scaturite nell'ambito della filosofia della mente ed anche nell'ambito delle scienze cognitive, tutte

aiming at understanding in what this marvellous process (i. e. knowledge) consist, a process throught which certain beings are able to 'interiorise' the external world whithout destroyng it in order to 'assimilate' it (Agazzi 2014: 246-247).

Certamente proprio sulla base di queste considerazioni Agazzi, come si è già accennato, inclina tuttavia a ritenere la riflessione kantiana come un frutto specifico della tradizione del dualismo epistemologico, proprio perché, a suo avviso, i *fenomeni* di cui parla il filosofo di Königsberg sarebbero senz'altro assimilabili alle *qualità secondarie* di cui parlava Galileo, contrapponendole alle *qualità primarie* misurabili (cfr. Agazzi 2014: 249). In tal modo viene persa di vista proprio la *relazionalità* costitutiva del *fenomeno* di cui parla Kant, una relazionalità, come si è visto, invero fondamentale, perché rinvia non solo alla *normatività* specifica degli oggetti della conoscenza scientifica, ma consente anche di comprendere le ragioni per le quali Kant ha sempre insistito sulla natura *universale* e *necessaria* delle conoscenze oggettive cui la scienza è effettivamente in grado di pervenire (come si è appunto sottolineato nel precedente § 3). Da questo punto di vista Kant ha così costituito una significativa resistenza epistemologica (oltre che filosofica *tout court*) alla deriva empirista, in base alla quale l'universalità e la necessità delle conoscenze scientifiche sono state invece sostituite da una sorta di *generalità* concepita secondo la classica e tradizionale concezione empirista dell'induzione.

In ogni caso proprio questa sua originale impostazione filosofica ed epistemologica anti-cartesiana consente ad Agazzi di formulare una presa di posizione epistemologica in virtù della quale il suo realismo scientifico si basa su una differente comprensione del ruolo e della funzione euristica delle teorie scientifiche che può essere ben sintetizzata dai seguenti assunti:

However, these sentences do not express the *Gestalt* simply as result of *logical* connections. Thus: (a) the aim of theories is far from that of telling a 'literally true story' concerning the world, but is rather of giving the most faithful depiction of a certain (partial) vision of the world under a specific point of view, usually in order to *explain* – often by indicating causal relations between the constituents of the picture – certain empirically accessible features of the world; (b) theories are therefore neither true nor false, but only more or less 'adequate' or 'tenable': (c) nevertheless, *certain singles sentences* of a theory may be true or false, and this implies [...] that the objects referred to in *these* sentences exist and have the properties ascribed to them (if sentence is true), or do not exist, or do not possess these properties (if the sentence is false). Clearly, we can agree that theories do not tell a 'literally true story? About the constitution of the world, but this does not commit us to rejecting the several sentences *in* theories are true or false, nor that this has consequences for our appreciation of the real constitution of the world (Agazzi 2014: 256-257, italics in the text).

Secondo questa impostazione può quindi essere proposta una diversa ed innovativa immagine delle teorie scientifiche proprio perché

Theories are proposed as hypothetical constructs *intentionally* directed towards the world (i. e. a domain of *referents*); and if we have good reason for accepting a theory, for the same good reason we must accept that their referents exist (Agazzi 2014: 257).

Detto in altri termini si può allora sostenere che una teoria non può mai essere concepita, cartesianamente, come una mera rappresentazione in sé stessa, perché questa teoria può semmai essere unicamente una rappresentazione grazie ad una intenzionalità che rinvia direttamente al *sensu* (quello che un logico come Gottlob Frege indicava come il *Sinn*) che si collega sempre, a sua volta, con un preciso *Bedeutung* (cfr. Frege 1892). In termini husserliani potremmo dire che è solo grazie ai *noemata* che la teoria può riferirsi, secondo una sua precisa intenzionalità, al mondo iletico che vogliamo conoscere e studiare. Infatti proprio questi costrutti teorici intenzionalmente orientati verso il mondo possono poi essere più o meno “riempiti” da una componente iletico-materiale, sussunta entro una determinata funzione, cioè entro una peculiare *morfé*. Pertanto tutte queste differenti teorie risultano essere comunque sempre orientate verso un determinato campo di *referenti*: “their objects have a kind of intentional or *noematic* reality, and may at best be approximated by concrete objects which sufficiently accurately instantiate the properties these abstracts objects encode” (Agazzi 2014: 259).

In tal modo, anche in questo caso, Agazzi si mostra erede intelligente di una classica tradizione filosofica che, anche tramite la fenomenologia husserliana e la precedente riflessione logica di Gottlob Frege, risale direttamente anche all'*Organon* di Aristotele (1955), giacché in tal modo Agazzi recupera pienamente anche la fondamentale distinzione aristotelica tra *logo semantico* e *logo apofantico*.

Il primo si limita infatti a “significare”, mentre il secondo “asserisce”, *idest* afferma o nega. Il *logo semantico* si limita pertanto ad affermare dei sensi, senza tuttavia mai porsi il problema della verità o della falsità dei propri enunciati, mentre il *logo apofantico* implica necessariamente e sempre l'affermare o il negare la verità di un determinato enunciato (Agazzi 2012: 109-130). Così se il *logo semantico* ha a che fare unicamente col *significato* delle espressioni linguistiche e indaga quindi la precisa *comprensione* degli enunciati, al contrario il *logo semantico* studia soprattutto il *riferimento* connesso con queste espressioni e si pone quindi un problema attinente la loro verità o falsità.

Nella riflessione di Frege questa distinzione aristotelica torna a svolgere un suo preciso ruolo soprattutto nella misura in cui per ogni espressione linguistica o segno [*Zeichen*] il logico tedesco distingue, appunto, il *sensu* [*Sinn*] dal *referente* [*Bedeutung*]. Frege intendeva studiare soprattutto i *contenuti oggettivi del pensare* [*Gedanken*], pertanto la sua semantica metteva in piena evidenza la portata oggettiva del *sensu* che rinvia a contenuti concettuali oggettivi, mediante i quali ci si rivolge, secondo una determinata modalità concettuale, ai referenti. Meglio ancora: per Frege i *referenti* possono essere colti solo ed esclusivamente tramite la fondamentale mediazione euristica del *sensu*. Ma proprio questo fondamentale piano di mediazione concettuale è stato invece progressivamente perso di vista dalla semantica estensionale per i sistemi formali che, da Russell a Tarski, ha finito per ridurre il significato dei segni linguistici ai loro referenti o denotati, perdendo di vista proprio la fondamentale funzione di mediazione concettuale esercitata dal *Sinn*. In tal modo la semantica a tre livelli freghiana è stata progressivamente ridotta ad una semantica a due livelli che ha fatto perdere di vista pro-

prio la componente concettuale fondamentale della conoscenza. E questo è avvenuto proprio perché mentre il problema semanticamente fondamentale concerne il significato in quanto tale, al contrario il problema del riferimento non si riduce alla dimensione semantica (pur avendo, naturalmente, dei nessi con la semantica) poiché implica proprio la capacità di cogliere il referente, una capacità che si svolge al di fuori dell'ambito semantico poiché implica l'accesso ad una dimensione operativa e pragmatica mediante il quale le teorie "catturano" il proprio referente. Quindi l'epistemologia di Agazzi scaturisce anche dalla necessità di ben comprendere il rapporto che si instaura tra il significato e il riferimento tenendo appunto presente che la semantica non è tanto connessa con il riferimento perché concerne, in primo luogo il *senso* (Minazzi 2012). Occorre pertanto studiare la correlazione tra tutti questi tre differenti livelli (segno, senso e riferimento), cogliendo anche l'autonomia relativa che contraddistingue tanto il momento del logo semantico, quanto quello del logo apofantico. Né basta: perché per Agazzi l'analisi semantica deve poi essere integrata con un'analisi epistemologica che si dilata infine ad un'analisi ontologica (cfr. Agazzi 2012: 243-264), anche perché per il Nostro "the thesis of the referentiality of scientific language is the expression of the thesis of scientific realism when one moves from the epistemological level to that of the philosophy of language" (Agazzi 2014: 270). In tal modo si possono criticare, motivatamente, sia le eccessive affermazioni del contestualismo epistemologico contemporaneo, prendendo anche una parallela distanza critica dalla cosiddetta "svolta linguistica" nell'analisi epistemologica che ha cercato, in genere, di ridurre unilateralmente le teorie scientifiche al solo logo semantico. Al contrario, scrive Agazzi,

we recognised then that any science necessarily studies abstract objects, but with the intention of knowing an extra mental reality to which it 'refers', and in which it intends to find 'concrete objects' that are 'referents' exemplifying its abstract objects (Agazzi 2014: 279).

Conseguentemente per questa impostazione epistemologica in ogni disciplina scientifica gli oggetti non possono che coincidere con un insieme – più o meno strutturato, a seconda del grado di rigore di questa stessa disciplina – di attributi che vengono riconosciuti sempre in modo operativo nell'ambito di una determinata realtà proprio perché risultano essere riferiti operazionalmente ad essi. Quindi questi *attributi* sono attribuiti a questi *oggetti* attraverso una mediazione *operativa* (non sono quindi basati su una mera operazione di pensiero). Il che poi non esclude affatto che un determinato referente possieda anche altre e differenti proprietà che possono essere studiate da altre scienze o che possono essere oggetto di altri possibili discorsi.

This means that the *referent* one is reaching thought being 'encountered' by means of certain operational procedures, is much richer than the bundle of operationally defined characteristics or attributes that those procedures are able to demonstrate and 'sum up' in the objects. This does not mean, however, that this same referent cannot be further investigated by means of other criteria of referentiality and become in such a way the subject-matter (the

object) of other objectification procedures. Our position could be expressed by saying that there is a *distinction* (but not a *separation*⁹ between the realm of objectivity and that of reality in this precise sense: the domain of objectivity is always much more *restricted* than the domain of reality (do not forget that, according to our definition, reality coincides with existence, and therefore encompasses the total domain of being), and it can never be brought coincide with it. Indeed any objectification depends on a point of view *within another point of view* (that is, the broader point of view in which 'things' are given, which is in itself 'contingent' upon a certain historical situation and never encompasses 'the whole' of reality). This must not be understood however, as if there were secluded parts of reality perpetually immune to any objectification. On the contrary, there is no part of reality which may be thought of as not being able *in principle* to undergo objectification (such a claim would be a concealed form of *epistemological dualism*) (Agazzi 2014: 282, italics in the text).

In altri termini si cade nuovamente nel dualismo epistemologico se si pensa che dietro l'elettrone – individuato dalle sue proprietà – esista una mitica sostanza che non siamo mai in grado di conoscere proprio perché possiamo solo conoscere le sue proprietà specifiche. Non si può quindi più pensare l'elettrone come una cosa cui sono attribuite delle proprietà, perché occorre invece pensare all'elettrone come ad un oggetto che viene costruito proprio grazie e tramite queste proprietà.

An object is to be considered as the 'structured' totality of the objectively affirmable properties and not as a mysterious substratum of these properties. This might sound as a Humean positivism, but it is not, since we do not maintain that such properties are exclusively our perceptions: they are ontological aspects of reality, and may even be perceptually unattainable (Agazzi 2014: 283).

6. Il neo-realismo logico e il problema dell'oggettività, tra Husserl e Socrate

Alla luce delle considerazioni svolte nei precedenti paragrafi emerge tutta l'intrinseca complessità problematica dell'oggettività della conoscenza umana. Se poi si prende in più diretta considerazione soprattutto l'evoluzione esplosiva della conoscenza determinata dalla nascita della scienza moderna intrecciata, *ab origine*, con i sempre più incalzanti e sofisticati ritrovati tecnologici, si può meglio intendere come lo stesso problema dell'oggettività della conoscenza coincida con la comprensione della dinamica di crescita critico-concettuale del nostro stesso patrimonio tecnico-conoscitivo (per l'approfondimento del quale occorre tener presenti le puntuali considerazioni di Geymonat 1977 e 1970-76, sulla cui opera sia anche lecito rinviare a Minazzi 2001, 2004b, 2010).

Proprio la comprensione critica adeguata della natura specifica della conoscenza oggettiva messa a disposizione dalla scienza costituisce l'aspetto decisivo del nostro problema: *hic Rhodus, hic salta* (per dirla con Marx).

Del resto per affrontare questo problema non sono ancor oggi prive di interesse le puntuali indicazioni che Galileo ha svolto ne *Il Saggiatore* (1623), in cui, da un punto di vista prettamente metodologico, lo scienziato pisano ha costantemente insistito nel ricordare come la conoscenza scientifica scaturisca sempre da un intreccio critico-problematico tra le “necessarie dimostrazioni” e le “sensate esperienze”. Matematica e dimensione sperimentale costituiscono così i poli opposti, e pure reciprocamente integrabili, di un nuovo stile di ricerca, appunto quello inaugurato dall'approccio scientifico, in nome del quale queste due polarità contrastanti, che rinviano da un lato alla forza autonoma e creativa del pensiero matematico e, dall'altro lato ai vincoli posti dalla verifica sperimentale, sanno tuttavia integrarsi in modo così felice e fecondo da consentirci di meglio conoscere il mondo per dirci come stanno effettivamente le cose. L'aspetto interessante della presa di posizione galileiana si radica esattamente nel suo rifiuto programmatico di sciogliere, con una formula algoritmica, la natura stessa di questo rapporto che può instaurarsi tra le inferenze rigorosamente deduttive della matematica e le molteplici prassi della sperimentazione tecnologica e scientifica di laboratorio. In altri termini Galileo non vuole affatto compiere quel passo (metafisico) che ha invece delineato René Descartes nel suo celebre *Discours de la méthode* (1637). Per Descartes la scienza può e deve essere senz'altro ridotta al suo metodo. In tal modo il pensatore francese ha contribuito a diffondere un'autentica “sindrome cartesiana” (cfr. Pera 1992), in virtù della quale, da Descartes fino a Popper, pressoché tutti gli epistemologi, per tre secoli, hanno discusso – e spesso litigato – su quale possa mai essere, effettivamente, il “vero” ed “autentico” metodo della scienza. A questo fuorviante gioco metodologico si è invece sottratto Galileo il quale ha invece preferito indicare unicamente le polarità oppositive entro le quali si intesse continuamente e in forme sempre rinnovate ed originali il discorso scientifico più avanzato ed originale. Lo ha fatto perché non ha avuto un'adeguata consapevolezza critica del problema metodologico della scienza, oppure, all'opposto, proprio perché ha praticato differenti indagini scientifiche e, quindi, *in corpore vili* dell'attività dello scienziato militante, ha progressivamente sviluppato una più articolata e sofisticata consapevolezza critica della complessità dei metodi che ciascuna disciplina scientifica deve sempre mettere in campo e costruire, onde poter conseguire una conoscenza oggettiva del mondo che intende indagare?

Se si opta per questa seconda soluzione, le indicazioni metodologiche galileiane risultano essere in profonda sintonia con le più mature considerazioni di un altro grande fisico occidentale, ovvero con quelle di Albert Einstein. Infatti il grande fisico tedesco, riflettendo sulle differenti prospettive epistemologiche legittimamente suggerite dai suoi numerosi e fondamentali contributi scientifici, si è reso conto come l'attività dello scienziato militante possa apparire, perlomeno agli occhi dell'epistemologo sistematico, come il frutto di un atteggiamento proprio di un “opportunista senza scrupoli” (cfr. Einstein 1949). Un “opportunista senza scrupoli” proprio perché lo scienziato militante può compiere delle mosse da *realista*, perché cerca di descrivere un mondo che esiste indipendentemente dagli atti della percezione, oppure da *idealista*, perché considera le teorie come il frutto della libera invenzio-

ne della fantasia umana, oppure ancora da *positivista*, perché ritiene che i suoi concetti siano giustificabili solo nella misura in cui forniscono una rappresentazione logica e rigorosa delle relazioni che si possono instaurare tra le esperienze sensoriali, oppure anche da *platonico* (o *pitagoreo*), perlomeno nella misura in cui considera il criterio della semplicità logica come lo strumento privilegiato della ricerca scientifica. Nell'azione militante di uno scienziato tutte queste pur assai differenti e contrastanti prese di posizioni epistemologiche sono effettivamente possibili, proprio perché lo scienziato è poco interessato a configurarsi come un epistemologo sistematico e coerente: il suo problema è infatti un altro, ovvero quello di poter conoscere aspetti rilevanti ed oggettivi del mondo. Quindi lo scienziato si sforza, per quanto più può, di aderire semmai al suo oggetto di studio, esattamente come una cozza si salda al proprio scoglio. O, se si preferisce un altro paragone, lo scienziato militante è forse assimilabile ad un innamorato (della conoscenza!) disposto a compiere qualunque mossa, anche la più spregiudicata (da realista, idealista, positivista, platonico, pitagorico, etc.), pur di poter catturare "l'oggetto del suo amore", ovvero l'incremento, effettivo ed oggettivo, del nostro patrimonio tecnico-conoscitivo.

Ergo, non si fa ricerca scientifica innovativa con un credo epistemologico in mano cui giurare eterna fedeltà, proprio perché lo scienziato militante, che innova in modo significativo la tradizione scientifica, deve sempre saper costruire ed intrecciare, caso per caso, disciplina per disciplina, quel particolare rapporto che può eventualmente strutturarsi tra la polarità del pensiero creativo e i rigidi vincoli della verifica sperimentale. Esattamente come sosteneva Galileo nel 1623 che, evidentemente, aveva conosciuto, nel corso del suo stesso lavoro scientifico, la verità di questa flessibilità intrinseca della pratica scientifica. Del resto Galileo nel corso della sua vita si è occupato, non a caso, di discipline scientifiche molto diverse, passando dall'astronomia alla dinamica dei corpi rigidi, dalla realizzazione di alcune osservazioni biologiche alla discussione del problema del galleggiamento dei corpi solidi sui liquidi, dalla considerazione di problemi di analisi matematica allo studio della resistenza dei materiali, etc. etc. Proprio questa ampiezza e complessità della sue indagini deve aver indotto Galileo a prendere piena consapevolezza critica che la pretesa di voler ridurre arbitrariamente ed unilateralmente la scienza a questo o quel metodo specifico (induttivo, deduttivo, convenzionalista, abduttivo, verificazionista, falsificazionista, idoneista, etc.) configurava una mossa che risultava essere del tutto inadeguata a rendere l'effettiva ed intrinseca complessità della ricerca scientifica.

Con la conquista di questa più sofisticata consapevolezza metodologica, Galileo, *contra* Descartes (e anche *contra* l'infinita schiera degli epistemologi successivi che hanno invece in genere condiviso la "sindrome cartesiana"), lo scienziato pisano ha così aperto l'orizzonte per una nuova e assai differente valutazione epistemologica, metodologica e filosofica della conoscenza scientifica. Con la sua saggia cautela metodologica Galileo ci ricorda infatti, *in negativo*, che la conoscenza oggettiva cui possiamo realmente pervenire in differenti ambiti di indagine non può mai essere coartata in questo o quel metodo astratto, in quella o questa rigida regola metodologica che dovremmo poi limitarci ad applicare sistematicamente come una

sorta di stampino. *In positivo*, ci ricorda poi come la conoscenza sia sempre frutto di un libero gioco creativo ed oppositivo (con il mondo della natura che per sua natura è sempre “sordo e inesorabile”) entro il quale dobbiamo appunto saper utilizzare tutta la nostra intelligenza, tutta la nostra fantasia creativa, tutta la nostra capacità tecnica e anche tutta la nostra tenacia, onde poter infine conseguire – se siamo fortunati – un incremento oggettivo della nostra conoscenza del mondo.

Del resto lo stesso Galileo, perlomeno rispetto a questa apertura prospettica d'orizzonte, non ha comunque mancato di compiere anche dei passi indietro. Lo ha fatto, per esempio, come si è già accennato, quando ha creduto di poter comunque attribuire alle conoscenze umane (intese come *sapere intensive*) una portata assoluta ed immodificabile, elaborando, di conseguenza, una coerente concezione cumulativistica della conoscenza scientifica. Ma questa è oggi una concezione assolutistica del sapere scientifico che non può più essere condivisa per svariate ragioni. Semmai, sempre su questo terreno della conoscenza scientifica contemporanea, si avverte una maggior sintonia critica e filosofica con le diverse posizioni di Einstein il quale riconosce, apertamente, come l'oggettività della conoscenza si possa istituire solo nell'intreccio, effettivo e complesso, costruito compiendo differenti accentuazioni dei vari componenti che sempre sussistono tra la dimensione del *Lebenswelt* (il senso comune intessuto e costruito soprattutto dalle impressioni sensibili e dalle prassi di vita di tutti gli uomini) e quella delle pure idee, individuate grazie ad uno sforzo di fantasia creativa, mediante il quale possiamo appunto poi costruire, *deduttivamente*, delle teorie le cui conseguenze, tramite la fondamentale mediazione pratica della tecnologia e delle prove sperimentali, ci consentono di ritornare nuovamente a quello stesso *Lebenswelt* in cui si vive, per eventualmente modificarlo alla luce delle nuove conoscenze e dei nuovi strumenti. Ma, ancora una volta, proprio questo complesso ed articolato gioco della conoscenza, delinea, allora, un intreccio particolare tra il mondo delle idee e quello della sensibilità, rifacendoci tornare, se si vuole, proprio a quella prospettiva criticista dalla quale ha preso le mosse Kant per delineare la sua “rivoluzione copernicana”. Semmai, rileva ancora Einstein, la nostra distanza dal sistema architettonico kantiano può essere meglio misurata nella nostra consapevolezza che le idee e le categorie del pensiero non costituiscono delle costellazioni di stelle fisse immodificabili, perché sono, al contrario, delle libere creazioni e, in quanto tali, delineano allora una struttura *apriorica storica e relativa*, ovvero convenzionale.

La comprensione critica di questo assai complesso universo di discorso scientifico non è del resto mancata in alcuni autori e filosofi del Novecento appartenenti al razionalismo critico europeo i quali, pur apprezzando il rigore della lezione del neopositivismo, hanno tuttavia scorto anche i suoi limiti radicati nella sua incapacità (metafisica) nel saper comprendere il valore euristico della nozione della trascendentalità kantiana, rimanendo quindi vittima di un'impostazione radicalmente e rigidamente empirista. Una visione empirista radicale in nome della quale si pretendeva, invariabilmente, di poter effettivamente ridurre il piano astratto delle idee e delle teorie ai soli fatti empirici. Come è ben noto proprio nello sforzo di attuare questo impossibile ed utopico programma di ricerca epistemologico riduttivista, il

neopositivismo ha però attraversato differenti *fasi e forme* grazie alle quali ha progressivamente e costantemente indebolito proprio il riduzionismo empirista radicale delle origini, espresso, nel modo forse più urticante, dalla prima e schematica formulazione del principio di verifica viennese, figlio legittimo dell'impostazione, parimenti metafisica, del *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) di Ludwig Wittgenstein. In tal modo l'empirismo logico, nel corso della sua storia, è infine giunto a rendersi conto, soprattutto nella sua fase americana, come tra il piano astratto delle teorie e quello della sperimentazione esista sempre un rapporto di reciproca autonomia relativa. Ma proprio questa giusta presa di consapevolezza epistemologica ha naturalmente ed inevitabilmente coinciso con la stessa dissoluzione teorica dello stesso programma di ricerca neopositivistica, così come ben emerge dai contributi di un autore come Carl Gustav Hempel.

Chi invece non si è mai fatto irretire acriticamente dall'impostazione metafisica dei neopositivisti si è allora trovato nella migliore condizione per apprezzare la fecondità delle loro ricerche, elaborando, al contempo, una riattivazione critica, sofisticata e consapevole della tradizione del trascendentalismo. Questa complessa e feconda operazione emerge per esempio, con indubbia chiarezza, nelle riflessioni di un filosofo come Giulio Preti il quale, non a caso, ha infine elaborato una interessante e assai feconda forma di trascendentalismo storico-oggettivo alla luce del quale ha prospettato un interessante e fecondo programma di ricerca neo-realistica logico che permette di riconsiderare il problema dell'oggettività della conoscenza tirando le fila di tutte le nostre precedenti considerazioni. Per caratterizzare il proprio punto di partenza Preti scrive quanto segue:

It is rather a historical-objective transcendentalism, which surveys the constructive forms of the various universes of discourse through a historical-critical analysis of rules of method that have been imposed historically and still apply in knowledge, etc. In short, it is a transcendental Ontology (or rather transcendental ontologies) which does not claim to understand the forms and structures of a Being in itself, but seeks to determine the way (or ways) in which the category of being is enacted in the historically mobile and logically conventional (arbitrary) construction of the ontological regions by scientific knowledge (in particular) and culture (in general) (Preti 2011: 297).

Questo interessante programma nasce all'interno di un profondo, libero, originale e fecondo ripensamento critico, basato su varie contaminazioni costruttive, di differenti e persino opposte tradizioni di pensiero, le quali spaziano dalla tradizione del neo-trascendentalismo kantiano a quella della prima fenomenologia husserliana, dalla tradizione del pragmatismo deweyano e marxiano a quella dell'empirismo logico e della filosofia analitica. Ma Preti non si è limitato a dialogare con le principali tradizioni di pensiero a lui contemporanee, perché ha anche saputo intrecciare questo suo programma di ricerca – che ad un certo punto ha denominato con l'espressione emblematica di neo-realismo logico trascendentale – con alcuni delle principali tradizioni concettuali del pensiero classico e medievale (per la discussione complessiva del suo pensiero sia comunque lecito rinviare a Minazzi 1984,

1994, 2004a, 2011, nonché a Minazzi [ed.] 1987, 2009 2015). Ma cosa intende Preti per neo-realismo? Ecco la sua risposta:

“neo-realism” is a relatively new name for a very old doctrine. It is a position that in fact the author of these essays has derived from meditation on and discussion of the more strictly philosophical (theoretical) problems of the contemporary analytic philosophy, logic and epistemology (of Moore, Russell, Carnap, Ayer, etc. etc.) in the light of the doctrines of the early Husserl (of the *Logische Untersuchungen* and the *Ideen*). But it goes all the way back to fourteen-century scholasticism (Preti 2011: 37).

Secondo questa prospettiva l'oggetto-della-conoscenza coincide, dunque, con la conoscenza stessa di cui dispone effettivamente il patrimonio tecnico-scientifico di una determinata società storica. Non si tratta quindi più di indagare una struttura “esterna” od “interna” alla conoscenza, proprio perché cambia il modo stesso di concepire la medesima conoscenza. La conoscenza non può quindi che prendere le mosse da se stessa proprio perché la giustificazione della conoscenza scientifica non può essere individuata né nella nozione di una presunta superiore divinità (che garantirebbe appunto il sapere), né, tanto meno, nel riferirsi all'esperienza la quale, in quanto base fattuale e sperimentale, giustificerebbe, di per sé, un determinato sapere. Al contrario, la prospettiva epistemologica delineata da Preti ci ricorda come il fondamento e la giustificazione più autentica ed affidabile della scienza – nella sua stessa portata conoscitiva oggettiva – si radichi proprio nel suo autonomo piano di trascendentalità entro il quale si istituisce un sapere relativamente autonomo che, in ultima analisi, può fondarsi solo su se stesso (sia in relazione agli aspetti teorici, sia in relazione a quelli inerenti, invece, il mondo della prassi e il suo stesso funzionamento tecnologico, più o meno efficace). In questa prospettiva l'oggettività della conoscenza si radica allora proprio nei paradigmi oggettivi insaturi che pur non possedendo alcuna unità sostanziale e metafisica, ci consentono, tuttavia, di cogliere alcuni fili di verità rispetto al mondo reale che si vuole studiare ed indagare. Facendo così un esempio, che trae spunto dalla celebre controversia medievale concernente gli universali e il loro significato, Preti sottolinea allora come l'innovativa soluzione prospettata dai neo-realisti logici medievali consista proprio nel rifiutare tanto la soluzione del tradizionale realismo metafisico platonico (quella che riduce il cane al suo *eidos* immutabile, eterno e sostanziale), sia la soluzione del nominalismo radicale (quella che riduce invece il cane a mero *flatus vocis*, quale comoda sommatoria, ottenuta per induzione *simplicem*, dell'esperienza possibile di tutti i cani in carne ed ossa effettivamente conosciuti). Al contrario

For the neo-realist there instead returns the idea of the objective paradigm (and this is why we also call them “realists”), but not as a substantial unity “in itself”. The *significatio* (or concept) of “dog” is to dogs as, say, the project of a building designed by an architect is to building (or even the potentially unlimited class of buildings) which is actually built to that project. So signification and denotation are not hard direction of reference to different

metaphysical realities: the ultimate reference is always to dogs (to buildings) in the flesh (in stones and mortar). This is expressed in the distinction (to which that between *significatio* and *suppositio* seems to be reduced) between *suppositio pro significato non ultimato* and *suppositio pro significato ultimato*. The *ultimatio* is the complete intuitive fulfilment of that “project” that was the concept of meaning in the name (in the categorematic term), and when the term stands for the content of this type, it denotes. The meaning differs from the denotation not by genus but by species: it is an incomplete a denotation, one not completely fulfilled, and therefore in a certain sense, vague (it contains notes that remain indeterminate, and therefore variables) (Preti 2011: 42).

In tal modo l’incompletezza semantica, sempre connessa con un determinato termine, consente allora, quando sia debitamente trasposta sul piano dell’obiettività linguistica, di comprendere proprio il problema epistemico della costituzione dell’oggetto. Si ripresenta qui il problema – di chiara ascendenza cartesiano – del rapporto tra *esse obiectivum* ed *esse formale* sulla cui base si può impostare il problema della costituzione dell’oggetto della conoscenza. Ma per cogliere questo oggetto della conoscenza occorre allora seguire la mossa suggerita da Kant con la sua “rivoluzione copernicana” e comprendere che occorre in primo luogo sospendere proprio l’orientamento naturale e il suo ingenuo realismo per situarsi invece su un piano analitico di meta-riflessione delle differenti discipline, onde cogliere tutti i differenti elementi che strutturano l’oggetto-della-conoscenza. I trattini usati in questa espressione vogliono appunto indicare come questo oggetto-della-conoscenza non possa neppure essere compreso se non si è in grado di cogliere la precisa “ontologia regionale” (per usare nuovamente una categoria husserliana) entro la quale si costruisce la conoscenza propria di ciascuna disciplina. Duplici le conseguenze di questa mossa trascendentalistica: i concetti vengono infatti intesi come *funzioni unificanti* (o come il frutto di differenti *funzioni unificanti*), mentre l’oggetto-del-conoscere si configura come un compito continuo e un progetto aperto posto al conoscere prendendo sempre le mosse dal conoscere stesso, ovvero dal suo stesso patrimonio tecnico-scientifico e dalle sue differenti strutture concettuali. In sintonia con quanto attesta, del resto, la storia della scienza moderna dal Seicento ad oggi, una storia che appunto ci testimonia che la giustificazione delle conoscenze scientifiche e delle sue stesse prassi tecnologiche non può mai essere fornita *dal di fuori* della scienza stessa. In tal modo come la scienza si è auto-giustificata grazie alla sua stessa storia, in modo analogo la nostra stessa conoscenza oggettiva del mondo si radica esattamente entro gli universi di linguaggio, le categorie concettuali, i problemi, i metodi di verifica e quelli di falsificazione che un determinato patrimonio tecnico-conoscitivo ha effettivamente elaborato in una determinata fase del suo sviluppo conoscitivo e pragmatico. In questa prospettiva la verità della conoscenza oggettiva non può allora più essere pensata come un “commisurarsi” o come una “corrispondenza” con un oggetto metafisicamente posto al di là della nostra stessa esperienza possibile (come ha appunto insegnato Kant) perché, semmai, l’oggettività della nostra conoscenza si configura come un programma

di ricerca infinito e sempre aperto in cui la conoscenza si “configura come ‘un commisurarsi dell’attuazione del conoscere alla sua stessa direzione intenzionale” (Minazzi 2011, 161). Il che ci riporta, in primo luogo, alla più autentica prospettiva socratica, secondo la quale *la ricerca non ha mai fine* proprio perché *la verità coincide con la ricerca della verità*. Ma ora questa consapevolezza socratica sul nostro conoscere e la sua autonomia relativa si salda anche con la lezione del primo Husserl che ha scorto proprio la pluralità dei differenti livelli di trascendentalità entro i quali si istituiscono i differenti *morfé* entro i quali i dati *iletici* vengono sistematicamente sussunti, creando il mondo oggettivo entro il quale si svolge la nostra stessa vita (Minazzi 1996 e 2004c).

BIBLIOGRAFIA

- Abbagnano, Nicola (1971), *Dizionario di filosofia*, Seconda edizione riveduta e accresciuta, Utet, Torino
- Agazzi, Evandro (1969), *Tremi e problemi di filosofia della fisica*, Manfredi, Milano (ristampato nel 1974, Abete, Roma)
- Agazzi, Evandro (1989), *Filosofia, scienza e verità* (con Fabio Minazzi e Ludovico Geymonat), Rusconi, Milano
- Agazzi, Evandro (1994), Was Galileo a realist?, *Physis*, 31 (1), 273-296
- Agazzi, Evandro (2012), *Ragioni e limiti del formalismo. Saggi di filosofia della logica e della matematica*, a cura e con una Prefazione di Fabio Minazzi, Franco Angeli, Milano
- Agazzi, Evandro (2014), *Scientific Objectivity and Its Contexts*, Springer, Cham-Heidelberg-New York-Dordrecht-London
- Alai, Mario – Buzzoni, Marco – Tarozzi, Gino (2015), *Science Between Truth and Ethical Responsabilità. Evandro Agazzi in the Contemporary Scientific and Philosophical Debate*, Springer, Cham Heidelberg New York Dordrecht London
- Aristotele (1955), *Organon*, introduzione traduzione e note di Giorgio Colli, Einaudi, Torino
- Buzzoni, Marco (2015) cfr. Alai (2015)
- Dal Pra, Mario (1989), *Lo scetticismo greco*, Laterza, Roma-Bari
- Descartes, René (1964-1974), *Oeuvres de Descartes* publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 11 voll.
- Diel, Hermann – Kranz, Walter (2006), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano
- Einstein, Albert (1949), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, edited by Paul Arthur Schlipp, Evanston (*The Library of Living Philosophers*, VII), Illinois
- Ferrater Mora, José (2001), *Diccionario de filosofía*, Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el professor Josep-Maria Terricabras, supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora, Editorial Ariel S. A., 4 voll., Barcellona

Frege, Gottlob (1892), Über Sinn und Bedeutung, *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100, S. 25-50

Galilei, Galileo (1968), *Le opere di Galileo Galilei*, edizione nazionale diretta da Antonio Favaro, G. Barbèra Editore, Firenze, 20 voll.

Geymonat, Ludovico (1970-76), *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 7 voll.

Geymonat, Ludovico (1977), *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano

Geymonat, Ludovico (1989) cfr. Agazzi (1989)

Holzhey, Helmut (1970), *Kant Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel-Stuttgart: Schabe & Co - Verlag

Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage, Johan Friedrich Hartknoch, Riga

Minazzi, Fabio (1984), *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (1987), ed., *Il pensiero di G. Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (1989) cfr. Agazzi (1989)

Minazzi, Fabio (1992), *Galileo «filosofo geometra»*, Rusconi, Milano

Minazzi, Fabio (1994), *L'onesto mestiere del filosofare*, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (1996), *L'oggettività della conoscenza scientifica*, a cura di F. Minazzi, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (2001), *La passione della ragione. Studi sul pensiero di L. Geymonat*, Thèléma-Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio

Minazzi, Fabio (2004a), *Il cacodémone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di G. Preti*, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (2004b), *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di L. Geymonat*, La Città del Sole, Napoli

Minazzi, Fabio (2004c), *Le saette dei tartari. Il problema epistemologico dell'oggettività*, Franco Angeli, Milano

Minazzi, Fabio (2006), *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, La Città del Sole- J. Vrin, Naples-Paris

Minazzi, Fabio (2007), ed., *Filosofia, scienza e bioetica nel dibattito contemporaneo. Studi internazionali in onore di Evandro Agazzi*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma

Minazzi, Fabio (2009), sous la direction de M. Brondino et F. Minazzi, *Le mektoub tunisien de G. Preti. La vie et l'oeuvre d'un philosophe italien rationaliste*, Édition Publisud, Paris

Minazzi, Fabio (2010), *Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, Mimesis, Milano-Udine

Minazzi, Fabio (2011), *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico*, Mimesis, Milano-Udine

Minazzi, Fabio (2012), *Prefazione* ad Agazzi (2012), pp. 11-34.

Minazzi, Fabio (2015), ed., *Sul bios theoretikós di Giulio Preti*, Mimesis, Milano-Udine, 2 voll.

Il problema epistemologico dell'oggettività della conoscenza

Minazzi, Fabio (2015), *Evandro Agazzi Philosopher. An Overview of His Thought* in Alai-Buzzoni-Tarozzi (2015), pp. 1-17

Pera, Marcello (1992), *Scienza e retorica*, Laterza, Roma-Bari, (trad. inglese, Chicago University Press), Chicago

Poincaré, Henri (1905), *La valeur de la science*, Ernest Flammarion Éditeur, Paris (ed. 1948)

Preti, Giulio (2011), *Philosophical Essays. Critic Rationalism Historical-objective Transcendentalism*, edited by Fabio Minazzi, translation from Italian by Richard Sadleir, P.I.E. Peter Lang, Bruxelles – Bern – Berlin – Frankfurt am Main – New York – Oxford – Wien

Spinoza, Baruch (2010), *Tutte le opere. Testi originali a fronte*, saggio introduttivo, presentazioni, note e apparati di Andrea Sangiacomo, traduzioni di Autori Vari, Bompiani, Milano

Tarozzi, Gino (2015) cfr. Alai (2015)

Vuillemin, Jean (1955), *Phisique et métaphysique kantienne*, Presses Universitaires de France, Paris



Louis Trolle Hjelmsley
(Copenhagen 3 ottobre 1899 - Ivi 30 maggio 1965)

EMANUELE DELL'ATTI

Strutture e giochi del linguaggio: annotazioni

Il pensiero contemporaneo – scriveva Ferruccio Rossi-Landi – «è riuscito ad assimilare il significato di un termine o enunciato all'uso che ne facciamo: all'insieme delle regole che tale uso governano, o all'insieme delle operazioni che compiamo per poterli adoperare come li adoperiamo quando li adoperiamo»¹.

Concependo il segno «come coincidente con una chiarificazione dell'uso o degli usi di esso, non di certo con l'esternazione di un'idea mentale, interna, privata, solipsistica»², Wittgenstein rappresenta l'epicentro di una svolta filosofica che, ci sembra, si inserisce in quell'ideale “paradigma humboldtiano” secondo cui il linguaggio è un'attività (*enérghēia*) e non un prodotto (*érgon*), e «solo perché è attività e si conosce come tale, può essere astratta e studiata come prodotto»³.

Tuttavia, per evitare, a sua volta, di entificare la nozione di “uso”, Wittgenstein si premura di rilevare che sarebbe un errore cercare l'uso del segno come se questo fosse un “oggetto” coesistente con il segno: «una delle ragioni di quest'errore è, di nuovo, che “noi cerchiamo una cosa che corrisponda a un sostantivo”»⁴. Il segno – sostiene invece Wittgenstein – «riceve la propria

1 F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune* (1961), Marsilio Editori, Padova; 2ª ediz. 1980, p. 46 (nuova ediz., a cura di A. Ponzio, 1998).

2 M. De Iaco, *Solipsismo e alterità. Wittgenstein e il mito dell'interiorità*, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia 2003, pp. 05-86.

3 E. Coseriu, *Sincronia, diacronia e historia*, Madrid 1973; trad. it. di P. Mura, *Sincronia, diacronia e storia. Il problema del cambio linguistico*, Boringhieri, Torino 1981, p. 31. Il linguaggio vive nelle diverse lingue e compito del linguaggio è quello di «versare la materia del mondo fenomenico nella forma dei pensieri» (cfr. Humboldt, *Scritti sul linguaggio (1795-1827)*, trad. it. e cura di A. Carrano, Guida, Napoli 1989, p. 126). Sul rapporto tra *materia* e *linguaggio* in Humboldt rinviamo a C. Caputo, *Materia signata. Sulle tracce di Hjelmslev, Humboldt e Rossi-Landi*, Levante Editori, Bari 1996, pp. 89-103: «la materia in Humboldt [si configura come] la fonte vitale della lingua, è la vita, il luogo dove agiscono tutte le forze indivise dell'uomo» (ivi: 92).

4 L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford 1958; trad. it. di A. G. Conte, *Libro blu e libro marrone*, Einaudi, Torino 2000, p. 11.

significanza, il proprio significato, dal sistema dei segni»⁵: affermazione che avvicina inaspettatamente il filosofo austriaco all'elaborazione di Saussure e al "paradigma differenziale" dello Strutturalismo linguistico.

Si tratta di una tanto poco appariscente e rimarcata, quanto molto feconda, convergenza teorica, che in una fase di ri-pensamenti e *ri-cognizioni* dello Strutturalismo come quella attuale⁶, è opportuno porre in rilievo per ampliare il perimetro teorico del cosiddetto *linguistic turn* del Novecento.

1. All'incrocio delle teorie: Wittgenstein strutturalista?

La svolta epistemologica inaugurata da Saussure è da rintracciarsi, come è noto, nel "paradigma differenziale": nelle lingue, come negli altri sistemi segnici, il segno si dà per differenza. Gli elementi dei sistemi semiotici non hanno alcun tipo di identità che non sia definita per *determinazione reciproca*. Un segno, quindi, essendo tutto ciò che *non è*, si configura come puro ente di relazione.

In tutti i domini della conoscenza, scrive il linguista ginevrino, «si può parlare dei diversi oggetti considerati se non come di cose esistenti in se stesse, almeno come di cose che riassumono cose o entità positive qualsiasi». Sembra, invece, «che la scienza del linguaggio sia collocata a parte», poiché nel linguaggio, «da qualunque lato si cerca di attaccarlo, non ci si potrà mai scoprire degli individui, cioè degli esseri (o delle quantità) determinati in se stessi [...] e dotati di un'esistenza indipendente». L'oggetto della linguistica – conclude Saussure – «non esiste, non è determinato in se stesso»⁷.

Saussure, come è noto, introduceva una nozione-chiave nello studio dei sistemi linguistici che lo rendeva del tutto innovativo rispetto ad un'intera tradizione filosofica che si era interessata dei segni: la nozione di "valore". Si può parlare di valore solo quando si ha uno scambio con un "fuori" e un confronto con un "dentro"⁸. Dalla nozione di valore scaturisce una svolta epistemologica radicale, quella del *paradigma differenziale*, che non ha precedenti nella considerazione "presemiotica" del linguaggio e che dalla nostra prospettiva, come diremo più avanti, riteniamo molto convergente con il lavoro de-ontologizzante avviato da Wittgenstein:

5 *Ibidem*.

6 Cfr. C. Caputo (a cura di), *L'albero e la rete. Ricognizione dello strutturalismo, Versus 115* (nuova serie), Bompiani, Milano 2012.

7 F. de Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 14-15.

8 Ad esempio, il valore di un pezzo da cinque franchi è determinato dal fatto «che lo si può scambiare con una determinata quantità di una cosa diversa, per esempio con del pane», quindi con un *fuori*, e, nello stesso tempo «lo si può confrontare con un valore simile dello stesso sistema, per esempio un pezzo da un franco, o una moneta di un'altro sistema (un dollaro)», quindi con un *dentro* (cfr. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Editions Payot, Paris 1992; trad. it. di T. De Mauro, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari 2008, 21ª ediz., p. 140).

Poiché non vi è alcuna unità [...] che poggi su altra cosa che su *differenze* , in realtà l'unità è sempre immaginaria, la differenza sola esiste. Tuttavia siamo costretti a procedere con l'aiuto di unità positive, pena d'essere dal principio incapaci di controllare la massa dei fatti. Ma essenziale è ricordarsi che queste unità sono un espediente inevitabile del nostro spirito, e niente di più⁹.

Un segno, propriamente, *non è* , dal momento che è solo ciò che gli altri segni non sono. Si tratta – sostiene Milner – di una «rottura [...] profonda con la tradizione filosofica»¹⁰. Il linguista ginevrino, infatti, introduceva un “nuovo tipo di entità”, che non aveva precedenti nella tradizionale concezione filosofica del segno:

Essere ed essere uno, queste proprietà erano state legate fino ad allora: *Omne ens est unum* , scriveva San Tommaso. L'entità linguistica, quale la descrive Saussure, non esisteva che per differenza; il suo essere era quindi attraversato dalla molteplicità di tutte le altre entità della stessa lingua; non vi era letteralmente più un'unicità; vi erano degli esseri che non erano *un* essere, o la cui unicità era definita diversamente: era l'unicità di un intreccio di determinazioni molteplici, e non un'unicità centrata attorno a un intimo punto di identità con sé¹¹.

Con lo Strutturalismo, dunque, si compie un “rivolgimento semiotico” che è anche un “rivolgimento filosofico”, spesso misconosciuto in favore della, forse filosoficamente più attraente, opzione wittgensteiniana, ma non meno dirompente. Con il paradigma differenziale saussuriano, infatti, scrive ancora Milner, «l'Uno e l'Essere erano ormai disgiunti» e di conseguenza «cambiava la teoria di ciò che fa un essere: essere non è identico a sé e, per questa identità, contare per Uno; essere è essere opponibile e, per questa opposizione non contare per Uno che in un secondo tempo, con la mediazione dei molti»¹².

Allo stesso modo, Wittgenstein, dopo aver detto che «se dovessimo nominare qualcosa che sia la vita del segno, dovremmo dire che ciò sia il suo uso», precisa – come si è detto – che il segno «riceve la propria significanza, il proprio significato, dal *sistema dei segni* (cors. ns.), dal linguaggio cui appartiene»¹³.

Quelle saussuriane, sebbene siano riflessioni nate in ambito linguistico, hanno decisive ripercussioni filosofiche generali implicanti, specie se accostate – come propone Caputo – alla ricerca linguistica di Lous Hjelmslev¹⁴,

9 F. de Saussure, *Scritti inediti di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari, p. 94.

10 J. C. Milner, *Le périphe structural. Figures et paradigme*, Seuil, Paris 2002; trad. it. *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*, a cura di B. Chitussi, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 36.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 215.

13 L. Wittgenstein L., *The Blue and Brown Books*, op. cit., p. 10.

14 Per la quale rimandiamo a C. Caputo, *Hjelmslev e la semiotica*, Carocci, Roma 2010.

«la distruzione del contenuto tradizionale dell'ontologia, del suo *essere* solido, pietroso, talvolta impenetrabile, pieno»¹⁵.

Emerge, allora, uno strutturalismo la cui originalità filosofica “è stata occultata [...] dal conformismo della moda culturale che ad esso si è ispirata”¹⁶. Ma la fine della moda strutturalista non ha determinato la fine della spinta teorica propulsiva del *paradigma strutturale*:

Con la sua concezione puramente relazionale delle entità svuotate di sostanza, con la sostituzione della *via dei segni* alla *via dell'essere* e alla *via delle idee*, lo strutturalismo ha de-ontologizzato la filosofia e la filosofia del linguaggio in particolare. Ferdinand de Saussure è l'originario nume tutelare di questa rottura epistemologica e ancora oggi costituisce una inesaurita e ineludibile fonte teorica¹⁷.

Siamo di fronte ad uno Strutturalismo meno ontologico – più “strutturale” e meno “strutturifico” potremmo dire – di quanto la vulgata abbia sempre professato¹⁸ e «quella che può sembrare un'autoreferenzialità della struttura del segno è invece soltanto un artificio metodologico»¹⁹.

Se conveniamo, dunque, con la distinzione echiana tra strutturalismo *ontologico* e strutturalismo *metodologico*²⁰ e sosteniamo con il filosofo polacco Adam Schaff che l'essere umano, in quanto da sempre proteso a scorgere le leggi “coesistenziali” e “morfologiche” della vita²¹, è un “animale strutturalista”, potremmo guardare alla stessa parabola della ricerca di Wittgenstein – benché egli fosse recalcitrante ad enunciarlo, lontano com'era dalle logiche di sistema – come volta, da un punto di vista *metodologico*, a rintracciare delle *costanti* nel funzionamento del linguaggio, a rintracciarne una

15 C. Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, Graphis, Bari 2003 (2ª ediz.), p. 196.

16 C. Caputo, “Linguistica e filosofia del linguaggio in Saussure”, in Fadda (a cura di), *Saussure filosofo del linguaggio*, RIFL (Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio), 3, 2010, pp. 78-88, p. 78 (www.rifl.unical.it); ora anche a stampa in Fadda, Gallo, Cristaldi (a cura di), *Saussure filosofo del linguaggio*, Bonanno, Acireale-Roma 2011, pp. 139-150.

17 *Ibidem*.

18 Occorre però guardare, non solo al *Corso di linguistica generale*, sebbene – diciamo con Milner –, «siano essi linguisti specializzati o no, coloro che si interessano di linguaggio non possono fare come se il *Cours* non fosse mai stato pubblicato» (J. C. Milner, *Il periplo strutturale*, op. cit., p. 37). C'è un Saussure meno noto, come quello degli *Scritti inediti di linguistica generale* più sopra citati, insieme al Saussure delle *Leggende germaniche* e dei *Manoscritti di Harvard*, da cui possiamo trarre indicazioni teoriche e metodologiche di rilievo che ne palesano l'inesaurita spinta propulsiva (cfr. anche il recente volume di C. Caputo, *Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica*, Carocci, Roma 2015, pp. 21-40).

19 C. Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, op. cit., p. 148.

20 Cfr. U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano 1968.

21 Cfr. anche A. Ponzio, S. Petrilli, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, Graphis, Bari 2008, p. 71.

“struttura”, per quanto flessibile e in-fondata. Cosa sarebbero altrimenti i “giochi linguistici” se non un tentativo, seppur non sistematico, di esplicitare delle *regolarità*, delle leggi?

In questo senso, al netto delle mode filosofiche e dei pregiudizi disciplinari, non ci sembra inopportuna – anzi, ci appare come euristicamente produttiva, oltre che filosoficamente fondata – l’idea di contaminare la filosofia di Wittgenstein con le elaborazioni teoriche di *questo* Strutturalismo (e viceversa), provando a scardinare ogni “posizionismo” e, per dirla ancora una volta con Rossi-Landi²², a “lavorare di zappa” su terreni inesplorati.

2. Significato, creatività, legalità

Stando al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, il significato esiste solo «come interpretazione in segni di un segno»²³. Tuttavia, De Iaco precisa che non tutti i fenomeni di comprensione, secondo il filosofo austriaco, si basano su processi interpretativi: «Dire che ogni segno, ogni frase, ogni parola, abbia bisogno di un’interpretazione [...] è come dire che non ci possa essere comprensione senza l’aggiunta di un codicillo». L’interpretazione sarebbe un’aggiunta non sempre necessaria. «Non interrompiamo infatti, costantemente, il nostro parlare e il nostro comprendere per ricorrere a una tale aggiunta, ovvero per interpretare»²⁴. Si pensi al caso in cui qualcuno ci domanda “che ora è?": in questo caso, infatti, in un parlante non principiante della lingua italiana, «non si compie alcun lavoro di interpretazione»²⁵, ma si “reagisce” immediatamente a ciò che si sente. Se, invece, qualcuno ci chiede “what time is it?” è molto probabile che ci si debba fermare a tradurre, tanto la domanda, quanto (soprattutto) la risposta, che, pertanto, non sarà immediata.

Dal nostro punto di osservazione, però, sosteniamo – in un senso integrativo rispetto alle argomentazioni di De Iaco – che anche l’enunciato (apparentemente) più immediato necessita di un’elaborazione interpretativa, di una “traduzione”, per quanto basilare o consolidata, relegando le risposte immediate nell’ambito della fisiologia, di una semiotica meramente segnaletica o indicale, dove gli “interpretanti” (le risposte) sono di “identificazione” e non (ancora) di “comprensione rispondente”²⁶. La pura segnalità, infatti, diciamo con Bachtin, «non esiste nemmeno nella fase iniziale dell’apprendimento della lingua» e anche qui la forma «è orientata verso il contesto, anche qui

22 F. Rossi-Landi, *Presentazione* a C. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, PensaMultimedia, Lecce-Brescia 2009, pp. 37-38.

23 M. De Iaco, *Solipsismo e alterità. Wittgenstein e il mito dell’interiorità*, op. cit., p. 86.

24 Ivi, pp. 96-97.

25 L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, Springer-Verlag, Wienn 2000; trad. it. di A. De Palma, *The Big Typescript*, Einaudi, Torino 2002, p. 24.

26 Cfr. Ponzio, Petrilli, *Lineamenti di semiotica e di filosofia del linguaggio*, op. cit., pp. 101-108).

essa è segno, benché il fattore della segnalità e il fattore della identificazione ad essa correlato siano presenti»²⁷.

Nella prospettiva in cui, come dicevamo, il significato si dà solo come interpretazione/traduzione del segno in altri segni – prospettiva che proponiamo di denominare “semantica semiotica”²⁸ –, espressione e contenuto non sono delle “cose”, non hanno un’essenza immobile, ma sono dei “relativi funzionali” e la loro identità è puramente “differenziale”. Il che significa che l’una può diventare l’altro in funzione del nostro “attuale” punto di osservazione, in funzione del “piano enciclopedico” (Eco) che ritagliamo²⁹.

Espressione e contenuto, pertanto, non configurandosi come il *recto* e il *verso* di un foglio, sono due spazi di un’unica facciata originati da una “piega”. Non sono, infine, dell’ordine, rispettivamente, del materiale e dello spirituale, e il dominio, «rappresentato dalla sezione enciclopedica parziale pertinentizzata nell’analisi» è unico³⁰.

Tale approccio “enciclopedico”, inoltre, favorisce una migliore comprensione del rapporto del segno con il suo referente, quindi apre nuove strade alla semantica. Una semantica (semiotica) che non scorge “significati primi”, “letterali” o “prototipici” come avviene nelle semantiche tradizionali “a dizionario”, essendo le gerarchizzazioni solo “locali”, relative al piano enciclopedico in cui ci si situa. Solo in questo senso è possibile riprendere il concetto echiano di *contenuto nucleare*³¹: questo, lungi dall’essere un *type* (significato primo, quindi “centrale”) a cui ricondurre i vari *token* (significati derivati, quindi “periferici”), non sarà altro che «l’utilizzo più regolare e condiviso rilevato all’interno di un determinato piano»³².

27 Cfr. V. Vološinov, M. Bachtin, *Marksizm i filosofija jazyka. Osnovnye problemy sociologičeskogo v nauke o jazyke*, Priboj, Leningrad 1929; trad. it. di M. Michiel, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, a cura di A. Ponzio, Manni, Lecce 1999, p. 187.

28 Cfr. anche C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano 2010.

29 In funzione di piani enciclopedici diversi, infatti, uno stesso elemento può assumere “ruoli” diversi: se osserviamo i cambiamenti di colore di un frutto in relazione ai suoi gradi di maturazione, i primi apparterranno al piano dell’espressione, i secondi al piano del contenuto. Ma se mettiamo in relazione i gradi di maturazione col tempo, questi diverranno parte del piano dell’espressione e il tempo del piano del contenuto. È un esempio di Fontanille che esplicita molto bene cosa si debba intendere per “ribaltabilità dei piani” e ci aiuta a capire perché *interpretare*, come voleva Eco, significa conoscere sempre “qualcosa di più”.

30 C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, op. cit., p. 353.

31 U. Eco, *Kant e l’ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997.

32 C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, op. cit., p. 387. Sarebbe da emendare, perciò, la posizione che lo stesso Eco assume in *Kant e l’ornitorinco*, dove, chiamando in causa lo schematismo kantiano, cerca la “regola” (il *type*) sotto cui interpretare l’animale “problematico”, dove cerca, tentando di costruire il “percepto” di un elemento che non ha ancora il “concetto”, di adattare uno schema a un contenuto percettivo ancora ignoto. Per Paolucci, invece, un modello *type/token* è «del tutto inadeguato al fine di rendere conto dell’emersione faneroscopica del senso percettivo», ivi, p. 402. “Interpretare”, infatti, non è un “portare sotto regole” e lo schema kantiano è solo «un tipo particolare di *processo semiotico di interpretazione*», ivi, p. 405.

Ciò che dà vita ai segni, dunque, non pertiene a una “sfera misteriosa”, situata nella nostra mente: “qualunque cosa accompagni l’enunciato non sarebbe per noi che un *segno ulteriore* (cors. ns.), un altro segno”, sostiene Wittgenstein³³, convergente, sotto questo aspetto, con una semiotica interpretativa di tipo peirceano: comprendiamo una parola (moduliamo: un segno), in quanto conosciamo le regole per poter giocare con essa.

La comprensione (linguistica), perciò, in quanto generata *dai* segni e vivente *nei* segni – in quanto avente nei segni il suo *terminus a quo* e il suo *terminus ad quem* –, non è assimilabile ad un atto intuitivo dell’Io, non è, vale a dire, un atto istantaneo, non discorsivo, che coglie la grammatica, «come se si potesse, per così dire, inghiottirla tutta in una volta»³⁴. La ragione, articolandosi nei segni, non è una ragione (idealisticamente) intuitiva e assoluta, ma è, necessariamente, una ragione *discorsiva*, perciò limitata, talvolta, o spesso, incapace di comprensione: in quanto tale (fortunatamente) “troppo umana”.

Una ragione così delineata, oltre ad essere discorsiva, è anche una ragione *regolata*, cioè sottoposta, pur nei suoi margini di innovazione e creatività, a determinate “regolarità”: le regole che seguiamo, ad esempio, quando comunichiamo, quando giochiamo, quando guidiamo l’automobile, infatti, «poggiano su usi stabili»³⁵ e seguirle è per noi un’ “abitudine” spesso inconscia.

La prassi (umana) del “seguire una regola” non può trovare fondamento in uno spazio *privato*, in quanto si tratta di una prassi condivisa, frutto di accordo, perciò *pubblica*. La stessa creatività tipica dell’animale umano, infatti, non consiste – come a lungo, idealisticamente, si è affermato – in un atto produttivo dello spirito svincolato da qualsiasi regola: essa, per usare le parole del filosofo italiano Emilio Garroni, è sempre «*sottoposta ad una legalità generale*»³⁶: c’è vita umana, infatti, quando c’è un comportamento che segue, non un istinto, ma una “regola”³⁷.

Lo studio del linguaggio verbale «si presta particolarmente bene ad un approccio di questo tipo»³⁸: la lingua, infatti, è un tipico “dispositivo creativo” grazie al quale «si possono formare messaggi sempre nuovi»³⁹. Ma – indica Garroni – che la lingua esibisca in modo particolarmente adeguato la nozione moderna di creatività, lo si può appurare meglio attraverso l’analogo

33 L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, op. cit., p. 11.

34 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999, p. 164, § 28.

35 Ivi, p. 107, § 199.

36 E. Garroni, *Creatività*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 67 (pubblicato originariamente come voce dell’Enciclopedia Einaudi nel 1978).

37 Una “creatività secondo regole”, sulle prime, potrebbe apparire una specie di ossimoro, e in qualche modo lo è: ciò «spiega già a livello intuitivo perché mai si sia giunti a precisare e accettare tale relazione» – quella tra creatività e regolarità – «solo così tardi» (E. Garroni, *Creatività*, op. cit., p. 67) e si sia invece radicata la “remora profonda” a percepire “creatività” e “regolarità” come coerenti e non contraddittorie.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

gia tra questa e il gioco. Non a caso «l'attività linguistica e le condizioni che essa presuppone sono state paragonate spesso all'attività e alle condizioni del gioco»⁴⁰. Saussure, come è noto, ricorre al paragone tra la lingua e il gioco degli scacchi, e Wittgenstein parla esplicitamente di “giochi linguistici” per spiegare il funzionamento delle lingue. Ma – ci domandiamo – è casuale e contingente il fatto che si insista su tale analogia? Il perché dell'analogia, scrive Garroni, «dovrebbe essere ormai chiaro: sia il linguaggio, sia il gioco debbono ubbidire a certe regole, senza di cui non esisterebbe né linguaggio né gioco»; nondimeno, precisa, sia il gioco che la lingua «si manifestano [...] come tipiche attività creative»⁴¹. L'analogia tra lingua e gioco, dunque, non si basa su di un accostamento estrinseco e superficiale, ma è di tipo intrinseco e strutturale: è – detto con Rossi-Landi – un'*omologia*.

Il gioco privo di regole, continua Garroni, «al pari del linguaggio, sarebbe non tanto uno strano gioco, ma non sarebbe affatto un gioco»⁴². Ogni “applicazione”, sia ludica che verbale, dunque, suppone sempre una qualche regola, ma «non necessariamente, e in linea di principio mai, è interamente spiegata da quella regola»⁴³. La regola, in altre parole, costituisce la condizione necessaria ma non sufficiente di ogni atto (linguistico o ludico). La regola, infatti, «[i]ndica solo un certo ambito di applicazioni possibili e certe modalità di applicazione»⁴⁴ ma si astiene, potremmo dire, dall'indicare applicazioni determinate e modalità particolari: la regola, insomma, è “qualcosa di generale” che, in quanto tale, «non contiene in sé analiticamente il particolare»⁴⁵. Pensiamo, ad esempio, ancora una volta, al linguaggio verbale: le sue regole non impongono mai ciò che si *deve* dire in una data situazione, così come le regole dei giochi non prescrivono mai ai giocatori *come* (il modo in cui) giocare.

Il gioco e la lingua, considerati come ambiti omologhi dell'esperienza umana, dunque, «non sono [...] mai libertà assoluta»⁴⁶, ma sono luoghi in cui si genera e cresce quella creatività specie-specifica dell'animale umano: la creatività, appunto, “secondo regole”. Una “creatività” disancorata da una “legalità”, infatti, sarebbe “quasi soltanto un *flatus vocis*”⁴⁷.

3. Linguaggio e alterità. Per un'etica (semiotica) del linguaggio

Quando parliamo, eccetto i casi in cui, specie nell'apprendimento linguistico, facciamo uso di espressioni olofrastiche, non parliamo mai per parole isolate; non parliamo mai, potremmo dire, per significati ma per “realizza-

40 Ivi, p. 104.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, p. 105.

43 Ivi, p. 106.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*.

46 Ivi, p. 109.

47 Ivi, p. 133.

zioni di senso". Parliamo enunciando e sempre ci imbattiamo «nell'estraneità dell'altro»⁴⁸.

Il parlare del parlante, infatti, «non sarà mai identico a quello dell'ascoltatore»⁴⁹ e la parola non potrà mai essere una "parola propria", ma sempre "parola altrui"⁵⁰: la lingua ci giunge da altri, non ci appartiene in modo proprietario, *ci* parla, detto heideggerianamente.

Anche Wittgenstein, a suo modo, ammette che «il linguaggio [parla] da sé»⁵¹: le parole che – nostro malgrado – adoperiamo, infatti, parlano le voci degli uomini che sono venuti prima di noi. Ciò rende anche le parole (ri) messe in circolazione dal singolo parlante l'esito, non già di un atto individuale, ma di un lavoro sociale⁵².

La lingua, così, sulla scorta di tali premesse teoriche, fornisce nuovi lumi per ripensare la *soggettività* e svelare la colpevolezza di un'intera tradizione filosofica, quella del razionalismo moderno, che ha considerato il linguaggio alla stregua di un mero *strumento* a disposizione del soggetto. Uno strumento meramente "denominativo" che ha generato l'illusione (ego-logica) di una relazione di possesso con l'oggetto dominato, alimentando l'immagine del Soggetto come *dominus* dell'Oggetto.

Ripensare il linguaggio, quindi, significa ripensare la soggettività. Se la lingua è un'istituzione pubblica, non *assoggettabile* all'iniziativa arbitraria del singolo parlante, quest'ultimo, più che Soggetto-di, si rivela Soggetto-a: ad una comunità di parlanti, ad uno spazio pubblico, alla storia. Un io, insomma, soggetto all'*altro*.

Esemplifica wittgensteinianamente De Iaco: «L'io che dice di aver dolore parla in prima persona perché in questo gioco linguistico, modellando l'uso della parola 'io' su quello del dimostrativo 'questa persona', riporta a sé ciò che è anche di altri»⁵³. Quello che avviene è una "singolarizzazione" della forma di vita comune e la "privatezza", pertanto, è solo relativa. L'io *impara* a vivere il dolore «nelle forme comuni del gemere, gridare, descrivere, narrare»⁵⁴: quando cerchiamo di manifestare il dolore, infatti – se eccettuiamo le fisiologiche e universali reazioni che appartengono alla specie umana in quanto tale, parlante o *in-fante* che sia – possiamo farlo solo in queste forme pubbliche⁵⁵.

48 M. De Iaco, *Solipsismo e alterità. Wittgenstein e il mito dell'interiorità*, op. cit., p. 101.

49 Ivi, p. 102.

50 Cfr. anche V. Volosinov, M. Bachtin, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, op. cit.

51 L. Wittgenstein, *The Big Typescript*, op. cit., p. 6, § 10.

52 Cfr. F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato* (1968), Bompiani, Milano 1992, 4ª edizione, pp. 67-68.

53 M. De Iaco, *Solipsismo e alterità. Wittgenstein e il mito dell'interiorità*, op. cit., p. 136.

54 *Ibidem*.

55 Ciascun io vive in un mondo socializzato in quanto linguisticamente articolato. Ma se concordiamo con De Iaco sul fatto che la ragione umana è una ragione prevalentemente "discorsiva", non ci sentiamo di convenire quando sostiene che «ragionare significa [...] parlare» (M. De Iaco, *Solipsismo e alterità. Wittgenstein e il mito dell'interiorità*, op. cit., p.: 144). Il parlare, infatti – risalente a «più pro-

È solo nello sguardo dell'altro, quindi, che l'io – abitato, occupato, *parlato* dall'altro – diviene cosciente della propria singolarità. Impariamo da “stranieri” la stessa madrelingua: la apprendiamo dagli altri, come se fosse d'altri, prima ancora di poterla dire nostra.

Nel lavoro linguistico, dunque, c'è sempre *dell'altro*. E dal momento che «la semiosi è sempre un *fare-segno-a*», essa «è un'etica già da subito»⁵⁶. La parola stessa, pertanto, è qualcosa che ha a che fare col *dono*, in un sistema asimmetrico, squilibrato, dissipativo, ma necessariamente comune (da cui il senso originario del termine “comunicazione”). La parola – scriveva Gorgia – «è un gran dominatore che con un corpo piccolissimo e invisibilissimo divinissime opere sa compiere». Riprendiamo, rimodulandolo in chiave etica, il suo motto: divinissima opera è la relazione *con* l'altro, lo stare *tra* altri, l'*inter-esse*.

Il “Sì”, ciò che per l'Heidegger di *Essere e tempo* viene svilito come la dimensione inautentica dell'esistenza, rappresenta, invece, in questa prospettiva etosemiotica, la struttura stessa della soggettività. È il “semiotico”, allora, non l'Esserci (il soggetto) heideggeriano, «ad aprire il campo di manifestazione in cui l'oggetto (l'ente) può apparire facendosi fenomeno»⁵⁷. La “luce” heideggeriana che illumina l'ente è quindi propria del segno che, detto peirceanamente, illumina l'oggetto “sotto un certo rispetto”. La luce heideggeriana – ma ancora prima parmenidea⁵⁸ –, facendo derivare tutto dallo Stesso, rappresenta la fagocitazione dell'Altro da parte del Soggetto: per questo «il solipsismo e il soliloquio sono intrinseci alla luce»⁵⁹.

L'Altro, invece, è sempre nello Stesso, «è inquietudine che laceri la calma dell'Identico», è sempre – dice Caputo con Lévinas – «un per-altro»⁶⁰. Il Soggetto, avulso dall'altro, infatti, è un ni-ente, poiché è all'altro che siamo debitori del nostro essere.

A scalfire l'hegeliana razionalità del reale, ad offuscarne la luminosità, inoltre, c'è, nel mondo, l'ineliminabile presenza dell'*ombra*: accettare questa dimensione del limite e dell'incompiutezza (dell'in-finitezza), questa

fonde condizioni intellettuali di cui è proiezione e specificazione» (E. Garroni, *Riconoscimento della semiotica*, Officina edizioni, Roma 1977, p. 35) – è, detto con Caputo, «il linguaggio canalizzato nel verbale» (C. Caputo, *Il fondo e la forma*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010, p. 42): è una capacità apparsa dopo il linguaggio (inteso come sistema di formazione) nel corso dell'ominazione e «da cui è seguito un reciproco potenziamento: il linguaggio ha rafforzato la funzione comunicativa del parlare e il parlare ha rafforzato la funzione modellizzante del linguaggio» (*ibid.*). Sul tema della “capacità semiotica” e dell'ambiente umano come “ambiente semiotico” cfr. anche E. Dell'Atti, *L'ambiente semiotico. Condizioni, dintorni, riconoscizioni*, Pensa MultiMedia, Lecce 2103, pp. 56-67).

56 C. Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, op. cit., p. 190.

57 C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, op. cit., p. 495.

58 Sul tema della “materia della luce” rinviamo a C. Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, op. cit., pp. 199-226.

59 C. Caputo, *Semiologia e semiotica o la forma e la materia del segno*, op. cit., p. 212.

60 Ivi, p. 217.

condizione eraclea di giorno-notte, luce-tenebra, «vuol dire riconoscere la preminenza del dramma sull'astrazione, della parola viva sulla parola logica»⁶¹, la condizione umana essendo, non scelta, ma patita, subita, e sempre esposta ad altro.

L'Uno a cui il neoplatonismo anelava – lasciando inspiegata, tuttavia, la modalità di “partecipazione” ad un ente irrelato e irrelabile per definizione – è dissolto per lasciare il posto ad un intreccio indissolubile, quello dell'Uno con l'Altro, dell'Uno nell'orizzonte dell'Altro: dell'Io, dunque, che esiste solo *per e grazie* all'Altro.

S-fondare la soggettività significa (ri)fonderla sull'*alterità*: conseguentemente, e in ultima analisi, in quanto l'Essere si comprende a partire dall'*altro dell'essere*⁶², possiamo considerare la comprensione etica come prioritaria sulla (illuminante e luminosa) visione teoretica.

I vari “io” monadici, nella prospettiva tracciata, diventano altrettanti “altri”, in relazione tra loro tramite la lingua (sociale) e la “parola” (pubblica): quel “territorio comune” che è un “ponte”⁶³ gettato tra me e un altro.

61 Ivi, p. 220.

62 Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1991, p. 22.

63 Cfr. V. Vološinov, M. Bachtin, *Marxismo e filosofia del linguaggio*, op. cit., p. 208.



Gilbert Simondon
(Saint-Étienne 2 ottobre 1924 - Palaiseau 7 febbraio 1989)

OUI, JE ME SOUVIENS DE GILBERT SIMONDON

testi raccolti e tradotti dal francese da Giovanni Carrozzini



Fig. 1: Stazione ferroviaria di Tence, comune francese della regione Rodano-Alpi, nel dipartimento dell'Alta Loira, in cui la famiglia Simondon possedeva alcune proprietà *(foto di François Lagarde)*.

GIOVANNI CARROZZINI

Introduzione

Questa sezione della rivista «Il Protagora» costituisce la realizzazione di un progetto da me avviato nell'anno accademico 2008-2009, nel corso del mio soggiorno quadrimestrale a Parigi, nel quadro del dottorato in Discipline storico-filosofiche dell'Università del Salento.

In quell'occasione, ebbi modo di maturare la conoscenza diretta di numerosi collaboratori, amici e/o conoscenti di Gilbert Simondon, della cui riflessione filosofica mi occupo da circa un decennio. Con estrema disponibilità e manifesto entusiasmo, quest'ultimi ebbero modo d'intavolare con lo scrivente numerosi dibattiti attorno alla figura del filosofo, rievocandone, fra l'altro, alcuni interessanti aneddoti relativi alla loro personale esperienza al fianco di Simondon.

A partire dal novembre 2012, ebbi poi modo di riprendere contatto con alcuni di essi, invitandoli, in quell'occasione, a redigere brevi testi, in vista di una futura pubblicazione degli stessi in traduzione italiana, in ricordo del pensatore francese: anche in questo frangente, accolsero la mia proposta, realizzando quanto richiesto con accuratezza e puntualità estreme¹. In questa sezione, pertanto, si pubblicano alcuni dei suddetti testi in ricordo di Gilbert Simondon.

Nel mio articolo, *Gilbert Simondon: le opere e i giorni*, si ripercorrono le tappe fondamentali della carriera di Gilbert Simondon, fornendone gli opportuni riferimenti storici e tratteggiando, al contempo, la figura del filosofo.

I primi tre saggi che seguono forniscono alcuni interessanti dettagli in merito alla riflessione filosofica di Simondon; i restanti scritti, invece, costituiscono autentiche testimonianze personali dell'esperienza professionale e di vita maturate dagli Autori al fianco del pensatore francese. La sezione si conclude con la pubblicazione della traduzione italiana del necrologio

1 Si precisa che i miei contatti con Annie Ibrahim, autrice – in questa sezione – della nota *Ricordo di Gilbert Simondon professore*, risalgono al luglio del 2014. Si ringrazia la gent.ma prof.ssa per aver accettato di collaborare a questo progetto, nonché il collega e amico dott. Andrea Bardin per aver favorito i contatti fra lo scrivente e la suddetta docente.

di Gilbert Simondon, stilato in seguito alla sua morte dall'amico e collega Maurice Mouillaud e pubblicato, con il titolo *Simondon G.*, sull'«Annuaire 1990 des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure» (pp. 3-4).

Il corposo e denso saggio di Denise Van Caneghem, *Omaggio a Gilbert Simondon*, edito in Francia nel «Bulletin de Psychologie» (XCII, 17-18, settembre-octobre 1989, n. 392, pp. 815-36), offre un puntuale inquadramento della filosofia simondoniana, nonché alcuni interessanti cenni alla sua attività di studioso e docente di psicologia generale presso la Sorbona; si è pertanto scelto, nella disposizione dei testi che qui si pubblicano, di anteporlo agli altri per fornire una prima, dettagliata, presentazione del filosofo. Dopo una breve quanto dettagliata nota bio-bibliografica di Simondon, Van Caneghem – ex-allieva e poi collega di Gilbert Simondon² – ne introduce la riflessione, esaminando, con ocularità, le tesi sostenute dal pensatore nelle sue due tesi di dottorato, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information* e *Du mode d'existence des objets techniques*, entrambe discusse nel 1958. Nel suo saggio, l'Autrice offre, inoltre, un'inedita e quanto mai interessante interpretazione del concetto di angoscia a partire dai rilievi simondoniani su questa tematica, concludendo con alcuni accurati rilievi critici in merito alla filosofia di Gilbert Simondon.

La densa intervista³ concessa da Anne Fagot-Largeault – filosofa delle scienze della vita e docente presso il *Collège de France* – a Thierry Bardini – docente presso il Dipartimento di Comunicazione dell'Università di Montréal – si suddivide in due ampie sezioni: mentre la prima risulta interamente dedicata al ricordo di Gilbert Simondon, di cui Fagot-Largeault fu assistente dal 1965 al 1966, la seconda si concentra sulla disamina di alcune tematiche di scottante attualità nei settori della medicina e della bioetica. Si segnala che Anne Fagot-Largeault ha altresì recentemente preso parte al film documentario *Simondon du désert* (Hors Œil éditions, Montpellier 2012), diretto da François Lagarde e curato da Pascal Chabot, in cui la pensatrice francese rilascia, anche in quest'occasione, una toccante testimonianza del maestro scomparso.

Il breve ma denso articolo di François Hardouin-Duparc⁴ – co-fondatore con Gilbert Simondon del *Groupe d'Etudes de Psychologie* presso la Facoltà

2 Denise Van Caneghem è autrice del corposo volume *Agressivité et combativité* (coll. «Le Psychologue», PUF, Paris 1978), i cui lavori di ricerca furono avviati nel corso del suo dottorato, allora diretto da Gilbert Simondon.

3 Occorre precisare che la traduzione italiana di questo testo è stata interamente rivista e corretta, per volontà della prof.ssa Anne Fagot-Largeault dal prof. Enrico Berti, che, pertanto, si ringrazia sentitamente per il suo contributo.

Si precisa, inoltre, che di questa intervista sussiste, altresì, una versione in lingua inglese, edita sulla rivista «Theory, Culture & Society» (march 2014), con il titolo *Simondon, Individuation and the Life Sciences: Interview with Anne Fagot-Largeault*. La traduzione italiana che si pubblica in questa sezione è stata condotta a partire dal testo francese della suddetta e autorizzata alla pubblicazione dagli Autori, che qui si ringraziano ulteriormente.

4 François Hardouin Duparc (Mauprévoir, 11 agosto 1928) è deceduto il 27 luglio 2012, a Poitiers. Si ringrazia sentitamente sua moglie, Mme Monique Hardouin Duparc, per aver fornito il testo, che qui si edita in traduzione italiana, e per aver acconsentito a questa pubblicazione.

di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Poitiers, assistente tecnico presso il *Laboratoire de Psychologie générale et Technologie* diretto da Simondon presso la Sorbona e assistente presso lo I.U.T. *Carrières Sociales* di Poitiers – consta della traduzione italiana di uno scritto redatto dall'Autore nel 1990, in occasione dell'istituzione dell'associazione *La pensée de Gilbert Simondon*, di cui fu ispiratore, fondatore e segretario. Di particolare interesse, in questo saggio, risulta la lettura, assai personale, condotta da Hardouin Duparc della riflessione di Simondon in parallelo con alcune tesi di manifesta matrice malthusiana.

Nella sua breve ma accurata nota in ricordo di Gilbert Simondon, dall'emblematico titolo *Il filo di Sofia*, Bernard Teyssot – professore di *Chaire Supérieure* di Lettere e Filosofia nelle classi preparatorie alle *Grandes Ecoles* scientifiche presso il *Lycée Claude Fauriel* e secondo cugino di Gilbert Simondon – riporta alcuni significativi aneddoti relativi alla giovinezza del filosofo e ricorda l'episodio in cui ebbe modo di conoscere personalmente il pensatore francese, di cui sottolinea ed esalta la genialità e l'estrema cordialità.

Frammenti per Gilbert Simondon, di Maurice Mouillaud, consta della versione rivista e corretta della traduzione italiana di questo scritto, redatto dall'Autore per questa rivista e già edito, nel 2008, nella sezione monografica *Gilbert Simondon filosofo delle tecniche*, a cura dello scrivente («Il Protagora», XXXVI, luglio-dicembre 2008, quinta serie, n. 12; il testo figura alle pp. 401-4). Mouillaud⁵ – professore emerito dell'*Université de Lyon II* e docente di psicologia presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Poitiers, ove insegnò al fianco di Simondon – ricorda il collega e amico “per immagini”, tratteggiandone un profilo rigoroso, ma nutrito d'affetto e riconoscenza, a partire dalla sua conoscenza di Simondon durante gli anni del liceo, ma ricordandone, altresì, l'attività di docente di psicologia presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Poitiers.

Il testo di Maurice Caveing – filosofo e storico delle matematiche francese, membro dell'Unione dei Cristiani Progressisti sino alla sua dissoluzione, nel 1951, già docente di logica ed epistemologia presso l'Università *Paris X* di Nanterre – *Tre domande su Gilbert Simondon*, consta della traduzione italiana di tre frammenti tratti da altrettante missive dell'Autore, inviate allo scrivente fra il 2007 e il 2010. Le domande che vi figurano consistono nella riformulazione di quelle poste dallo scrivente nelle sue lettere a Maurice Caveing. In questo scritto, che si presenta, dunque, come una sorta di breve intervista, l'Autore fornisce alcuni aneddoti relativi agli anni trascorsi all'*Ecole Normale Supérieure* di Parigi in compagnia del filosofo francese, inquadrandoli nella realtà di quest'istituzione, di cui ricostruisce alcune fondamentali tappe storiche.

5 Maurice Mouillaud (Montbrison, 8 febbraio 1924) è morto l'8 febbraio 2012. Si ringraziano sua moglie, Geneviève Mouillaud-Fraisse, e suo figlio, François Mouillaud, per aver acconsentito alla pubblicazione della traduzione italiana di questo testo, nonché di quello del necrologio, anch'esso in traduzione italiana, che figura in chiusura della presente sezione.

Jacqueline Lanouzière – docente onoraria delle Università parigine, dottoressa in Psicologia e in Lettere e Scienze Umane, membro titolare della *Société Psychanalytique* di Parigi e dell'*International Psychoanalytical Association* – nel suo articolo *Gilbert Simondon* richiama la sua esperienza di assistente del filosofo dapprima presso l'Università di Poitiers e, in seguito, presso la Sorbona; Lanouzière ne fornisce un ritratto accurato, dal quale si coglie, agevolmente, la profonda umanità che guidava l'agire del Nostro e la sua eccezionale disponibilità nei confronti di colleghi, studenti e allievi. In ultimo, l'Autrice narra dell'immensa stima che Simondon nutriva nei confronti del collega Louis Althusser e della grande desolazione che lo colse nell'apprendere le sue sorti, a seguito dell'omicidio della moglie Hélène.

La breve nota di Bernard Balan – *maître-assistant* di filosofia a Parigi nell'*équipe* di Suzanne Bachelard e già docente di filosofia all'Università di Rouen – consta, in realtà, della traduzione italiana di due frammenti tratti da altrettante missive in formato elettronico inviate allo scrivente, rispettivamente nel 2012 e nel 2013, e che qui si è scelto di pubblicare con il titolo *Ricordi notturni di Gilbert Simondon*. Balan evidenzia l'estrema correttezza del maestro scomparso nei confronti dei suoi colleghi, la profondità filosofica e la generosità dei modi, non senza richiamare le oggettive difficoltà relazionali in cui pure s'imbatté Simondon all'epoca del suo insegnamento di psicologia presso la Sorbona.

Nella sua nota *Ricordo di Gilbert Simondon professore*, Annie Ibrahim – docente onoraria di filosofia in *Première Supérieure* del liceo Chaptal di Parigi e ricercatrice del *Groupe d'Etude du Matérialisme Rationnel* parigino – restituisce al lettore un'immagine inedita di Gilbert Simondon fra il 1967 e il 1970, durante le lezioni preparatorie alla *licence* e all'*agrégation* in filosofia presso l'*Ecole Normale Supérieure* di Fontanay-aux-roses. Oltre a ricostruire, analiticamente, il percorso filosofico intrapreso dal filosofo di Saint-Etienne nella sua tesi di dottorato principale, Annie Ibrahim, all'epoca studente di Simondon, ne tratteggia altresì alcuni contorni umani, donandone il ritratto di un infaticabile escursionista oltre che quello di studioso rigoroso e innovativo.

Al testo di Ibrahim, segue il toccante ricordo di Richard Bilhaut – *physicien-adjoint* al *Laboratoire de Psychologie Générale* di Simondon dal 1967 al 1969 e attualmente musicista professionista – che, con mirabile puntualità, tratteggia un panorama accurato dei locali di questo laboratorio, elencando e descrivendo svariati progetti ivi realizzati. Di particolare interesse risulta, peraltro, la ricostruzione di alcuni dei “fatti del '68” che coinvolsero direttamente il destino di questo eccezionale laboratorio.

La testimonianza di Michel Juffé – laureatosi nel 1967 con Gilbert Simondon e Presidente dell'associazione *Oméga-Conseil* dal 1984 e del Consiglio scientifico dell'*Association française pour la prévention des catastrophes naturelles* (AFPCN) dal 2013 – restituisce l'immagine del Simondon docente di *Psychologie générale* presso la Sorbona, inquadrandola, peraltro, nel contesto della Francia sessantottina.

Nel suo *Qualche ricordo di Gilbert Simondon al civico 28 della rue Serpente*, Régine Plas – professore onorario di Storia della psicologia presso l'Università *René Descartes* di Parigi e membro associato del Centro Ale-

xandre Kojève d'*Histoire des sciences et des techniques* – ricorda l'insegnamento del collega Simondon presso l'Università *Paris V*, oggi *René Descartes*, fornendo, con estrema puntualità, numerosi dettagli in merito alla storia della psicologia in Francia negli anni in cui ebbe modo di conoscere il personale del *Laboratoire de Psychologie générale et Technologie* diretto da Simondon, che sorgeva nei pressi di quello diretto da Fraisse e in cui l'Autrice conduceva le sue attività di ricerca.

La *Lettera su Gilbert Simondon* di Jean-Claude Spérandio – dottorando e poi dottore di ricerca sotto la direzione di Gilbert Simondon, docente onorario dell'Università *Paris Descartes* e specialista d'ergonomia – consta, in realtà, della traduzione italiana della versione, interamente rivista e corretta dall'Autore nel novembre 2012 (la cui pubblicazione è stata espressamente autorizzata dallo stesso), di una missiva in formato elettronico che questi inviò allo scrivente nel 2008. Jean-Claude Spérandio⁶ narra la sua esperienza professionale al fianco del maestro scomparso, soffermandosi, in particolare sull'ultima visita che questi gli fece il 6 febbraio 1989, un giorno prima del suo prematuro decesso.

Questa sezione si conclude con la traduzione italiana del necrologio redatto da Maurice Mouillaud, già richiamato in apertura di questa nota introduttiva, e che qui si edita con il titolo *Notizia di Gilbert Simondon pubblicata dall'Association des anciens élèves* dell'Ecole normale supérieure nella raccolta del 1990, in accordo con quanto richiesto, espressamente, da Mme Agnès Fontaine, della segreteria dell'*Association des anciens élèves et amis de l'ENS*, che qui si ringrazia per averne concesso, a titolo gratuito, la pubblicazione.

* * *

In primo luogo, mi sia consentito ringraziare, sentitamente, gli stimati professori, autori dei testi che figurano in questa sezione, per la collaborazione fattiva a questo progetto, nonché per aver acconsentito, espressamente, alla traduzione italiana a cura dello scrivente e alla pubblicazione della stessa a titolo gratuito. Senza il loro supporto, concreto, questa sezione della rivista non avrebbe di certo potuto vedere la luce.

Ringrazio, altresì, Mme Geneviève Mouillaud-Fraisse e suo figlio, François Mouillaud, per aver acconsentito all'edizione italiana dei testi redatti da Maurice Mouillaud, nonché Mme Monique Hardoin Duparc, moglie del compianto François Hardouin Duparc, per aver fornito il testo del marito che qui si traduce e pubblica, in accordo con la volontà manifesta della stessa.

Ringrazio, altresì, Mme Agnès Fontaine, della segreteria dell'*Association des anciens élèves et amis de l'ENS*, per aver concesso, a titolo gratuito, la traduzione italiana e la pubblicazione, con il titolo *Notizia di Gilbert Simondon pubblicata dall'Association des anciens élèves* dell'Ecole normale

6 Nel testo che qui si pubblica in traduzione italiana, l'ortografia del cognome di Spérandio è stata italianizzata in accordo con l'espressa volontà dell'Autore, che qui si ringrazia ulteriormente.

supérieure nella raccolta del 1990, del necrologio di Gilbert Simondon, redatto da Maurice Mouillaud nel 1989.

Si ringrazia, inoltre, il direttore della rivista «Bulletin de Psychologie», Stéphane Laurens, per aver accordato allo scrivente il permesso di tradurre in italiano e pubblicare, a titolo gratuito, l'articolo di Denise Van Caneghem sulla rivista «Il Protagora»; si ringrazia ulteriormente l'Autrice per aver anch'ella acconsentito all'edizione italiana integrale di questo saggio.

Mi sia consentito, altresì, ringraziare i proff. Jean-Claude Bénichou, Serge Nicolas ed Emile Jalley, con i quali, in ultimo, non si è giunti ad un accordo di pubblicazione dei loro testi. A loro va la mia riconoscenza per il fattivo supporto fornito, in special modo, nel corso delle mie ricerche parigine su Gilbert Simondon nel corso dell'anno accademico 2008-2009. Emile Jalley, in particolare, collabora, con la pubblicazione dei suoi numerosi e tutti corposi testi, alla diffusione del pensiero del filosofo francese di cui fu collaboratore presso la Sorbona e di cui ha sempre serbato un rispettoso ricordo, tratteggiato nelle sue ammirevoli pagine, alcune delle quali esplicitamente citate nel mio saggio che figura in apertura di questa sezione.

Porgo un sentito ringraziamento al collega e amico Andrea Bardin, acuto studioso, fra l'altro, del pensiero politico di Gilbert Simondon, per aver favorito i miei contatti con la prof.ssa Annie Ibrahim e per aver discusso analiticamente i contenuti del mio articolo pubblicato in questa sezione.

Last but not least, ringrazio il prof. Fabio Minazzi, direttore di questa rivista e mio maestro, per aver accettato, con entusiasmo, di pubblicare questi testi. Il suo costante supporto e la proverbiale disponibilità accordatimi nel corso di questo decennio hanno infatti consentito la realizzazione e il proseguimento delle mie ricerche nel settore della filosofia: anche per questo, lo si ringrazia sinceramente.

In chiusura, mi sia consentito precisare che questa sezione della rivista non costituisce una biografia di Gilbert Simondon, per la quale si rimanda, piuttosto, a quella redatta da Nathalie Simondon e consultabile all'URL: gilbert.simondon.fr, più volte espressamente citata in nota nel mio articolo edito su questo numero de «Il Protagora».

Questa sezione consta, piuttosto, di una raccolta di testimonianze – la cui traduzione italiana e la cui pubblicazione sono state espressamente autorizzate dagli Autori – rilasciate da quanti abbiano conosciuto direttamente Gilbert Simondon, in qualità di amici, colleghi, conoscenti e/o parenti. In tal senso, declino pertanto qualsiasi responsabilità personale relativa alla veridicità delle affermazioni contenute in questi testi.

GIOVANNI CARROZZINI

Gilbert Simondon: le opere e i giorni

Dure, nette e decise le linee che tracciano i confini del volto di Gilbert Simondon, che ne intagliano la figura, come scavata nella roccia delle Alte Terre da cui proveniva¹. Un uomo riservato, ma non schivo, geloso della sua intimità, per nulla avvezzo a quella mondanità da cui pure molti dei suoi contemporanei, nel rondò caotico di quegli anni di rivolta, si erano lasciati trascinare: solitario, dunque, nella vita come nel pensiero².

Lo sguardo penetrante incorniciato da una pesante montatura, le cui arcate in metallo sottolineano i tratti corrugati della fronte, le sopracciglia folte, gli occhi attraversati, a tratti, da una fissità inquietante, forse rivolta verso

1 Si parafrasa quanto dichiarato da Maurice Mouillaud (Montbrisson, 8 febbraio 1924 – Parigi, 8 febbraio 2012), collega e amico di Gilbert Simondon, nel suo breve testo, redatto in ricordo dell'amico scomparso, *Fragments pour Gilbert Simondon*, edito in traduzione italiana dello scrivente con il titolo *Frammenti per Gilbert Simondon* sulla rivista «Il Protagora», XXXVI, luglio-dicembre 2008, quinta serie, n. 12, pp. 401-404, che qui si ripropone, in una versione della traduzione rivista e corretta, alle pp. 197-199.

2 In merito al carattere di Gilbert Simondon, ai suoi rapporti con l'*entourage* filosofico francese dell'epoca e alla ricezione del suo pensiero da parte di Gilles Deleuze, così scrive François Dosse, nella sua monumentale "biografia incrociata" di quest'ultimo e di Félix Guattari: «Deleuze assegna [...] notevole importanza a un pensatore solitario, suo contemporaneo, Gilbert Simondon, che si interessa ai fenomeni d'individuazione, al crocevia di culture multiple, tanto tecniche, scientifiche quanto filosofiche. [...] Peraltro, egli era uomo d'esperienza, di perizia, che conosceva dall'interno il mondo delle tecniche. D'altra parte, lo faceva disperare il modo in cui la sua epoca aveva fallito l'incontro con l'innovazione tecnica, questo incontro mancato, visto che la maggior parte degli utenti della tecnica ne ignorano del tutto il modo di funzionamento e i suoi meccanismi. Professore, Simondon era altresì uomo di laboratorio: praticava i suoi esperimenti nel suo laboratorio della rue Serpente, testando il più spesso possibile ciò di cui avrebbe parlato» (François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, La Découverte, Paris 2007, p. 200, trad. it. mia). A tal proposito, si consulti anche la breve sezione *Bref portrait* della biografia del padre redatta da Nathalie Simondon, consultabile all'URL: <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie>.

un "altrove" che conferiva, a lui, alla sua filosofia, il senso pieno dell'immanenza. Affusolate e nervose le mani di Simondon, come protese al contatto con la materia elaborata di quegli oggetti tecnici con cui seppe instaurare una comunicazione intima e privata, più simile a quella di un alchimista con i suoi elementi³ che a quella di un tecnico con i suoi strumenti, ma di

- 3 Quest'ultima affermazione parafrasa le osservazioni condotte da Maurice Mouilaud sull'amico Simondon, traendole, questa volta, dal suo breve necrologio *Simondon G.* in *Annuaire 1990 de Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure*, pp. 3-4, di cui si pubblica qui la traduzione italiana condotta dallo scrivente. Si ringrazia la redazione dell'*Annuaire* per aver concesso la suddetta traduzione e per aver acconsentito alla sua pubblicazione. Per quanto concerne, invece, il ritratto complessivo di Simondon che qui si tratteggia, si precisa che quest'ultimo sviluppa dall'immagine che il filosofo offre di se stesso nella video-intervista da lui concessa nell'agosto 1968, presso l'abitazione di proprietà della sua famiglia a Mazaux-par-Tence, in Alta Loira, al deputato liberale canadese Jean Le Moyne (1913-1996), *adjoint-spécial* al gabinetto del Primo Ministro del Canada. La riprese furono dirette da Jacques Parent del *Ministère de l'Éducation du Québec*, per conto dell'*Office du film du Québec*; di quest'intervista filmata sono oggi disponibili tre lunghi spezzoni, della durata rispettiva di 22, 24 e 28 min., ai seguenti URL: http://www.youtube.com/watch?annotation_id=annotation_387329&feature=iv&src_vid=7FjNb-fuRyK&v=VLkjI8U5PoQ; <http://www.youtube.com/watch?v=HRqy9vtW-E>; <http://www.youtube.com/watch?v=kCBWTHjKvbU>. Il testo di quest'intervista, depositato nel fondo *Jean Le Moyne* degli *Archives nationales du Canada* a Ottawa (cote: MG30, D358) fu rivisto, corretto e ampliato, anche con l'aggiunta di alcuni grafici e illustrazioni, dallo stesso Simondon, come si apprende da una missiva del 29 marzo 1970, inviata dal filosofo a Le Moyne e oggi interamente pubblicata sulla «Revue de Synthèse», tome 130, 6^e série, n. 1, 2009, pp. 130-132, unitamente alla trascrizione del testo dell'intervista in questione. I dati che qui si riportano sono tratti sia dalla corposa presentazione a quest' *Entretien sur la Mécanologie* redatta da Vincent Bontems ed edita in *idem*, pp. 103-106, sia dalla breve nota editoriale, stesa da Nathalie Simondon, che precede la ripubblicazione di quest'intervista nel volume Gilbert Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, PUF, Paris 2014, pp. 405-6. Si precisa che, in questo volume, la summenzionata missiva a Le Moyne è stata ripubblicata solo parzialmente alle pp. 443-5. Non è privo d'interesse ricordare che nel 1965, Gilbert Simondon rilasciò a Yves Deforge un'ulteriore intervista, anch'essa filmata, nel quadro della serie televisiva *Informations des Professeurs*, diretta da Jacques Jahan e rivolta ai docenti di tecnologia delle classi terza e quarta delle scuole secondarie superiori, come precisato nella nota editoriale che precede la ripubblicazione della trascrizione del testo di quest'intervista nel volume *Sur la technologie (1953-1983)*, *op. cit.*, pp. 399-403 (la nota in questione si trova a p. 399). L'intervista fu inizialmente pubblicata nel volume collettaneo *Ministère de l'éducation nationale 'Institut pédagogique nationale' radio télévision scolaire. Dix entretiens sur la technologie*, Nouveaux Chantiers, Paris 1966, pp. 33-5, con il titolo *Entretien avec Monsieur Gilbert Simondon*, modificato, nella sua più recente edizione in *Entretien sur la technologie avec Yves Deforge (1965)*. Anche in questo caso, l'intervista è consultabile sul sito del CNDP, <http://www.cndp.fr>, in cinque distinte parti, di cui risultano ad oggi disponibili, come precisato sul sito www.gilbert.simondon.fr, esclusivamente la prima, la seconda e la quinta ed ultima parte. Oltre che Gilbert Simondon, alle domande di Deforge rispondono altri insigni esperti di settore, fra cui vale la pena di citare André Leroi-Gourhan.

cui pure seppe rendere descrizioni mirabili, svelandone al largo pubblico gli apparenti misteri, nella sua decisiva tesi di dottorato complementare *Du mode d'existence des objets techniques*⁴. Un uomo complesso, difficile nei suoi rapporti quotidiani, tanto il suo rigore gli imponeva una veste critica e analitica, mai incline alla quiescenza o alla sorda indifferenza. Preda di collere improvvise, come un Socrate dei nostri tempi, spesso originate da scontri decisivi con quanti contrastavano la larghezza delle sue vedute, la sua disinteressata passione per la conoscenza, una conoscenza a largo raggio, principio di crescita ed emancipazione, reticolare e sistemica, mai confinata all'alveo asfittico e claustrofobico della ricerca riduzionista di settore, in nome, piuttosto, di un enciclopedismo che prendeva le mosse da quel Rinascimento italiano da cui Simondon era affascinato e il cui spirito spesso incarnava nei gesti come nei pensieri⁵.

Imponente la sua andatura, fermo e pesante il passo, baritonale la voce che ipnotizzava quelle folle di studenti⁶ che si accalcavano nel grandioso

Infine, si precisa che, presso gli archivi dell'*Institut National Audiovisuel* francese è disponibile, altresì, un dibattito filmato fra Gilbert Simondon e Raymond Polin, del 4 dicembre 1972, unica ripresa a colori a mia conoscenza del filosofo francese. In quest'occasione, Simondon commenta argutamente il film-documentario *Des roues par milliards*, della durata complessiva di 00:40:35 min (cote: MGCPF0721588—AM.01). Il summenzionato dibattito ha una durata di 15:08:01 min. Si ringraziano Mme Pascale Poher, del *Département Marketing et Ventes* dell'Ina e Mme Kiêu Hoang, della *Direction marketing et ventes* dell'Ina, per aver fornito allo scrivente i dati relativi a questa trasmissione che qui si riportano.

- 4 La redazione di questa tesi si concluse nel 1957, perlomeno secondo quanto segnalato in una dedica manoscritta apposta su una copia della seconda edizione del saggio (1969) a Michel Creuzet (questa copia, di proprietà dello scrivente, è conservata nel suo archivio privato). La tesi, diretta da Georges Canguilhem, fu discussa il 19 aprile del 1958, unitamente a quella principale *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, diretta da Jean Hyppolite, all'epoca direttore dell'*Ecole Normale Supérieure* di Parigi. La prima edizione del saggio sugli oggetti tecnici, che figura come primo titolo della collana *Analyse et raisons* diretta da Martial Guérault e Jules Vuillemin per i tipi di Aubier-Montaigne, fu chiusa in stampa il 5 gennaio 1958. Come, tuttavia, precisa Vincent Bontems: «Canguilhem, suo direttore di tesi, gli indirizzò una breve missiva con l'intestazione dell'*Institut d'histoire des sciences et des techniques*, il 20 febbraio, annunciandogli che l'opera era in stampa» (Vincent Bontems, *Actualité d'une philosophie des machines. Gilbert Simondon, les hadrons et les nanotechnologies*, «Revue de Synthèse», tome 130, 6^e série, n. 1, 2009, p. 42, trad. it. e corsivo miei).
- 5 Per questa descrizione di Simondon, si cfr., ancora una volta, M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, pp. 197-199, nonché Id., *Notizia di Gilbert Simondon pubblicata dall'Association des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure nella raccolta del 1990*, *infra*, pp. 233-234.
- 6 A tal proposito, ricorda Emile Jalley, professore emerito di psicologia clinica ed epistemologia presso l'*Université Paris Nord* e collaboratore di Gilbert Simondon a partire dal 1966: «si parlava spesso dell'insegnamento di Gilbert Simondon alla Sorbona nel quadro della licenza. I suoi corsi, che si svolgevano nel superbo e teatrale anfiteatro Richelieu alla Sorbona, riempivano la sala. Ci andai una sera e, visto che stava già parlando, restai timidamente vicino ad una delle porte socchiuse d'entrata della sala, e non entrai per sedermi ai banchi, d'altra parte tutti occupati,

Amphithéâtre Richelieu, sotto lo sguardo delle divinità immobili di Puvis de Chavanne⁷, per ascoltare, affascinate, le sue accuratissime lezioni di Psicologia generale all'epoca del suo insegnamento presso la Sorbona⁸.

Fedele al suo pensiero, Gilbert Simondon non seppe scindere la speculazione dalla vita: il suo profondo credo nella purezza tecnologica, infatti, lo indusse di frequente a scivolare in contrasti professionali e privati apparentemente paradossali, tali almeno per l'occhio esterno che non vibrava della stessa tensione⁹.

per paura di farmi notare e disturbare il pubblico alla ricerca di un frammento di spazio dove accomodarmi. Parlava con una voce da oratore magnifica, e che nessuno sarebbe riuscito ad imparare con quel registro [...] La voce di Simondon era nettamente più grave [di quella di Deleuze, *ndt*], baritonale, e di notevole forza, ben calibrata, in grado di maneggiare i silenzi nei luoghi naturali segnati dai ritmi della lingua» (cfr. Emile Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, l'Harmattan, Paris 2010, p. 353, trad. it. mia). Si ringrazia, in questa sede, il prof. Emile Jalley per aver concesso allo scrivente numerose occasioni di confronto e crescita, fra l'autunno del 2008 e l'inverno del 2009 a Parigi, discutendo del suo amatissimo maestro scomparso.

- 7 Pierre Puvis de Chavanne (Lione, 14 dicembre 1824 – Parigi, 24 ottobre 1898), pittore simbolista francese e rappresentante della scuola di Lione, realizzò la decorazione delle pareti dell'anfiteatro della Sorbona fra il 1886 e il 1889. Per un'interessante ricostruzione storica delle fasi di quest'istituzione universitaria parigina, cfr. Jean-Robert Pitte (dir.), *La Sorbonne au service des humanités. 750 ans de création et de transmission du savoir (1257-2007)*, Préface de Valérie Pécresse, PUPS, Paris 2007.

- 8 Di un certo interesse, risulta a tal proposito la testimonianza riportata da Claude-M. Prévost relativamente alla lezione inaugurale tenuta nel 1964 da Gilbert Simondon presso la Sorbona, dopo la sua nomina, il primo novembre 1963, a professore titolare della cattedra di Psicologia generale, istituita presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane di Parigi, con decreto del 21 maggio 1964. Si precisa, tuttavia, che la data riportata da Prévost risulta errata, perché successiva di due anni rispetto a quella testé citata: errata, giacché, nel 1966, Simondon insegnava già da due anni presso la Sorbona e aveva tenuto, a partire dal secondo semestre del 1964, il suo magistrale corso sulla percezione, oggi riedito per i tipi di PUF (Paris 2014). Scrive Prévost: «[n]el 1966, fu creata una cattedra di "Psicologia generale". Vi fu cooptato Gilbert Simondon, candidato degli sperimentalisti, contro Didier Anzieu, candidato dei clinici. Quest'ultimi vissero assai male questa scelta ed è questo uno degli elementi che spiegano la "scissione" del 1968-1970 fra sperimentalisti (maggioritari a Paris V) e clinici (che avevano il monopolio della disciplina a Paris VII). Abbiamo assistito alla lezione inaugurale di Gilbert Simondon: specialista del rapporto dell'uomo agli oggetti, questo filosofo di formazione intendeva riunire e rifondare i differenti aspetti della psicologia a partire dal rapporto fra l'uomo e il suo ambiente circostante. [...] Gilbert Simondon mirava, al di là della psicologia "generale", ad una "psicologia fondamentale" di cui non si aveva ancora il coraggio di parlare. La malattia e in seguito la morte interruppero i suoi sforzi» (Claude-M. Prévost, *La psychologie fondamentale*, PUF, Paris 1994, p. 50, trad. it. mia).

- 9 A tal proposito, cfr., fra gli altri scritti dell'Autore, Emile Jalley, *La crise de la psychologie à l'université en France. Tome 1: Origine et déterminisme*, l'Harmattan, Paris 2004, Id., *La crise de la psychologie à l'université en France. Tome II: Etat des lieux depuis 1990*, l'Harmattan, Paris 2004, Id., *La guerre*

Ma anche uomo di certe fragilità, attraversato – secondo quanti lo conobbero personalmente – da una sorta di “ferita”, che lo induceva spesso a rifiutare il contatto sociale, appesantito dal fardello di un’angoscia esistenziale ch’egli stesso descrisse magistralmente, tratteggiandone i contorni, nell’ultima sezione della sua tesi di dottorato principale¹⁰.

Poche le testimonianze iconografiche sul suo conto; di lui, forse, la più significativa risiede nella densa intervista televisiva dell’agosto 1968, rilasciata a Jean Le Moynes, per la regia di Jacques Parent, presso la sua casa di famiglia a Mazaux-par-Tence, durante la quale Simondon indossa un completo che, tuttavia, s’intravede a malapena dall’apertura del pesante giubbotto impermeabile: uno stile che sembra sintetizzare il suo ruolo accademico e quell’inclinazione alla ricerca sul campo, nel laboratorio, nell’officina, vago richiamo all’invito bachelardiano rivolto ai teorici della scienza ad indossare “il camice” e a collaborare direttamente all’impresa tecnico-scientifica¹¹.

Gilbert Antoine Barthélémy Simondon nasce a Saint-Etienne, nella regione del Rodano-Alpi, il 2 ottobre 1924¹², da Hippolyte Claudius e Nathalie Giraud, entrambi di origine contadina, ed entrambi impiegati postali¹³.

des psy continue. La psychanalyse française en lutte, l’Harmattan, Paris 2007, Id., *Crise de la raison en psychologie. La psychologie scientifique est-elle une science?*, l’Harmattan, Paris 2007, Id., *La guerre de la psychanalyse. Le front européen*, l’Harmattan, Paris 2008, nonché il già citato testo *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit.; di quest’ultimo, in particolare pp. 353-67.

- 10 Le frequenti collere di Simondon a motivo dei suoi contrasti con i colleghi, causati dall’incomprensione che quest’ultimi palesavano nei confronti della sua larghezza di vedute, e la sua angoscia esistenziale sono testimoniate anche da Mouillaud nei suoi due brevi testi già richiamati e consultabili in *infra*, pp. 197-199 e pp. 233-234. Per quanto concerne, invece, la trattazione dell’angoscia da parte di Gilbert Simondon, si cfr. G. Simondon *L’individuazione à la lumière des notions de forme et d’information*, Préface de Jacques Garelli, Millon, Grenoble 2005, pp. 255-7. La versione completa della sua tesi di dottorato principale è stata recentemente ripubblicata con l’aggiunta dell’apparato bibliografico assente nell’edizione del 2005 (Millon, Grenoble 2014).

- 11 A tal proposito, cfr. la presentazione di Vincent Bontems all’*Entretien sur la mécanique*, cit., pp. 103-6.

- 12 Simondon nacque alle sei del mattino, al civico 47 di rue Georges Teissier.

- 13 Hippolyte Claudius Simondon nacque a Tence il 9 aprile 1895 e decedette l’8 luglio 1985. Grande mutilato della prima guerra mondiale, durante la quale fu gravemente ferito a Verdun all’età di 19 anni (a tal proposito, cfr. la biografia redatta da Nathalie Simondon consultabile all’URL: <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie>), decorato con medaglia al valore militare e croce di guerra, fu funzionario delle poste a Izieux. Nathalie Giraud, impiegata postale anch’ella a Izieux, nacque ad Aupchat, nel dipartimento del Puy-de-Dôme, il 13 luglio 1890 e decedette l’11 giugno 1970. Come pure attestano numerosi scritti simondoniani, il filosofo nutrì per la sua terra natale e per quella dei suoi genitori un forte attaccamento: numerosi gli esempi tratti dalle ritualità agricole e sociali che caratterizzavano le comunità di provenienza, nonché una peculiare attenzione per le architetture e l’orografia dei luoghi. A tal proposito, si cfr., in particolare, G. Simondon, *Psychosociologie de la technicité (1960-1961)* pp. 27-129 e Id., *Naissance de la technologie (1970)* in Id., *Sur la technologie (1953-1983)*, op. cit., pp. 131-78.

Primogenito di tre figli, sua sorella Marguerite, nata l'11 aprile del 1929, morirà il 29 aprile dello stesso anno, mentre sua sorella Denise, di otto anni più giovane di lui, si dedicherà anch'ella all'insegnamento della filosofia¹⁴.

L'ambiente rurale in cui crescerà Simondon influenzerà profondamente le sue riflessioni filosofiche: l'apparente contraddizione dello sfondo campestre e montano in cui si stagliano le imponenti industrie di Saint-Etienne sembra trovare conciliazione in quella "grandiosa sintesi" della filosofia della Natura con le riflessioni sulle tecniche operata da Simondon nel suo pensiero.

La complessità di una realtà geografica come quella della regione del Rodano-Alpi e della vicina Alvernia, delle cui atmosfere Simondon risentì nella costruzione della sua identità personale, non si tradusse tuttavia esclusivamente in un'esperienza di sfondo. Crebbe, infatti, a contatto con le miniere, il ventre della terra, e con la sua superficie, coltivata alacramente dai contadini della sua regione; e furono proprio il combustibile e la semenza e costituire per il giovanissimo Gilbert un vero e proprio punto di riferimento. La Saint-Etienne di allora era infatti un intreccio di "progresso" industriale e ritualità, non scevre al contempo da qualche superstizione, legata soprattutto al culto della terra e dei morti, che per certe mentalità fanno tutt'uno, tanto coappartengono al mito della rigenerazione. Così il giovanissimo Gilbert poteva, forse, assistere, il 15 agosto di ogni anno, alla sfilata di carri carichi di messi, che segnava, come una celebrazione religiosa, l'arrivo della stagione del raccolto, o poteva, forse, partecipare, al rito che induceva i familiari dei defunti a infrangere, ai piedi della croce detta di Guizay, che il corteo funebre incontrava durante la sua processione, l'ampolla che conteneva l'acqua benedetta utilizzata durante le messe funebri, in accordo con il rito diffuso nelle terre del Massiccio Centrale secondo cui il parente che eredita l'esperienza del defunto deve procedere a questa funzione¹⁵.

Del suo legame con Saint-Etienne, patria dell'impresa commerciale *Manufacture Française d'Armes et Cycles de St. Etienne* (la cui società di vendita per corrispondenza è nota come *Manufrance*), permane, inoltre, la mirabolante testimonianza affidata dal Nostro alla minuziosa descrizione delle miniere, di cui era ricco il territorio, che trascorre fra le pagine del suo corso *L'invention et le développement des techniques (1968-1968)* edito in Id., *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, édition établie et présentée par Jean Yves Chateau, *Présentation. L'invention dans les techniques selon Gilbert Simondon*, par J.-Y. Chateau, Editions du Seuil, Paris 2005, pp. 75-226.

Si ringrazia François Lagarde per aver fornito copia della fotografia della tomba della famiglia Simondon, pubblicata nel mio volume *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique* (Mimesis-Centro Internazionale Insubrico, Milano 2011, p. 309), da cui si traggono le date di nascita e morte dei genitori del filosofo e di sua sorella Marguerite.

14 Anche in questo caso, le date di nascita e morte di Marguerite Simondon sono tratte dall'immagine della tomba di famiglia fornita allo scrivente, con autorizzazione alla pubblicazione, da François Lagarde, che qui si ringrazia ulteriormente.

15 A tal proposito, cfr., in particolare, G. Simondon, *Psychosociologie de la technique (1960-1961)*, cit., pp. 88-9.

Simondon condusse i suoi studi presso il liceo Claude Fauriel di Saint-Etienne: lo si ricorda marciare in tondo sotto le arcate del cortile abbracciando il pesante dizionario greco Bailly che, a detta del suo compagno e amico Maurice Mouillaud, sembrava leggere come un romanzo, come se l'avesse appreso a memoria, tanto in quella cultura di fasti filosofici aveva riposto fiducia e ammirazione, tanto quella Grecia di Talete, Annassimandro, Eraclito, più che di Platone e di Aristotele, avrebbe segnato la curvatura della sua futura speculazione¹⁶.

Studente brillante, nell'anno scolastico 1941-1942, ottenne, per la classe di filosofia, il primo premio dell'*Association amicale des Anciens Elèves du Collège et du Lycée de Saint-Etienne*, ottenendo nota d'eccellenza e ricevendo le *Félicitations du Conseil de Discipline* per l'esito del terzo trimestre. Detta nota d'eccellenza e la conseguente attribuzione del premio conseguitono all'assegnazione, nella graduatoria, del primo premio in filosofia, *ex aequo* con Pierre Bernard e André Le Baut, del primo premio in geografia, del primo premio in matematiche, del secondo premio in fisica e chimica e del primo premio, *ex aequo* con Charles Perillon, in scienze naturali¹⁷.

Il 1942 fu quindi l'anno in cui Gilbert Simondon ottenne, presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Lione, cui era stato ammesso l'8 luglio 1941, il *baccalauréat* dell'insegnamento secondario, dopo il superamento della *première partie* (classe: A) avvenuto l'8 luglio 1942¹⁸ e quello della *deuxième partie* (classe: filosofia) il 10 luglio 1942¹⁹. In questa data, dunque, veniva nominato *Bachelier de l'Enseignement secondaire* (*Philosophie*). Ottenuto il summenzionato titolo, Simondon frequentò l'*Hypokhâgne* e la *Khâgne* – corso propedeutico all'*Ecole Normale Supérieure* che durante la guerra non poteva essere seguito a Parigi²⁰ – presso il *Lycée du Parc* di Lione, approfondendo la filosofia con la guida, fra gli altri, di Jean Lacroix²¹,

16 A tal proposito, cfr. M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, pp. 197-199.

17 I dati che qui si forniscono sono tratti dall'annuario del *Lycée de Saint-Etienne. Palmarès de l'Année Scolaire 1941-1942*, 13 juillet 1942, Imprimerie de "La Loire républicaine", Saint-Etienne 1942, pp. 19-20. Si ringrazia il prof. Bernard Teyssot, secondo cugino del filosofo francese per parte di madre, per aver fornito copia del testo che qui si cita.

18 Con voto: *bien*.

19 Con voto: *très bien*.

20 Fra gli altri, un ulteriore obbligo, questo assai deplorabile, cui erano tenuti i candidati al suddetto corso propedeutico era quello di dichiarare la loro estraneità e quella della loro famiglia alla "razza ebrea", atti, questi, che testimoniano la ferina brutalità di una nefanda epoca della storia dell'uomo.

21 Come testimonia la dedica apposta da Gilbert Simondon a partire dalla terza edizione (1989) del suo saggio dal titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, i rapporti fra il Nostro e Jean Lacroix risalgono all'epoca della sua formazione per l'*Ecole Normale Supérieure*; nella summenzionata dedica, Simondon ringrazia infatti «mes anciens professeurs, MM. André Bernard, Jean Lacroix, Georges Gusdorf et Jean-T. Desanti» (G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, *op. cit.*, p. non num.). Peraltro, Jean Lacroix coordinò le *Recherches et dialogues philosophiques et économiques* della rivista «Cahiers de l'Institut de

cui, fra gli altri, dedicherà la terza edizione della sua tesi complementare – chiusa in stampa il 3 febbraio del 1989, quattro giorni prima della tragica e prematura scomparsa di Simondon, e pubblicata dopo la sua morte. Jean Lacroix, a sua volta, nel 1959, a meno di un anno dalla pubblicazione della prima edizione della tesi complementare di Simondon, tributerà i giusti onori all'opera e al suo Autore in un articolo-recensione apparso su «Le Monde» il 26 febbraio, ponendone in tensione le tesi con quelle esposte da Ducassé in un saggio anch'esso editato nel 1958, ed esaltando l'originalità dell'impianto del primo a confronto con l'impostazione tradizionale, e forse meno pretenziosa, del secondo²².

Nell'anno scolastico 1942-43 Simondon si distinse in latino e filosofia, ottenendo il secondo premio per la versione latina e il primo premio in dissertazione filosofica, nonché il primo *accessit* in storia e versione dal greco, e il terzo *accessit* in composizione francese, risultando sesto sui trentanove componenti della sua classe e, l'anno seguente, settimo su trenta.

Il Nostro partecipò, dunque, al concorso per l'accesso all'*Ecole Normale Supérieure* della rue d'Ulm di Parigi, ottenendolo nel 1944, essendosi classificato, in quell'anno, sedicesimo.

Anche in quest'occasione, furono brillanti i risultati ottenuti dal candidato Simondon, presentatosi per la *section des lettres*, optando per la prova scritta speciale in greco e per quella orale di lingua straniera “viva” in inglese, con l'intenzione di preparare l'*agrégation* in filosofia. Superate, dunque, le prove scritte di francese, latino (tema e versione), filosofia, storia, quella “speciale” in greco, e le prove orali di francese, latino, filosofia, storia moderna, lingua inglese, e quelle speciali in greco e storia²³, ottenne la promozione nel 1944, ma con accesso effettivo solo nel febbraio del 1945²⁴, data in cui fu nominato interno all'ENS per l'anno accademico 1945-1946²⁵, ed

Science économique appliquée» sulla quale, nel marzo 1960, apparve un articolo di G. Simondon dal titolo *L'effet de halo en matière technique : vers une stratégie de la publicité* («Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée», mars 1960, n. 99, (série M, n. 7), pp. 55-69, recentemente ripubblicato nel già citato volume *Sur la technique (1953-1983)*, *op. cit.*, pp. 279-93).

22 A tal proposito, cfr. Jean Lacroix, *Technique et philosophie*, «Le Monde», 26. II. 1959, p. 9, coll. 1-5 in basso.

23 Queste informazioni relative al *curriculum studiorum* di Gilbert Simondon sono tratte dal tabellone dei risultati ottenuti al concorso di ammissione all'*Ecole Normale Supérieure* conservato presso gli *Archives Nationales* (cote 19930595/1: Archives de l'ENS), di cui, su espressa richiesta dello scrivente e con indicazione della destinazione editoriale futura dei dati raccolti, è stata fornita copia. Si ringraziano quanti abbiano provveduto a soddisfare tempestivamente la suddetta domanda.

24 Questo dato è tratto dalla biografia redatta da Nathalie Simondon e consultabile all'URL: <http://gilbert.simondon.fr/content/biographie>.

25 Quest'informazione è tratta da un documento di cui è stata fornita copia, a mezzo posta, allo scrivente dagli *Archives Nationales* (cote 19930595/1: Archives de l'ENS), su espressa richiesta dello scrivente e con indicazione della destinazione editoriale futura dei dati raccolti. Si ringraziano quanti abbiano provveduto a soddisfare tempestivamente la suddetta domanda.

entrò a far parte dei *cagneux* – come erano denominati, scherzosamente, gli studenti della *section de lettres* all'ENS. Iniziò, così, per lui la fortunata epoca dei grandi incontri intellettuali. Il più significativo, forse, quello con Maurice Merleau-Ponty, in cui riconobbe il suo maestro e alla cui memoria dedicò l'edizione del 1964 della sua tesi principale, in quella data pubblicata solo parzialmente con il titolo, appostovi dall'editore, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, cui seguiva il sottotitolo, conforme al titolo della tesi e fortemente voluto da Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, ad appena tre anni dalla tragica morte di Merleau-Ponty, sopraggiunta il 3 maggio del 1961.

Negli anni dell'*Ecole*, e comunque fra il 1945 e il 1948, Simondon seguì i corsi di Martial Guérault, con il quale preparò, nel corso dell'anno accademico 1946-1947, il *diplôme* di studi superiori con un lavoro su *L'Un et le multiple dans la philosophie grecque de Thalès à Platon*, di Jean Hypolite (anch'egli presente in quell'occasione e, dal 1954 sino al 1963, direttore dell'ENS e della tesi di dottorato principale di Simondon, nonché della collana *Epiméthée* della casa editrice universitaria francese Puf per la quale quest'ultima fu ereditata parzialmente), di Jean-Toussaint De Santi, di Georges Gusdorf – *caïman* di lettere dal 1945 al 1948, secondo l'espressione gergale che si riferisce agli *agrégés-répétiteurs* o, più in generale, ai professori con posizione principale permanente all'ENS – cui, fra gli altri, dedicò la terza edizione della sua tesi complementare – di Henri Piéron, allora incaricato dell'insegnamento di *Psychophysiologie des sensations* presso la Facoltà di Scienze e di cui Simondon seguì il corso nell'anno accademico 1945-1946 (ottenendo, infine, il certificato in psicofisiologia), di Jean Wahl e di Henri Gouhier, quest'ultimo in storia della filosofia.

Si ricorda Simondon “aggredire” le scale dell'*Ecole*, superando a quattro a quattro gli scalini con la bicicletta sulle spalle, onde montarvi a cavallo per percorrere i corridoi della scuola il più rapidamente possibile, per non sottrarre tempo allo studio. Per questa stessa ragione, lo si vedeva solo di rado pranzare con i compagni alla mensa dell'*Ecole*. Chiuso nella sua stanza, Gilbert Simondon si era costruito – grazie alla sua proverbiale abilità tecnica – un fornello, seguendo un fantasioso ma non meno funzionale schema di prese elettriche, sul quale, all'occorrenza, scaldava il suo piatto di legumi, pasto fugace ma sostanzioso, che confermava quella sua terzietà un po' contadina, un po' montanara²⁶.

Nel 1946, consegue la *Licence en philosophie* e il *Certificat de psychophysiologie*, quest'ultimo presso la *Faculté des Sciences*, nonché, nel giugno dello stesso anno, il *Certificat d'Etudes Supérieures en Psychologie*²⁷ e quello in *Histoire de la Philosophie*²⁸; nel febbraio dell'anno seguente conduce uno *stage pédagogique* presso il *Lycée Condorcet*, sotto la guida del professor Charlier, ottenendone il certificato il 16 aprile dello stesso anno, non-

26 A tal proposito, cfr. Maurice Caveing, *Tre domande su Gilbert Simondon*, *infra*, pp. 201-203, nonché M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, pp. 197-199.

27 Con voto: *très bien*.

28 Con voto: *bien*.

ché, nel giugno 1948, il *diplôme d'études supérieures de Philosophie*²⁹, con il summenzionato lavoro di ricerca in filosofia antica diretto da Guérault. In quella stessa data, gli viene conferita l'*agrégation de philosophie*, avendo raggiunto il nono posto in graduatoria, e viene nominato al liceo *Descartes* di Tours per l'insegnamento della filosofia. Simondon otterrà dunque, l'*agrégation en philosophie*, nello stesso anno di Louis Althusser, Maurice Cavaing, Gilles Deleuze (quest'ultimo destinato nel 1967 a recensire il volume simondoniano del 1964, esaminandone puntualmente i contenuti, sottolineandone l'originalità ed ereditandone – in parte e con indubbie torsioni concettuali – alcune fra le più significative nozioni articolate da Simondon nel suddetto volume), ma, fra gli altri, anche di François Chatelet, Jean Deprun, Didier Anzieu, Georges Noizet, Michel Jouhaud, Jean-Luis Dumas, Bernard Lamblin, Jacques Muglioni, Olivier Revault d'Allones, André Lagabielles, Joseph Blondel, René Defradas, Marie-Thérèse Bridonneau.

Gli anni dell'*Ecole* saranno per Gilbert Simondon segnati altresì dall'incontro con Michelle Lucienne Berger, sua coetanea, ellenista dell'*Ecole Normale Supérieure* di Sevrès, che sposerà a Tours³⁰, città ove si trasferirà con la famiglia. Maurice Mouillaud, richiamando il ricordo dell'amico scomparso, nella pagina del necrologio che firmerà, ricorda Michelle Berger come vigile compagna con la quale Simondon crescerà i suoi sette figli, e che, per tutto il corso della sua vita, gli garantirà l'affetto, la cura e i supporti necessari per mantenere un costante contatto con la realtà, anche nel momento in cui una sorta di misteriosa "passione" esistenziale, come lo stesso Mouillaud descrive la patologia da cui sarà affetto Simondon, lo rapirà a se stesso³¹.

A partire dal 1948, Simondon insegnerà filosofia nelle classi terminali di Filosofia del liceo Descartes di Tours, e dall'anno seguente svolgerà la mansione di Consigliere presso l'Associazione dipartimentale per la salvaguardia dell'infanzia presso Indre-et-Loire³².

In ragione delle sue poliedriche competenze nel settore scientifico, presso il *Lycée Descartes*, si troverà a dover sostituire, all'occorrenza, il docente di fisica, impartendo altresì lezioni di chimica. Dal 1951 al 1954 realizza, presso questo liceo, un'esperienza di *classes pilotes*, classi in cui si spe-

29 Questi dati sono tratti dagli *Annales de l'Université de Paris*, XXXV, avril-juin 1965, n. 2, p. 225.

30 Il matrimonio verrà celebrato a Tours, nel dipartimento dell'Indre et Loire, il 28 settembre del 1948.

31 A tal proposito, cfr. M. Mouillaud, *Notizia di Gilbert Simondon pubblicata dall'Association des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure nella raccolta del 1990*, *infra*, pp. 233-234. Il dato relativo alla malattia mentale di Gilbert Simondon è tratto dal testo di Pascal Chabot, *Les sept stades de la philosophie* in cui l'Autore rileva, seppur di passaggio: «Simondon ha sofferto e venne internato a Sainte-Anne» (Pascal Chabot, *Les sept stades de la philosophie*, PUF, Paris 201, p. 27, trad. it. mia).

32 Fra i *Travaux concrets de psychologie appliquée* elencati negli *Annales de l'Université de Paris* figura: «*Enfance et adolescence délinquantes* (depuis 1949): travail de Conseiller auprès de l'Association départementale pour la sauvegarde de l'Enfance en Indre-et-Loire» (*Annales de l'Université de Paris*, cit., p. 226, corsivo nel testo).

rimentano metodi pedagogici innovativi: la sua metodologia si concentra sull'introduzione del lavoro manuale nelle scuole in vista di un'educazione teorico-pratica al valore delle tecniche. Sempre a tale scopo, e comunque a partire da 1953, la sua passione per le tecniche, per il loro possibile impiego didattico e scientifico, lo indurrà ad installare negli scantinati della scuola un *atelier* di macchine, istituendo al contempo un corso di tecnologia per le classi di Filosofia, Scienze sperimentali e Matematiche superiori e speciali. Come si apprende dal suo articolo *Place d'une initiation technique dans une formation humaine complète*, in quella sede Simondon disponeva, fra le altre apparecchiature, di un cilindro registratore, di alcuni generatori di frequenze, di due amplificatori a tubi elettronici (ovvero a valvole termioniche) e di un oscilloscopio. Nel 1953, infatti, una circolare ministeriale obbligava ad avviare dei lavori manuali nei licei. Secondo quanto afferma l'allora Preside del *Lycée Descartes*: «[q]uando uscì la circolare che ci ingiungeva di condurre dei lavori manuali, non possedevamo nulla, né locali, né materiale, né personale. [...] Fu allora che Simondon, *agrégé* di filosofia, *licencié* in psicologia, ex-allievo dell'*Ecole Normale Supérieure*, si dichiarò pronto a condurre un esperimento, fornendoci degli utensili di sua proprietà, degli apparecchi, etc. Nel mese di aprile, la municipalità, al corrente dei suoi sforzi, acconsentì all'installazione di un laboratorio negli scantinati del Liceo e Simondon poté proseguire il suo esperimento in condizioni assai meno precarie»³³. In questo stesso articolo, Simondon manifesterà, peraltro, il suo desiderio di fondare un'organoteca nella quale si potesse procedere al prestito di utensili e componenti tecniche per garantire agli studenti l'esercizio e l'approfondimento autonomi delle pratiche tecniche. L'installazione di questo laboratorio avverrà, come si è visto, in accordo con la richiesta ministeriale, pervenuta tramite circolare al Preside del *Lycée Descartes*, di avviamento di lavori pratici, in vista di una formazione più completa, ad ampio raggio, anche degli studenti liceali. Quanto certificato dal Preside del liceo non fa che avallare quell'immagine di un Simondon in tutto e per tutto simile ad un uomo del Rinascimento, come lo ricorda ancora Mouillaud³⁴.

33 G. Simondon, *Place d'une initiation aux techniques dans une formation humaine complète*, «Cahiers pédagogiques», IX, 15 novembre 1953, n. 2, p. 115, trad. it. mia. Le restanti parti di questo articolo, verranno pubblicate, insieme ad un acceso dibattito sulla questione con Georges Zadou Naïsky rispettivamente, sui «Cahiers pédagogiques», IX, 15 mars 1954, n. 7, pp. 431-2, sui «Cahiers pédagogiques», IX, 15 mai 1954, n. 7, p. 581, e sui «Cahiers pédagogiques», XX, 15 octobre 1954, n. 2, pp. 83-90, quest'ultima, ripubblicata in «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992, pp. non numerate, con il titolo *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement*. A tutt'oggi, questi scritti sono disponibili nel volume, più volte citato in questa sede, *Sur la technique (1953-1983)* (PUF, Paris 2014), alle pp. 203-253. Questa versione è coadiuvata da un utile apparato di note che fornisce importanti dettagli in merito alla prima stesura di detto articolo, riferendosi direttamente al manoscritto. Ciò nonostante, in quest'edizione, è stata omessa la breve nota introduttiva, in cui figurano le affermazioni dell'allora Preside del *Lycée Descartes*, citate nel testo di quest'articolo.

34 Cfr., a tal proposito, gli scritti di M. Mouillaud ivi pubblicati in traduzione italiana dello scrivente.

Simondon, infatti, sembrava incarnarne lo spirito enciclopedico, risvegliando al contempo quell'aureo retaggio (sepolto dall'accademismo) della scep-si dei primi filosofi greci, dei Talete e degli Anassimandro, che al "lume della mente" accompagnavano l'"applicazione della mano", facendosi "ingegneri filosofi", intrisi del sudore della terra come delle mirabili profondità del cielo. L'inflessa attività didattica e sperimentale di Simondon non si arrestava alla spiegazione degli schemi strutturali e di funzionamento degli oggetti tecnici già noti e impiegati dal largo pubblico nella quotidianità, al loro montaggio e ricostruzione, ma giungeva, sulla scorta di quanto egli stesso afferma nel summenzionato articolo, sino alla contemplazione disinteressata della loro "bellezza tecnica" (attività, questa, a suo avviso impre-scindibilmente integrata con quella operativa e di comprensione, ovvero di conoscenza e impiego ragionato e consapevole dell'oggetto tecnico).

Nel 1951, Simondon ottenne la licenza di psicologia, frequentando, fra gli altri, i corsi di psicologia del bambino e di psicologia sociale. Occorre fornire, a tal proposito, alcuni dati in merito al lungo percorso che culminò nell'acquisizione di una decisiva autonomia istituzionale dell'insegnamento della psicologia da quello della filosofia in Francia. Fra i più insigni sostenitori di quest'orientamento figura Henri Piéron, come si è detto, docente di psicofisiologia delle sensazioni presso la Facoltà di Scienze e docente di Gilbert Simondon. L'intento di Piéron risiedeva, in primo luogo, nell'acquisizione di uno statuto scientifico per la psicologia, tale da assegnare a quest'ultima il carattere di un sapere oggettivo, fondato cioè, piuttosto che su preliminari assunti teorici, sull'elaborazione di risultati (statistici) a partire dalla raccolta, la registrazione e l'osservazione di dati. Un primo passo, in vista del perseguimento di questo obiettivo, consisterà nella separazione – netta e rigorosa – del settore della psicologia da quello della filosofia. Proprio sulla scorta di questa esigenza, in Francia, con decreto ministeriale del 9 maggio 1947, su proposta dei professori parigini Guillaume, Poyer e dello stesso Piéron, verrà istituita la licenza di psicologia, autonoma rispetto a quella di filosofia, per il cui conseguimento sarà opportuno acquisire quattro certificati: psicologia generale (in comune con la licenza di filosofia), psicologia del bambino, psico-fisiologia e pedagogia. Il certificato di psicofisiologia, ottenuto da Simondon nel 1946, – in accordo con il regolamento vigente all'epoca – veniva rilasciato dalla Facoltà di Scienze³⁵.

Tuttavia, il *curriculum studiorum* di Simondon prevederà anche la frequenza del corso di mineralogia, tenuto in quegli anni da Jean Wyart, le cui dispense si rivelarono per Simondon un'autentica miniera di dati e nozioni scientifiche, di cui si gioverà durante la stesura della sua tesi di dottorato principale, in cui, fra le rarissime citazioni dirette da testi, manuali e riviste, ne compaiono alcune tratte dalle suddette dispense di Wyart, allora docente presso la Facoltà delle Scienze di Parigi.

35 A tal proposito, cfr. Serge Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, Préface de Maurice Reuchlin, In press, Paris 2002, p. 252.

Nel 1952, Simondon condurrà uno *stage* formativo presso l'Università di Minneapolis, nel Minnesota, frequentando un corso di psicologia sociale³⁶: è in quest'epoca che conoscerà la realtà del "nuovo continente", il cui ricordo sembrerebbe risvegliarsi, un anno dopo in una nota dell'8 settembre, in cui il filosofo francese, con sorprendente tono poetico, osserva: «[u]n camion carico di operai svolta e attacca la montagna, piegandosi. È come all'entrata di New York con la luce sui vetri e una casa alta, analogica, dietro l'intrico delle stradine, più in alto». ³⁷ Sempre nel 1952, Simondon parteciperà altresì al seminario di psicologia sperimentale tenuto da Paul Fraitse.³⁸

A partire dal 1953, Simondon si occupò dell'organizzazione delle attività d'insegnamento, di quelle culturali e della cura della salute mentale presso il carcere di Tours, redigendo delle perizie per conto del Giudice istruttorio.³⁹

Incaricato, dal 1950 al 1963, di un corso complementare di psicologia presso l'Istituto di Touraine, acquisì il titolo di *Collège littéraire* a Tours e venne ammesso alla Facoltà di Poitiers, presso la quale terrà numerosi corsi di scienze umane (psicologia del bambino, sociologia generale/sociologia del lavoro, psicologia generale) e logica. Dall'ottobre del 1955 divenne *Assistant de psychologie* presso la Facoltà di Lettere e Scienze Umane dell'Università di Poitiers⁴⁰. La "Facoltà", come era nota all'epoca l'Università di Poitiers, sorge in un palazzo rinascimentale, l'Hôtel Fumé⁴¹: Simondon installò il suo studio sulla vetta di una delle torri dell'edificio, montando sulle finestre delle pesanti tende nere che, filtrando a malapena la luce, rendevano la stanza più simile al laboratorio di un alchimista rinascimentale che ad uno studio universitario⁴². Il suo spirito, d'altra parte, lo induceva a confondersi con quello delle epoche passate, con l'animo di quanti le avessero popolate, all'ossessiva ricerca di quel *secretum* di cui, un tempo, erano custodi i medici, gli astrologi, i mistici, gli alchimisti, quegli uomini di cui il cui "valore" si riteneva superiore a quello delle moltitudini. Simondon si dedicava, così, alla pratica come alla teoria, all'approfondimento dell'alchimia e delle sue origini storiche e alla sua rilettura da parte di una certa psicologia (la psicoanalisi junghiana sopra ogni altra) come testimoniera, infine, il suo accuratissimo corso del 1969-1970 sulla nascita della tecnologia, in cui rintraccerà agli albori di questo stesso "sapere" nelle pratiche magiche e alchemiche, e che, a sua volta, descriverà con toni da esperto del mestiere⁴³.

36 Cfr. Armand Cuvillier, *Anthologie des philosophes français contemporains*, PUF, Paris 1962, p. 157.

37 G. Simondon, *8 septembre 1953* in Id., *Sur la technique (1953-1983)*, op. cit., p. 24, trad. it. mia.

38 Quest'ultima informazione è tratta da Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon*, Les Belles Lettres, Paris 2014, p. 15.

39 Cfr. *Annales de l'Université de Paris*, cit., p. 226.

40 *Idem*, p. 225.

41 Per un'interessante ricostruzione della storia di quest'edificio e, con essa, dell'istituzione che essa ospita, cfr. Gérard Nicolini [sous la direction de], *Hôtel Fumé. La restauration de 1995*, Faculté des Sciences Humaines et Arts de l'Université de Poitiers, Poitiers 1995.

42 Cfr. M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, p. 197-199.

43 A tal proposito, cfr. G. Simondon, *Naissance de la technologie (1970)* in Id., *Sur la technique (1953-1983)*, op. cit., pp. 131-78.

In quegli anni, la direzione dei lavori pratici (*travaux pratiques*) di psicologia, presso la facoltà di lettere dell'università di Poitiers, era affidata a Erlich, docente, fra l'altro, anche di statistica⁴⁴: di quest'epoca, ancora Mouillaud ricorda, fra l'altro, le improvvise collere di Simondon, che gli imporporavano il volto quando qualcuno dei suoi colleghi osava contrastare la larghezza di vedute che caratterizzava il suo programma⁴⁵.

La sua più volte menzionata passione per le tecniche, che si traduceva concretamente in una propensione alla libera sperimentazione e all'altrettanto autonomo potenziamento delle prerogative degli oggetti allora in uso, indusse Simondon ad installare, nel cortile dell'Università, sui lunghi viali che discendevano dalla Facoltà, la carcassa di una Peugeot 404, nel cui bagagliaio aveva proceduto a posizionare un generatore per sperimentare dei fari anabbaglianti: si trattava, forse, di uno di quei tanti progetti-pilota che, ulteriormente approfondito, avrebbe consentito un progresso tecnologico in tempi più brevi rispetto a quelli occorsi per il brevetto dei fari alogeni, a tutt'oggi in uso, pensati appunto per la medesima finalità individuata all'epoca da Simondon⁴⁶.

Nel 1955, Simondon otterrà inoltre il permesso di installare presso l'*Institut de Psychologie* dell'Università di Poitiers un laboratorio di psicologia; *L'anné psychologique* ne dà notizia due anni dopo: «[a]ll'Université de Poitiers è stato installato, dal prof. Simondon, un Laboratorio di Psicologia presso l'Istituto di Filosofia, ed è stato fondato un gruppo di studio di Psicologia, presso cui il prof. Fessard ha tenuto, nel 1956, una conferenza sul tema *Neurofisiologia e Cibernetica*»⁴⁷.

Peraltro, anche in questo caso, come in quello del *Lycée Descartes*, Simondon istituì un laboratorio di tecnologia, collocato anch'esso negli scantinati dell'edificio. Simondon aveva portato con sé, da Tours a Poitiers, gli apparati e gli strumenti tecno-scientifici consoni alle sue sperimentazioni, fra i quali, ricorda sempre Mouillaud, spiccava una gabbia di Faraday, il cui funzionamento gli venne un giorno dettagliatamente spiegato e chiarito dall'amico e collega⁴⁸.

44 Fra i colleghi di Simondon a Poitiers, ricordiamo Pierre Mesnard, Mikel Dufrenne, Jean Pucelle e il già menzionato Stéphane Erlich.

45 Cfr. M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, p. 197-199.

46 Cfr. *ibidem*..

47 Piéron Henri. *Chronique* in «L'anné psychologique», LVII, 1957, n. 2, p. 629, trad. it. mia. Alfred Fessard (1900-1982) fu allievo di Piéron: «[l']opera di Fessard – rileva in merito Nicolas – [...] rappresenta un apporto rilevante per il rinnovamento della psicopatologia in Francia» (S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, *op. cit.*, p. 312, trad. it. mia) soprattutto nel campo delle neuroscienze. In merito agli esordi della carriera accademica di Fessard, Nicolas puntualizza inoltre che nel «luglio 1947 [venne] creato il Centro di studi di fisiologia nervosa e di elettrofisiologia sotto la direzione di Fessard il cui laboratorio avrà la missione d'insegnare la psicofisiologia nel quadro della nuova licenza di psicofisiologia [...]. Nel 1963, si contano novantasette ricercatori nella sezione di psicologia il cui consiglio è composto da una ventina di membri» fra i quali, appunto, lo stesso Fessard (*idem*, p. 26, trad. it. mia).

48 Cfr. M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, *infra*, p. 197-199.

Sempre nel 1957, l'*Encyclopédie de la Pléiade* pubblicò, nel volume dedicato alla storia della scienza curato da Maurice Daumas, un articolo sulla *Psychologie moderne* redatto da Gilbert Simondon e François Le Terrier. In questo saggio, denso di riferimenti bibliografici e al contempo agevolmente fruibile da parte del largo pubblico, Simondon denuncia chiaramente le sue posizioni in merito alla psicologia, la sua collocazione nel complesso panorama delle scienze umane e di quelle naturali, in decisiva controtendenza rispetto alle prospettive maturate all'epoca dai rappresentanti ortodossi della psicologia scientifica, i quali, a prescindere dalle non meno rilevanti differenze di scuola, sostenevano unanimemente l'esigenza di assegnare alla psicologia uno statuto autonomo rispetto alla filosofia. Simondon, richiamandosi direttamente alle fonti filosofiche della psicologia, sottolinea, fra gli altri, i contributi della fenomenologia, rimarcando, in chiusura del saggio, lo scopo della psicologia, comune a quello della filosofia, ovvero quello di indagare la natura umana, elaborando, di quando in quando, risposte sempre più efficaci alla domanda "che cos'è l'uomo?"⁴⁹.

Il 1958 costituisce senz'ombra di dubbio l'anno più significativo della carriera di Simondon: in questa data, Simondon – all'età di 34 anni – discuterà, alla presenza della giuria composta dall'allora direttore dell'ENS di Parigi Jean Hyppolite (e suo direttore di tesi principale), di docenti del calibro di Raymond Aron, Paul Ricoeur, Georges Canguilhem – suo direttore di tesi complementare – e Paul Fraitse, le sue due tesi di dottorato. Alla seduta, saranno, fra gli altri, altresì presenti, in qualità di uditori, Maurice Merleau-Ponty e Martial Guéroult. La prima delle due tesi, rientrava in realtà in un progetto ben più ampio per il quale Simondon aveva previsto due sezioni, delle quali la seconda, incompiuta, è rimasta inedita sino al 2005, data della sua pubblicazione nel volume edito da Jerome Millon. Secondo quanto attestato da Fraitse, in una breve recensione del 1993 al testo di Hotois sulla filosofia simondoniana, le riflessioni articolate da Simondon nei suoi lavori di ricerca generarono, il giorno della discussione di dottorato, numerosi dibattiti fra i presenti, non privi di qualche dissenso, quest'ultimo originatosi, forse, da una generale incomprensione della profondità e dell'ampiezza del lavoro di ricerca condotto dal Nostro. Quest'episodio, sempre a detta di Fraitse, avrebbe causato, in seguito, soprattutto i notevoli ritardi nella pubblicazione della sua tesi principale; così scrive Fraitse «[l]o-scopo di Simondon risiede nell'unificazione di questi due saperi [la tecno-scienza e la cultura linguistica, *nda*]. Questo sforzo è già vecchio. È stato sviluppato nelle due tesi che Simondon sostenne nel 1958: l'una, la tesi complementare intitolata *Du mode d'existence des objets techniques* è stata pubblicata intorno al 1958; l'altra è stata pubblicata assai in ritardo: una prima parte [...] nel 1964, l'altra [...] dopo la sua morte nel 1989. Questi ritardi si spiegano in ragione delle aspre discussioni durante la discussione della tesi. Io c'ero.

49 Cfr. François Le Terrier-G. Simondon, *La psychologie moderne* in *Encyclopédie La Pléiade-Histoire de la science*, sous la direction de Maurice Daumas, Gallimard, Paris 1957, pp. 1668-703.

Simondon è stato quasi ignorato per venticinque anni, tranne per quanto riguarda la sua tesi complementare che è stata ripubblicata tre volte»⁵⁰.

Non è escluso che i rilievi di Fraisse possano per certi versi spiegarsi in ragione delle tensioni professionali originatesi fra i due; tratteggiando alcuni aspetti della biografia intellettuale di Fraisse, scrive, infatti, Serge Nicolas: «[s]e Fraisse è stato il maestro della psicologia sperimentale francese per anni, si fece comunque dei nemici irriducibili soprattutto in psicologia clinica. [...] Tuttavia, anche nel settore della psicologia sperimentale, Paul Fraisse si oppose all'interno dell'Università della Sorbona ad uno dei suoi colleghi, Gilbert Simondon»⁵¹. Questi contrasti si spiegano, forse, oltre che in ragione delle differenti prospettive in merito a questioni specifiche nel settore della psicologia, anche a partire dalla loro diversa concezione della disciplina stessa: come si è visto, infatti, Simondon sosteneva che per comprendere l'«uomo completo» occorresse favorire il dialogo fra le diverse branche costitutesi in seno al dominio della psicologia, mentre Paul Fraisse, degno allievo di Piéron, riteneva che solo la psicologia scientifica e sperimentale, in ragione della sua oggettività, potesse perseguire quest'obiettivo⁵².

E mentre Canguilhem, nel 1958, invitava i suoi allievi ad assistere alla discussione della tesi di Simondon⁵³, sostenuto, in quell'occasione, dalla presenza affettuosa degli amici, e colleghi presso Poitiers, Mikel Dufrenne – estetologo di formazione fenomenologica – e André Doazan – psicologo piagetiano e studioso dell'evoluzione delle «tendenze» nello sviluppo infantile – la casa editrice Aubier – anche grazie all'impegno profuso in tal senso proprio da Canguilhem – procedeva alla stampa della sua tesi complementare (conclusasi il 5 gennaio 1958) inserita nella collana *Analyse et raison* diretta da Jean Vuillemin e Martial Guérout, per la quale Simondon riceveva la medaglia di bronzo dal CNRS nello stesso anno della discussione. L'opera fu accolta da un coro di consensi internazionale, recensita in numerosi paesi

50 Paul Fraisse, *Hottois G. – (1993) Simondon et la philosophie de la “culture technique”*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 140 p. in «L'année psychologique», XCV, 1995, n. 95-1, p. 168, trad. it. mia.

51 S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, op. cit., p. 292, trad. it. mia.

52 Per quanto concerne le differenti posizioni maturate, rispettivamente, da Gilbert Simondon e da Paul Fraisse in merito alla percezione e alle diverse sperimentazioni condotte su questo processo cognitivo, cfr., da un lato, G. Simondon, *La perception de longue durée*, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVI, octobre-décembre 1969, n. 4, pp. 397-419; Id., *La perception de longue durée*, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVII, avril-juin 1970, n. 2, pp. 153-70; Id., *La perception de longue durée*, «Journal de Psychologie normale et pathologique», LXVII, octobre-décembre 1970, n. 4, pp. 403-22, dall'altro, Paul Fraisse, *Psychologie du rythme*, PUF, Paris 1974.

53 «[Georges Canguilhem, nda] [c]i mandò ad assistere alla discussione di Gilbert Simondon che presentava una tesi in psicologia: *Du mode d'existence des objets techniques*» (Jacques Lautman, *Un stoïcien chalcédeux*, «Revue d'histoire des sciences», LIII, 2000, n. 1, p. 41). Lautman commette l'errore di dichiarare che la tesi di dottorato di Simondon fosse in psicologia; in realtà, questi discusse due tesi in filosofia, ottenendo, al termine della discussione, *menzione in psicologia*.

del mondo, collocando il suo autore, che a seguito della discussione delle sue tesi, tenutasi il 19 aprile del 1958⁵⁴, si vedeva assegnare il titolo di Dottore in lettere con menzione d'onore, fra i maggiori esponenti della filosofia delle tecniche⁵⁵.

Dall'ottobre dell'anno successivo, Simondon viene nominato *Professeur sans chaire* presso la Facoltà di Lettere e Scienze umane di Poitiers⁵⁶, a circa un mese dalla sua partecipazione al convegno dell'Istituto internazionale di filosofia e dei congressi filosofici indiani di Mysore, dal titolo *Science and philosophy individual freedom and community traditional values*, tenutosi in India dal 28 settembre al primo agosto di quell'anno. A questo congres-

54 Quest'informazione si trae dalla biografia stilata da Nathalie Simondon, e consultabile all'URL: www.gilbert.simondon.fr. È ben vero, tuttavia, che, in merito all'assegnazione del titolo di dottore in lettere, Nicolas, nel suo succitato volume sulla storia della psicologia francese, riporta: «[Simondon] si vide assegnare, il 26 aprile 1958, il titolo di Dottore in lettere, con menzione onorifica» (S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, op. cit., p. 292, trad. it. mia).

55 «Il press-book che Gilbert Simondon si era costituito all'uscita dell'opera è illuminante: contiene le recensioni di riviste di quattro tipi. Segno di una certa ricaduta, vi si reperisce la stampa quotidiana regionale e nazionale: *Le Patriote de Lyon* del 24 giugno 1958 (Jean-Marie Auzias), *Le Supplément littéraire du Nouvel Alsacien* del 16 luglio 1958 (M. Sédenncelle) e *Le Monde* del 26 febbraio 1959. Seguono un buon numero di riviste specializzate in filosofia e in pedagogia che testimoniano un solido riconoscimento universitario: *Les Temps Modernes* del luglio 1958, la *Revue internationale de philosophie* del 1958, il *Bulletin des facultés catholiques de Lyon* del 1958 (Régis Jolivet), *Les Etudes classiques* del gennaio 1959 (J. Javaux), la *Revue de métaphysique et de morale*, numero 2 del 1959, *Les Etudes philosophiques*, numero 2 del 1959 (Luoïs Millet), *L'Ecole* del 3 gennaio 1959, il *Bulletin critique du livre français* del dicembre 1958, o ancora la *Nouvelle revue théologique* dell'università di Lovanio. In seguito, riviste francofone con destinazione internazionale: i *French News* dell'estate 1959 e il *Bulletin de l'Agence de la presse étrangère et de la Direction des relations culturelles*, nel dicembre 1958, con un articolo di Jean-Louis Bruch dal titolo *Vers une philosophie de la technique*. Infine, al di là delle sfere accademiche, il libro venne altresì segnalato e consigliato da certe riviste di divulgazione tecnica, *Toute la Radio* o ancora *Radio plans*, del 16 giugno 1958» (V. Bontems, *Actualité d'une philosophie des machines. Gilbert Simondon, les hadrons et les nanotechnologies*, cit., p. 42, trad. it. mia). A ciò s'aggiunga, l'ovvia segnalazione del testo nel bollettino di *Bibliographie de la philosophie* dell'aprile-settembre 1958 (n. 2-3), in cui Gilbert Varet, in conclusione della sua breve nota bibliografica rileva: «[s]i percepisce così, attraverso una nuova comprensione delle tecniche e attraverso l'edificazione di una nuova filosofia generale, la possibilità di curvare le ricerche pratiche (psico-sociologiche, pedagogiche, etc.) su nuove strade relative all'uomo, tecnico egli stesso» (Gilbert Varet, *Simondon (Gilbert)*. Du mode d'existence des objets techniques, Paris, Aubier-Éditions Montaigne, 1958 (1^{er} trim.). In-8°, 268 p., Coll. «Analyse et Raisons» dirigée par Martial Guéroult et Jules Vuillemin, Br., «Bibliographie de la Philosophie», V, avril-septembre 1958, n. 2-3, p. 161, trad. it. mia).

56 Cfr. *Annales de l'Université de Paris*, cit., p. 225.

so, di cui curerà gli atti⁵⁷ e del quale stilerà una breve ma incisiva cronaca pubblicata sia in Italia che in Francia⁵⁸, Simondon prenderà parte con l'amico Dufrenne, ispiratore di alcune osservazioni simondoniane sul pensiero estetico⁵⁹, e con Gaston Berger, cofondatore della nota rivista di settore *Les Etudes philosophiques*, attivo corrispondente di quella italiana «aut-aut», che perderà la vita in un tragico incidente stradale ad appena un anno dalla sua partecipazione al congresso indiano. Di questa occasione di confronto culturale con una realtà decisamente differente da quella europea, Simondon serberà un vivido ricordo, come testimoniano alcune osservazioni articolate in merito nella malacopia di una lettera, mai spedita, al *camarade* Jacques Derrida del 3 luglio 1982⁶⁰.

Intanto, presso Poitiers, Simondon aveva formato una valida *équipe* di ricercatori in psicologia, che lo supportavano altresì nello svolgimento delle attività didattiche; si ricorda, fra gli altri, il nome di Jacqueline Lanouzière, cui a partire dal 1957 Simondon affidò il *travaux pratiques*⁶¹, di André Doazan e del suo ex-compagno di liceo Maurice Moillaud, che lo raggiunse, per volontà dello stesso Simondon, nel 1960⁶².

In questa data, ormai titolare della cattedra di psicologia a Poitiers⁶³, Simondon presentò le sue ricerche alla *Société française de philosophie*, nella sessione del 27 febbraio inaugurata, alle ore 16,00, dal presidente Gaston

57 Cfr. Aa. Vv., *Traditional cultural values, East and West. Entretiens: International Institute of philosophy and Indian philosophical congress. Science and philosophy individual freedom and community traditional values*, edited by Narayanrao Appurao Nikam with the co-operation of Gilbert Simondon and Rejendra Prasad, Wesley Press, Mysore 1959.

58 G. Simondon, *Les entretiens de Mysore (Inde) 28 Août-1^{er} Septembre 1959*, «Philosophie», X, 1959, p. 822-3, ripubblicato in «Études philosophiques», XV, 1960, pp. 133-6.

59 A tal proposito, mi sia consentito rimandare al quarto capitolo della mia monografia *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis/Centro Internazionale Insubrico, Milano 2011, pp. 215-65.

60 A tal proposito, cfr. *Sur la techno-esthétique*, «Les Papiers du Collège International de Philosophie», n. 12, 1992. Il numero del bollettino comprende la malacopia di una lettera di Simondon a Derrida del 3 luglio 1982 (pp. 1-14) e la parziale ripubblicazione degli articoli *Réflexions préalables à une refonte de l'enseignement* (pp. non numerate) e *Note sur l'objet techniques* (pp. non numerate). Il testo in oggetto è stato recentemente ripubblicato, con il titolo *Réflexions sur la techno-esthétique* e con l'aggiunta di alcune note complementari inedite, nel più volte menzionato testo *Sur la technique (1953-1983)*, alle pp. 379-396. Nella breve ma illuminante nota editoriale che lo precede, si forniscono alcune utili informazioni in merito alla redazione di questo scritto.

61 A tal proposito, cfr. Jacqueline Lanouzière, *Gilbert Simondon*, trad. it. di G. Carrozzini, *infra*, pp. 205-208.

62 A tal proposito, si cfr. anche la breve nota biografica di Mouillaud, stilata dallo scrivente sulla scorta delle preziose indicazioni della sua ex-moglie Geneviève Mouillaud-Fraisse, e pubblicata in Mouillaud-Tropmann, *Semplificazioni percettive*, traduzione, *Introduzione* e note a cura di Giovanni Carrozzini, Lupo Editore, Copertino 2014, pp. 43-45.

63 Cfr. *Annales de l'Université de Paris*, cit., p. 225.

Berger. Si trattò, forse, di una sorta di “presentazione al tempio” della sua filosofia, durante la quale si assistette ad accessi dibattiti fra il relatore e i suoi uditori, fra cui Hyppolite – che evidenziò il *fil rouge* che interconnetteva le ricerche simondoniane sul concetto d’informazione con quelle avviate in Francia dallo stesso Hyppolite – Maxime Schul, che cercò di inquadrarne il pensiero nella classica diatriba platonico-aristotelica, ma soprattutto Paul Ricoeur, che dimostrò di non accettare l’impiego paradigmatico di certe nozioni presentate da Simondon, designandole piuttosto come metafore e discutendo l’impossibilità di parlare della Natura al di fuori del “discorso” di cui, a detta di Ricoeur, quest’ultima costituirebbe un oggetto interno. Simondon argomenterà puntualmente le sue posizioni, rispondendo, con determinazione, alle osservazioni dei colleghi: in particolare, rifiuterà l’impiego della nozione di Parola proposta da Ricoeur per designare l’origine del linguaggio, rimarcando, così, la sua estraneità nei confronti, fra le altre, della corrente spiritualista, che pure influenzerà una certa scuola ermeneutica francese, nonché quella di “discorso”, che tanta fortuna aveva già trovato nelle accademie e che sarebbe stata destinata a reperire in Michel Foucault il suo sostenitore più strenuo⁶⁴. D’altra parte, è ben vero che Simondon non palesò mai una qualche condivisione e neppure un vero e proprio confronto delle/con le filosofie “alla moda” dell’epoca: rari, infatti, risultano i cenni all’esistenzialismo, la cui versione sartriana – citata in un articolo del 1953⁶⁵ – sembra essere quella più affine alle posizioni del giovane Simondon che del filosofo della *Nausea* discuterà, in seguito, prettamente le riflessioni relative all’immaginazione e all’immaginario⁶⁶, dimostrando così, in ultimo, un certo interesse per la sua formazione fenomenologica piuttosto che per gli

64 A tal proposito, cfr. *Forme, information, potentiels. Séance du 27 Février 1960*, «Bulletin de la Société française de philosophie», LII, octobre-décembre 1960, n. 4, pp. 10-188, ripubblicato, in G. Simondon, *L’individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Aubier, Paris 1989, pp. 31-69, nella seconda ed. di questo volume (Aubier, Paris 2007) alle pp. 31-65, in entrambi i casi con il titolo *II. – Concepts directeurs pour une recherche de solution* e in G. Simondon, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., pp. 529-51. Tanto nella versione edita nel 1989 (e poi nel 2007) quanto in quella del 2005 (e poi nel 2014) il dibattito cui ci si riferisce in questa sede non è stato riprodotto. Per una sommaria ricostruzione dei suoi contenuti, ci sia consentito rimandare a G. Carrozzini, *Simondoniana. Commento storico-critico analitico de L’individuation alla luce delle nozioni di forma e d’informazione*, Mimesis/Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2011, pp. 196-211.

65 Cfr. G. Simondon, *Humanisme culturel, humanisme négatif, humanisme nouveau* in *Aa.Vv., Actes du Congrès de Tours et Poitiers de l’Association Guillaume Budé – 3-9 septembre 1953*, Les Belles Lettres, Paris 1954, pp. 51-4.

66 A tal proposito, si cfr. la più recente edizione del testo, già edito, in sei parti, sul «Bulletin de Psychologie» del 1965-1966, *Imagination et invention (1965-1966)*, édition établie par Nathalie Simondon et présentée Jean-Yves Chateau, *Présentation. Une théorie de l’image à la lumière de la notion d’invention et de l’invention à la lumière de la notion d’image* par J.-Y. Chateau, La Transparence, Chatou 2008.

sviluppi successivi della sua filosofia. Del tutto assenti negli scritti simondoniani osservazioni sul marxismo althusseriano, e sulla filosofia foucaultiana, per nulla citata nei suoi corsi universitari e nei suoi numerosi articoli, salvo per un richiamo, indiretto, all'*archeologia* dei saperi nella *Note* che conclude il corso del 1970-1971 dedicato da Simondon alla nozione di comunicazione, in cui, tuttavia, il Nostro designa il sostantivo "*archéologie*", coniato da Foucault per la sua metodologia genealogica di ricerca, come termine "*à la mode*"⁶⁷.

Alieno, infatti, alle mode filosofiche dell'epoca, Simondon preferiva da sempre trascorrere il suo tempo sperimentando nei laboratori, attitudine che aveva adottato sin dai tempi di Saint-Etienne, quando si era costruito una piccola capanna nel bosco delle proprietà paterne, in cui praticava esperimenti tecnici⁶⁸.

Sempre nel 1960, Gilbert Simondon avrebbe dovuto prendere parte al quinto *Colloque philosophique International de Royaumont*, dal titolo *La dialectique*, che si tenne dal 19 al 23 settembre di quell'anno e al quale parteciparono, fra gli altri, Jean Wahl, Gaston Berger, Jean Hyppolite, Lucien Goldmann e Jacques Lacan, quest'ultimo presentando la nota relazione sulla *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*, in seguito edita nel primo volume dei suoi *Ecrits*. Non sono note le motivazioni per le quali Simondon non poté partecipare all'iniziativa, per la quale, tuttavia, questi aveva redatto alcuni appunti, in vista, appunto, della sua relazione⁶⁹. Sarebbe stata questa una sicura occasione di confronto critico con lo psicoanalista Jacques Lacan, di cui Simondon dimostra pure di conoscere soprattutto il concetto d'*Imago*, trattato, fra l'altro, da Lacan in un articolo edito nel tomo VIII dell'*Encyclopédie française*⁷⁰.

Nel 1960, per la durata complessiva di un anno, Simondon verrà peraltro incaricato di tenere un corso di psicologia sociale teorica presso la Facoltà di Lettere e Scienze umane dell'Università di Lione, in cui perverrà, altresì, ad un'originale conclusione sul ruolo di un'"estetica teratologica", atta, piuttosto che a sancire la "normalità" del livello estetico, a derivarne le specifiche dall'inarrestabilità delle manifestazioni del vivente, concepito a sua volta

67 Cfr., a tal proposito il *Cours sur la communication* edito nel volume G. Simondon, *Communication et information. Cours et conférences*, édition établie par N. Simondon et présentée par J.-Y. Chateau, *Présentation: communication et information dans l'œuvre de Gilbert Simondon*, La Transparence, Chatou 2010.

68 A tal proposito, cfr. Bernard Teyssot, *Il filo di Sofia*, trad. it. di G. Carrozzini, *infra*, pp. 193-195.

69 Questi appunti, assai frammentari, sono stati pubblicati, con il titolo *Pour une notion de situation dialectique* e con traduzione italiana, introduzione e note dello scrivente su «Il Protagora», XXXIII, gennaio-giugno 2005, quinta serie, n. 5, pp. 101-19. Tutte le informazioni relative all'episodio testé richiamato sono state fornite allo scrivente dal compianto Michel Simondon, il quale autorizzò, con lettera elettronica del 1 maggio 2004 la traduzione italiana e la pubblicazione del testo in lingua originale.

70 A tal proposito, cfr. G. Simondon, *Imagination et invention (1965-1966)*, *op. cit.*, pp. 126-31.

come laboratorio aperto e dinamico di forme spesso imprevedibili, data la loro genesi insindacabile e istantanea⁷¹.

A partire dal 1961, fino al 1962, terrà inoltre dei corsi presso l'Università della sua città natale e sempre nel 1962, avvierà un progetto per ottenere la creazione di un *Bureau d'Aide Psychologique Universitaire*, che verrà fondato in quella data a Poitiers e quello di un *Centre Médico-Pédagogique*, che verrà istituito l'anno seguente, sempre a Poitiers⁷².

Sempre nel 1962, parteciperà attivamente all'organizzazione del VI colloquio di Royaumont, su *Le concept d'information dans la science contemporaine*; i suoi sforzi verranno riconosciuti da Martial Guérout nell'introduzione degli atti del convegno, editi nel 1965: «[l]a nostra riconoscenza [...] va ugualmente ai nostri devoti colleghi del Comitato dei Convegni filosofici internazionali di Royaumont, in particolare al Sig. Simondon, così attivo e competente»⁷³. Raccontando l'origine di questo congresso, alla cui organizzazione prese parte attiva anche Jean Hyppolite, Simondon ne richiamerà "l'ontogenesi" ai presenti, confermando la sua convinzione che ogni manifestazione dell'"essere" reperisce il suo autentico senso solo a partire dalle operazioni di strutturazione originaria che ne presiedono l'(in)formazione⁷⁴. Tuttavia, pur avendo collaborato attivamente al coordinamento dei lavori di preparazione del convegno e avendo riassunto i contenuti della sessione di sintesi in una breve nota apposta in chiusura del volume del 1965⁷⁵, a Simondon, in fase di pubblicazione degli atti, che fra l'altro ospiteranno l'originale contributo del matematico Norbert Wiener *L'homme et la machine*⁷⁶ (con il quale Simondon si era variamente confrontato e che in quell'occasione aveva avuto modo di interrogare direttamente) non verrà data la possibilità di pubblicare il suo saggio, *L'amplification dans les processus d'information*, di cui tuttavia editorerà, in quello stesso volume, un breve riassunto, che costituisce una testimonianza ineludibile di certe "variazioni" e svolte nella sua personale prospettiva sulle tecniche, giacché, a partire da questo saggio, il lessico simondoniano si complicherà e si amplierà grazie all'inserimen-

71 Cfr. a tal proposito, la recente ripubblicazione di questo corso nel volume *Sur la technique (1953-1983)*, op. cit., pp. 27-129. Nella breve nota editoriale introduttiva, si precisa che la terza parte di questo corso, *Technicité et sacralité*, costituisce il testo di una relazione tenuta dal Nostro a Bordeaux nel 1961 (idem, p. 27).

72 A tal proposito, cfr. *Annales de l'Université de Paris*, cit., p. 226. Vale la pena di ricordare alcuni ulteriori titoli acquisiti da Simondon nel corso della sua carriera didattica e accademica: fu membro del *Comité de l'Association Départementale pour la Sauvegarde de l'Enfance en Indre-et-Loire*, membro della *Commission de surveillance de la Maison d'Arrêt de Tours*, esperto psicologo presso il tribunale di Tours, membro del *Conseil d'Administration du Centre Médico-Pédagogique* di Poitiers, membro della *Société Internationale de Criminologie* e membro della *Société Française de Psychologie* (cfr. idem, p. 227).

73 Martial Guérout, *Introduction* in Aa. Vv., *Le concept d'information dans la science contemporaine*, «Cahiers de Royaumont», VI, Philosophie n. 5, Les Editions de Minuit, Paris 1965, p. 15, trad. it. mia.

74 Idem, p. 157.

75 Idem, p. 419.

76 Norbert Wiener, *L'homme et la machine* in idem, pp. 99-132.

to di nozioni paradigmatiche, quali quelle di “amplificazione modulante” e “amplificazione organizzatrice”, al fianco di quella più nota di trasduzione⁷⁷.

Nel 1963, veniva creata una cattedra di Psicologia generale presso la Sorbona. Al concorso di ammissione, Gilbert Simondon, candidato degli sperimentalisti sostenuto da Paul Fraisse, fu preferito al candidato dei clinici Didier Anzieu, sostenuto da Juliette Favez-Boutonnier, al quale venne in seguito assegnata una cattedra presso l'Università di Nanterre⁷⁸.

Juliette Favez-Boutonnier occupava all'epoca la cattedra A di quest'insegnamento, mentre a Simondon toccò la cattedra B: i due docenti di psicologia generale, secondo quanto attestato da Jalley, vissero in perfetto equilibrio accademico⁷⁹ sino al trasferimento di Simondon presso la nuova sede di Paris V, al civico 28 della rue Serpente.

I suoi corsi furono dunque avviati nel secondo semestre del 1964, giacché, come si è visto, il decreto ottenne la sua attuazione a partire al 21 marzo di quello stesso anno. Simondon inaugurò il suo insegnamento con una puntuale disamina della percezione, in cui poneva a confronto le diverse scuole di psicologia e le principali teorie approntate da quest'ultime su questa tematica, non senza un interessante preambolo sulle origini storico-filosofiche di quest'argomento⁸⁰.

L'originalità delle ricerche simondoniane, l'impossibilità oggettiva di collocarle all'interno di una precisa scuola psicologica si rivelò, come pure avremo modo di esaminare in seguito, invisa ad alcuni dei suoi colleghi.

Come testimoniato da Jalley, Simondon teneva le sue lezioni nel monumentale anfiteatro Richelieu, quando ancora Paris V era ospitata dalla storica sede universitaria della Sorbona, affascinando, con la sua voce magnetica e baritonale, folle di studenti che si accalcavano nella sala, spesso costretti a rimanere in piedi, per la ressa: sorte, questa, toccata anche all'allora giovane Emile Jalley, destinato a divenire suo diretto collaboratore, che un giorno dell'anno 1966, partecipando ad una lezione di Simondon, ne rimase a tal punto rapito da richiedergli un colloquio, tenutosi in seguito in presenza di Cathérine Backès-Clément, che condivideva lo studio con Simondon, che,

77 Cfr. G. Simondon, *Résumé de la séance de travail sur l'amplification dans le processus d'information* in Aa.Vv., *Le concept d'information*, op. cit., p. 417; il testo di questa relazione è stato pubblicato, recentemente, nel volume G. Simondon, *Communication et information. Cours et conférences*, op. cit., pp. 157-76.

78 «[Q]uando si libererà un secondo posto di psicologia generale alla Sorbona nel 1964 [sic], Simondon vi sarà eletto grazie al sostegno di Paul Fraisse contro Didier Anzieu sostenuto da Juliette Favez-Boutonnier» (S. Nicolas, *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*, op. cit., p. 292). L'informazione relativa all'intestazione della cattedra di psicologia generale, di cui era titolare Simondon, è tratta dalla biografia redatta da Nathalie Simondon e consultabile all'URL: www.gilbert.simondon.fr.

79 Cfr. E. Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., p. 360.

80 Questo corso fu pubblicato, in quattro parti, sul «Bulletin de Psychologie», fra il gennaio e il maggio dell'anno 1965; a tutt'oggi, questo testo è stato dapprima ripubblicato nel 2006, per i tipi de La Transparence, con *Prefazione* di Renaud Barbaras e, in seguito, nel 2014, per le Presses Universitaires de France.

a sua volta, in seguito a quello stesso colloquio, assunse Jalley nella sua *équipe*⁸¹.

Sempre nel 1964, viene data alle stampe una versione parziale della tesi di dottorato principale, pubblicata, per volontà dell'editore, con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique*⁸². In una recensione del testo,

81 E. Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., p. 354

82 È ben vero, tuttavia, che il sottotitolo di questo volume corrisponde al titolo della tesi di dottorato principale di Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon con il titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. La tesi di dottorato di Simondon, infatti, venne inizialmente pubblicata in due distinti volumi; il primo, edito appunto nel 1964, per i tipi di PUF (nella collezione *Epiméthée. Essais philosophiques*, diretta da Jean Hyppolite), con il titolo summenzionato, comprendeva, oltre all'*Introduction* ed alla *Conclusion*, i primi due capitoli della *prima parte* e tutta la *seconda parte*. Simondon dedicò quest'edizione a *La Mémoire de Maurice Merleau-Ponty*, scomparso alcuni anni prima dell'uscita del testo. La terza e la quarta parte della tesi vennero pubblicate nel 1989 dalla casa editrice Aubier (per la collana *Res «L'invention philosophique»*), in un volume dal titolo *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, dedicato dall'Autore a *Michelle Berger, ma femme*. Questo volume comprendeva, oltre alla versione integrale delle suddette sezioni, una versione lievemente modificata dell'*Introduction* (che, in realtà, rispettava quella presente nella tesi dattiloscritta), una versione ridotta della *Conclusion* ed il testo dell'intervento dal titolo *Forme, information, potentiels* (già pubblicato con il titolo *Forme, information, potentiels. Séance du 27 Février 1960*, sul «Bulletin de la Société française de philosophie», LII, octobre-décembre 1960, n. 4, pp. 10-188). Nel volume di Aubier, questo saggio figura con il seguente titolo: *Concepts directeurs pour une recherche de solution : forme, information, potentiels et métastabilité* e risulta incluso nella *Introduction*, segnalato come *secondo paragrafo* della stessa (il titolo è infatti preceduto dal numero romano II). Nel 1995, l'editore Jérôme Millon ripubblica, per la collana *Krisis, L'individu et sa genèse physico-biologique*, con un breve *Avertissement de l'Editeur*, una *Préface* di Jacques Garelli e con una *Note sur le Chapitre III, 1^{re} partie* di Françoise Balibar. L'edizione prevede l'aggiunta del *terzo capitolo* della *prima parte* – che non figurava nell'edizione del 1964 –, di alcuni paragrafi omissi nel volume del 1964 (opportunamente inseriti nell'edizione del 1995 fra parentesi quadre) e di tre supplementi, *Analyse des critères de l'individuation*, *Allagmatique* e *Théorie de l'acte analogique*. A dieci anni di distanza dall'edizione succitata, viene pubblicata, sempre presso l'editore Millon, la versione integrale della tesi di dottorato di Simondon, con il titolo originale *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, preceduta da un nuovo *Avertissement* e dalla *Préface* originale del 1995, entrambi di Jacques Garelli. Quest'opera è corredata, oltre che dagli anzidetti supplementi, da un lungo inedito dal titolo *Histoire de l'individu*, redatto, secondo le indicazioni fornite da Garelli, nello stesso periodo della stesura della tesi, e dalla riedizione di *Forme, information, potentiels*, che in questo caso risulta opportunamente scorporato dal *corpus* della tesi, comparando nella sezione dei *Supplementi*. Anche in questo caso, tuttavia, la versione del saggio editata da Millon non presenta il lungo dibattito che seguì all'esposizione di Simondon durante la sessione del 27 febbraio 1960, presso la *Société française de philosophie*. Nell'edizione del 2005, come d'altra parte nelle altre parziali edizioni del saggio simondoniano, non compare

redatta da Simon Decloux sulla «Revue Philosophique de Louvain»⁸³, tre anni dopo la pubblicazione del testo, l'Autore conclude asserendo che un limite intrinseco della prospettiva simondoniana, sostenuta nel volume, risiederebbe nel non aver considerato l'elemento della finalit , sorta di guida soggiacente ad ogni espressione manifesta del divenire. Si colga, tuttavia, in ci  una significativa incomprensione delle posizioni simondoniane, volte, piuttosto che a *normare* l'esistente, a *descriverlo* attraverso efficaci lenti interpretative, quali a tutti gli effetti risultano i suoi strumenti concettuali, che si dipanano attraverso un lessico innovativo, di cui solo Deleuze, fra i suoi contemporanei, sapr  cogliere appieno il messaggio⁸⁴.

Nell'agosto del 1965, per volont  di Gilbert Simondon, venne installato in rue Danton (e in seguito trasferito al civico 28 della rue Serpente) il *Laboratoire de Psychologie générale et technologie* di cui il filosofo francese fu direttore sino al suo smantellamento, avvenuto a seguito del pensionamento anticipato del Nostro. All'installazione dell'infrastruttura del laboratorio in questione, collabor  attivamente François Hardouin Duparc, che vi lavor , sino al 31 agosto del 1968, presso gli *atelier* di meccanica, di falegnameria, di elettronica, di fotografia, etc. presenti nel suddetto laboratorio, conducendo, altres , ricerche sulla percezione visiva e collaborando con Simondon all'ideazione e alla realizzazione di prototipi di fari anabbaglianti per auto-

il breve *Répertoire bibliographique*, inserito nella recente ristampa del volume (2014).   opportuno precisare che, in origine, la tesi di Simondon era suddivisa in due macrosezioni, la prima dedicata espressamente all'individuazione fisica, la seconda a quella degli esseri viventi; in tal senso, le parti relative all'individuazione psichica e a quella collettiva constavano, piuttosto che di parti autonome, di sottosezioni della seconda parte dell'opera. Il lungo inedito sulla storia della nozione d'individuo avrebbe dovuto costituire l'ultima parte, autenticamente filosofica, del lavoro di ricerca simondoniano. Nel 2007, la casa editrice Aubier ripubblica *L'individuation psychique et collective   la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et M tastabilit *, preceduta, questa volta, da una *Préface* di Bernard Stiegler, *L'inqui tante  tranget  de la pensée et la métaphysique de P n lope* (Gilbert Simondon, *L'individuation psychique et collective, Préface de Bernard Stiegler*, Aubier, Paris 2007, pp. I-XVI). Nel complesso, quest'edizione non presenta variazioni rilevanti rispetto a quella del 1989.

83 Cfr. Simon Decloux, *Gilbert Simondon, L'individu et sa g n se physico-biologique (l'individuation   la lumière des notions de forme et d'information). Un vol. 19 x 14 de VIII-304 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1964. Prix: 15 F.*, «Revue Philosophique de Louvain», LXV, 1967, n. 87, pp. 411-413.

84 A tal proposito, si cfr., in particolare il testo della recensione di Gilles Deleuze al volume di Simondon, *L'individu et sa génèse physico-biologique* «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CLVI, janvier-mars 1966, n. 1-3, p. 115-8, ripubblicato in *L' le déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par David Lapoujade, Les Editions de Minuit, Paris 2002, p. 121. Occorre, inoltre, precisare che, con estrema onest  intellettuale, Deleuze riconoscer  sempre e in ciascuno dei suoi scritti – fra cui, in particolare *Logique du sens* et *Différence et répétition* – gl'indubbi debiti concettuali da lui maturati con la prospettiva filosofica di Simondon.

mobili, un progetto, questo, che, come pure si è visto, impegnava il filosofo francese da alcuni anni.⁸⁵

Dal 1965 al 1966, prestava, inoltre, servizio, in qualità di assistente della cattedra di psicologia generale presieduta da Simondon, la nota filosofa delle scienze della vita Anne Fagot-Largeault. Tuttavia, quest'ultima, che sotto la guida rigorosa ma benevolente di Simondon aveva affrontato, per la prima volta, la storia dell'evoluzione della psicologia, individuò ben presto nella logica e nelle matematiche il suo effettivo interesse di ricerca, abbandonando Parigi alla volta dell'Università di Berkeley, ove poté realizzare le sue aspirazioni⁸⁶.

Lo studio di Simondon, divenuto membro dell'*Unité de Formation et de Recherche*, e l'annesso laboratorio occuparono ben presto la sala 208⁸⁷, al secondo piano dell'edificio che aveva ospitato la *Société Savante* di Parigi, al civico 28 della rue Serpente, coabitando con l'*équipe* dell'*Institut de Psychologie*⁸⁸. A partire dal 1966, l'*équipe* di Simondon impegnata negli insegnamenti di psicologia generale nel quadro del *Certificat de psychologie générale et comparée* (C1) – secondo quanto testimoniato in proposito da Jalley – constava di sei *agrégés* di filosofia, di cui cinque normalisti: Emile Jalley, dell'ENS di Parigi, Marie Hélène Lavallard dell'ENS di Sevrès, Maurice Dayan dell'ENS di Saint Cloud, Denise Van Caneghem dell'ENS di Fontenay, Françoise Clerc, anch'ella dell'ENS di Fontenay e Bernard Balan, il solo non normalista. I metodi di studio della personalità, nel quadro dei lavori pratici della cattedra di Simondon, erano svolti da Patricia Bertrand-Rousseau, Anne Marie Mairesse e Jacqueline Périvier-Lanouzière⁸⁹. Ciò nonostante, le oggettive difficoltà relazionali con i colleghi, i frequenti scontri con quest'ultimi – per le ragioni già chiarite – indussero molti dei suddetti collaboratori di Simondon ad abbandonare Paris V, alla volta di destinazioni diverse: «[n]on restarono che Denise Van Caneghem e Jalley [...]. Assai difficile per un numero [di persone, *nda*] così esiguo tenere testa, moralmente, intellettualmente, sul piano affettivo e anche nervoso, all'ostilità persistente e determinata di un gruppo di dimensioni relative così importanti»⁹⁰, quale,

85 Queste informazioni sono tratte dal *Curriculum vitae* di François Hardouin Duparc, gentilmente fornito in copia allo scrivente da sua moglie Monique Hardouin Duparc che qui si ringrazia per la disponibilità accordata.

86 A tal proposito, cfr. anche Anne Fagot-Largeault - Thierry Bardini, *Simondon, individuazione e scienze della vita. Intervista, infra*, pp. 167-187. Questo testo consta della traduzione italiana di un'intervista condotta da Thierry Bardini ad Anne Fagot-Largeault nel 2006. Si ringraziano sentitamente i proff. Thierry Bardini e Anne Fagot-Largeault per averne concesso la traduzione italiana e la pubblicazione.

87 Quest'informazione è tratta dalla biografia stilata da Nathalie Simondon e consultabile al sito www.gilbert.simondon.fr.

88 A tal proposito, cfr. anche Régine Plas, *Qualche ricordo di Gilbert Simondon al civico 28 della rue Serpente*, trad. it. di G. Carrozzini, *infra*, pp. 225-228.

89 Questo breve paragrafo parafrasa quanto puntualmente riportato da Emile Jalley nel suo corposo volume *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., pp. 354.

90 *Idem*, pp. 355-6.

a detta ancora di Jalley, sembrava essere quello degli oppositori dell'*équipe* simondoniana.

Intanto, dal 1964 al 1967, Simondon aveva tenuto alcuni dei suoi corsi fondamentali nell'ambito della psicologia generale, dedicati, in ordine cronologico, alla percezione, all'immaginazione e l'invenzione, alla sensibilità e, infine, ad un'introduzione alle principali correnti della psicologia moderna⁹¹.

91 Tutti questi corsi furono inizialmente pubblicati nella rivista universitaria «Bulletin de Psychologie»; si forniscono, qui di seguito, nel dettaglio le date di pubblicazione delle parti di detti corsi e i fascicoli della rivista che le ospitarono: *La perception. Première partie: chapitres I, II, II*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 10-12, janvier 1965, n.238, pp. 568-604; *La perception. Deuxième partie: chapitres I, II*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 13-15, février 1965, n.239, pp. 759-87; *La perception. Troisième partie: chapitre I*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 17-18, avril 1965, 17-18, n.241, pp. 977-88; *La perception. Troisième partie: chapitre II, III, IV. Quatrième partie: chapitres I, II. Cinquième partie: chapitres I, II*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 19-20, mai 1965, n. 242, pp. 1151-250; *L'imagination et l'invention. Plan du cours. Introduction*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 2-5, novembre 1965, n. 245, pp. 230-7; *L'imagination et l'invention. Introduction (suite). Première partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 6-7, décembre 1965, n. 246, pp. 395-414; *L'imagination et l'invention. Deuxième partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 13-15, février 1966, n.248, pp. 916-29; *L'imagination et l'invention. Troisième partie: a), b), c)*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 16-18, mars 1966, n. 249, pp. 1074-95; *L'imagination et l'invention. Quatrième partie: a), b), c). Conclusion*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 19-20, avril 1966, n. 250, pp. 1184-5; *L'imagination et l'invention. Notes complémentaires*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 21-2, mai 1966, n. 251, pp. 1312-4; *La sensibilité. Première partie: chapitre I*, «Bulletin de Psychologie», XIX, 5, décembre 1966, n.254, pp. 276-98; *La sensibilité. Première partie: chapitre II, III*, «Bulletin de Psychologie», XX, 6-7, janvier 1967, n. 255, pp. 388-97; *La sensibilité. Additif à la première partie. Deuxième partie: chapitres I, II. Troisième partie: aspects affectifs de la sensibilité le plaisir et la douleur a), b)*, «Bulletin de Psychologie», XX, 20-21, avril 1967, 20-21, n.260, pp. 1280-305; *La sensibilité. Troisième partie: aspects affectifs de la sensibilité le plaisir et la douleur c)*, «Bulletin de Psychologie», XX, 23-24, mai 1967, n.262, pp. 1475-8; *Initiation à la psychologie moderne. Introduction. Première partie: chapitre I*, «Bulletin de Psychologie», XX, 5, décembre 1966, n.254, pp. 288-9; *Initiation à la psychologie moderne. Première partie: chapitres II, II, IV*, «Bulletin de Psychologie», XX, 8-9, février 1967, n.256, pp. 479-90; *Initiation à la psychologie moderne. Première partie: chapitre IV (suite). La mémoire: notes de cours résumés*, «Bulletin de Psychologie», XX, 23-24, mai 1967, n.262, pp. 1449-56. A ciò s'aggiunga che, nel 1964, venne altresì pubblicata la prima parte di un corso sull'istinto di cui, tuttavia, non si posseggono ulteriori informazioni; in particolare, non ci è noto se quest'ultimo venne realmente pronunciato da Simondon presso la Sorbona (a tal proposito, cfr. *L'instinct. Plan du cours. Première partie: chapitres a, b, c, d*, «Bulletin de Psychologie», XVIII, 1-2, octobre 1964, n. 235, pp. 75-104). Di questa prima parte del corso sull'istinto si è recentemente proceduto alla pubblicazione di una versione, lievemente modificata rispetto a quella edita nel bollettino, in *Communication et information. Cours et conférences, op. cit.*, pp. 243-373. I corsi sulla percezione e quello sull'immaginazione e l'invenzione sono invece stati integralmente ripubblicati nei volumi, già citati, *Cours sur la perception (1964-1965)*

Giunse, così, il 1968: quell'anno in cui, per dirla con Pennac, in Francia si assistette alla scrittura di un vero e proprio "diario del corpo", che rivendicava la sua libertà, brandendola contro il conservatorismo di certe istituzioni, giudicate decrepite e claustrali. Il '68 fu per Simondon un'annata di successi pubblici, ma di altrettanto gravose responsabilità: Simondon, a partire da quella data di grandi cambiamenti, si occuperà, infatti, dell'insegnamento della sua disciplina, tenendo esclusivamente un seminario di dottorato per gli studenti del terzo ciclo. A detta di Jalley, Simondon visse assai male quest'epoca di grandi cambiamenti: «si sentiva a volte il pomeriggio, dalla porta aperta della grande sala [dell'Amphithéâtre Vulpian, *nda*], la sua voce da baritono divenuta sepolcrale, salmodiare delle frasi tecniche sulla storia delle macchine»⁹². Si sforzava, così, di spiegare ancora, ad una generazione di giovani così diversi rispetto a quelli ai quali aveva dedicato il suo impegno in passato, le ragioni di una cultura tecnica.

E mentre, nell'agosto 1968, rilasciava la già citata intervista a Jean Le Moyne, presso la dimora di famiglia a Mazaux-par-Tence (che gli avrebbe spianato la strada alla partecipazione ai due *Colloques sur la Mécanologie*, rispettivamente del 1971 e del 1976, in qualità di specialista di settore), egli manifestava al contempo, in una lettera del 29 marzo 1970 allo stesso Le Moyne, tutti i suoi dubbi inerenti alla discutibile situazione universitaria francese di quegli anni; così scriveva il Nostro: «la situazione universitaria è così pesante dopo il 1968 che non risulta affatto possibile avanzare dei progetti di viaggio o preparare delle relazioni; il tempo e l'energia vengono consumati da riunioni, compiti amministrativi; lo stesso insegnamento ne risulta intaccato e degradato; occorre sorvegliare i locali e il materiale. Questi compiti sono estenuanti e sterili»⁹³.

Nel corso del 1968, Simondon aveva comunque tenuto un corso per gli studenti dell'*Ecole Normale Supérieure* di Parigi, dedicandolo ad una tematica a cavallo fra tecniche e psicologia: *Perception et modulation*⁹⁴.

Il primo dei due *Colloque sur la Mécanologie* si tenne dal 19 al 20 marzo 1971, presso la sede del *Centre culturel canadien* di Parigi – allora diretto da Guy Viaud –, sita al civico 7 di rue de Constantine. Fu Georges Canguilhem a fornire agli organizzatori del convegno, John Hart e Jean Le Moyne, il nominativo di Gilbert Simondon, in qualità di specialista di settore. Nel corso degli incontri che precedettero la suddetta iniziativa, Le Moyne fornì a Simondon copia del volumetto (edito nel 1932 per l'editore parigino *Librairie Bloud & Gay*) *Réflexions sur la science des machines* dell'ingegnere e architetto francese Jacques Lafitte, primo teorico della "meccanologia" propriamente detta. La lettura e lo studio attenti di questo testo, indurranno

(*op. cit.*) e *Imagination et invention* (1965-1966) (*op. cit.*), quest'ultimo corredato da una nota introduttiva, assente nella prima edizione.

92 Emile Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, *op. cit.*, p. 361, trad. it. mia.

93 *Lettre de Gilbert Simondon à Jean Le Moyne, datée du 29 mars 1970*, «Revue de Synthèse», tome 130, 6^e série, n. 1, 2009, p. 130, trad. it. mia.

94 Cfr. G. Simondon, *Perception et modulation* (1968) in *Id.*, *Communication et information. Cours et conférences*, *op. cit.*, pp. 187-245.

il filosofo francese a discuterne le tesi in un corso tenuto nel quadro del suo seminario per gli studenti del terzo ciclo nell'anno accademico 1968-1969: *L'invention et le développement des techniques*⁹⁵. I lavori ufficiali del convegno furono avviati il 18 marzo del 1971, data in cui i partecipanti furono ricevuti presso la sede del Centro. In occasione di quest'interessante simposio, Simondon ebbe modo di presentare la sua relazione su *L'invention dans les techniques*, in cui accostava i suoi interessi per le tecniche ad una tematica che pure aveva già trovato accoglimento, fra l'altro, nei suoi corsi di psicologia generale, ovvero quella del processo inventivo e, con essa, dell'*ars inventiendi*⁹⁶.

Nel 1970, presso la sua dimora di Palaiseau, Simondon installò un laboratorio d'etologia, con il supporto, fra gli altri, di Michel Launay⁹⁷. Tuttavia, proprio a partire dagli anni '70, anni in cui Simondon aveva ripreso possesso della vecchia sede della Sorbona, insegnando presso l'Amphithéâtre Vulpian⁹⁸, una nuova bufera si abbatté su di lui: nell'ottobre 1971, a pochi mesi dalla sua brillante esposizione al primo *Colloque sur la Mécanologie* parigino, organizzato, come si è visto, da John Hart e Jean Le Moynes in accordo con Georges Canguilhem che ne aveva caldeggiato la partecipazione con quella di Maurice Daumas, la sua *équipe* di collaboratori si ritrovò improvvisamente "sulla zattera di Medusa", in preda ad una burrasca scatenata, secondo quanto attestato da Jalley, dagli avversari di Simondon. Contestata violentemente durante la sua tesi di dottorato di terzo ciclo, Françoise Clerc abbandonava la Sorbona per una docenza liceale a Nancy; Marie-Hélène Lavallard passava nell'*équipe* di psicologia differenziale coordinata da Maurice Reuchlin; Balan, una volta presentata domanda di distaccamento presso il CNRS per concludere la sua tesi di dottorato con Canguilhem, rientrò in sede solo tre anni dopo per abbandonarla nuovamente, questa volta definitivamente, alla volta di Rouen, mentre Maurice Dayan lasciava Paris V per Paris VII. L'*équipe*, così decimata, ospitava però due nuovi collaboratori, Jean-Claude Bénichou e Jean Spérandio. Quest'ultimo erediterà le sorti del laboratorio di Simondon, chiuso nel 1984, e destinato a trasformarsi in un laboratorio di informatica per volontà del suo direttore.

Nel 1972, tuttavia, Simondon, nonostante le difficoltà accademiche, prendeva parte al *Colloque sur l'eschatologie* organizzato dall'Università di

95 Cfr. G. Simondon, *L'invention et le développement des techniques* in Id., *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, op. cit., pp. 75-226.

96 Cfr. *L'invention dans les techniques* in Aa.Vv., *Colloque la Mécanologie. 18-19-20 mars 1971*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 2, Centre culturel canadien, Paris 1973, pp. 41-66, ripubblicato in G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, op. cit., pp. 227-72. In merito all'organizzazione di questo convegno, ai suoi partecipanti e alle tematiche affrontate, mi sia consentito rimandare al terzo capitolo del mio volume, già citato in questa sede, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, op. cit., pp. 165-213.

97 Quest'informazione è tratta da J.-H. Barthélémy, *Simondon*, op. cit., p. 17.

98 Si fornisce questo dato sulla scorta di quanto affermato da Emile Jalley nel suo più volte citato volume *Un franc-comptois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., p. 360.

Siracusa e dall'Università delle Scienze umane di Strasburgo con un denso intervento su *Technique et eschatologie*, di cui stilò di suo pugno anche un breve ma denso riassunto⁹⁹, mentre, due anni dopo, in occasione del *III^e Colloque de la langue française sur la "Biomécanique des mouvements"*, organizzato dalla *Société d'ergonomie de langue française* e tenutosi a Bruxelles il 24 e il 25 settembre, discuteva alcune tesi relative agli effetti delle macchine sul lavoro agricolo¹⁰⁰.

Nel 1976, come si è già accennato, partecipava, inoltre, al secondo *Colloque sur la Mécanologie*, tenutosi dal 21 al 22 marzo di quell'anno, presentando una relazione su *Le relais amplificateur*, destinata a valorizzare il carattere paradigmatico di certe nozioni tratte dal settore delle tecniche¹⁰¹. Tuttavia, proprio in quell'anno, il Consiglio dell'UER sospese il corso di psicologia generale tenuto da Simondon, sostituendolo con quello di metodi della psicologia differenziale, affidato a Maurice Reuchlin: da quella data in poi, infatti, non si posseggono testimonianze scritte dell'attività accademica di Simondon, salvo per il riassunto di un corso per studenti del primo ciclo di Paris V, *Art et nature*, del 1980¹⁰².

Si chiudeva, così, per Simondon un'importante epoca¹⁰³.

99 Questo dato si trae dalla breve nota editoriale che precede la pubblicazione del suddetto riassunto, con il titolo *Technique et eschatologie : le devenir des objets techniques (résumé)* (1972), nel volume *Sur la technique* (1953-1983), *op. cit.*, p. 331 (il testo figura alle pp. 331-36).

100 Cfr. G. Simondon, *Effets des machines sur le travail agricole*, «Le Travail Humain», XXXVII, 1974, n. 2, p. 357-8. Questo testo consta, in verità, del riassunto dell'intervento tenuto in questa sede dal filosofo francese, che, tuttavia, si era già ampiamente occupato di queste tematiche nel 1959, come testimonia il suo articolo *Aspect psychologique du machinisme agricole* in Aa. Vv., *Institut national de médecine agricole. Premier Symposium national de médecine agricole. Colloque de psycho-sociologie agricole*, Tours 14 juin 1959, II fasc., pp. 13-7, trascrizione dell'intervento tenuto appunto in occasione di questo simposio.

101 Cfr. G. Simondon, *Le relais amplificateur*, Aa. Vv., *La Mécanologie 2. Deuxième colloque la Mécanologie. 21-22 mars 1976*, coll. Les Cahiers du Centre culturel canadien, n. 4, Centre culturel canadien, Paris 1979, pp. 135-43, ripubblicato in G. Simondon, *Communication et invention. Cours et conférences*, *op. cit.*, pp. 177-85.

102 Anche questi dati sono tratti dal volume succitato di Jalley, ove figurano alle pp. 355-357. Quest'ultimo testo figura nel volume *Sur la technique*, *op. cit.*, pp. 179-200.

103 Fra il 1969 e il 1970, per il seminario dottorale del laboratorio di cui era direttore presentava una riflessione, accuratissima, sulla *Naissance de la technologie*, come si apprende dalla nota editoriale che precede la recente pubblicazione del testo, alla p. 131 del volume *Sur la technique* (1953-1983), in cui lo scritto simondoniano figura, corredato da una nota sulla tecnologia alessandrina, alle pp. 131-178. Nell'anno accademico 1970-1971, Simondon tenne un corso di psicologia generale dal titolo *Formes et niveaux de la communication*, edito con il titolo *Cours sur la communication* (1970-1971), nel già citato volume G. Simondon, *Communication et information. Cours et conférences*, *op. cit.*, pp. 53-175. Come testimonia Vincent Bontems, Simondon, fra il 1971 e il 1972, si occupò della redazione di un corso, dal titolo *Quelques éléments d'histoire de la pensée philo-*

sophique dans le monde occidental (cfr. V. Bontems, *Su alcuni inediti di Gilbert Simondon*, trad. it. di G. Carrozzini, «Il Protagora», XXXVI, luglio-dicembre 2008, quinta serie, n. 12, p. 580); nel 1974, Simondon tenne inoltre un corso su *La résolution des problèmes*, di cui si è recentemente proceduto alla pubblicazione di alcuni estratti, in G. Simondon., *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, op. cit., pp. 305-25. Sempre nella sua breve nota sugli inediti simondoniani, Bontems dà notizia di un ulteriore corso di Simondon, di cui ad oggi si possiede un breve riassunto, ovvero *L'homme et l'objet* (1974-75) (cfr. V. Bontems, *Su alcuni inediti di Gilbert Simondon*, cit., p. 580). In ultimo, nel 1976, Simondon avrebbe presentato un corso su *Invention et créativité*, di cui si pubblicano alcuni estratti nel volume G. Simondon, *L'invention dans les techniques. Cours et conférences*, op. cit., pp. 327-43. Al 1980, risalirebbe infine la redazione di un corso su *Art et Nature*, di cui, a tutt'oggi, con il titolo *Art et Nature. (La maîtrise technique de la nature)* (1980), si è proceduto alla pubblicazione di un riassunto nel volume G. Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, op. cit., pp. 179-200. Vale altresì la pena di evidenziare che a prescindere dalle sorti del suo insegnamento, Simondon continuò a pubblicare, sino al 1983, su alcune riviste di settore, rilasciando altresì, nel febbraio e nell'aprile 1981, un'interessante intervista ad Anita Kéchikian, pubblicata su «Esprit» due anni dopo (a tal proposito, cfr. G. Simondon, *Sauver l'objet technique*, «Esprit. Changer la culture et la politique», nouvelle série, IV, avril 1983, n. 76, pp. 147-52, ripubblicata nel volume G. Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, op. cit., pp. 447-454). In ultimo, occorre pure ricordare che, nel corso del suo insegnamento universitario presso la Sorbona, Simondon diresse undici tesi, di cui, qui di seguito, si forniscono gli opportuni riferimenti: Jean-Claude Spérandio, *Charge de travail et variations des modes opératoires*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, sous la direction de M. le Professeur Gilbert Simondon, 3 juin 1972, conservata presso la Bibliothèque de l'ENS, côte TH 8102; Monique Ganascia, *Comportement postural : vigilance et activité. Etude génétique et différencielle des variations de la posture en fonction du niveau de vigilance et de l'activité chez des fillettes de 5 à 11 ans normales et handicapées visuelles*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, directeur de thèse M. le Professeur Gilbert Simondon, 1973, conservata presso la Bibliothèque de Psychologie Henri Piéron – Université René Descartes Paris V, côte TH46; Robert Dauteuil, *Réflexions sur une déontologie de la recherche scientifique*, 1971, conservata presso la Bibliothèque des Sciences et techniques biomédicales des Saints-Pères; Perette Bertrand Rousseau, *Contribution à l'étude des conduites médico-magiques en Corse*, 1973, conservata presso la Bibliothèque des Sciences et techniques biomédicales des Saints-Pères; Françoise Kerviel-Clerc, *L'encyclopédisme et l'éducation des adultes*, Thèse pour le doctorat de 3^e, directeur de thèse: M. Simondon, Académie de Paris – Université René Descartes UER de Psychologie, 1975, conservata presso la Bibliothèque de Psychologie Henri Piéron – Université René Descartes Paris V, côte I 3152-4°; Yvette Sadaka, *Effets de la Retrainte sur la personnalité. Etude exploratoire auprès des fonctionnements attachés à différents ministères au Liban*, sous la direction de M. Gilbert Simondon, Université René Descartes UER de Psychologie Paris V-Sorbonne, 1975, conservata presso la Bibliothèque de Psychologie Henri Piéron – Université René Descartes Paris V, côte I 34951-4°; Michel Launay, *L'accumulation chez les Rongeurs*, Thèse présentée pour l'obtention du Doctorat de 3^e cycle en Psychologie, sous la direction de M. le Professeur Gilbert Simondon, Université René Descartes Paris V-UER Psychologie Laboratoire de Psychologie Générale, mars 1979, conservata presso la Bibliothèque de Psychologie Henri Piéron – Université Rene De-

Lo si ricorda, infine, prendere parte attiva ai seminari di René Thom¹⁰⁴: di questa sua ostinazione per la ricerca nell'ottica di una costante invenzione filosofica è ulteriore testimonianza la malacopia di una missiva indirizzata a Jacques Derrida e datata 3 luglio 1982 in risposta alla circolare inviata dal suo corrispondente alcuni mesi prima ai docenti di tutte le università francesi e dei principali istituti di alta cultura internazionali. In questa missiva, mai inviata, Simondon si sforzava di dimostrare al collega, di cui condivideva il progetto di fondazione del *Collège International de philosophie*, la validità della sua proposta di fondare una tecno-estetica a partire dal principio della transdisciplinarietà¹⁰⁵.

Un anno dopo, in un articolo del 1983, Simondon stilava una sorta di testamento intellettuale, in cui sosteneva le ragioni dell'impiego dell'energia nucleare derivante dalla fusione dell'atomo (piuttosto che dalla sua fissione) per ottenere una maggiore disponibilità di fonti energetiche, data l'insufficienza di quelle rinnovabili e pulite per coprire il fabbisogno mondiale¹⁰⁶.

scartes Paris V, côte I 5715 4°; Daniel Bami, *Créativité et transgression. Aspects historiques, théoriques et expérimentaux*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle en Psychologie, sous la direction de M. le Professeur Gilbert Simondon, 1981, Université Paris V-René Descartes Sciences Humaines-Sorbonne, conservata presso la Bibliothèque des Sciences et techniques biomédicales des Saints-Pères, côte TH-TI982-208; Françoise Kadio-Morokro Douka, *Perception, compréhension, mémorisation simultanée ou séquentielle dans le cadre de l'enseignement télévisuel en Côte d'Ivoire*, Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, sous la direction de M. le Professeur Gilbert Simondon, 1983, conservata presso la Bibliothèque de Psychologie Henri Piéron – Université René Descartes Paris V, côte I 9221-H°; Alexandre Aloumba, *Approche interculturelle et développement de la résolution des problèmes de manipulation concrète d'objet ou d'images chez l'enfant*, Thèse pour le doctorat du 3^e cycle, sous la direction de M. le Professeur Gilbert Simondon et Mme le Professeur Janine Braudichon, Université Paris V René Descartes Sciences Humaines-Sorbonne, 1987, [thèse non corrigée,] conservata presso la Bibliothèque des Sciences et techniques biomédicales des Saints-Pères, côte 87PA05HI30. Delle summenzionate 11 tesi, 10 furono presentate, in serie di discussione, direttamente da Gilbert Simondon; l'ultima fu invece affidata a Janine Braudichon, a causa del pensionamento anticipato del Nostro.

104 A tal proposito, cfr. Anne Fagot-Largeault, *Simondon, individuazione e scienze della vita*. Intervista, a cura di Thierry Bardini, *infra*, pp. 167-187.

105 A tal proposito, cfr. *Sur la techno-esthétique*, *cit.* Il testo è stato recentemente ripubblicato, con il titolo *Réflexions sur la techno-esthétique* e con l'aggiunta di alcune note complementari inedite, nel più volte menzionato testo *Sur la technique (1953-1983)*, alle pp. 379-96. Nella breve nota editoriale che lo precede, si chiarisce che la missiva realmente inviata a Derrida, assai più breve e formale, data 5 luglio 1982.

106 Cfr. G. Simondon, *Trois perspectives pour une réflexion sur l'éthique et la technique*, «Éthique et technique. Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Morales de l'Université libre de Bruxelles», XXXII, 1983, pp. 107-18; ripubblicato in Id., *Sur la technique (1953-1983)*, *op. cit.*, pp. 337-51.

Nel 1984, il suo laboratorio venne rimpiazzato da quello di informatica diretto da Spérandio. Simondon otteneva il suo pensionamento anticipato: si chiude così, la sua attività accademica¹⁰⁷.

Un accorato rispetto delle sorti del filosofo da questa data in poi, mi induce a descrivere esclusivamente l'evento più saliente che precedette la sua morte, nel 1989, anno in cui Simondon era comunque impegnato nella revisione delle bozze del suo volume *L'individuation psychique et collective* e della terza edizione della sua tesi complementare, apparse entrambe a seguito della sua prematura scomparsa. Si tratta di una visita ai suoi ex-colleghi di Paris V, e in particolare a Jean-Claude Spérandio, al termine della quale, salutandolo, gli diede appuntamento per l'indomani¹⁰⁸. Quello stesso domani, il 7 febbraio 1989, lo si trovava sprofondato sul tavolo della sua cucina, nella sua casa di Palaiseau, rapito al mondo di oggetti e affetti da un fulminante attacco cardiaco¹⁰⁹: «perché per essere davvero uomo, bisogna essere un po' più e un po' meno che uomo».¹¹⁰

107 Cfr. Emile Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., p. 361.

108 Questa testimonianza può essere reperita nel testo di Jean-Claude Spérandio, *Una lettera su Gilbert Simondon*, trad. it. di G. Carrozzini, *infra*, pp. 229-232. Questo scritto consta della versione rivista e corretta e in traduzione italiana di una missiva elettronica inviata allo scrivente in data 27 ottobre 2008. L'Autore ne ha autorizzato la pubblicazione con lettera elettronica. A ciò s'aggiunga che i contenuti della suddetta sono altresì riferiti da Spérandio nel corso del suo intervento presso l'*Atelier Simondon* del 7 gennaio 2014, *De Simondon à l'ergonomie: l'adéquation technologique en quête d'humain*, ascoltabile all'URL: <http://atelier-simondon.ens.fr/l-atelier-simondon-en-2013-2014/article/jean-claude-sperandio-simondon-et>.

109 In merito alla scomparsa di Simondon, Emile Jalley attesta: «lo si trovò morto un mattino seduto davanti alla tavola della cucina nel 1989» (E. Jalley, *Un franc-comtois à Paris. Un berger du Jura devenu universitaire*, op. cit., p. 357, trad. it. mia). Anche Mouillaud, autore del suo necrologio, si unisce al ricordo di quell'ultimo istante del filosofo e amico, rilevando: «[m]i ricordo della sua morte, che Michelle [sua moglie, *nda*] apprese mentre era in Grecia [...]». Lo si trovò sprofondato sul tavolo dove stava facendo colazione» (M. Mouillaud, *Frammenti per Gilbert Simondon*, cit., *infra*, pp. 197-199). Il quotidiano francese «Le Monde» del 9 febbraio 1989, riporta la sua morte al «lunedì 6 febbraio a seguito di un arresto cardiaco» (*Mort du philosophe Gilbert Simondon*, «Le Monde», 9.II.1989, p. 40, c. 1, trad. it. mia), sebbene, il suo decesso sia stato registrato in data 7 febbraio 1989.

110 Maurice Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, a cura di Carlo Sini, Editori Riuniti, Roma 1999, p. 69.

DENISE VAN CANEGHEM

Omaggio a Gilbert Simondon

«Una società di autodidatti non può accettare la tutela e la minorità spirituale. Aspira a guidarsi da sola, a gestirsi da sola. È soprattutto in questo senso e per mezzo del suo potere tecnologico che l'*Encyclopédie* forniva una forza nuova e una dinamica sociale nuova [...]. Il mondo tecnico scopre la sua indipendenza quando realizza la sua unità; l'*Encyclopédie* è una sorta di festa della Federazione delle tecniche che scoprono per la prima volta la propria unità».

G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958, terza ed. 1989, p. 94.

«Il soggetto, nell'angoscia, si sente soggetto in quanto negato e reca in sé solo la sua esistenza, gravato dalla sua esistenza come se dovesse trascinare se stesso; fardello della terra, come afferma Omero, ma altresì, e prima di tutto, fardello a se stesso, poiché l'essere individuato invece che trovare la soluzione del problema delle percezioni e del problema dell'affettività, sente rifluire in sé tutti i suoi problemi».

G. Simondon, *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, p. 111.

Una vita

Gilbert Simondon è morto lunedì 6 febbraio 1989, in seguito ad un arresto cardiaco. Nato a Saint-Etienne nel 1924, ex-allievo dell'ENS, *agrégé* di Filosofia nel 1948, è stato Assistente, poi Professore di Psicologia a Poitiers (1950-64), e alla Sorbona (1964-84). Il suo libro *Du mode d'existence*

des objets techniques, pubblicato da Aubier nel 1958, è stato appena ripubblicato dallo stesso editore, insieme alla sua ultima opera, *L'individuation psychique et collective*. Nel 1964, PUF aveva pubblicato la prima parte di quest'ampia riflessione sull'individuazione, con il titolo *L'individu et sa genèse physico-biologique*.

Sarebbe riprovevole che gli Psicologi non rendessero omaggio a questo filosofo che tanto ha fatto per loro, sia nel settore della Psicologia generale, per il quale il suo laboratorio è stato un vero e proprio vivaio di Professori universitari, sia in quello dell'*Epistemologia* delle scienze umane e tecnologiche, in cui il suo pensiero possedeva un'originalità tale da essere ancora insufficientemente sfruttata.

E Simondon non si è limitato a riflettere sui temi dell'*oggetto tecnico* e dell'*individualizzazione*. Ha altresì appassionato intere generazioni di studenti con i suoi corsi di *Psicologia* di cui permangono numerose dispense ancora inedite. Erano tutte ispirate dall'idea di un'opportuna assiomatizzazione e teorizzazione delle scienze umane, e segnatamente nella forma di articolazione fra *Gestalttheorie*, teorie dell'informazione e delle comunicazioni; anche modelli topologici, modelli che all'epoca sembravano essere in grado solo di rendere conto dei paradossi del vivente individuato, e in particolare della prossimità, secondo lui, del dentro e del fuori¹, della generalità della specie e della singolarità assoluta.

Tuttavia, al di là delle questioni teoriche, i suoi corsi si sono sempre concentrati su temi concreti di psicologia generale: *la percezione, l'immaginazione, l'invenzione, l'intelligenza, la risoluzione dei problemi, l'istinto animale* (con numerose illustrazioni). *L'etologia*, cui dedicò parte del suo tempo, gli sembrava essere la sola strada che conducesse alla conoscenza degli aspetti essenziali del processo d'individualizzazione, sempre cominciato, mai concluso. Si resta stupefatti nel constatare la quantità di conoscenze biologiche contenute nell'opera del 1964. Ma, quest'ultime non vengono riportate solo in quanto tali. Vengono predisposte in rapporto ad un processo che comincia con la differenziazione delle membrane, dunque la differenziazione dell'individuo in rapporto all'ambiente; che continua in ragione della varietà di modalità adattive (Piaget), ma che può altresì essere letta nei termini di relazioni che si personalizzano nel corso dell'evoluzione delle specie (K. Lorenz)². Il significato di questo movimento gli resterà enigmatico e trascendente in rapporto all'individuo e alle sue relazioni; transindividuale. Solo i *miti* possono dire qualcosa di quest'enigma. È questa la ragione per cui tenne altresì dei corsi su *qu'est-ce qu'un mythe?*

Vi sono solo due ambiti che, per quanto ne sappia, non sono stati esplorati da Simondon nei suoi corsi. Si tratta: 1) del *linguaggio*, cosa assai strana per un autore concentrato, in modo originale, sulla teoria dell'informazio-

1 Come nel caso del nastro di Möbius. Cfr. l'opera del 1964, p. 268 e sgg.: *Topologie et ontogenèse*. Cfr. l'originale impiego che ne fa D. Anzieu in *Le moi-peau*, Dunod, Paris 1985.

2 D. Van Caneghem, *Agressivité et combattivité* (PUF, Paris 1978, coll. sup.) comporta una sezione consacrata alle "relazioni aggressive" nell'animale, e al loro ruolo nel processo di riconoscimento personalizzato.

ne e delle comunicazioni; 2) dell'*affettività* e della *personalità*, cosa ancor più strana per un uomo la cui problematica centrale era quella dell'enigma dell'individuo e il cui laboratorio pullulava di specialisti della personalità, di filosofi obbligati, dal programma della *Licence*, ancor oggi, a occuparsi dell'intrattabile questione: "può l'individuo essere oggetto di scienza?"³. Per questa duplice lacuna, una sola spiegazione: l'estremo rispetto, senz'ombra di dubbio eccessivo, che Simondon nutriva per il "territorio" dei suoi colleghi, per il suo laboratorio come per quello dei laboratori limitrofi. Fu per questo che lasciava che gli sperimentalisti si occupassero della psicolinguistica e i clinici della personalità. Quanto all'*affettività*, normale e patologica, fui io a domandargli di condurvi delle indagini e di teorizzarla nel corso degli anni e producendo innumerevoli dispense⁴.

Ha altresì scritto numerosi articoli nei «Cahiers du Centre culturel canadien», nei «Cahiers pédagogiques» (1953-54) in merito alla necessità di una riforma dell'insegnamento tecnico; nel «Bulletin de l'école pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon» (1960-1961), nella «Revue de Métaphysique et de Morale» sui limiti del progresso umano (1959); nel «Journal de Psychologie» sulla percezione di lunga durata: tre enormi articoli sperimentali (1969-1970); senza contare i *convegni* sulla meccanologia e l'insegnamento delle tecniche, i *seminari* sui colori, la nozione di codice, le questioni di sicurezza nelle tecnologie all'avanguardia, specialmente nell'aeronautica e nel nucleare. Ancora recentemente, scriveva sulla rivista *Esprit* un articolo in cui si diceva stupefatto dalle scelte tecnologiche del nostro programma nucleare, mentre la Fisica era sul punto di padroneggiare la famosa "fissione a freddo" di cui si parla tanto oggi, e che consentirebbe non solo un rendimento energetico migliore, ma anche un'industria senza rifiuti, o quasi.

Si comprenderà meglio l'unità di questo pensiero quando si saprà che *Simondon aveva insegnato Fisica* all'inizio della sua carriera. Aveva serbato una specie di nostalgia per questo tipo di competenza e d'insegnamento rigoroso, un po' come G. Bachelard e tutta la nostra generazione formatasi alle scienze esatte tanto quanto alle lettere classiche. Il *certificat* di scienze, all'epoca obbligatorio nel corso per l'*agrégation* in "Filò", ci aveva indotti a confrontarci con la mirabile visione dell'Universo, quella degli Joliot-Curie, dei Trillat che s'insegnavano allora. *L'unità delle teorie* della materia e della luce, incessantemente riconquistata in seno ad una storia di

3 D. Van Caneghem, *L'individu objet de science?*, dattiloscritto di pp. 200, Univ. Paris-Descartes. E fascicoli 1) *Sull'individuo come sommatoria di differenze* (metodi differenziali e fattoriali). 2) *L'individuo come identità* (Sessuale, speculare, psichica). 3) *L'identità perduta, rinnegata, superata: modelli in psicologia patologica, e in psicol. sociale*. 4) Fascicolo sui modelli genetici e i paradossi di una legge d'acquisizione dell'autonomia degli individui, a partire dal modello delle leggi di sviluppo intellettuale (Piaget).

4 È per questo motivo che fui indotta non solo a tenere dei corsi sull'*affettività* [in termini biologici, e in termini di pulsioni (psicoanalisi) o motivazioni, ma anche di relazioni]; e a lavorare sui temi dell'*aggressività*, della *non-violenza*, del *colore*, del *normale/patologico*, delle *depressioni*, della *creazione*.

crisi, è sempre apparsa a Simondon come un modello da imitare da parte delle scienze umane, troppo diverse, troppo poco coscienti dei loro assomi, troppo inquadrare in modelli apparentemente incompatibili. La ricerca di un'articolazione tra teorie così differenti come il *gestaltismo*, la teoria dell'*informazione* e la *topologia* di Poincaré non può infatti aver avuto altra origine se non da quel malessere di scienziato-Filosofo sconvolto da un sapere frammentato.

Perché Simondon era un autentico Filosofo, cioè un uomo che orientava i suoi sforzi contro l'angoscia universale, non solo con l'intento di unificare il sapere, ma anche di trasmetterlo, per tramite degli studenti e dei colleghi amici, come al tempo dei "lumi"... Ma i tempi erano, ahimè, cambiati! Il fatto che abbia scritto così poco sull'angoscia, tranne un breve capitolo nel suo ultimo saggio (1989, p. 111 e sgg.), non significa che non avesse nulla da dire a tal proposito, al contrario: come nel caso di Kierkegaard, ma senza fare della teologia – ed è un peccato – riassumeva così la natura e l'intensa esperienza, che fu la sua sfida alla fine della sua vita.

«L'*angoscia* non si può strettamente identificare né con un sentimento né con un'emozione, poiché in quanto sentimento, l'*angoscia* indica la possibilità di un distacco fra la natura associata all'essere individuato e lo stesso individuato. *Il soggetto, nell'angoscia, si sente soggetto in quanto negato* e reca in sé solo la sua esistenza, gravato dalla sua esistenza come se dovesse trascinare se stesso; fardello della terra, come afferma Omero, ma altresì, e prima di tutto, fardello a se stesso, poiché l'essere individuato invece che trovare la soluzione del problema delle percezioni e del problema dell'affettività, sente rifluire in sé tutti i suoi problemi. Nell'*angoscia* il soggetto si sente esistere come problema posto a se stesso ed avverte la sua divisione in natura individuale ed essere individuato».

Fu questo il centro delle sue preoccupazioni universitarie: l'*enigma* dell'individuo, artificialmente trasformato in *problema* teorico e modellizzabile attraverso esseri meccanici, divenne per lui il *Mistero* che investe tutti e in cui ciascuno è coinvolto da solo, con il suo dentro e il suo fuori così difficili da trascinare. Queste stesse interiorità su cui s'intratteneva con estrema discrezione.

Ho conosciuto più di uno "Psi" che potrà essere ispirato da questi testi così personali, forse nel modo in cui Voltaire fu ispirato da Pascal, i.e. assai male. Ma ne conosco anche più di uno che, a tutt'oggi privo d'idee e di principi per riflettere sulla crisi della sua disciplina, troverà in quest'opera materia di discussione sull'interesse e sui limiti del *metodo dei modelli* nel settore delle scienze umane; e ben oltre il dominio dell'intelligenza artificiale, in cui sembrerebbe trionfare:

tutti i modelli che, al di qua del piagetismo e del freudismo, pretendono di situare l'Uomo nell'estraneo alveo delle macchine auto-regolatrici che sembrano riflettere meglio di quanto non possa fare lo specchio della propria psiche, come gli stessi Freud e Piaget, nell'al di là delle dottrine e dei modelli generali: *l'unicità del Soggetto, foriero solitario di tutta l'angoscia del mondo che lo nega*, e che ciononostante ha concorso per tutta la sua vita a costruire, un mondo in cui vi è tecnicità dappertutto e l'Uomo responsabile da nessuna parte.

È il caso di stupirsi se un'opera che s'inaugura con la celebrazione tecnologica, intercalata dall'angoscia dell'Unicità, si concluda con l'esigenza Etica?

Se alla *festa intellettuale* del debutto di carriera di Simondon succedette l'angoscia della fine non è forse solo a causa della sua malattia. È forse perché non si è spinto oltre nell'indagine e nel rinnovamento di ciò che aveva più a cuore: la *comunicazione*, e il modo in cui il *soggetto* vi si manifesta di per sé, congiuntamente ad altri soggetti. La sua idea di individuo quale centro privilegiato per l'accumulo e la diffusione dell'informazione, in sistemi di comunicazione ormai organizzati in reti, e non piuttosto in strutture piramidali, bastava senza dubbio ad un'analisi delle nuove società tecnocratiche: in quel mondo, una torre di controllo come quella di Orly, una stazione di scambio, nonché una segreteria direttiva, possono sempre più bloccare una società. Ma questo modello non risulta più sufficiente, qualora si volesse indagare la comunicazione tra persone, quella che può far nascere o rinascere un uomo in quanto soggetto, in vista di un altro soggetto meravigliato. In altri termini, avrebbe dovuto superare i modelli cibernetici e statistici per accedere perlomeno a dei modelli linguistici, in cui la *Parola* che comunica venga distinta dalla *lingua*; in cui la *trasmissione degli enunciati* venga distinta dal loro personale riesame durante un'*enunciazione*; in cui il richiamo al *nome proprio* dell'altro sia apertura ad uno spazio dialogico, in cui colui che nomina non occupa per questo tutto lo spazio; così fu per Adamo, quando si decise – tardivamente – di chiamare Eva con il suo nome e non solo “ossa delle mie ossa” (o donna) in una sorta d'autocelazione.

Ma Simondon era estraneo a questa specie di indagini, in grado solo d'introdurci all'idea che la vita individuale può essere *ricevuta* e *donata* gratuitamente, in un sistema di scambi gratuiti come afferma Mauss e la tradizione religiosa. Ciò non gli appariva “scientifico”, anche se le moderne tecniche d'analisi testuale ne avevano tratto una metodologia, che due altri normalisti (G. Lafons e A. Delzant) hanno messo a punto⁵. Fu un aspetto su cui aveva-

5 A. Delzant, *La communication de Dieu*, Cerf, Paris 1978, G. Lafons, *Le Dieu commun*, Seuil, Paris 1982.

Entrambi dimostrano, con l'impiego di metodi d'analisi linguistica, come la Bibbia sia un insieme “d'atti di Parola”, un richiamo a penetrare in *strutture d'alleanza* in cui il rapporto fra i soggetti dell'alleanza è sempre triangolato da una legge. In tal senso, l'atomo di comunicazione, non consiste nel “*bit*”, diminuzione di un'incertezza che indurrebbe ognuno a non provare più il bisogno della fede né della comunicazione, bensì un *triangolo aperto* sul mistero del fondamento o dell'origine della legge; mistero che rilancia incessantemente la comunicazione, visto che nulla è davvero certo, noto, *enunciato*, ma consiste piuttosto in un'*enunciazione*, in una chiamata ad accedere personalmente nel donare/ricevere/restituire; in seno all'alleanza.

“Chiamata” presuppone che si funzioni in un paradigma fondato sull'*ascoltare/ sentire* (ascolta Israele), e non piuttosto sul *vedere* e sul *fare*. “*Vedere*” come nella filosofia greca che vede le idee con l'occhio dell'anima (intueri: *vedere*; eidos viene senza dubbio da orao: *vedere*) o come nella Gestalttheorie che assume la percezione visiva come paradigma di qualsiasi “forma” o “informazione”. “*Fare*” come il pragmatismo di Bergson o di Piaget, secondo i quali l'individuo non è una cosa, bensì un insieme di schemi senso-motori gerarchizzati. Simondon articola il “*vedere*” e

mo orientamenti divergenti, specialmente sul problema dell'analisi dei *miti*, o quello dei *fantasmi originari* compresi nei *grandi sogni* che manifestano il rinnovamento delle nostre "alleanze" con la vita, l'altro, il cosmo.

Quanti volessero saperne di più, sia su quest'opera che fu d'avanguardia, sia su quelli che ci sembrano essere i suoi limiti, leggano le due opere che le edizioni Aubier hanno appena pubblicato – nel corso della stessa settimana in cui Simondon ci lasciava. Apprenderanno sul campo che, per quanto si possa essere malati, si può sempre realizzare un'opera e iscriversi a pieno titolo nella storia delle idee.

Addio, Signor Simondon, e grazie.

Un'opera.

Visione d'insieme:

1. Dalla festa tecnologica all'angoscia dell'essere individuato.

«Un filosofo ha detto una sola cosa per tutto il corso della sua vita», affermava Bergson: e visto che questa cosa è un'ineffabile intuizione, relativa al senso dell'Essere, essa può tradursi esclusivamente con un'«*immagine fondamentale*», o meglio con uno «*schema dinamico*» denso di tutte le immagini approssimative o metaforiche, di tutte le idee, discorsi, modelli. Questo schema può non essere mai stato formulato dall'autore; è per questo che tocca al commentatore farlo, allo scopo di rileggere l'opera alla luce di quello che ne fu l'asse generativo. Quest'asse, nello stesso pensiero bergsoniano, consta della durata creatrice, opposta al tempo degli orologi che, a sua volta, non crea e non dura. La vita stessa viene definita nei termini di un'Evoluzione creatrice; creatrice di una profusione di forme, ma altresì di *schemi comportamentali* che prolungano direttamente le forme e le funzioni organiche d'adattamento (assimilatore o accomodatore). Ma, questi schemi, che tuttavia si originano a loro volta, si distribuiscono secondo due linee distinte e apparentemente divergenti: l'istinto e l'intelligenza fabbricatrice, e, nell'uomo, l'intuizione della durata e l'intelligenza scientifica dei meccanismi materiali. Questo *monismo* vitalista delle origini si risolve dunque in un *dualismo* dialettizzato nel corso di questa vita. Tuttavia, anch'esso si risolverà in un *nuovo monismo* spiritualista alla fine del mondo, se ne esiste una; giacché sin d'ora, e per tramite dei grandi creatori che inaugurano il cammino, il senso di questo mondo sembra essere quello di una «*macchina produttrice di Dei*» creatrice di creatori coscienti dell'attività originaria e della sua unità finale (Conclusione delle *deux sources*)⁶. Macchina o Essere al lavoro in travaglio?⁷

il "fare", ma mai "il sentire" o "il dire"... Come si spiega questa lacuna?

- 6 In merito allo *schema dinamico*, cfr. *l'Energie spirituelle: l'effort intellectuel*, PUF, Paris 1932, in proposito all'*immagine fondamentale*, cfr. *La pensée et le mouvant*, tenendo conto degli esempi di Berkeley o di Aristotele (cap. *l'intuition philosophique*); si confronti anche *Ravaissou et la statuaire antique* che sono state senz'ombra di dubbio all'origine stessa di quest'insieme d'idee in Bergson. In merito alla "personalizzazione" delle relazioni all'estremità del processo, si confronti per esempio *La religion dynamique* e *L'appel des héros* in *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris 1932.
- 7 Significati diversi del termine *Lavoro*: in fisica (forza x di spostamento), in me-

Quest'assimilazione fra Bergson e Simondon è ben lungi dall'essere gratuita, non solo perché Bergson è l'autore più citato da Simondon; non solo perché come lui (e Piaget) concepisce l'essere vivente non in quanto *cosa*, bensì come sovrapposizione di *schemi* dinamici; ma soprattutto perché questi riprende la problematica di Bergson dal punto in cui quest'ultimo l'ha lasciata, ovvero alle soglie di una riflessione sull'*individuo*. Ciò che interessa e ossessiona Simondon, come la gran parte della Filosofia dopo Aristotele e Leibniz, nonché Kierkegaard, Pariente⁸ o A. Jacquard⁹, risiede nel *problema dell'individuo o del processo d'individuazione, sempre cominciato, mai concluso*. Non si tratta solo, come in Bergson, della questione del rapporto dialettico fra la meccanica e il vivente *in generale*, quanto piuttosto del problema assai più complesso e ben più concreto del rapporto fra una *determinata forma di oggetto tecnico* in una data epoca (ad esempio la cibernetica o il calcolatore) e la *realtà individuale* di un determinato vivente, anch'esso unico e tuttavia ben situato in una cultura in una data epoca.

a) *La festa*

L'originalità di Simondon in merito a questo tema risiede nel fatto ch'egli afferra la questione del rapporto fra oggetto tecnico e l'individualità, psicosomatica o psicosociale, *dalle sue due estremità simmetriche*:

1 – l'una, assai classica, consiste nella rappresentazione o nella presa di coscienza che l'individuo elabora di se stesso nei suoi oggetti tecnici sempre più sofisticati: cervelli elettronici, memorie artificiali, diverse tipologie d'automi. Sebbene questi modelli del vivente risultino tutti ugualmente "zoppicanti", possono venire utili per prendere coscienza del fatto che l'individuo realizza degli schemi che sottendono alla sua attività sonso-motoria, intellettuale, creatrice... Tanto utili – nonché per alcuni altrettanto indispensabili – quanto può esserlo l'*immagine* speculare del *bambino* lacaniano, giacché l'immagine è l'oggetto d'eccezione fra tutti gli altri, il solo che risulti manipolabile a distanza, perché situa l'io [*le moi*] fra gli esseri oggettivi. Da cui la "giubilazione" connessa a questo primo seme di "riflessione". Ora, per Simondon, l'oggetto tecnico, per lo psichismo *adulto* e lavoratore, può svolgere questa stessa funzione di oggettivazione e di "riflessione", o perlomeno può intraprenderla.

2 – Ed è qui che si colloca l'altra estremità della mediazione di Simondon: così come l'immagine speculare possiede un modo d'esistenza originario per il bambino, l'oggetto tecnico la possiede *per l'adulto* che compie uno sforzo per comprenderne il funzionamento. Giacché l'*oggetto tecnico* così come l'individuo, è dotato di chiarezza e di opacità: *chiarezza*, in quanto foriero d'*informazione* scientifica e meccanica conoscibile ad un livello

tafisica (J. Vuillemin), in economia (Marx o i liberali), in psicoanalisi: lavoro del sogno, del lutto, dell'amore (R. Pagés).

8 J. C. Pariente, *Le Langage et l'individuel*, A. Colin, Paris 1973.

9 A. Jacquard, *Eloge de la différence*, Seuil, Paris 1978.

generale (forme, schemi, ingranaggi, logica, etc.); *opacità*, a causa della sua posizione nella storia o per meglio dire dell'*Evoluzione* creatrice degli esseri tecnici, e soprattutto di quelli che, in una data epoca, servono come paradigmi per una cultura, come nel caso, attuale, delle macchine auto-regolate, dei cervelli elettronici, etc. In altri termini, se sussiste chiarezza e opacità dell'essere vivente, rappresentabili, modellizzate, riflesse dall'oggetto tecnico, ciò deriva dal fatto che *simmetricamente* l'oggetto tecnico è foriero di queste stesse chiarezza e opacità come il vivente individualizzato, o che si va individualizzando mano a mano che si adatta al mondo, lavorando e fabbricando.

Su cosa si basa tutto ciò? Sul fatto che l'oggetto tecnico, come il vivente, non è solo una cosa o una forma in uno spazio. Esso è: 1) foriero d'*informazione*, di attività umana, traducibile non solamente in schemi (Bergson, Piaget, i Gestaltisti), ma anche in bits (Shannon, Wiener, Brillouin); 2) non è chiuso in se stesso, bensì doppiamente aperto sul sistema di *comunicazione* sociale in cui funziona l'insieme o gli insiemi Uomini-macchine da una parte, e dall'altra aperto su un passato pre-individuale, già vivente ma ancora incosciente degli schemi e della logica ch'esso stesso impiega. Il ruolo dell'epistemologia è quello di porre in evidenza questa logica.

E in ciò risiede l'originalità di Simondon: *l'oggetto tecnico, diversamente dal semplice utensile, possiede un'individualità quasi compiuta*, o perlomeno in formazione inarrestabile, come lo stesso individuo, poiché appartiene allo stesso sistema d'informazione e di comunicazione del vivente in via d'individualizzazione.

Ma cosa s'intende con questo *come*? Come concettualizzarlo, esplorarlo, assegnargli un'utilità nella ricerca concreta? Non si tratta forse del capovolgimento della classica analogia fra animale e macchina, tale per cui la macchina automa diviene essa stessa *quasi-vivente*, dal momento che l'uomo intelligente è riuscito sempre più ad introdurvisi?... tante le questioni che a tutt'oggi pone con acutezza il metodo cosiddetto dei "modelli" nel settore delle scienze umane, e specialmente dei modelli meccanici dell'intelligenza artificiale¹⁰. Come uscire dalle semplici metafore o dalle relazioni speculari con l'universo tecnico?

Attraverso due vie, risponde Simondon (sebbene si limiterà ad esplorarne solo la seconda):

1) *l'operazionalità* dei modelli per ipotesi e variabili falsificabili sperimentalmente (Popper);

2) *la teorizzazione e l'assiomatizzazione* che si sforzerà di dimostrare quale genere di oggetto tecnico risulti paradigmatico in una data epoca; di ricercare se questo paradigma è coerente; se può da solo rendere conto dell'individualità vivente, i.e. biologica, psichica, collettiva. Nel 1964, quando Simondon pubblicò il *primo tomo sull'individuo*, gli sembrò che la teoria dell'informazione e delle comunicazioni potessero costituire il paradigma essenziale: l'individuo è, infatti, foriero non solo di un'informazione che si

10 Atti di convegno pubblicati in Y. Galifret [sous la dir. de], «Raison présente», 1970, n. 15-16.

preserva nel corso della sua vita, ma anche della capacità di *comunicarla*; non solo al suo interno, fra ciascun organo, cellula o istanza psichica, ma anche all'esterno: società e organismi che costituiranno i suoi discendenti. Tuttavia, il paradigma di Shannon-Brillouin risulta comunque insufficiente per rappresentare l'individuazione in quanto *processo* aperto e mai concluso. L'ontogenesi e la filogenesi delle forme viventi e della loro varietà non può spiegarsi solamente sulla base della logica additiva di unità d'informazione atomizzate, alla maniera di Democrito e Darwin. Quest'evoluzione, che presenta crisi e soglie, realizza sempre le forme meno probabili, e le realizza allo stesso modo in cui l'intelligenza risolve, per mezzo dell' "*invenzione*", dei "*problemi*" ch'essa stessa ha sollevato. I modelli meccanicisti e atomistici risultano dunque insufficienti: bisogna combinarli con altri modelli per ottenere la rappresentazione migliore del processo e, per esempio, con i modelli newtoniani come quelli impiegati dal *gestaltismo* di K. LEWIN nella sua *Psicologia dinamica*. E ciononostante questo fatto risulterà ancora del tutto insufficiente, in particolare per rappresentare l'aspetto "creativo" dell'onto- e della filo-genesi, che consiste in un' "evoluzione creatrice". Da ciò scaturisce l'interesse di Simondon (come quello di Bergson) per l' "invenzione, e per "la risoluzione dei problemi". Per rintracciare dei modelli di ciò che accade nelle profondità della vita "occorre alle volte raggiungere" le vette. Il fuoco che giace al centro della terra si manifesta solo sulle vette dei "vulcani" diceva Bergson.

Ma è possibile l'articolazione di tutti questi modelli (meccanicisti, dinamisti, finalisti, cibernetici)? E se sì, è in grado di rendere conto del più grande enigma del vivente: la sua *individuazione incompiuta* e la sua angoscia di *soggetto* unico votato alla distruzione finale, ancor prima della sua piena realizzazione? Qui sorge non solo un' inquietudine, ma altresì l'Angoscia.

b) L'inquietudine dello scienziato

Quest'ultima può assumere varie forme, ogni volta che si cerca di pensare l'impensabile, i.e. l'individuo: una forma generale o la forma di un dubbio relativo al valore di ciascun modello scelto.

1 – Nella forma generale, l'inquietudine assume la forma di una questione globale: *può l'individuo essere oggetto di scienza?*¹¹ Dopo Aristotele, la risposta è no, ma... una certa scientificità progredisce comunque.

No, perché l'individuale non è concettualizzabile: essendo Medoro sempre SOGGETTO, e mai ATTRIBUTO nei giudizi che tendessero a definirlo, può, a rigore, avere una "*comprensione*", fra l'altro infinita; ma non possiede alcuna "*estensione*". Come parlare dunque dell'individuo? Solo con l'aiuto dei "*modelli d'individuo in generale*" afferma E. GRANGER, cosa che risulta paradossale. Il codice genetico di Monod è unico, il sistema di riferimento dell'Unico volto quale variabile in ciascuno di questi sistemi, elude eviden-

11 E. Granger, *Pensée formelle et science de l'Homme*, Aubier, Paris 1966.

temente il soggetto “unico per l’Unico” di cui ci parlano Pascal, Kierkegaard, o Lévinas¹².

Allo stesso modo, per Simondon, il soggetto è al di là di tutti i modelli d’individuo, e anche della stessa individuazione. Questi propone di concepire il soggetto come «*sistema più o meno coerente*» (più meno che più!) «*delle tre fasi successive dell’essere: preindividuale, individuale, transindividuale*», e «*che corrispondono parzialmente, e non completamente a ciò che designano i concetti di natura, individuo, spiritualità*» (*L’individuation psychique et collective*, 1989, p. 205).

Così, il soggetto sarebbe qualcosa di simile all’unità originariamente sintetica del tempo della vita. Modello totalizzante di cui tuttavia gli psicoanalisti ci hanno insegnato a celebrare la scomparsa. Modello di tutti i modelli o “*Macchina di tutte le macchine*” di cui, tuttavia, Simondon non ha mai smesso di ripetere che non esiste e che non potrà esistere, giacché risulta tanto contraddittoria quanto la nozione “*d’insieme di tutti gli insieme*”... Da cui l’inquietudine ugualmente connessa ad ogni ricerca sull’individuo.

Forse anche perché il Soggetto non appartiene né alla logica dell’*Essere* (*Referente*) né a quella del *Sembrare* (significante), i.e. del vedere e del fare, ma a quella dell’*ascolto*, i.e. di relazioni di Parola, di fiducia o di “fede, giurata”, come affermano sia i giuristi sia alcuni credenti come Kierkegaard¹³. È possibile inscrivere queste relazioni foriere di tutte le singolarità all’interno di macchine auto-governate, o semplicemente rappresentarle attraverso di esse? No, afferma Simondon. Ma occorre per questo ricondurre queste questioni all’enigmatica opacità di ogni individuazione?

2 – Nelle sue forme singolari, l’inquietudine dello scienziato assume forme più tradizionali, e si accontenta d’*inventariare le insufficienze di tutti i modelli fisicalisti* del vivente individuato, e del suo psichismo.

Esempio. La memoria elettronica non è la memoria umana. Essa si accontenta di conservare, selezionare, utilizzare opportunamente, cioè conformemente a un programma. Ma questa non è la memoria umana: quella di conservare è una proprietà di tutta la natura quando si formula il determinismo alla maniera di Lavoisier: “nulla si distrugge, nulla si crea”. Ora, la memoria umana, invece, è in grado di distruggere per sempre, e soprattutto di creare: *creare senso, creare tempo*. Janet, Piéron, Freud lo hanno già affermato contro Bergson e contro i sostenitori della materialità della traccia. E una memoria che non facesse altro che conservare (tracce o ricordi), sarebbe una *memoria malata*, i.e. una memoria che non è in grado di compiere correttamente il suo lavoro umano e personale, che consiste nel *collocare l’esperienza in una prospettiva temporale*, così come si afferma che la percezione ponga le sensazioni in una prospettiva spaziale. Grazie alla costruzione di questa quarta dimensione, quella del tempo, la memoria non solo

12 E. Lévinas, *Totalité et infini*, Nijhoff, La Haye 1965; *Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972; E. Renaut, *L’ère de l’individu*, NRF Gallimard, Paris 1989, cap. su Lévinas. *Le visage, la caresse*.

13 N. Vialaneix, *Ecoute Kierkegaard*, Cerf, Paris 1979, dottorato di Stato, 2 tomi; H. B. Vergote, *Sens et répétition*, Cerf, Paris 1982, dottorato di Stato, 2 tomi (*La Catégorie de l’Enkelte*).

pone ordine, ma soprattutto assume le distanze, fuori dalle quali non vi sono ricordi ma solo reviviscenze malate, come dimostrano gli isterici¹⁴, o il film di A. Resnais, *Hiroshima mon amour*. È questo il motivo per cui P. Janet definiva la memoria non come conservazione di ricordi o di traumi, ma come «adattamento all'assenza attraverso una condotta narrativa», inaugurando così modelli più moderni. Per mezzo dell'assenza, la mente prende le distanze dalla cosa, e costruisce quei segni che consentiranno di ritrovarla. Grazie alla narrazione organizzata, non sussiste solo un ordinamento temporale di questi segni del mondo, ma anche l'abbozzo di una comunicazione, tanto tra sé e sé quanto di sé agli altri. All'inverso, proprio perché esiste un interrogativo inteso dagli altri c'è adattamento a quest'interrogativo, grazie al dono della narrazione (Halbwachs, *Le cornici sociali della memoria*)¹⁵.

Per Simondon, le macchine possono solo "mimare" parzialmente questi fenomeni e, congiuntamente, consentirci di separare dentro di noi il meccanico e il vivente, per sempre rimandato all'affettivo o all'enigmatico. Le scienze della narrazione non ci hanno forse dimostrato che si può procedere oltre? È ben vero, d'altra parte, che nessuna macchina è riuscita, sinora, a far scaturire un senso a partire dall'assenza, dal male e dalla morte. Fuori dai quali l'individuo, a partire dal XVIII secolo, non può essere pensato, specialmente nel settore della clinica (cfr. M. Foucault)¹⁶. Fallimento dei modelli fisicalisti?

Altro esempio. I modelli statistici di comunicazione (Shannon, Brillouin¹⁷) non ci parlano dell'effettiva comunicazione personalizzante, e, cosa ancor più grave, afferma Simondon, ne parlano in modo contraddittorio. Se, infatti, informare significa diminuire l'incertezza fra gli interlocutori, e congiuntamente accrescere la neghentropia di un sistema, allora, quando non c'è più incertezza, né negli interlocutori, né nel sistema, non sussiste più alcuna comunicazione, e neppure vita. Vi è dunque qualcosa che "zoppica" in questo modello meccanico, visto che non può evitare di affermare che

14 Cfr. il caso Irène in *L'Etat mental des hystériques*, sous la direction du Professeur H. Faure et de la société P. Janet Lafitte, Marseille 1983. Il caso di Anna O. (Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*) dimostra altresì che questi malati soffrono di oblii e reviviscenze alternati, visto che la memoria non ha compiuto tutto il suo lavoro di presa di coscienza e di lutto. Sebbene i due autori forniscano spiegazioni differenti fra loro (fatica della coscienza a causa dell'emozione per Janet e rimozione della coscienza per Freud) una parte della descrizione risulta identica. Nel conservare e nel fissare troppo, la memoria si fissa e si irrigidisce, si ammalia. Cfr. altresì D. Voutsinas, Janet, Bergson, Gusdorf, «Bulletin de Psychologie», LXII, 1988-89, fasc. 6-11, n. 389 sulla MEMORIA.

15 È questo il motivo per cui Prévost intravedeva in P. JANET l'iniziatore di tutte le analisi moderne delle condotte narrative, anche in Lacan.

16 M. Foucault, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1963, in particolare la conclusione sulla creazione di questo nuovo spazio in cui, fra gli individui, si istituisce una struttura in cui si articola lo spazio, il tempo, la morte e il linguaggio.

17 L. Brillouin, *La science et la théorie de l'information*, Masson, Paris 1959. H. Atlan, *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Hermann, Paris 1972.

tutto si orienta verso la morte della comunicazione, sulla scorta delle proprie incertezze; come la vita si riproduce e si trasmette in uno spazio e in un tempo individualizzati e aperti nello stesso momento.

Segnaliamo, in questo contesto, che, in seguito, si è fornita risposta ad alcune di queste obiezioni: per H. Atlan per esempio¹⁸ il momento della comunicazione è in realtà solo un momento transitorio, quello di un sistema «*fra cristallo e fumo*», cioè certezza perfetta al 100% fra interlocutori e incertezza totale al 100%. Cristallo e fumo, che rappresentano rispettivamente l'ordine perfetto e il disordine totale, sono tuttavia due figure di *morte*, fra le quali si svolge la comunicazione, la vita, il movimento.

Allo stesso modo, il problema della comunicazione e della vita sempre rimessa in moto, non è solo quello di diminuire l'incertezza, il disordine, l'entropia; è anche quello di mantenerla ad un livello ragionevole, di rimetterli in moto sulla scorta di una *dissimmetria* fra emittente e ricevente, una differenza (potenziale) che apra al bisogno della comunicazione duale sull'entropia del fuori, o introducendo il disordine in maniera concertata.

Può, tuttavia, la condotta dei "fattori" di disturbo e di disordine essere rappresentata solo con l'impiego di modelli meccanici? Si possono pensare integralmente la *sfiducia*, la *menzogna*, l'*imbroglio*, il *segreto*, la *violenza gratuita*, i *giochi d'azzardo* (alea/agone secondo Caillois) esclusivamente in base ai concetti fisici di *potenziale* fra interlocutori e di *metastabilità* dell'ambiente? No, e sono tuttavia queste realtà psicologiche che disturbano le previsioni dei plenipotenziari o dei militari, innescando nuovamente "la pompa a comunicazioni", intemperanti, pericolose proprio a causa di queste stesse intemperanze¹⁹.

Così, nel momento stesso in cui Simondon colma l'insufficienza dei modelli cibernetici e informazionali, con le nozioni di metastabilità, e di

18 H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Seuil, Paris 1979. Cristallo e fumo sono due figure della morte: o per realizzazione perfetta della forma cristallina (Hyle) ripetitiva e immobile come l'Eterno platonico, o per dilapidazione totale del programma di ritorno all'entropia, al disordine. La vita, che è sempre dissimmetria e comunicazione per ridurla, s'inscrive nel *fra due morti* e può definirsi altresì come *lotta* momentanea contro queste due forme di morte, impiego dell'una contro l'altra. È come spazio di questa strana lotta che occorre configurare il transitorio fenomeno della vita; ma altresì quello delle strutture che organizzano questa transizione e quest'integrazione di *due morti* (*materia e forma*). Questo pensiero è assai più originale di quanto non lo sia quello di Dastre, Dauvilliers, Oparin cui si riferisce Simondon quando parla del cristallo come di una pre-vita; a partire dalla premessa in base alla quale in una soluzione metastabile un germe cristallino fa prendere forma a tutta la soluzione secondo una forma organizzata.

19 Per esempio alla fine dell'ultima guerra o, nell'*affaire Cicerone*, i tedeschi sapevano di tutto e di più sullo sbarco, a tal punto che non riuscirono a crederci. Anche il problema attuale nella corsa agli armamenti "credibili": bisogna rivelare di tutto e di più o piuttosto nascondere, mentire per indurre l'avversario a tradirsi? Cfr. il film *La diagonale du fou* in cui i problemi di credenza risultano più rilevanti di quanto non lo sia il contenuto stesso delle informazioni scambiate. Controllare "l'enunciazione" e la credenza risulta infinitamente più complesso di quanto non lo sia controllare il contenuto degli "enunciati".

potenziale, questi conserva la coscienza della debolezza di quest'insieme. E tuttavia, questi modelli hanno dato luogo a innumerevoli esperimenti di laboratorio, sulla percezione, sulla memoria, sull'apprendimento, sul linguaggio, sulla comunicazione (lavori di E. Vurpillot, P. Fraisse, etc.). Permane il fatto che quest'ultimi consentono di circoscrivere alcuni aspetti dell'individuo *come* fase di un processo di trasmissione, non tra due forme di morte come in Atlan, bensì del pre-individuale (germi di cristallo) e del transindividuale (le organizzazioni sociali a loro volta comunicanti e aperte sulla transitorietà).

Altro esempio: i modelli d'individuo e di personalità risulterebbero anch'essi insufficienti, visto che non rappresentano questo tale individuo singolare bensì un'individualità in generale. Certo, con il supporto del modello statistico e della combinazione dei geni, si può comprendere il modo in cui, biologicamente, un individuo presenti numerose possibilità per risultare unico, in considerazione del numero quasi infinito di combinazioni possibili dei geni, nella riproduzione sessuata. Tuttavia, l'individualità non consiste esclusivamente in un programma biologico. Essa è frutto di apprendimenti, di differenti identificazioni, di scelte, di relazioni più o meno autonomizzanti per il *Soggetto*. Molto spesso, occorrerà pertanto *accoppiare modelli diversi* per comprendere l'originalità di un essere e anche solo di uno dei suoi comportamenti, normali, devianti o patologici.

Simondon ricorda che Pasteur concepiva la dissimmetria come fattore di differenziazione del vivente rispetto ai cristalli: le molecole viventi lasciano filtrare esclusivamente la luce polarizzata da sinistra. Tuttavia, Dastre, poi Dauvilliers e Oparin pensarono che questa separazione fra due varietà di cristalli (destri e mancini) possa essersi verificata accidentalmente a causa degli ultravioletti e in assenza di germe vivente. Valida ipotesi, che tuttavia si concentra esclusivamente su di un aspetto del vivente, e non piuttosto sulla globalità del fenomeno d'individuazione. Cfr. il testo di A. I. Oparin, *L'origine de la vie sur la terre*, Masson, Paris 1965.

È per questo che si possono articolare o sovrapporre modelli *organico-meccanicistici* d'individuazione/adattamento/disadattamento (Darwin) o *organodinamisti* (Janet, Ey), o *psicoanalitici*, o *fenomenologici*. E quando occorre studiare un genere peculiare di personalità, aggressiva o pericolosa su strada, non è vietato accoppiare modelli diversi. È questo il caso per esempio di Atkinson che combina un modello lewiniano di personalità ad alto rischio (rigidità del rapporto fra livello d'aspirazione e livello di riuscita) e un *modello stocastico* di capacità di adattarsi a stimoli aleatori. Caso analogo a quello di Cohen in *Hasard, adresse et chance*. Tuttavia, per quanto complessi siano questi modelli, nessuno di essi è in grado, per quanto lo si combini con altri, di predire senza alcun margine d'errore la reazione di un individuo particolare in una situazione singolare²⁰.

20 K. Lewin, *Psychologie dynamique*, PUF, Paris 1967 o J. Nuttin, *Tâche, réussite, échec*, Nauwerlaerts, Louvain 1953. Ottimi compendi in Eysenk, *Dimensions de la personnalité*, PUF, Paris 1950, cap. *Niveau d'aspiration*; J. W. Atkinson, *Motivational determinants of risk taking behaviour*, «Psychological Review», 1957, n. 64; J. Cohen, *Hasard, adresse et chance. Psychologie du pari et du jeu*, PUF, Paris 1963.

Perché, si domanda Simondon? Ciò deriva dal fatto che la *singularità* di una situazione e la singularità di una personalità si generano spesso contemporaneamente e parallelamente. Intendiamo dire, per esempio, che nel momento stesso in cui una figura si stacca dal fondo (come nel Rorschach) si mobilitano anche alcuni tratti psichici in grado di operare una *individualizzazione transitoria*. E quest'idea può finire per perturbare l'impiego di tutti i modelli che posseggono comunque, grossomodo, un valore predittivo... Questo fatto rilancia evidentemente il problema dell'impiego dei test o di altre psicotecniche: anch'essi sono elementi dell'adattamento della personalità dello "psi" ad una situazione umana carica di aleatorietà, e per questo *inquietante*. È questo il motivo per cui si moltiplicano i modelli, gli strumenti, i test, etc.

Tuttavia Simondon, seppur relativizzando l'impiego di tutti i modelli d'individuo, e specialmente i modelli fisicalisti, continuò a ritenerli utili per le scienze dell'Uomo. Ma alcuni aspetti dell'individuo, e in particolare il suo rapporto al male, alla morte, agli altri soggetti, e soprattutto del *soggetto negato in certe situazioni inumane*, non può essere rappresentato da alcun modello, né da alcun discorso comunicabile. Questo fatto, a suo avviso, appartiene ad un'altra sfera rispetto a quella scientifica: quella dell'*affettività* o della *subcoscienza*, intermedia fra il preindividuale biologico e l'individuale riflesso grazie ai modelli meccanici. Al centro di quest'irrappresentabile si colloca qualcosa di più della sola inquietudine dello scienziato: c'è l'*angoscia*, fuori dalla quale non vi è umanità.

c) L'angoscia dell'uomo

L'angoscia appartiene alla sfera dell'affettività solitaria. Essa è pura risonanza intima del *soggetto diviso* e che pretende di ritrovare *da solo* la propria unità, senza passare per il collettivo, di un vivente che non riesce più a connettere il dentro con il fuori, e si lascia intaccare da una notte che si estende all'infinito.

Ci sono, tuttavia, due *tipi di angoscia*: quella di ogni individuo in via d'individuazione e che si ordina fra le crisi strutturanti, e quella del soggetto diviso, schiacciato, la peggiore delle due. Entrambe concernono tanto la filosofia quanto la psichiatria o la psicoanalisi, perché costituiscono l'occasione per una presa di posizione in rapporto al male, alla morte e all'eventualità dell'Essere eterno²¹.

1. *L'Angoscia d'individuazione* è sentimento ed emozione, essa stessa intermedia fra la biologia del mesencefalo ed espressione nei fantasmi individuali e nei miti collettivi (cfr. per esempio *Perseo* alle prese con la Gor-

21 L'angoscia connessa alle *crisi strutturanti* e individualizzanti sembra essere inscritta persino nei programmi genetici (modelli di Spitz per l'angoscia di mangiare in presenza di estranei; di E. Erikson per l'angoscia nell'adolescenza e in altri momenti critici dell'esistenza). Le diverse forme di *angoscia destrutturante* e patogena sono state classificate dagli psicoanalisti e soprattutto da J. Bergeret. Tuttavia, l'angoscia del SOGGETTO, l'angoscia filosofica non rientra in nessuna di queste categorie secondo Simondon.

gone Medusa, i Giganti e il loro unico occhio per ciascuno dei tre, i.e. con lo sguardo dell'altro. *Edipo* alle prese con la colpa e con la peste, etc.). Si tratta di un "misto" necessario sia allo sviluppo dell'azione sull'esterno che di una riflessione cosciente che si compie nell'interiorità. Certo, essa può anche essere preda di patologie (le malattie dell'affettività, afferma, sono ben più gravi delle altre). Tuttavia, essa comporta altresì una dinamica che oscilla fra il dentro e il fuori, e che non può essere raffigurata in altro modo se non con la *topologia*²², molto meglio di quanto non lo possa essere con i modelli psiconalitici pulsionali. Quest'angoscia può palesarsi in occasione della morte dell'altro e rinviare alla propria morte.

Essa assume quindi la forma di un'emozione di fronte all'assenza, al buco nel tessuto umano; la forma, altresì, di difese multiple contro la vertigine dei buchi: 1) *pensare*, e soprattutto il buco stesso e l'assente, come «l'anti-individuo negativo, composto da un nucleo d'affettività e di simbolo»; 2) *assumere su di sé*, come vivente, il carico di mantenere nell'Essere questi assenti: la *subcoscienza* affettiva, ma anche quella sociale e religiosa, assumono questo carico. In tal senso, il *sacro* religioso possiede un'origine prettamente sociologica: si alimenta al sentimento di perpetuità dell'essere assente; perpetuità precaria e vacillante; modo per attribuire realtà all'assenza.

Certo, le teologie cristiane e la filosofia non fondano questo dovere sul sentimento bensì sull'Essere e sulla teoria dell'anima eterna. Tuttavia, il ben noto «sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni» è altresì, per Simondon, un sentimento per cui rigettiamo la precarietà e l'invecchiamento. Il sentimento dell'Eterno può sorgere sperimentalmente solo in determinati momenti privilegiati (e subito dimenticati), quando l'individuo sente il suo legame con la comunità dei viventi, e che il processo d'individuazione che lo attraversa lo supera. Sentimento di precarietà, dunque, quello dell'Eternità!

Solo il *pensiero mitico*, e come Jung (perché non Freud?) l'analizza, può assegnare perennità a questo sentimento, poiché, come i grandi sogni, possiede un'origine affettiva individuale e un radicamento nell'identità collettiva. Questi sentimenti, relativi al divenire dell'Essere²³ e del gruppo, sono *tematizzati* nel mito, che diviene dunque un *collante* fra il processo d'individuazione personale e collettiva. Tuttavia, quest'essere *trans-individuale* creato da questo collante mitico non appartiene effettivamente all'Essere eterno: appartiene prettamente ad un istante stabilizzato, in noi e fra di noi.

22 Cfr. a tutt'oggi la fecondità dei modelli topologici, soprattutto nella psicosomatica. Si confronti per esempio il loro impiego da parte di D. Anzieu, *Le moi-peau*, Dunod, Paris 1985.

23 Si noterà quanto, attraverso questo rilievo, Simondon sia rimasto estraneo al pensiero ebraico e al Cristianesimo nel modo in cui prova a ripensarsi oggi a partire dalle sue origini. Per Simondon, il *pensiero* è pensiero dell'Essere; è dunque greco. Anche la teologia dell'*anima*, che tralascia evidentemente la questione dello psicosomatico, del *soma* corpo vivente, opposto da San Paolo al *sarx* corpo dei morti. Il *mito* rimanda altresì al mito greco, e non ai miti fondatori delle identità ebraica, cristiana, musulmana...

Una sorta di scacco momentaneo, opposto dalla coscienza del Nulla; ma un istante solamente²⁴.

2. *L'angoscia del soggetto negato*. Ben altra cosa è l'angoscia del soggetto, visto che il soggetto è diverso all'individuo, quando è legato agli altri dal mito o dall'inconscio transindividuale. Altrettanto diversa è la sua angoscia, quando questi si percepisce nella solitudine di fronte ad altri soggetti.

Mentre le emozioni proprie all'individuo possono strutturare topologicamente l'essere psichico, collegando il dentro con il fuori, l'angoscia del soggetto è scollegante. Il soggetto si sente esistere da solo, come problema posto a se stesso, e vorrebbe risolvere questo problema senza passare, né poter passare, dall'intersoggettività di un ascolto o di una Parola scambiabile. L'angoscia è dunque un'emozione senza mediazione, senza azione, senza attesa né regressione possibili. «Il Mondo non c'è più... Quanto piuttosto un contro-soggetto universale simile a una notte e che costituisce l'Essere-stesso del soggetto in tutti i suoi aspetti. Il Soggetto si dilata dolorosamente smarrendo la sua interiorità: è qui e altrove, staccato da qui per un altrove universale. Diviene Mondo sordinato. L'inizio dell'angoscia è una sorta d'inversione dei significati. Le cose vicine appaiono lontane. L'essere individuale fugge e diserta... Si fonde con l'Universo per ritrovare una soggettività altra... L'angoscia traduce la condizione dell'essere-solo; va tanto lontano quanto è in grado di farlo quest'essere-solo per sostituire per mezzo di uno scambio con l'Essere non-soggetto, l'individuazione trans-individuale che l'assenza degli altri soggetti rende impossibile. Nell'angoscia, il soggetto si sente essere soggetto nella misura in cui è negato... *L'angoscia è la rinuncia all'essere individuato... che va verso un'altra individuazione sconosciuta*. È la dipartita dell'Essere» (1989, p. 111).

Si comprende il motivo per cui non si può parlare di quest'angoscia in termini freudiani: quest'ultima non scaturisce da un inconscio pensabile in base al modello del conscio, inconscio che, d'altra parte, può, ancor meno del conscio, pensare la *NEGAZIONE*. Non ne si può neppure parlare esclusivamente in termini d'irruzione di un essere altro, una specie di doppio diabolico che potrebbe essere integrato dialetticamente ad una coscienza sana: non si tratta in questo caso di essere, bensì *dell'inverso dell'Essere*. Per questo fenomeno, non esistono né rappresentazioni né modelli, che lo collocherebbero nell'Essere o al principio di un discorso coerente. Si tratta dell'esperienza dell'*inverso dell'Essere*. Per Simondon, non si tratta solo di un buco accidentale nella pienezza, né di una notte nella luce, né di un nulla pensabile in generale a partire dall'Essere come in Bergson lo è l'ottimismo. Si tratta dell'*«apprendimento di un'altra individuazione sconosciuta»*, ben al di là dell'opposizione tradizionale della fede alla scienza, e anche al di là di qualsiasi spiritualità che cercasse di assimilarle in una specie formulabile (mistiche, teologie negative). La spiritualità delle

24 *L'individuation psychique et collective*, op. cit., p. 97 e sgg.

teologie negative, infatti, è ancora ciò che brilla nell'istante, tra due spessori d'oscurità. Essa può ancora, in una sorta di semi-visione crepuscolare, rinviare, anche solo transitoriamente e intuitivamente, all'Essere eterno. Nell'angoscia, al contrario, lo stesso essere-due fugge per sempre nello spessore dell'oscurità.

Occorre in ciò reperire una qualche consonanza con San Giovanni della Croce, o con Kierkegaard quando questi scopre la categoria dell'"Unico per l'Unico" (der Enkelte) e il paradosso della religione, al di là dell'etica e dell'estetica? Assolutamente no: per Simondon, l'alterità assoluta dell'«altra individualità sconosciuta» e che è come l'inverso dell'essere non può portare alcun nome conoscibile in nessuna religione, rivelata o meno, sembrerebbe.

A meno di non voler leggere questi testi come punto di partenza per una ricerca religiosa che non si realizza ancora, e di cui il testo di Simondon non reca tracce esplicite²⁵.

In questo caso ci troviamo agli antipodi del metodo dei modelli e delle due prime opere di Simondon.

Abbiamo ritenuto che questa prima messa in prospettiva di un pensiero che ha oscillato fra la gioia della padronanza tecnologica e l'angoscia dell'essere solo, rendesse più agevole la lettura delle tante opere dedicate ai processi d'individuazione, il solo grande enigma che a tutt'oggi si palesa essere comune a tutte le scienze dell'Uomo e della vita. Simondon sarebbe dunque riuscito a prevedere questa situazione con trent'anni d'anticipo rispetto ai nostri contemporanei?

È a partire da questi due poli della *festa* tecnologica e dell'*angoscia* che proponiamo di ritornare alle tre opere fondamentali, direttamente o indirettamente consacrate al processo d'individuazione.

Du mode d'existence des objets techniques può essere letto come una sorta di festa: festa della riuscita tecnologica i.e. dei nuovi concetti che consentono di pensare il nostro mondo. Festa dell'Universitario la cui tesi viene ben accolta dai suoi pari: CANGUILHEM, HYPOLITE, MERLEAU-PONTY, R. ARON. È di quest'opera che parleremo qui di seguito, prima di ritornare sulle due altre consacrate all'individuo.

25 Questa lettura può sempre essere condotta di tutti i testi sulla "notte", e l'angoscia destrutturante che provoca nel momento di fornire accesso all'essere solo, contro il Tutto del mondo. Le si presenta dunque quali primo momento di una ricerca, "viaggio alla fine della notte", di cui è possibile segnalare alcune tappe:

La simbolizzazione delle mitologie greche: *Caos* genera la Notte, che a sua volta genera da sola i suoi figli. C. Ramnoux, *La nuit et les enfants de la nuit*, Flammarion, Paris 1959 e J.-P. Vernant, *L'individu, l'amour, la mort: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard NFR, Paris 1989.

La ricerca dei mistici, renani spagnoli e musulmani (Ibn Rabi).

La scoperta della categoria dell'unico per l'Unico in Kierkegaard, categoria "relazionale", al di là di qualsiasi solitudine. Cfr. le recenti teorie di N. Vialaniex, *Ecoute Kierkegaard*, Cerf, Paris 1979; H.B. Vergote, *Sens et répétition, Essai sur l'ironie kierkegardienne*, Cerf, Paris 1982, 2 voll.

II. La Festa tecnologica e concettuale: *Du mode d'existence des objets techniques*.

L'opera suscitò, infatti, grande clamore nel 1958, giacché poneva in scacco un certo numero d'idee consolidate, all'epoca dominanti e opposte:

Per i *tradizionalisti*, l'uomo è *alienato dal progresso tecnico*, e più anti-camente, da tutti i rapporti di violenza che, nel lavoro, le culture occidentali hanno intrattenuto con la natura e gli altri uomini, militarmente organizzate per sconfiggere le avversità (cfr. Gandhi). Ma per Simondon, va da sé che la storia tecnologica legata ai nostri paradigmi culturali non regredisca, e che è solo grazie ad una maggiore tecnicità, ma altresì ad una maggiore coscienza e conoscenza che l'Uomo si libererà.

Per i *marxisti* le tecniche potrebbero liberare l'Uomo dalla miseria e dalla pena del lavoro s'esso non fosse alienato economicamente e politicamente dai sistemi di appropriazione capitalista dei mezzi di produzione e dei plus-valori iscritti all'interno degli oggetti fabbricati. Ma per Simondon questo è solo un aspetto dell'alienazione umana.

Oltre al fatto che la relazione di proprietà, infatti, risulta assai confusamente analizzabile come alienante (anche per lo stesso proprietario) occorre notare che nelle società tecnologicamente avanzate, l'uomo, proprietario o meno, è alienato in rapporto agli stessi oggetti tecnici, nella misura in cui non li comprende. Essi non sono solo forieri di plus-valori, ma anche d'*informazione* scientifica; appartengono non solo ad una modalità di scambi economici, ma anche a delle strutture più generali di *comunicazione*, la cui dimensione economica e giuridica costituisce prettamente un aspetto. Di fatto, in *tutti* i sistemi economici delle società tecnologicamente avanzate, *tutti* sono intrappolati dagli oggetti sofisticati che non sanno né mettere a punto, né riparare, e, cosa ancor più grave, dall'oscuro sistema di comunicazione delle informazioni su questi oggetti, di cui nessuno sa dove e come trovare le chiavi d'accesso. Sappiamo bene che siamo prigionieri delle nostre porte elettroniche, delle nostre automobili sofisticate, dei nostri aeratori sempre guasti, e di conseguenza prigionieri delle *tecniche*, soprattutto dei *politecnici* che non riusciamo sempre a reperire. E ciò a *qualsiasi livello della scala sociale* ci troviamo! Gli stessi decisionisti politici sarebbero impotenti se non avessero attorno a loro una massa di consiglieri tecnici e d'interpreti divulgatori. E tremiamo all'idea di ciò che potrebbe esserne del mondo oggi se, nel 1940, Joliot-Curie non fosse riuscito a trovare il modo per far comprendere ai politici in maniera semplice l'importanza dello stoccaggio dell'acqua pesante depositata in Sorbona e in Norvegia! La conseguenza di ciò è che il "*potere*" tende a diluirsi, a disorganizzare le *gerarchie piramidali*, e a riorganizzarle in *reti*, sebbene dotate di punti-chiave: sappiamo per esperienza come una segreteria possa bloccare un intero servizio rifiutandosi di digitare una lettera o di diffondere l'informazione di cui quest'ultima è provvisoriamente la sola detentrica. Sappiamo altresì quanto un interprete possa intaccare la diplomazia sulla scorta delle sue edulcorazioni o esagerazioni del senso. Sappiamo soprattutto quale sia l'importanza di una torre di controllo come quella di Orly, una stazione di scambio, un calcolatore che governa tutte le centrali atomiche di Parigi.

Chi riuscisse a conoscere l'apparecchiatura tecnica del suo ambiente circostante, le informazioni di cui quest'ultimo è foriero, la sua genesi e la sua evoluzione probabile nel tempo, ma soprattutto il sistema di comunicazione in cui funziona, comincerebbe a liberarsi. Una libertà, questa, non per *l'Uomo in generale*, bensì per *l'individuo concreto*, che imparerebbe a schermarsi dalla mistificazione indotta dall'oggetto di durata limitata; ciò per tramite della diffusione di una nuova cultura, quella tecnologica. Imparerebbe altresì come sottolinea C. LÉVI-STRAUSS (*Eloge du bricolage*) che certe società sono riuscite a sopravvivere, nei periodi di crisi, solo grazie al bricolage e al lavoro "nero"²⁶ fondati sugli scambi fra individuo e individuo, ma anche su conoscenze generali.

Il progetto liberatore che Simondon espone in tre parti nel 1958²⁷ fornisce al contempo i principi di quella che potrebbe essere una riforma dell'insegnamento e della cultura tecnica. Questo progetto è simile, nei suoi scopi come nei suoi principi, al progetto degli *Encyclopédistes* che, a loro volta, miravano alla disalienazione, non solo della società e dell'*Uomo in generale*, i.e. dell'Uomo astratto come hanno fatto tutte le rivoluzioni politiche, ma di *ciascun individuo concreto*, affinché prenda coscienza del suo potere di conservare o diffondere l'informazione di cui è foriero, in modo naturale (buon senso) o in modo culturale (sulla scorta dell'apprendimento e del giudizio). È questo il motivo per cui le pagine di Simondon sull'*Encyclopédie* sono apparse così importanti, sebbene non ancora mai applicate.

A) L'Encyclopédie, modello di tutte le rivoluzioni culturali?

Queste pagine sono di particolare attualità nell'anno del bicentenario di una Rivoluzione che continua ad insegnare in materia di cultura e d'insegnamento tecnici.

1765 – L'*Encyclopédie* fece per il sapere tecnologico ciò che Descartes aveva fatto, a partire dal 1619, per il sapere scientifico e per la facilitazione della sua diffusione: il fatto di ridurre a principi semplici e reciprocamente subordinati, per farne un *sistema semplice* e accessibile a tutti. Ma questi "tutti" sono molto più numerosi secondo gli *Encyclopédistes*: visto che non tutti sanno leggere, è attraverso l'immagine o meglio lo *schema* tecnologico che occorre diffondere il sapere. Questo fatto presuppone due principi: 1) l'oggetto tecnico non consiste in una *cosa* da disegnare, ma in un

²⁶ Questi attuali nemici giurati del calcolo economico e della compatibilità nazionale.

²⁷ Le tre parti sono:

- I) *Genèse et évolution des objets techniques*:
 - a) Genèse de l'objet technique : processus de concrétisation;
 - b) Evolution de la réalité technique: elements, individu, ensemble.
- II) *L'Homme et l'objet technique*:
 - a) Deux modes de relation (majorité et minorité sociale);
 - b) Fonction régulatrice de la culture dans la relation entre l'Homme et le monde des objets techniques.
- III) *Essence de la technicité* (pensée magique, religieuse, esthétique, philosophique).

insieme di schemi senso-motori razionalmente concatenati e subordinati, come un organismo, o un corpo (cfr. il pragmatismo del XVIII secolo, presente in Voltaire e Itard²⁸ prim'ancora che in James, Bergson o Piaget); 2) *l'insieme delle tecniche* e dei mestieri *può essere classificato* nello stesso modo delle specie animali e vegetali, o come le malattie fisiche e mentali; tutti settori in cui i Buffon, Linneo, Lamarck, ma anche Cabanis, Esquirol, Pinel, etc., Kant cominciavano ad esercitare i loro talenti di grandi classificatori. Nel caso delle tecniche, le si può classificare in base all'uso o all'utilità, pensando a quanti sfoglieranno l'opera senza un reale interesse. Ma le si deve anche classificare in base all'ordine della loro complessità, cominciando dalle tecniche semplici e che si trovano dappertutto: gli ingranaggi, le leve e i loro diversi generi etc. Allo stesso modo, impiegando una serie di frecce che rappresentino visivamente le forze, si può abbozzare ciò che oggi si denominano "*modelli logici*", che funzionano quasi universalmente nelle scienze e nelle tecniche di una data epoca (Kuhn), senza mai dissociarli da un'attività sonsomotoria che opera in tutti gli oggetti tecnici di quest'epoca.

Per esempio, è un gioco per bambini quello di far scoprire, di fronte ad una cattedrale, la funzione dinamica dei contrafforti esterni nell'equilibrio degli elementi della volta: lo si può rappresentare con delle frecce. Ma da un punto di vista pedagogico, l'insegnante farà meglio a fornire al bambino cinque pezzi di legno (3 per l'arco, *due* per le colonne): quando il bambino avrà visto che le colonne si piegano sempre verso l'esterno prima di crollare, vi troverà rimedio collocando al loro esterno e contro le colonne, i pezzi che fungono da contrafforti... Piccolo test che molti adulti ancora oggi non riescono a superare!²⁹

1958 – Simondon nota che non si tratta solo di una *rivoluzione pedagogica o antropologica* (in cui l'*homo sapiens* è innanzitutto *homo faber*), ma della preparazione di una *rivoluzione generalizzata*. È proprio così che venne percepita dai nemici dell'*Encyclopédie*. D'altronde: quando le tecniche sono scarsamente razionalizzate e mal classificate, l'individuo intrattiene dei rapporti con le istituzioni che continuano a custodirne il segreto. Il vetraio, il marmista, l'artista pittore, il liutaio detengono una sorta di sapere magico e privo di formule, anche quando si è maestri. Si trasmette solo attraverso dei *tours de main* oscuri per la coscienza, e solo al discepolo prediletto. Quest'ultimo permane alla stregua di un minore in rapporto al maestro e alla *corporazione* che, sola, può conferire i gradi. Il *tour de main*, si trasmette come un *rito iniziatico*, un *sacramento*: ha infatti la duplice funzione d'iniziare al mestiere attraverso un sapere intuitivo, obbediente o imitativo, e di consacrare l'appartenenza dell'operaio alla confraternita. Spesso, questo *tour de main* viene custodito *segreto*, come i metalli e le polveri mischiati nei colori di Rembrandt. Certo, questi gruppi non erano chiusi: si viaggiava

28 Si confrontino i due memoriali su Victor de l'Aveyron, edite da L. Malson, *Les Enfants sauvages*, coll. 10/18, Union générale des éditeurs, Paris 1964.

29 Quest'esempio non è di Simondon. Ma si confrontino gli esempi tratti dall'architettura ch'egli presentò durante il convegno sull'invenzione del 20 marzo 1971, i cui atti sono stati pubblicati dal *Centre culturel canadien*.

molto, si scambiavano e rubavano segreti. Ma la *comunicazione* possedeva in ogni caso i caratteri di un'infrazione prometeica al potere dei maestri. I compagni stessi, a causa dell'assenza di formule (a loro giovamento), dei principi della loro efficacia, passavano per essere in qualche modo conniventi, connaturati ai mestieri (HYLE) di cui si occupavano, informando (MORPHE), trasformando. È questo il caso dei fabbri e dei minatori, imparentati con il ventre della terra: Hoffmann ne *La miniera* descrive questo rapporto intuitivo e immediato che i minatori intrattenevano con il mondo sotterraneo, al punto da non poter contrarre altre nozze: il minatore muore la notte del suo matrimonio. È questo il caso di colui che fonde il bronzo sul quale Simondon invita a riflettere, visto che questi assegna nel modo più immediato forma alla materia e induce a pensare l'individuo come *ilomorfo* (materia+forma), come se il segno più fosse privo di qualsiasi importanza. Ora, il vero problema è proprio questo: c'era così poca *distanza riflessiva* fra l'operaio e il suo mondo di oggetti, che i due termini della relazione di lavoro (*materia* da una parte, *forma* dall'altra) non consentivano di descrivere *il lavoro* o *la relazione originaria* che le connetteva; come se lo stampo e la mano che plasmava fossero indissociabili e mistificassero l'importanza della loro *messa in relazione*.

È proprio quest'insieme troppo intuitivo, *privato di distanze e di schemi relazionali rappresentabili*, che lo spirito dell'*Encyclopédie* attaccherà.

Se d'Alembert e Diderot apparvero così pericolosi alla loro epoca, non fu perché attaccavano direttamente il re o le istituzioni dei privilegi; molti altri *pamphlet* ben più violenti circolavano senza intralcio. No... Se l'*Encyclopédie* sembrò temibile, fu *a causa della sua capacità di diffondere a tutti*, e soprattutto a ciascun *individuo* concreto e singolare, non all'Umanità in generale, un sapere razionalmente classificato e assai coscio di questi schemi senso-motori della logica dell'attività umana, da poter essere riprodotto liberamente in figure. I detentori del sapere e del potere tecnici si sentirono spodestati in favore di un lavoratore che stava mano a mano divenendo individuo e adulto. Da una società di uomini infantilizzati dalle confraternite, si passa ad una società di uomini maggiorenni e autonomi. LESSING, KANT e i lumi impiegheranno spesso questo vocabolario, in cui s'oppongono *minorità* e *maggiorità* come *eteronomia* e *autonomia* individuale. Ma toccava all'*Encyclopédie* diffondere i mezzi tecnici per operare questo passaggio, che interpreta per Simondon il vero spirito della Rivoluzione, ma di cui pure occorre affermare che resta sempre da rifare, nel corso di ogni rivoluzione tecnologica. Giacché si è spesso *confuso insegnamento tecnologico e insegnamento scientifico*. Ora, Simondon afferma che l'insegnamento scientifico, proprio perché si fonda sul linguaggio e l'astrazione, era – e lo è ancora – riservato ad un'*élite*; *élite* che, per quanto politecnica possa essere, è alle volte a tal punto sedotta dal singolo oggetto tecnico da reputarlo identico a tutti gli altri, mentre invece ogni oggetto tecnico possiede sempre un'*individualità* propria, anche rispetto al suo prototipo, soprattutto quando non funziona! L'*intelligenza* europea permaneva elitaria anche quando parlava come Descartes di Ragione universale: altro non era se non la cittadella dei saggi o l'arca di Noé che giacciono al di sopra delle frontiere, ma solo per qualcuno!

Al contrario, la diffusione del sapere tecnologico, per mezzo dello schema e per mezzo della modellizzazione visiva del gesto e degli insiemi di forze che entrano in gioco, permetterà a ciascun uomo di diventare AUTODIDATTA. Esiste oramai una guida d'accesso alle conoscenze ordinate, classificate. L'*Encyclopédie* è un vero e proprio dizionario della libertà tecnologica: è per questo che è stata il becchino della vecchia società del segreto, delle caste e delle corporazioni. «Giacché una società di autodidatti non può accettare la tutela e la minorità spirituale. Aspira a guidarsi da sola, a gestirsi da sola. È soprattutto in questo senso e per mezzo del suo potere tecnologico che l'*Encyclopédie* forniva una forza nuova e una dinamica sociale nuova. La circolarità causale della conoscenza enciclopedica rifiuta l'eteronomia morale e politica della società dell'*Ancien Régime*. Il mondo tecnico scopre la sua indipendenza quando realizza la sua unità; l'*Encyclopédie* è una sorta di festa della Federazione delle tecniche che scoprono per la prima volta la propria unità» (p. 94)³⁰.

La legge *Le Chapelier*, che sopprimeva le corporazioni, e di cui i marxisti, se non lo stesso Marx, affermarono che scaturiva da un inconscio borghese, desideroso di sfruttare liberamente gli operai senza garanzia sociale, fu senza dubbio di primo acchito l'espressione di una situazione di fatto, i.e. di un nuovo rapporto fra l'uomo e le tecniche: non c'era più la necessità di una trasmissione occulta e opprimente del sapere, ma pensava di potersela cavare diffondendo un'informazione infiorata d'immagini che circolasse dappertutto, come nel caso dei nostri fumetti.

Ma ben presto la società della parola e del calcolo riguadagnò il passo sulla società dello schema. E l'*École polytechnique*, sorta tuttavia dallo spirito enciclopedico e della Rivoluzione, ridivenne, in questo come in altri campi, la scuola delle élites astratte. Bisognerebbe chiedersi perché... Perché lo spirito della Rivoluzione in questo settore come in molti altri non è durato molto, rimpiazzando un Leviatano con tanti altri, che a loro volta hanno rapidamente riacciuffato l'individuo maggiorenne per renderlo nuovamente minorenne...

30 Nell'*Encyclopédie* si trova *ciclo* (pedagogico) e *ciclope*. Questo fatto non rimanda solamente alla monumentalità dei diciassette volumi cui se ne possono oggi aggiungere degli altri (è questo l'enciclopedismo del Rinascimento e di Rabelais, anch'essi partigiani delle tecniche e della liberazione attraverso la conoscenza diretta), ma anche, senz'ombra di dubbio, ai paradigmi "circolari" del nuovo pensiero che si vuole auto-sufficiente e autonomo nei confronti di qualsiasi autorità diversa da quella della ragione scientifica e pragmatica. Un articolo può rimandare ad un altro, in modo circolare. La fisica di Newton non ha forse fornito il modello di quest'auto-sufficienza degli equilibri del cosmo, una regolazione interna sulla base del principio di attrazione universale, senza la necessità di riferirsi ad un Dio esterno al sistema stesso? Il cerchio è la figura dell'autonomia e delle relazioni auto-sufficienti. Per Simondon, una cultura si definisce in base ai suoi paradigmi. Nella nostra epoca, la macchina cibernetica, autogovernata e che obbedisce ad una causalità circolare (come il termostato delle caldaie che serve da modello per le omeoterme e gli psicosomatici) scaturisce da un paradigmatismo che risale al XVIII secolo.

1958-1989: Problemi attuali: il politecnico e l'autodidatta.

Con la terza rivoluzione tecnologica e industriale, ovvero con l'automazione e con l'informatizzazione di tutte le conoscenze, disponiamo dell'equivalente di un'immensa enciclopedia per tramite del minitel. Disponiamo altresì della possibilità di visualizzare, schematizzare rapidamente tutto il sapere. Ma cosa ci manca per avere un accesso diretto a quest'enorme "memoria del mondo"? Non solamente il *codice*, i.e. il sistema di classificazione che servirà da guida come Ermete per circolare nell'intelligenza del Dio di Leibniz, ma anche la *volontà di diventare autodidatti*, padroni del suo corso di formazione e informazione.

Ma per quale motivo non lo si vuole con ostinazione? Innanzitutto, senza dubbio per ragioni sociali di valorizzazione e svalutazione di certi corsi e modi d'accesso al sapere.

– A partire dal 1958, Simondon segnalava l'esistenza assai evidente di due modalità di accesso alla cultura tecnica: quello del *tecnico* e quello del *politecnico*.

– Nel 1989, occorre seriamente ripensare a quello dell'autodidatta, come nel XVIII secolo.

Solo i politecnici vivono a tutt'oggi la tecnica secondo una *modalità superiore*. Da cosa dipende? Dal legame della loro specializzazione con i grandi principi della fisica e delle matematiche? Dalla loro appartenenza alle *élites* selezionate dai concorsi? E, per conseguenza, dalla tendenza a funzionare come le vecchie *élites* europee, quelle che fecero l'*Encyclopédie*, ma furono superate dal corso degli eventi? Alcuni parlano anche di una certa tendenza corporativista, ma lo fanno a torto, tranne che per il segreto di certe conoscenze sofisticate, e per il gusto di esercitare pressione su tutti i detentori del potere; sul piano internazionale, a volte, e sul versante di sette, società segrete, o anche in modo diretto per ritenzione, o minaccia di ritenzione, dell'informazione (come nel caso del nucleare).

Il tecnico detto *specializzato* [*supérieur*] – giace in realtà in una situazione d'inferiorità – è spesso mantenuto in condizione di minorità, per quanto abile possa essere nel campo della sua specializzazione. La sua modalità di accesso alle conoscenze generali è spesso analogo a quello dell'autodidatta isolato. Viene spesso percepito come chi non ha ultimato "tutto il corso di studi", che non è stato "elevato" progressivamente allo stato di maggioranza, e che, di conseguenza, non è in grado di collocare ciò che fa nell'insieme del sistema delle conoscenze comuni attraverso cui ci si riconosce confratelli. Lo si percepisce pertanto come incapace di riflettere liberamente sulle finalità del sapere, visto che ignora le origini e la posizione nell'insieme del sistema di scambi informativi di una cultura, specialmente tra passato/presente/avvenire. Gli si nega pertanto il diritto di giudicare e di riformare, «poiché gli è nota solo l'universalità del simultaneo». Ed è questo il modo in cui anch'egli si percepisce: si sente complessato, compensando, a volte, questa sua condizione con una sorta di enciclopedismo disordinato in tutti i settori; altre volte, cercando d'incarnare e ritrovare l'universale in qualche celebre figura del passato: i Curie, i Newton, gli Einstein, tutti quelli che

servono da punti di riferimento per le scuole primarie. «*Cosa che induce a idolatrare i supporti del sapere, piuttosto che a provare a fondare una vera e propria cultura scientifica e tecnologica*». È questo il caso di Chateaubriand quando parla dello “sbalorditivo genio di Pascal”. Questi dimenticava che c'è molta più verità e cultura tecnica in un bambino che ripete il gesto del pascaliano tubo di mercurio ricurvo in una vaschetta, che ripete il gesto del bollitore di Franklin, di quanta non ve ne sia in tutti i supporti letterari. La letteratura non didattica informa sulle opinioni dei gruppi sociali, non sulla cultura scientifica e tecnologica.

Cosa occorre dunque fare affinché tecnici e politecnici si riconcilino, a tutt'oggi *entrambi obbligati a farsi autodidatti* a causa della rivoluzione informatica?

È opportuno che tutti noi comprendiamo che cos'è un oggetto tecnico. Di quale informazione è foriero, di quale genere d'individuazione nell'insieme dei sistemi di comunicazione di una società. In breve, occorre che familiarizziamo con le nozioni d'*informazione* e di teoria delle *comunicazioni*, e che comprendiamo ciò che contribuisce all'originalità degli oggetti tecnici nel corso della terza rivoluzione che stiamo vivendo.

Rivoluzione che nel 1958 sembrava a Simondon una vera e propria festa di concetti e teorie nuove... In seguito, vi ci siamo assuefatti...

B) *L'individuazione dell'oggetto tecnico: tra l'esistenza empirica e l'essere logico, i paradigmi di una società.*

1 – *Che cos'è un oggetto tecnico?*

Non è una cosa

«È spesso ingiusto per l'oggetto tecnico». Lo si riduce troppo spesso a una cosa dimenticando che, come un individuo, è foriero d'informazione umana, che possiede un'individualità aperta su di un passato, un avvenire, una cultura. Parlarne come di una cosa significa commettere la stessa ingiustizia che perpetueremmo qualora riducessimo un quadro ad una tela tesa e imbrattata di colore, mentre questo è foriero di valori umani e di comunicazione. *Tuttavia, esso non è né oggetto d'arte, né utensile, né macchina, né gesto rituale o oggetto sacro: esso è insieme di schemi gerarchizzati*, proprio come l'individualità biologica di cui d'altra parte è prolungamento e modello.

Non è utensile

Non è *utensile*, visto che quest'ultimo non possiede alcuna autonomia in rapporto al corpo umano e funge esclusivamente da protesi per organi *isolati*: il bastone è il prolungamento del braccio; la clava, il martello sono sostituti del pugno; il gancio, la chiave sono sostituti del dito curvato; gli occhiali e il microscopio stesso, da certi punti di vista, sono utensili, perché privi di senso in assenza dell'occhio che prolungano.

Strumenti

Nel caso di questi due ultimi esempi, tuttavia, sarà piuttosto il caso di parlare di strumenti invece che di utensili; giacché qualsiasi protesi dell'occhio, e prolungamento di una parte semplice del corpo, presuppone una notevole svolta per la teoria dell'ottica geometrica (o per l'ottica fisica, nel caso del microscopio elettronico). Non si tratta di un prolungamento del *corpo*, bensì di una *funzione* biologica separata dal corpo (vista), come di una teoria dell'intelligenza incarnate, incorporate all'oggetto. In quest'ultimo senso, lo strumento comincia ad essere oggetto tecnico. Tuttavia, gli manca individualizzazione e autonomia. Esistono *oggetti tecnici che sembrano semplici* e simili all'utensile. Non è tuttavia per un fatto di complessità che si distingue l'oggetto tecnico, è piuttosto per una questione d'*individualizzazione* e di *processo* d'individualizzazione che lo rende *analogon del vivente* e della sua evoluzione.

Oggetto tecnico

NB – Simondon avrebbe potuto rifarsi all'esempio delle barche di Groix tanto ammirate da Alain a motivo del loro perfetto adattamento alle tempeste, e del capolavoro di "calcolo" ch'esse rappresentavano rispetto ai mastodontici piroscafi degli ingegneri. Anch'esse sono un accumulato d'esperienza e d'informazione pratica; sono altresì una sorta di "memoria". Il loro perfezionamento è stato lento e quasi sonnambolico: ci si è accontentati di imitare, con qualche piccola variazione, le barche che si abbandonavano al mare, i.e. quelle più adattate. Come nel caso dell'evoluzione delle specie, il loro perfezionamento adattivo si spiega sulla scorta dei due principi darwiniani delle *piccole variazioni* e della *selezione naturale* operata dalle tempeste. È questo il modo in cui l'istinto-tartaruga supera la scienza-lepre, concludeva Alain. Per Simondon, in questo caso ci troviamo indubitabilmente in presenza di un oggetto tecnico, in ragione della sua analogia con l'organismo vivente, che si compone di schemi e possiede autonomia, e soprattutto possiede una forma che tende *ad evolvere* verso una sorta di perfezione o di *maturità archetipica, sulla scorta d'innumerabili variazioni*. È su quest'analogia con l'individualità vivente che si è concentrato soprattutto Simondon. Essa illustra il fatto che l'oggetto tecnico è spesso servito da modello per la spiegazione del vivente, ma altresì la relazione inversa, come in Alain nel caso delle barche di Groix. Vi è *genesì* ed *evoluzione* dell'oggetto tecnico, e non solo storia delle tecniche. E questa storia, se la si può fare, è autonoma in rapporto a quella delle scienze. Questa è in primo luogo collegata alle culture e agli schemi bio-psichici e psico-sociali di cui ci ha dotato la natura. Simondon possiede pertanto una concezione dell'universo tecnico incentrata sulla biologia, come nel caso del bergsonismo, e forse in quello del piagetismo. È perché c'è istinto, intelligenza e schemi dinamici nel vivente che esiste anche l'oggetto tecnico. È questo il motivo per cui, retroattivamente, quest'ultimo può servire da modello semplificato per pensare quello della sua *evoluzione*? E la sua *individualizzazione*? No.

Macchine

L'oggetto tecnico non possiede solo un'individualità, come le *macchine* che sostituiscono proficuamente gli schiavi, ma quest'individualità non consiste prettamente nella sovrapposizione di schemi e funzioni come nel caso dello strumento: si tratta di un oggetto che *tende a rendersi* completamente *autonomo*, a divenire, come gli automi, una figura del vivente, figura che partecipa tanto alla sua acquisizione di autonomia quanto alla liberazione del lavoratore. Strano gioco di specchi. Anche se le macchine a vapore non sono ancora oggetti tecnici del tutto autonomi, ne inaugurano il cammino. Esse non sono più in modo diretto il prolungamento di un organo isolato, quanto piuttosto una sorta di organismo oggettivato, visto che sostituiscono migliaia di uomini grazie alla loro forza e numerosi schiavi di cui prendono il posto sociale, con un vantaggio: esse non si rivoltano; tranne che negli incubi e nelle canzoni dei bambini (come la rivolta dei giocattoli). *Più che utensili, non ancora oggetti tecnici autonomi*, sono oggetti d'odio e d'entusiasmo, nonché di *terrore* sacro, visto che sono al contempo foriere di razionalità e di tutta l'*opacità del gruppo in rapporto a se stesso*.

La macchina auto-regolata e auto-governata della prima generazione cibernetica, ma più ancora quella della seconda generazione³¹ che è in grado di adattarsi, imita sempre meglio l'autonomia del vivente. Ma per chi l'ha fabbricata e perfezionata, essa è altresì la rappresentazione della presa di coscienza ch'egli ha dovuto effettuare delle proprie operazioni senso-motorie, mnestiche, intellettive, logiche; operazioni che di norma sarebbero rimaste *subconscie* o disordinate in assenza di un imperativo tecnologico. Si può dunque affermare che, con la macchina auto-regolata, la tecnica ha superato una *soglia*, tanto importante quanto lo è la soglia dell'ominizzazione per gli zoologi. Questa soglia, accrescendo l'autonomia della macchina, la rende *immagine dell'individuo cosciente*, nonché foriero di un'opacità che

31 Le macchine di seconda Generazione hanno integrato non solo le nozioni d'informazione (in bits), di comunicazione, di retroazione, ma soprattutto quella di RIDONDANZA che consentirà di rettificare gli errori e le rigidità della macchina, rendendola più affidabile e di conseguenza più simile al cervello umano... Giacchè, per quanto strana la cosa possa apparire, un cervello reale è più affidabile di una macchina della prima generazione (e della seconda?). Un vivente corregge il suo comportamento in funzione degli attacchi dell'ambiente che possono essere i rumori; o in funzione delle ambiguità; o in funzione degli errori ch'esso stesso commette. Bisognerebbe dunque concettualizzare questa nozione di *affidabilità* e di relazioni aleatorie, con un mondo che risulta immediatamente foriero di significati (ad esempio una goccia d'acqua su di un vetro è del tutto irrilevante. Ma quattro gocce che causino un rumore *battente*, *significano* pioggia per semplice ridondanza e fanno in modo che corra a chiudere le imposte). *Il cervello fabbrica informazione a partire dal rumore grazie alle ridondanze*; fabbrica il vero a partire dal falso (o dall'erroneo) rileggendo o ripetendo il suo testo. Sistema informativo incessantemente "aperto" sul rumore e sull'alea. (Cfr. R. Ruyer, *La cybernétique et l'origine de l'information*, Flammarion, Paris 1954. Dello stesso autore: *La genèse des formes vivantes*, Flammarion, Paris 1958 e *Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme*, Albin Michel, Paris 1960.

appartiene prettamente alla *totalità del gruppo in rapporto a se stesso*. Visto che ormai la macchina, una volta separata dal suo inventore, appartiene al sistema uomo-macchina, che progredisce in modo aperto e arrischiato, come nel caso della diffusione delle tecnologie nucleari nelle fabbriche governate a distanza, in cui vige la possibilità che vi si infiltri una spia, come nel caso di un virus in un programma genetico.

L'opacità

Vige dunque l'urgenza di comprendere la natura di quest'opacità degli oggetti tecnici e della loro crescente somiglianza con la progressiva acquisizione d'autonomia del vivente stesso.

Quest'opacità è differente da quella dell'*oggetto d'arte* o dell'*universo sacro*.

2 – Tecnica e religione:

Di primo acchito, vige ostilità fra religioni e tecniche, visto che maghi e stregoni erano altresì dei tecnici, che pretendevano tuttavia di accaparrarsi il potere di Dio. È questo il motivo per cui la Chiesa li ha perseguitati per spodestarli in nome dell'umiltà, così come Zeus condannò Prometeo e Pandora. Ma per Simondon, l'opposizione non risiede solo fra orgoglio ed umiltà (cfr. Michelet, *La sorcière*); essa risiede altresì fra due strutture del potere e di comunicazione del sapere: le società sono strutture *gerarchiche e piramidali*, con Dio e il re in cima che garantisce l'Unità; le società tecnologiche avanzate sono necessariamente sempre più *in rete e pluraliste*, in ragione della diversità delle conoscenze e delle specializzazioni opportune al funzionamento anche solo di un oggetto sofisticato³².

³² Ciò che oppone *Leibniz* e *Voltaire* al XVIII secolo risiede indubbiamente già in ciò: *Leibniz* alla fine della teodicea sviluppa il mito della *piramide dei mondi*, alla spalle del suo pluralismo. *Voltaire* come W. Penn e i Quaccheri è davvero un pluralista (cfr. *Lettres philosophiques*). Simondon ha percepito all'epoca l'opposizione fra questi due modelli di comunicazione (*piramide/rete*). Non ha avuto il tempo di dimostrare come oggi, alla stregua di quanto accadeva alla fine del XVIII secolo, potessero affrontarsi e generare delle crisi. Si vede bene come oggi la logica piramidale del calcolatore possa essere posta in scacco dalla logica delle società democratiche, in rete. Il calcolatore infatti sottomette ogni informazione ad un ordine gerarchico: 1) all'interno di se stesso; 2) consente altresì al ristretto gruppo dei detentori del suo codice di accentrare tutto il potere (si possono governare da un solo punto tutte le succursali di una grande banca, tutte le centrali atomiche da un solo paese, etc.). Ma, allo stesso tempo, e in modo contraddittorio, la diffusione democratica del saper-fare in informatica consente a delle "reti di amici" del minitel di scoprire le chiavi per accedere a questi grandi cervelli elettronici – per esempio nel calcolatore di una grande banca, come ha fatto recentemente uno studente tedesco, che si è divertito a spostare, così, ingenti somme di danaro da un conto all'altro. Così, in un mondo che è arrivato a pensarsi come semplice scambio d'informazioni in base, tuttavia, a due modelli concorrenti (gerarchico o egualitario) si preparano gravi crisi di ritorno all'ordine più rigoroso o al caos

Così, la differenza non è solo relativa all'opposizione fra chiarezza/opacità, o ragione/sacro, quanto piuttosto nei modelli di comunicazione e diffusione del sapere, dunque del potere. E d'altra parte il mondo tecnologico è lungi dall'essersi del tutto disfatto dell'irrazionale e di ogni forma di sacralizzazione di certi oggetti, o luoghi della rete: per esempio il metro campione o l'orologio parlante dell'osservatorio che, negli anni '50, venivano ancora percepiti come punti di riferimento essenziali per tutti gli scienziati: da cui il *terrore sacro* che sconvolse questi luoghi quando si diffuse la notizia della burla di un gruppo di studenti che avrebbero avuto l'idea di distruggere l'Orologio! Questa profanazione del *santuario dei nostri punti di riferimento temporali* era tanto sconvolgente quanto per un credente quella della distruzione dei rotoli della Thora! In seguito, si è provato lo stesso sentimento nei confronti delle torri di controllo, delle stazioni di scambio, dei telefoni rossi, e a tutt'oggi nei confronti dei virus dei nostri calcolatori che possono distruggere l'intero sistema sul quale viviamo; nodi della rete che hanno la stessa importanza di quella dei "centri vitali" dei medici cinesi!

È in ragione di questo trasferimento di sentimento religioso nei confronti dell'opacità inumana della "*macchina di tutte le macchine*", che non possiede tuttavia né l'unità né la benevolenza di Dio, che si spiega il massiccio ritorno del nostro mondo – anche da parte di certi scienziati – ad una sacralità più religiosa e a un Dio più umano e meno minaccioso? Non è affatto semplice rispondere, se non affermando che l'Uomo ovunque egli sia, si sente oggi scavalcato dall'Universo tecnologico, come in passato lo era dall'universo naturale. All'identità dei sentimenti corrisponde quella dei miti e dei comportamenti più o meno idolatranti, in un mondo che non è più in grado di produrre una teologia critica.

3 – *Tecnica e arte:*

L'opacità dell'oggetto tecnico è stata spesso paragonata a quella dell'oggetto d'arte. L'oggetto d'arte presuppone, infatti, sia una tecnica sia una comunicazione d'informazione fra maestro/allievo, artisti e società di amatori. Ma l'oggetto d'arte non è solo un oggetto tecnico: esso è altresì ispirazione. Innanzitutto, è *collocato diversamente* rispetto all'oggetto tecnico nel sistema delle comunicazioni di una società con se stessa, con la natura e con il sacro. Certo, si potrebbe affermare che nell'oggetto d'arte si congiungono sinteticamente o simbolicamente le due modalità di comunicazione religiosa e tecnica. Ma è troppo sbrigativo, e fittizio, anche nel caso dell'arte sacra e della tragedia greca (Vernant). Solo l'austera bellezza di certi oggetti tecnici come l'aereo per Saint-Exupéry (è bello quando non ha niente di più della sua utilità aerodinamica) può, a rigore, fungere da ponte fra arte e tecnica. Quanto al rapporto fra bellezza e religiosità quest'ultimo è di carattere

più totale. La contraddizione fra i due sistemi si orienterà verso un mondo sempre più *piramidale* e *poliziesco*, o verso un sistema di *reti* sempre più democratiche? Si nota perlomeno che le vecchie modalità di riflessione sulle crisi economiche e politiche devono essere sostituite con altre in seno alle società tecnologicamente avanzate; questo Simondon lo pensa già nel 1958.

simbolico: l'oggetto d'arte è bello e religioso al contempo, quando indica analogicamente la via per andare verso Dio. Anche l'oggetto d'arte sacra è raramente bello di per sé, quanto piuttosto in ragione del posto che occupa nel mondo, che a sua volta *indica* nel modo migliore la totalità cosmica o religiosa che pretende di significare; come una statua in un giardino, che ricorda che sussiste un luogo privilegiato per godere dell'organizzazione di tutto il giardino. Così, l'oggetto d'arte per Simondon non si definisce sulla scorta della sua finalità interna come per Kant, o esterna come per Saint-Exupéry. Si definisce soprattutto in ragione del *carattere del suo inserimento* nel mondo, e per il "*gesto*" di *dimostrare* il modo in cui ciascuno può vi si può inserire. È in tal senso che esistono dei luoghi originariamente privilegiati per collocare un'opera d'arte dotata della sua funzione di sintesi cosmica: l'Acropoli, Sounion, Delfi...

È in tal senso che vige un'analogia funzionale fra opera d'arte e gesto, religioso che prolunga questo mondo e indica una via, come un sacramento. Ma il gesto e il luogo di un'opera d'arte sono unici. In tal senso, l'opacità dell'arte e del sacro religioso posseggono una natura diversa. Anche l'opacità dell'oggetto tecnico è diversa perché s'iscrive nei sistemi di comunicazione in reti e *non indica alcuna via*, giacché si limita a *riflettere*, quasi come allo specchio, l'intelligenza umana e il sistema di comunicazione sociale in cui s'iscrive. Prodotto di riflessione in corso di acquisire autonomia, della riflessione in tutti i sensi del termine, e che fornisce l'illusione di assegnare potere alla collettività (come un bambino che manipola la sua immagine speculare), nello stesso momento in cui rischia di alienare l'individuo al sistema degli oggetti, se non si sforza di comprenderli, insieme alla società in cui è inserito con essi.

Altre differenze: il pensiero religioso e artistico fornisce un modello di contemplazione e soprattutto di *rispetto* dell'Essere; anche quando agisce, aspira in realtà alla contemplazione (cfr. Platone). Il pensiero tecnico, invece, è fondato sull'efficacia degli schemi senso-motori che, induttivamente, trasformeranno il mondo adattandovisi (cfr. Piaget). Questa *manca* di *rispetto* per la creazione originaria è la condizione stessa dell'invenzione tecnologica: che consentirà all'uomo di creare degli analoghi dei viventi, e di scimmiettare Dio, solo concretizzando la propria intelligenza (intelligenza artificiale).

4 – *L'oggetto tecnico, paradigma dell'individualizzazione, fase oggettiva fra attività spontanea e riflessa.*

Così l'oggetto tecnico possiede un modo d'esistenza originale: possiede oggi un'individualità "simile" a quella dell'individuo. È foriero d'informazione; ha una genesi, un'evoluzione che consente di pensarlo in quanto fase di un processo di acquisizione di autonomia delle tecniche, con un *pre-individuale* (come l'utensile, lo strumento, la macchina) e un *individuale*, come le macchine auto-regolate, informatizzate, che acquisiscono autonomia come "i personaggi in cerca d'autore" di Pirandello. E tuttavia, ci comportiamo nei loro confronti come nei confronti dello straniero: ne abbiamo paura o proviamo ammirazione (xenofobia/xenofilia) con tutti i pericoli che ne

scaturiscono, come in tutte le relazioni dirette dall'*identificazione proiettiva* affermano gli psicoanalisti (ma non altrettanto Simondon).

Ma questo oggetto tecnico possiede altresì un modo d'esistenza, giacché nelle scienze umane funge da *modello* e da *paradigma*, cioè ci consente di "rifinire" la nostra idea di individualità in generale, ma forse non altrettanto quella del processo d'individuazione.

Quali concetti e quali paradigmi ci consentiranno di accedere tanto ad una cultura tecnica migliore quanto ad una migliore conoscenza dell'Uomo vivente? Proprio quelli che consentono di pensare l'individuo non solo *come essere* ma anche *come processo mai concluso*.

III – L'individuo e il processo d'individuazione.

A) Preambolo bibliografico

Il tema dell'Individuo, già affrontato nell'opera sull'oggetto tecnico, viene affrontato altresì in due serie di lavori: 1) *La Tesi* sostenuta alla Sorbona alla presenza di G. CANGUILHEM; 2) Una serie di ARTICOLI parzialmente inseriti nelle due opere di cui ci occuperemo, e che, pubblicate a venticinque anni di distanza l'una dall'altra, riprendono rispettivamente la prima e la seconda parte della tesi.

1 – La tesi comprendeva infatti *due parti*:

1) *L'individu et sa genèse physico-biologique, ou L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Solo questa parte fu pubblicata da PUF nel 1964

2) *L'individuation psychique et collective, à la lumière des notions de forme, information, métastabilité, potentiel* pubblicata da AUBIER nel 1989, con l'aggiunta di un'introduzione che comporta a sua volta due parti di origine differente:

- a) l'introduzione generale della tesi stessa;
- b) il testo di una conferenza tenuta presso la *Société française de Philosophie* nel 1960 (A. Colin)³³.

2 – Gli articoli

1) Il più importante in vista di una rapida comprensione della teoria dell'individuazione è quello che abbiamo appena citato: *Concepts directeurs pour une recherche de solution: forme, information, potentiels et métastabilité* (1960), o anche a pp. 61-69 dell'opera del 1989.

2) Il più importante in vista dell'applicazione della nozione di metastabilità al passaggio dalle individualità fisiche (cristalli) alle individualità bio-

33 F. Laruelle si è preoccupato di spiegare le due pubblicazioni del 1989. J. Hart e Y. Deforge si sono occupati rispettivamente della prefazione e della post-fazione alla nuova edizione del *Du mode d'existence des objets techniques*.

logiche risiede in un commento critico dell'opera di A. I. OPARIN, *L'origine de la vie sur la terre*, nella «Revue philosophique de la France et de l'Etranger», PUF, 1968³⁴.

3) Sull'individuazione delle forme percettive e, congiuntamente, del vivente in rapporto metastabile con il suo ambiente sensoriale, si leggano i tre enormi articoli sul «Journal de psychologie normale et pathologique» (1969-1970) sulla *Perception de la longue durée* (PUF)³⁵.

NB. Si noteranno le differenze e le analogie fra le due parti della TESI. Entrambe impiegano gli stessi concetti generali, tuttavia la seconda parte insiste sulla nozione di METASTABILITÀ dei "sistemi"³⁶ in opposizione alla STABILITÀ degli "insiemi" formali o delle buone forme. La *prima parte* si concentra soprattutto sul carattere formale o ilomorfo delle individualità costituite, dimostrando tuttavia che tutte le teorie sull'individuo che si limitano ad una descrizione delle forme a bocce ferme, mistificano il *processo* dinamico della loro genesi. La *seconda parte* si occuperà dunque di questa genesi nei termini di "individuazione". Si tratta d'inventare dei concetti e dei modelli per pensare non solo un processo temporale aperto (su di un preindividuale materiale, e su di un trans-individuale sociale o intersoggettivo), quant'anche di pensare le *crisi* e i *cambiamenti qualitativi* tra il materiale e il vitale, il vitale e lo psichico, lo psichico e il sociale, il sociale e il trans-individuale, denominato a volte spirituale. In questo processo le nozioni di stadi, o di fasi integrative e adattive, risultano insufficienti. Insufficienti sono anche le logiche *meccaniciste* (Epicuro o Darwin), *finalistiche* o *dialettiche*, quelle che funzionano in ciò che oggi denominiamo psicologia genetica. Per pensare le soglie, le crisi e la loro soluzione attraverso il passaggio a sintesi integrative più ampie, il modello mendeliano-darwiniano (meccanicista) risulta insufficiente. Il modello neolamarckiano (dinamismo adattivo) lo è altrettanto; giacché il vivente non si adatta all'ambiente come l'acqua ad un vaso o come la forma pone in equilibrio le forze all'interno di un parallelogramma: s'adatta piuttosto come *la soluzione di un problema al problema che il vivente stesso ha posto*. Bergson l'aveva già affermato. Il vivente è dunque già psichico (problemi e soluzioni); ma non solo: si tratta ancora e sempre di *materiale*, *informazione potenziale* e *fluttuante* non ancora integrata, né integrabile, dunque densa d'ogni tipo di crisi. Il tutto si verifica come se in un processo d'individuazione, l'individuo, sempre *aperto* sul pre- e sul post-individuale, appartenesse a più tempi sfasati gli uni in rapporto agli altri, come ha notato Bachelard nella *Dialectique de la durée*, PUF, 1963 (capitolo sul sogno). Per pensare queste soglie e queste crisi, G. Simondon propone d'impiegare i concetti di *metastabilità* e di differenza di *potenziale*.

34 A. I. Oparin, *L'origine de la vie sur la terre*, trad. du russe, Masson, 1965, exposé critique par G. Simondon, «Revue Philosophique de la France et de l'Etranger», 1968, pp. 71-90.

35 G. Simondon, *La perception de la longue durée* «Journal de Psychologie normale et pathologique», I, octobre-décembre, 1969, n. 4, II, avril, 1970, n. 2, III, octobre, 1970, n. 4.

36 Sulla differenza fra "insieme" (forma) e "sistema" (informazione), cfr. l'opera sull'individuazione psichica e collettiva, note (p. 94).

Come in certi momenti di saturazione un liquido diviene metastabile e tende a passare allo stato solido, come quando un sistema nervoso comincia a divenire maturo, certi comportamenti spontanei, come quello di gattonare, non soddisfano più un bambino: camminerà a quattro zampe e apparentemente non riuscirà più a gattonare bene; in seguito, questo comportamento non lo soddisferà più, e lo *rifletterà* nelle sue immagini, sogni, giochi, poi pensieri. La manipolazione di certi oggetti tecnici ricoprirà una funzione importante nei suoi cambiamenti, e potrà servire da “germe”, come un germe solido fa passare un liquido a cristallo. Ma cosa vuol dire questo “come”?

B) *La prima opera* (PUF 1964) dimostrava l'utilità di questi concetti nei due settori dell'individuazione fisica e biologica. Da cui le sue *due parti*:

1) *L'individuation physique*: a) *Forme et matière* (diversi aspetti delle tesi ilomorfiche, in Platone ed in Aristotele) b) *Forme et énergie* (diversi impieghi dei modelli dinamici e dell'equilibrio delle forze, compresi nel paradigma newtoniano).

Simondon dimostra l'insufficienza di questi modelli. Oltre al fatto ch'essi constano solo di modelli d'individuo *in generale* e non dicono nulla del carattere *unico* di ciascuno di noi, essi camuffano il processo, la genesi, il passaggio fra la forma e la materia. Certo, si può sempre introdurre il termine *lavoro* fra le due. Ma quest'ultimo non possiede lo stesso significato per tutti gli autori:

In Platone, rimanda all'“ordine” del *padrone* che vuole che una materia qualsiasi divenga forma unica e perfetta, che questi ha contemplato nel mondo delle idee. Il padrone si è sforzato di uscire dalla molteplicità (è la materia che individualizza?) per risalire all'idea impersonale, e a sua volta il lavoratore, imponendo la forma alla materia, otterrà oggetti individualizzati in ragione della loro stessa imperfezione, come le monete vengono individualizzate a causa della loro imperfezione rispetto all'archetipo.

In Aristotele, “il lavoro” rimanda all'“artigiano” stesso, che sa bene che ogni materia abbozza e impone già delle forme. L'individualizzazione implica dunque uno sforzo per *passare* da una forma ad un'altra forma più nobile. Vi è un'interazione, e una duplice attenzione da parte dell'artigiano per una materia (legno, marmo) che sprona e limita le sue possibilità creatrici³⁷.

2) *L'individuation des êtres vivants* dimostra ancor meglio l'incapacità dei modelli ilomorfici e dei modelli dinamici della fisica per spiegare la comparsa di un germe vivente (e ben presto di un adulto dotato di funzioni differenziate) a partire da una materia inerte. Affinché vi sia genesi di una forma a partire da una materia, occorre comprendere in primo luogo cos'è una *forma individuale* e, in secondo luogo, introdurre fra forma e materia, le nozioni di *metastabilità* sul fronte della materia, di sistema, *informazione e comunicazione* sul fronte della rappresentazione delle forme viventi. La cristallizzazione ci fornisce il modello della metastabilità, quale condizione per

37 Si noterà che si tratta del lavoratore piuttosto che del Lavoro (Forza X di spostamento); Freud si avvicinerà maggiormente a quest'idea (lavoro onirico, della cura).

la produzione di nuovi equilibri sistemici. E un “*sistema*” è ben altra cosa rispetto ad una “*forma*” nel senso dei gestaltisti, o in quello di una struttura stereotipata³⁸.

La teoria della forma ha confuso l'unità di un “*insieme*” stabile (buona forma) con il “*sistema*”, costituito da una pluralità d'insiemi *fra* i quali sussiste una differenza di potenziale che favorisce la circolazione. «L'insieme non possiede informazione. Il suo divenire corrisponde ad una degradazione, ad un aumento dell'entropia. Il sistema al contrario può mantenersi nel suo essere di metastabilità, grazie all'attività di un'informazione che caratterizza il suo stato di sistema» (*L'individuation psychique et collective*, p. 94).

Dunque, alle soglie della fine del XX secolo, il miglior modello per pensare il processo d'individualizzazione *fra* materia e forma, è da ricercarsi nelle macchine auto-regolate e nella teoria dell'informazione e della comunicazione (Shannon, Briloin). Non bisogna tuttavia dimenticarsi che si tratta di un *sistema* aperto sul pre- e sul trans-individuale; dunque che l'individuo stesso è solo una fase che ricapitola in ciascun istante un processo universale più ampio: il divenire dell'Essere.

3) Questo è il motivo per cui la *conclusione* dell'opera è tanto *filosofica* quanto logica ed *epistemologica*, in un'epoca in cui si parlava ancora di “logica del vivente”³⁹.

Filosoficamente, non è in termini di ESSERE che si può parlare dell'individuo fisico e biologico, ma in termini di divenire, i.e. di processo d'individuazione, mai concluso.

Il divenire non consiste né in una *degradazione* dell'Essere o dell'Uno nel molteplice (neoplatonismo) né di una *tensione* di ciascun individuo verso la forma perfetta ed eterna (Aristotele). Non si tratta neppure di una semplice *tendenza* statistica dell'infinita diversità dei tratti empirici verso le caratteristiche medie che definiscono, allo stesso tempo, la specie e la sua perennità, presupponendo che la media realizzi la forma più adattata (Empiristi, curve di Gauss); giacché con ciò non si comprenderebbe il motivo per cui le specie evolvono, si differenziano; il motivo per cui le popolazioni s'individualizzano, e soprattutto, il motivo per cui s'individualizzi lo stesso individuo.

Ciò che è certo è che l'Essere ci è accessibile solo attraverso il divenire, che è coinvolto in un divenire senza fine, che l'individuo ricapitola a suo modo, e comunica senza conoscerne la/il fine. La/il fine-scopo [*fin-but*], se non la/il fine-termine [*fin-bout*] che consiste nel ritorno al disordine. Il senso più immediato di tutto ciò è che l'individuo biologico risulta indispensabile per trasmettere il quantitativo d'informazioni di cui è foriero; cosa che finisce per sovrastimare non solo l'individuo, la sua memoria, la sua capacità di

38 In altri termini, tra materia e forma non occorre più introdurre il modello del lavoro quanto piuttosto quello delle macchine autoregolate in grado di trasmettere informazione a partire dal rumore.

39 In un'epoca in cui peraltro non si sapeva ancora che i modelli linguistici e la nozione di codice sarebbero risultati assai più operazionali in genetica di qualsiasi modello psicoanalitico.

comunicare, ma soprattutto la sua capacità di *riprodurre*, o, meglio, di *produrre* nuovi individui, giacché ciascuno possiede geneticamente un'identità unica, tranne nel caso dei gemelli.

Un abbozzo di significato globale ciononostante. «*Attraverso l'individuo, trasferimento amplificante scaturito dalla Natura, le società divengono Mondo*». Questa frase conclude l'opera. Non dice a cosa serva questo Mondo in travaglio, diversamente dall'ultima frase di Bergson nelle *Deux sources*: «*il mondo è una macchina per produrre Dei*». In altri termini, se Bergson ha superato la sua Filosofia della Natura con una Filosofia delle culture religiose e dello Spirito, Simondon non lo fa, perlomeno in quest'opera. Soprattutto l'idea di un Essere eterno che si formerebbe a poco a poco nel corso della sua vita temporale non lo attira per niente: per lui come per Freud, *l'Eternità è una figura della morte, e il cristallo ne è il modello perfetto*. Ma appartiene al pre-individuale.

Il mondo, per l'individuo, permane un grande vivente impenetrabile. E se l'individuo, riflettendosi, prende coscienza di essere foriero di un universo divino che lo supera, di primo acchito, si tratta di un Dio assai pagano: *Prometeo*, Dio del lavoro, *Ermes*, Dio delle comunicazioni misteriose, i.e. dei confini tra la vita e la morte (animalità, umanità, divinità): non ha forse condizionato la compagnia degli Dei facendo ridere Zeus, e rubando le vacche di Apollo? Facendo, altresì, sorgere la musica da un animale *morto*, sotto forma di carapace di tartaruga⁴⁰? Certo, questi riferimenti non sono in quest'opera, ma non crediamo di tradire Simondon richiamandoli: Lavoro e Comunicazione, quando le scienze umane li fanno uscire dal loro contesto matematico e fisico, divengono modelli "sovraccarichi" di senso e di cui solo i grandi miti possono ricordarcene la funzione. L'anima stessa, con i suoi sogni, è il luogo in cui si articolano questi miti:

Se c'è un'anima individuale per Simondon, allora essa è aperta a queste comunicazioni infinite e svolge la funzione d'integrare i limiti, forse come l'anima secondo Omero⁴¹.

B) La seconda opera: L'individuation psychique et collective senza abbandonare queste aperture filosofiche dimostrerà il modo in cui questi modelli e questi concetti possono divenire operazionali in Psicologia. *Psicologia delle funzioni* (percezione, memoria, affettività, invenzione); *Psicologia*, non della personalità, bensì del *processo di personalizzazione*, che sfocia nel soggetto e nella riflessione; *Psicologia sociale*, in cui il gruppo tende ad individualizzarsi e ad affermare un'"identità" interna ed esterna.

In ciascuno di questi settori non si dimentichi: 1) che il processo d'individuazione psichica presuppone un processo precedente d'individuazione biologica, e che quest'ultimo permane aperto sull'ignoto, sul confuso, sul metastabile che provoca crisi e induce ad integrare, avanzare o regredire; 2)

⁴⁰ Sofocle, *I segugi*.

⁴¹ D. Voutsinas, *Le mort mémoré par les Hellènes dans l'Antiquité*, «Bulletin de Psychologie», LA MEMOIRE, janvier-avril, 1989, n. 6-11, p. 425 «La sola funzione della Psiche di cui si rende conto è quella di abbandonare (la vita)» afferma citando E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Aubier, Paris 1965.

che l'uomo individuato non è, sin da principio, un'anima e un corpo, bensì può costruirsi come tale sdoppiandosi in numerose coppie (di crisi), con ipersomatizzazioni o iperpsicologizzazioni⁴².

La prima parte, consacrata all'individuazione psichica, tratta in realtà:

Al cap. I, la percezione: l'esposizione e la critica del gestaltismo occupano la parte principale. Si dimostra che questo "strutturalismo privo di genesi", confonde "insieme" e "sistema". Che il sistema forma/sfondo è metastabile, e si costituisce parallelamente al sistema di differenziazione e comunicazione tra individuo/ambiente, anch'esso metastabile.

Al cap. II, si tratta l'affettività, tenendo conto del suo ruolo essenziale nella coscienza di sé. Quest'ultima consta di una sorta di relè, di trasduzione fra coscienza chiara e relazione confusa al mondo. Cionondimeno, Simondon non crede ad un inconscio elaborato sul modello del conscio, al contrario di Freud, afferma. I centri ipotalamo-ipofisari, così importanti nell'emozione, sorvegliano la diffusione dell'informazione del fisico verso lo psichico, e viceversa; del collettivo verso l'individuale, non senza *tematizzazioni mitiche e immaginarie* che prendono parte al processo d'individuazione e della relazione al gruppo come afferma Jung. In tal senso l'affettivo struttura l'individuo "topologicamente". Sussiste, tuttavia, altresì il punto di vista temporale: è ben vero che, nell'emozione, si verifica spesso una regressione verso condotte arcaiche (Darwin? Sartre?), con la speranza che facendo ritorno alle indifferenziazioni originarie si potrà ripartire da zero. Questo fatto risulta particolarmente vero nel caso di certe emozioni fondamentali, come l'angoscia. Tutto ciò indica che «*lo psicosomatico è effettivamente il modello del vivente*». Il dualismo vita mentale/vita fisica consegue ad una serie di crisi, sdoppiamenti da cui sorge la coscienza di sé, con tutti i rischi d'insorgenza patologica ch'essa comporta.

Al cap. II, si tratta della coscienza di sé, dell'intero processo d'individuazione e delle sue crisi. Dal momento in cui ci sono degli individui ci sono *significati*, e non solo *segnali*, che vengono scambiati da sé agli altri, da sé a sé. È questo il criterio dell'individuazione. Quest'ultimo introduce in un'altra sistemica, o sistematica, che non risulta più solo spaziale o temporale, bensì spazio-temporale. *Volto, sguardo* divengono significati; *anche la strada* può generare fobie se acquisisce il *senso* degli incontri femminili passati o futuri.

La coscienza è dunque lungi dal possedere esclusivamente una funzione adattiva. E d'altra parte cosa vuol dire questo termine? Secondo Kubie (in *Cybernetics*, citato a p. 144) esistono *potenziali neuropatici* che scaturiscono da un'iperadattamento sociale apparente, per esempio nei casi dei sovradotati, che non risultano mai soddisfatti delle proprie prestazioni universitarie. Per questo non si è in grado di definire l'adattamento in rapporto

⁴² È necessario disporre di un modello di malattia mentale o di processo patogeno, pensabile non come processo d'individualizzazione incompiuta (fissazione/regressioni) o come dissociazione di fenomeni originariamente "integrati", ma come dissociazione, a base di pensiero, delle autoregolazioni psico-somatiche originarie, senza l'esagerazione del "vivere come se si fosse morti?".

al gruppo o in rapporto a se stessi. Il nevrotico è colui al quale non si adatta alcun ruolo; questi risulta costantemente “disadattato” in rapporto a tutto. È questa la sua ricchezza.

La *riflessione* e la *riflessività* svolgono un ruolo fondamentale nell’individuazione e per l’accesso a un trans-individuale che attraversa la prova del soggetto solitario... È il caso di citare Socrate, Descartes, Pascal, Nietzsche. Tuttavia, poiché lo specchio è lo sguardo dell’altro, esso fa correre tutti i possibili rischi di *sdoppiamento*, o di *raddoppiamento* della personalità. Il doppio non è né un vero e proprio io né un inconscio diabolico; si tratta di una sorta d’immagine allo specchio, che sparisce nell’“azione integrata”... Ben inteso, questi testi sono ben lontani dalle innumerevoli osservazioni di oggi sull’esperienza dello specchio come prova per la coscienza di sé (Wallon, Zazzo⁴³), ma possono comunque introdurvi. Il momento della riflessione, speculare o di qualsiasi altro genere, appartiene ai momenti critici del processo d’individualizzazione. E Simondon ha giustamente intravisto il fatto ch’esso fosse inseparabile da una comunicazione con l’altro, sebbene altresì disseminata di trappole: quella della fascinazione narcisistica, a causa di retro-mondi speculari che avverano troppo rapidamente il vecchio desiderio d’eternità, i.e. di auto-sufficienza e di morte.

Allo stesso modo, il processo d’individualizzazione psichica risulta incompleto in assenza del processo complementare d’individuazione collettiva e di accesso al trans-individuale, soprattutto sessuale e gruppal.

La parte II tratta dell’individuazione collettiva e dei fondamenti del trans-individuale.

a) *L’individuazione collettiva* costituisce un tema di psicologia sociale e non immediatamente di sociologia... È del tutto vano opporre *a priori*, come fa Bergson, società chiuse a società aperte. Tutte le società sono chiuse e aperte; visto che ciascuna di esse possiede un “in group” (identità) e un “out group” (differenze). I miti li raccontano entrambi. Ciò che le collega, è la stessa individualità psichica, che estende il suo schema corporeo sino ai limiti del suo gruppo d’appartenenza. Informazione e comunicazione circolano come fra forma e sfondo, fra i tre sistemi: individuo/gruppo/altri gruppi.

Non sono le credenze formulate nella “langue du bois” o le ideologie che definiscono realmente i significati che fondano l’identità del gruppo e le appartenenze. Il bisogno di formulare le credenze costituisce piuttosto un segno di minaccia e di disorganizzazione latente, contro cui ci si difende con dogmi e formule. *La fede*, che costituisce l’individuo vivente all’interno del suo gruppo, è ben diversa da una credenza o da un sistema⁴⁴. A tutt’oggi, si

43 H. Wallon, *Les origines du caractère chez l’enfant*, Boivin, Paris 1934-PUF, Paris 1973, cap. III, p. 218 e sgg.

R. Zazzo, *Genèse de la connaissance de soi (l’image du miroir)* in R. Angeliergues, *Psychologie de la connaissance de soi*, Symposium, PUF, Paris 1975, pp. 145-204.

44 F. Jeanson, *La foi d’un incroyant*, Seuil, Paris 1963..

J.P. Deconchy, *Systèmes de croyances et représentations idéologiques* in *Traité de*

direbbe che si tratta di una personale ripresa degli enunciati in un'enunciazione. Costruisce o consente l'accesso dell'individuo ad un sistema diverso rispetto a quello individuale, facendolo avvenire come soggetto per altri soggetti, in un'alleanza dotata di significato, una Parola data⁴⁵.

La sessualità e la sessualizzazione (identità di genere) si comprendono esclusivamente in rapporto al gruppo. Non che Simondon riduca il sesso-genere ai ruoli sociali come S. de Beauvoir, A. M. Rocheblave Spenle; la nozione di ruolo in psicologia sociale (PUF 1969) o Bellotti (*Du côté des petites filles*).

Per Simondon, si tratta di un *misto* di natura e di cultura, ma soprattutto di un misto di determinazione/indeterminazione. Si tratta di un'individualizzazione «in sospeso, arrestata nella determinazione asimmetrica del collettivo elementare della dualità unificata della coppia». Questo misto non può dunque essere rappresentato dal mito dell'androgino delle origini o delle fini (Platone, *Simposio*: discorso di Aristofane); giacché né il sesso né la coppia sono una totalità realizzata, chiusa. Tuttavia, non può neppure essere rappresentato dalla mitologia pulsionale di Freud, quella, cioè, che pretende di ridurre ogni tendenza alla pulsione sessuale, e in seguito alla pulsione di vita intrecciata (e poi districata) a quella di morte. Questo misto è relazionale, e non piuttosto individuale, consta di un amalgama «di apeiron» (indeterminato, confuso) e di informazione comunicabile. Per Simondon, Freud ha confuso soggetto ed individuo. La sessualità è una modalità primaria d'individuazione⁴⁶. Appartiene all'individuo che comunica con il piccolo gruppo familiare (e soprattutto la diade madre/figlio). Egli afferma che, se quest'ambito presenta una densa patogenia, ciò deriva dal fatto che il processo d'individuazione sessuale comporta due modalità spesso contraddittorie: 1) un processo primitivo di differenziazione (identità di genere come si dice oggi); 2) la sessualità che consta di una parziale sospensione di questo processo nella coppia, in attesa di una ripresa di quest'insieme ad un terzo livello; 3) il soggetto. La vera e propria malattia è sempre connessa ad una ricapitolazione insufficiente da parte del soggetto; esiste forse solo malattia del soggetto, afferma in accordo con Minkowski e con la fenomenologia⁴⁷.

Il processo d'individualizzazione psico-sociale, posto ch'essa si concluda, non si conclude evidentemente con la formazione della coppia e delle

psychologie sociale, Moscovici, PUF, Paris 1984. Questi lavori hanno dimostrato che le formulazioni delle credenze diminuiscono o aumentano, nel medesimo individuo, in funzione delle situazioni. Ma come valutare la fede? I rapporti fra soggetti *transcendentalis* e le situazioni e gli individui?

45 Costituisce un ordine di Parola, al di là delle lingue e delle *langues du bois*.

46 Per Stoller e Kreiser, oggi, l'identità di genere che costituisce la certezza di appartenere ad un sesso e non all'altro, dipende dalla certezza genitoriali. S'installa in generale in un dramma che si svolge nel corso del secondo anno di vita. Simondon lo ha intuito.

47 Ciò avrebbe dovuto indurre Simondon all'idea per cui c'è un solo tempo per l'individuazione e per la personalizzazione: il tempo dell'Evoluzione, il tempo della Storia personale (memoria, retrospettione, narrazione), il tempo dell'esistenza e delle scelte del soggetto. Spesso sfasati e il cui confronto genera crisi.

famiglie. Implica partecipazione a valori collettivi, a quelli della Città, della cultura. Il soggetto presuppone l'*Uomo etico*, dotato di *NORME* che costituiscono «*le linee di coerenza interna degli equilibri comunicazionali*». Vige trasduttività di queste norme e fonti di equilibrio spesso metastabile, per tramite della relazione a personaggi eccezionali (richiamo agli eroi, al saggio, al santo?), di cui, tuttavia, Simondon parla in termini di «*risonanza interna di un sistema frazionato*» in piccoli gruppi, portatori e comunicanti, come gli individui stessi, a volte a notevoli distanze spazio-temporali, che i miti conservano e ripercuotono. «L'etica è ciò attraverso cui un soggetto resta tale, rifiutando di divenire individuo assoluto, ambito chiuso di realtà, singolarità distaccata» (p. 245). È l'*amicizia* che la manifesta e che forse la fonda. Se la comunità è biologica, una società di amici è etica.

b) *I fondamenti del transindividuale*. Ponendo la questione dei fondamenti, Simondon supera ancora una volta l'empirico e la psicologia, per costituire un'epistemologia e una filosofia del *processo d'individuazione compiuto*. Simondon ha forse intuito il *carattere paradossale di una legge di sviluppo applicata al processo d'individuazione e di acquisizione d'autonomia delle persone?* Probabilmente, visto che fonda l'idea di *genesi dell'individuo sull'idea di una pluralità di tempi fra cui sussiste spesso sfasamento*. In modo tale che l'individuo non consiste prettamente in una fase del divenire, quanto piuttosto nel frutto di una serie di sfasamenti ripresi e integrati al di là delle crisi (modelli che combinano la crisi ippocratica con la dialettica di Gesell).

Esistono tempi diversi nei gruppi e nell'individuo. Essi si distinguono in base ai loro ritmi lenti, o rapidi e, subito dopo, in base al lungo termine, al medio termine, e al breve termine. Dopo Braudel, gli storici distinguono il lungo termine delle culture o delle religioni, il medio termine delle istituzioni, il breve termine degli avvenimenti. Cui gli psicobiologi aggiungono il lunghissimo termine dell'evoluzione, all'interno del quale s'inscrive l'ontogenesi. Cui si aggiungerà il tempo breve e discontinuo dell'esistenza e delle decisioni che ci istituiscono in quanto soggetti e amici.

Simondon non arriverà ad affermare che questi tempi lì si ritrova sovrapposti nelle narrazioni mitiche e nei grandi sogni. Né che la coscienza individuale è propriamente il luogo in cui si cercano di superare tutti gli sfasamenti e le sovrapposizioni di senso di uno stesso e medesimo avvenimento che ne scaturiscono⁴⁸.

Non arriverà neppure ad affermare, come M. Foucault⁴⁹, che le differenti teorie genetiche della malattia la situano in tempi diversi: quello dell'*Evo-*

48 Fu forse per questo motivo che accettò l'argomento del mio dottorato su *Mémoire sommeil rêve et temps (théories, faits, méthodes)?*

49 M. Foucault, *Maladie et personnalité*, PUF, Paris 1970. Vi si dimostra come le diverse classificazioni delle malattie mentali le presentino o come dissociazione delle strutture recenti e complesse della personalità dunque in base ad un ordine che riproduce, inversamente, il movimento dell'*Evoluzione* (Janet, Ey e lo stesso Delay); o come fissazioni/regressioni a modi di funzionamento precedenti, a causa di traumi connessi alla *storia* del malato (Freud combina evoluzione e storia). Il *tempo dell'esistenza*, discontinuo e rapido, comprende la libertà delle scelte e delle

luzione (P. Janet, e l'organo-dinamismo di Ey); quello della *Storia personale* (Freud e la psicodinamica); quello dell'*Esistenza* del Soggetto, delle sue decisioni e comunicazioni (Fenomenologia, da Minkowski a Jaspers, da Biswanger a Sartre).

Ricorda tuttavia incessantemente: 1) che solo accedendo al tempo lungo del trans-individuale, il tempo rapido della Storia personale comincia a mutare di senso; 2) ma che questo senso non si compie né nell'identità individuale, né in quella del gruppo, quanto in quella della *trascendenza dei soggetti* che si riconoscono in quanto *amici*. La malattia è sempre un cedimento del soggetto, quindi consta dell'incapacità di accedere all'amicizia trascendente. Al contrario, questa trascendenza comincia a fare "segno" ogni volta che un soggetto viene riconosciuto da un altro, impiegando al bisogno il famoso coccio spezzato e ricongiunto attraverso cui, in Platone, gli estranei si riconoscevano in quanto legati dall'amicizia, in seno alla divina ospitalità (opera del 1964, p. 71). Simondon non si è attenuto alla moda dello strutturalismo per dimostrare come "l'ordine simbolico" sia foriero di segni e di senso. Tuttavia, questo senso non giace esclusivamente nella struttura culturale. Testimonia altresì la trascendenza del soggetto in rapporto a tutti gli ordini, a tutti i tempi, a tutte le fasi, giacché solo lui è in grado di attraversarle e risolvere le crisi che alle volte ha egli stesso suscitato.

Tuttavia, questa trascendenza del soggetto, in Simondon, non sfocia in *nessun'ontologia dell'anima*. Si tratta solo di una maniera, per la Filosofia, di porre un problema a partire da una riflessione sugli *schemi temporali che si sovrappongono* nel corso dei processi d'individuazione, e che si riflettono spontaneamente nei sogni e nei miti. Per la nostra meraviglia.

Ciononostante, Simondon ha indagato questo enigma dell'immaginario nei suoi corsi molto più di quanto non faccia nella sue opere edite. E in queste due, crede manifestamente molto più ai modelli e concetti fisicalisti che ai modelli linguistici o mitici, i.e. a quelli che M. Serres denomina "romantici". Non aveva ancora percepito il carattere finalmente mitico di tutti i modelli nelle scienze umane, ivi compresi i modelli fisicalisti che scaturiscono dalla cibernetica. In particolar modo, non aveva ancora percepito la fecondità operatoria, persino in biologia molecolare, dei modelli linguistici, non più fondati sulle nozioni di forma e d'informazioni ridotte a bit identici, bensì sul reperimento di *differenze* (come in fonologia), combinate secondo

decisioni: certi malati sanno, come dimostra I. Bergman in *A travers le miroir* ma anche Biswanger, Jaspers e J.-P. Sartre, quest'ultimo ne *L'idiot de la famille* (Gallimard, Paris 1971, 3 voll.), combinare felicemente tutte le dimensioni temporali per far "comprendere" la malattia e l'opera di Flaubert. Questi dimostra soprattutto come quest'opera torturante e ossessionata dalla perfezione si palesò grazie all'esperienza di una felicità sempre anticipata e differita: quella di scrivere e vivere la leggenda di Saint Julien l'Hospitalier. Tempo del desiderio insopito, tranne che in una narrazione. Tempo legendario (*legendum*), il solo capace di unificare tutti gli altri in un'esperienza d'eternità che Flaubert compì in giovinezza, di fronte alla vetrata su cui veniva riprodotto San Giuliano, e che proiettò per tutta la vita dinanzi a lui. Cosa che gli consentì di "durare" nella sofferenza della Scrittura nevrotica.

un codice in grado di assegnare una struttura alla combinazione e di limitare il caso. Si pensi al codice genetico.

Simondon si sarebbe sbagliato nel fidarsi della teoria dell'informazione, come suggeriscono A. Lwoff e Brillouin quando gli fanno cordialmente notare che il vivente non può alimentarsi né di neghentopia, anche sapientemente atomizzato in bits, né d'altra parte di calorie: l'organismo non può impiegare energia *in abstracto*, necessità di acqua reale e di altre sostanze di già *qualitativamente assai differenziate*: «alimentato a pastiglie di neghentropia negativa, anche un fisico soccomberebbe»⁵⁰.

Si tratta, oggi, di una condanna senza appello di tutti i modelli fisicalisti in biologia e in psicologia (meccanicisti o probabilistici) e di un'assunzione di modelli linguistici, nonché romantici e mitici (M. Foucault, M. Serres, Lacan) che hanno ottenuto successo sia in biochimica sia in psicoanalisi post-freudiana?

Bisogna guardare più da vicino, nel breve spazio che ci resta. La stessa nozione di *modello* e di *metodo dei modelli* deve essere posta in causa; ma può esserlo altresì quella d'*individuo* e d'*individuazione* che ancor oggi sembra sfuggire alla concettualizzazione. Si può offrire un modello "d'individuo in generale" o di "unicità in generale" si domanda Granger? Simondon aiuta a far progredire la questione o piuttosto si limita a porla?

D) *Modelli d'individuo e d'individuazione. Problemi epistemologici?*

a) *Relativamente alla nozione d'individuo* un certo malessere colpirà il lettore d'oggi:

O, infatti, l'*Unico*, il *solo*, che la genetica di A. Jacquard ci consente di pensare con il supporto di argomentazioni statistiche (scarse possibilità di reperire due mappe genetiche identiche, tranne nel caso dei gemelli), tenendo conto del numero immenso di combinazioni possibili⁵¹.

O si tratta di una *somma di differenze* (psicologia differenziale, e modelli fattoriali di Eysenk per esempio).

O si tratta di un sentimento d'*identità* acquisito a seguito di lenti *processi d'identificazione/disidentificazione*, come nel caso dei modelli psicoanalitici ben esaminati da Florence⁵². I disturbi d'identità (sessuale, culturale, psichica, speculare) o la perdita d'identità (schizofrenia, personalità *as if*, etc.) tendono a tutt'oggi a invadere tutto il campo della psichiatria.

O si tratta di un *processo di differenziazione* tanto in rapporto all'ambiente (doppio foglietto dell'io-pelle o dello schema corporeo) quanto di differenziazione interna degli organismi e delle istanze psichiche, etc.

Ora, Simondon, secondo le teorie che prende in esame, passa dall'una all'altra di queste definizioni: differenziazione attraverso la membrana; unità

50 A. Lwoff, *L'ordre biologique*, R. Laffont, Paris 1969, p. 176.

51 A. Jacquard, *Eloge de la différence*, Seuil, Paris 1978.

52 J. Florence, *L'identification dans la théorie freudienne*, publ. des fasc. Univ. St-Louis, Bruxelles 1978.

e identità. Quando espone il suo personale punto di vista, propone una stupefacente definizione, non ancora del tutto sfruttata: *l'individuo è "fase" di un processo di differenziazione mai concluso*. Ciascuna funzione possiede, tuttavia, un proprio ritmo, una propria durata (ad esempio la sessualità umana) in modo tale che lo si possa definire altresì come *"essere sfasato"* in rapporto a se stesso e in rapporto al mondo, alla ricerca della sua unità, forma che integrerebbe tutte queste fasi. Ora, solo la *regressione* verso il preindividuale lo consente, o lo sfasamento nel transindividuale. Tuttavia, la regressione o il progresso fusionale non consistono in integrazioni ad un'unità. Questa funzione d'integrazione di tempi sfasati lascia permanere qualcosa di non integrato: *l'invecchiamento e la morte*⁵³. Simondon non ritiene che questi fenomeni negativi possano essere geneticamente programmati. Ciononostante, sente, come Freud, che sono legati alla riproduzione sessuata, ma che non possono essere ridotti ad essa, giacché l'ameba può morire senza riprodursi.

b) *I modelli logici antichi, fra struttura e genesi dell'individuo in generale.*

Visto che la definizione d'individuo avanzata da Simondon è assai originale, essa non può né descrivere né spiegare l'individuo in base alle *logiche antiche*.

Simondon le espone e le critica come fecero i gestaltisti e Piaget⁵⁴.

Nelle logiche meccaniciste e atomistiche (Democrito, Epicuro) non si spiega né l'individuo né l'individuazione, bensì si parte da essi: l'atomo nella sua unità insecabile e nella sua identità nel tempo è ugualmente individuale, nella sua semplicità fisikista. Certo, per giungere al complesso, occorre una *genesì*. L'individuo è un prodotto di addizione in cui il simile si unisce al simile. Piaget parlerà di un *"genetismo senza struttura"* abbandonato alle pseudo-leggi del caso. L'associazionismo, il behaviorismo e parte del darwinismo hanno condiviso quest'impostazione, ma non sono stati in grado di accedere all'idea di varietà se non fornendo una varietà di modi di associazione (somiglianza, contiguità, contrasto).

Nelle logiche razionaliste si parlerà piuttosto di uno *"strutturalismo senza genesi"* afferma Piaget. E Simondon che s'interessa alla diversificazione delle forme individuali affronta successivamente Platone e Aristotele occupandosi della loro logica classificatoria e del loro comune ILOMORFISMO, che definisce l'individuo come *forma* aggiunta a *materia*. Ma cosa individualizza, i.e. diversifica? La forma o la materia? E questa diversificazione basta a definire l'individuale unico o come fase dell'Essere?⁵⁵ No di certo.

53 Alcuni autori hanno rilevato questa pluralità di tempi integrati dal vivente: Leconte de Nuy (cicatrizzazione), Bachelard (tempi sovrapposti nei sogni in *Dialectique de la durée*, op. cit.). Simondon prende in prestito il termine fase dalla fisica ondulatoria (essere o meno in fase). La forma può essere un'onda più lunga che struttura l'onda trasportatrice nella Televisione.

54 J. Piaget, *Psychologie de l'intelligence*, A. Colin, Paris 1966.

55 Alcuni affermano anche che gli Antichi non fossero interessati all'individuo che, nella città, consta di un'illusione, di un nome o di un *rinome*. È esatto? Il problema

Simondon insiste altresì, al di là di ciò che li oppone, sulla comune debolezza di Platone e di Aristotele, e di tutti gli ilomorfismi: né l'uno né l'altro sono in grado di dirci cosa accade *tra* forma e materia, a che genere di *lavoro* si dedica la vita nel momento in cui un individuo s'individualizza e trasmette la vita ad un altro.

Secondo Platone, è la materia che diversifica la forma archetipica, come le cattive forme di un pezzo d'oro-campione. La diversità è illusoria, frutto di una *caduta*. E se l'anima non avesse conservato il ricordo dell'idea eterna non avrebbe né unità né eternità. Ma questa parte d'eterno è priva d'individualità. Per Aristotele, nell'anima stessa risiede un aspetto individuale, nel senso che sin da subito ciascuno *tende* verso la forma ideale e verso la sua via, la sua storia può giungervi (e questo è valido sia per l'anima sensibile, sia per quella motoria, sia per quella spirituale) e le numerose forme ancora imperfette esprimono la verità. Quest'ultima è destinata a scomparire dietro la perennità della specie?

Simondon commenta affermando che Platone ragiona come *un padrone* che ordina un lavoro e intende vedere solo il prodotto finito. Aristotele ragiona già da *lavoratore* che conosce l'esistenza di forme materiali (nel legno, nel marmo) per cui tendere verso la forma ideale implica il fatto di tener conto delle materie. Tuttavia, anche in questo caso, la questione delle interazioni forma/materia non viene affrontata. Il modello del lavoro è troppo variegato per risultare utilizzabile: rinvia alla *causalità* (materiale o formale) e alla *finalità* (tensione verso la forma ideale). A tutt'oggi, esistono altre logiche, e soprattutto, contemporaneamente, gestaltista (dinamica) e *probabilista* (informazione) e macchine moderne in grado di dimostrarne il funzionamento.

Persiste tuttavia un problema: saranno in grado di fornire modelli differenti da quello dell'individuo in generale? Saranno in grado di affrontare correttamente l'unicità e soprattutto l'individuo in rapporto al mondo e a se stesso?

No, risponde Simondon; è questo il motivo per cui occorre prevedere degli *accoppiamenti* fra logiche e modelli presi in prestito da altre discipline rispetto alla logica generale: modelli fisicalisti e tecnologici, soprattutto.

c) Il necessario accoppiamento fra logiche antiche e metodo dei modelli d'individuazione.

Per Simondon ogni logica antica può essere ripresa efficacemente, a seconda del livello di organizzazione esaminato. Tuttavia, per approssimarsi all'individuo occorre in ciascun'epoca accoppiare questa logica con dei modelli presi in prestito da altre discipline più concrete, e specialmente dalle tecniche di punta.

dell'individualismo specifico del XVIII secolo non dimostra che l'individuo sia nato in quest'epoca come afferma M. Foucault. Il XVI secolo ha conosciuto la coscienza individuale; il XVII il *cogito*, che è il vero universale, ma anche l'io (Pascal).

Esempio: *La logica atomistica* di Democrito è stata ripresa dalla chimica nel XVIII secolo, accoppiata con tecniche di analisi ponderale.

È servita all'ipotesi darwinista, sebbene doppiamente accoppiata con il modello economico di Malthus (*concorrenza*) e con il modello del lavoro dei giardinieri (*selezione*). Simondon dimentica tuttavia di segnalare che gli atomi per Darwin non sono delle identità, bensì *delle differenze* di cui occorre ricercare o la convergenza verso una media (curva di Gauss) o la divergenza fra due popolazioni... Logica statistica e non solo meccanicista.

Esempio: *La logica diadica che oppone materia/forma* (e una sorta di finalismo opposto al meccanicismo di Democrito) è stata ripresa dai *gestaltisti* sebbene accoppiata ad un modello paradigmatico scaturito dalla fisica di Newton: la tendenza alla buona forma che si scopre nella percezione visiva può non solo servire come paradigma per tutti gli altri tipi di percezioni o invenzioni; può anche formalizzarsi a partire dal modello newtoniano dei *campi* instabili e delle *forze* in equilibrio (cfr. l'opera di K. Lewin).

Esempio: *La teoria dell'informazione* e la logica probabilistica su cui si fonda verrà efficacemente accoppiata a certi modelli di *comunicazione* inscritti nelle macchine auto-regolate.

Il termostato consente di pensare l'adattamento della caldaia alla temperatura facendo a meno della finalità. Consente altresì di comprendere la pre-individualizzazione o creazione di un micro-ambiente, in un ambiente più vasto. Rinvia ad una causalità circolare, cibernetica, cui i biologi sono spesso ricorsi per spiegare l'omeotermia, ma anche gli psicosomatici per parlare delle relazioni fra vita fisica e vita mentale.

Esempio: *La logica dialettica*, accoppiata con certi modelli di "metastabilità" consente a certi autori (come a Gesell, spesso citato; ma si sarebbe potuto citare Wallon, Zazzo, Goldmann) di pensare la genesi e lo sviluppo individuale come una serie di *crisi superate*: ad esempio, il bambino gattona; ma quando comincia a camminare a quattro zampe non è più in grado di gattonare. Integrerà solo in seguito queste due condotte. Altro esempio recentemente analizzato da Zazzo: lo sviluppo dell'immagine di sé attraverso l'appropriazione dell'immagine speculare: verso i sei anni si verifica una crisi dell'appropriazione. Simondon intravede nelle crisi dei momenti-soglie analoghi a quelli dei cambiamenti di stato (liquido/solido), in seguito ad una saturazione che rende il primo stato instabile. Ma tutto ciò è sufficiente per comprendere la particolare geometria di ciascun cristallo? Non c'è forse bisogno anche di un *codice*, idea che solo la linguistica può fornirci? Soprattutto, un modello di sviluppo è un modello d'individuazione, di singolarizzazione?

d) *L'individuo e il metodo dei modelli.*

Soffermiamoci un istante su quest'aspetto. *Un modello* è ciò che è possibile riprodurre; ora *l'individuo non si riproduce, è unico*. La riproduzione di sé è un fantasma genitoriale narcisistico. Ma, paradossalmente, è proprio un modello logico unico e complesso che ha consentito in biologia di padroneggiare il famoso codice genetico e di fabbricare ben presto una mappa

d'identità genetica (che sostituisca le impronte digitali). Ciò che si è rivelato fecondo è stato l'accoppiamento fra una logica statistica à la Mendel per recuperare la frequenza dei tratti differenziali concreti, e, nella ricerca del supporto biochimico di questi tratti, il ricorso a un doppio modello: 1) *discontinuo e linguistico* (4 DNA, differenti e combinati); 2) *continuo*: la disposizione spaziale a doppia elica. Tuttavia, quest'accoppiamento poneva il problema del passaggio fra i geni e i tratti dell'individuo nello spazio; tra i geni e la differenziazione programmata dei tessuti e degli organi; tra i geni e lo sviluppo mentale, etc. Problemi in sospeso.

È all'interno di quest'intervallo che a tutt'oggi fioriscono i modelli. Giacché quale rapporto esiste fra un "programma genetico" e la sua applicazione ad un volto o nello spazio?

Allo stesso modo nelle scienze umane: al punto che si parla oggi di *metodi dei modelli*.

M. SERRES, vent'anni dopo Simondon distinguerà fra pensiero classico e pensiero romantico. Il primo ricerca dei *modelli astratti* ultra-formalizzati e privati di senso, a meno di incarnarli in oggetti tecnici già realizzati come fa Descartes con la sua macchina calcolatrice, geometria incarnata; o come accade oggi con i calcolatori. La seconda ricerca immediatamente in un'altra disciplina che funga da *mito*, modelli saturati di senso (Edipo, la Sfinge, Ermes, Apollo, Dioniso).

Simondon ha creduto soprattutto al primo metodo. Ma non è certo che il pensiero dell'individuale giaccia solo in questo. Per pensare l'individuale e soprattutto i disturbi d'individuazione in un qualsiasi caso specifico, i modelli fisicalisti e biologici risultano insufficienti. L'errore di Simondon perlomeno quando intende pensare l'individuo, è stato quello di limitarsi ad indagare gli accoppiamenti fra logica e simulazione fisica, quando sarebbe stato opportuno, per trattare quest'ampia e impossibile questione, operare altresì *degli accoppiamenti fra logica e mitologia, logica e psicoanalisi*.

Conclusione: Invenzione tecnica e creazione nel settore delle scienze umane possono riconciliarsi?

In ultima analisi, gli accoppiamenti preferiti da Simondon (logica e simulazione tecnica) sono risultati ben più fecondi nello sviluppo dell'"*intelligenza artificiale*", i.e. *delle tecniche di punta*, di quanto non lo siano stati nel settore delle scienze umane, anche in quelle specificamente biologiche.

Sono piuttosto i modelli che M. Serres denomina "romantici" o mitici (l'automa ne fa parte) che, alla fine del XX secolo, sono in grado di riprendere sistematicamente ed efficacemente *i problemi residuali del nostro secolo*, come il mito leibniziano della piramide dei mondi⁵⁶ era riuscito a riprendere tutti i problemi lasciati in sospeso dal secolo XVII. Questi problemi, d'altra parte, sono sempre gli stessi: l'individuo, la morte, il male, la libertà, il rischio, il senso e il non-senso, etc. Ma anche la pluralità della verità e della comunicazione, al di là della quale non vi è ecumenismo, né pace, né vita di

⁵⁶ *Fine della Teodicea. Il mito conclude sempre le grandi filosofie* (cfr. Platone), *ma anche le grandi epoche* (XVII e XX secolo).

relazione. Leibniz e Voltaire almeno su questo si trovano d'accordo. Possano i diversi orientamenti della psicologia fare altrettanto...

Due testi permetteranno di misurare la distanza che separa a tutt'oggi due concezioni del metodo, da una parte nel settore cognitivo in cui trionfano le mitologie tecnologiche, dall'altra nel settore clinico, i.e. individuale, affettivo, comunicazionale. Entrambi sono relativi alla capacità d'invenzione che attraversa il vivente, come era noto a Bergson; ne parlano, tuttavia, in maniera opposta. Cosa che non può che riproporre il grande enigma della vita: immensa creatività di cui la creazione artistica, tecnica e scientifica non sono altro che pallidi riflessi:

D. ANZIEU: «una scienza si rinnova grazie all'illuminazione di un ricercatore che alla volte proviene da un'altra disciplina... Questi è mosso da una sorta di *mito* interiore che sgombra dalle scorie fantasmagoriche, a meno di non proiettarle in credenze religiose, in una riflessione filosofica, in attività connesse di creazione letteraria o artistiche... In questa fine XX secolo la Psicoanalisi mi sembra aver ancor più bisogno di pensatori per *immagini*, che di eruditi, di scoliasti, di spiriti astratti e formalizzatori. Prim'ancora d'essere un concetto, la mia idea di io-pelle [*moi-peau*] è volontariamente una *metafora*, o più esattamente mi sembra sorgere "da quell'oscillazione *metaforico-metonimica*" saggiamente descritta da G. Rosolato... Metà dei pazienti psicoanalitici di oggi è costituita da malati... che soffrono di mancanza di limiti: incertezza delle frontiere fra io psichico, io corporeo, io realtà, io ideale»⁵⁷.

Il nastro di Möbius è l'immagine del doppio foglietto dotato di funzioni di separazione/comunicazione da una parte, di mantenimento degli organi insieme dall'altra, sembra un'immagine assai efficace in clinica psicosomatica, e in clinica delle depressioni. Efficace non solo per l'arricchimento della teoria, dunque per l'invenzione scientifica, ma anche nella realtà vissuta dall'individuo, in cura. L'immagine inventata dunque funziona in quella zona che Kant e Bergson denominavano *schematismo* e *schema dinamico*. Per Kant si trovava *tra* intelletto e sensibilità; per Bergson *tra* lo psichico e il biologico, lo psichico e il meccanico. È a livello di questo schematismo che si pensa e si *riflette* la *creatività* che attraversa l'individuo. E altresì ch'essa si trasmette.

Simondon, a sua volta, si situa nelle stesse zone, sebbene parli d'*invenzione* piuttosto che di creazione di *simulazione* delle connessioni logiche attraverso oggetti tecnici piuttosto che di rappresentazione immaginifica o mitica. Questo perché egli è stato un pioniere soprattutto nel pensiero del rapporto/uomo/macchina.

«Le realizzazioni tecniche si manifestano attraverso l'invenzione; procedono da un essere vivente, dotato d'intelligenza e di capacità d'anticipazione, di simulazione (questo termine deve essere inteso nel senso che Jacques

57 D. Anzieu, *Le moi-peau*, Dunod, Paris p. 71. Cfr. un riassunto e una dimostrazione del valore operativo di questo modello per lo studio delle personalità malate in D. Van Caneghem, *Hypothèses théoriques, modale* (dattiloscritto, 1987, Paris V). Il modello nelle nuove valutazioni del Rorschach.

Monod gli attribuisce). La simulazione può tradursi non solamente attraverso il linguaggio, ma altresì attraverso la *produzione di uno schema*, di un modo operatorio, o di un prototipo materiale; *anticipazione, invenzione, simulazione* sono attività mentali, ma queste attività, pur avendo qualcosa in comune le une in rapporto alle altre, possono fornire prodotti differenti, a seconda dell'ambiente in cui si esercitano, quest'ambiente risulta definito essenzialmente dallo stato della tecnica e della scienza che funge da base per l'attività d'invenzione.

L'aspetto mentale dell'invenzione si traduce in un'esigenza di coerenza che diviene la proprietà di *autocorrelazione* del metodo o dell'oggetto tecnico che rappresentano il risultato della *risoluzione di un problema*. L'altro aspetto dell'invenzione tecnica risiede nell'*adattamento* dell'oggetto o del metodo alle condizioni dell'ambiente.

L'equilibrio fra questi due aspetti dell'invenzione è variabile, a tal punto che certe invenzioni di per sé rigorosamente auto-correlate e perfettamente logiche possono restare inutilizzabili, fino al momento in cui le condizioni ambientali autorizzano il loro adattamento. Inversamente, alcuni adattamenti precisi possono permanere isolati gli uni in rapporto agli altri sino a quando un equipaggiamento logico di tipo scientifico non consenta di renderli termini estremi di una serie ben concatenata. L'invenzione tecnica in quanto tecnica è sempre un *misto* di auto-correlazione interna e di adattamento: l'autocorrelazione le fornisce *stabilità*; l'adattamento *utilità*.... I bisogni pratici hanno obbligato l'Uomo a migliorare le tecniche senza raggiungere lo sviluppo di tutte le scienze: si può così osservare uno sviluppo di molte tecniche...». Seguono numerosi esempi tratti soprattutto dall'architettura⁵⁸. Da cui il valore di anticipazione e di modello che gli oggetti tecnici e gli stessi utensili possono possedere.

Simondon, come Lagache ne *L'unité de la psychologie*, ha creduto ad una possibile articolazione di questi modelli, e ad un'avanzata dello spirito verso una verità unica sull'Uomo⁵⁹. Sono senza dubbio i due ultimi psicologi ad averci creduto. Qui come dappertutto, il XX secolo si è introdotto in una visione assai più pluralista e non "unaria" della verità; pluralismo necessario alla vita, alla comunicazione e al rinnovamento. Simondon lo ha avvertito riflettendo sempre di più sul mondo delle reti di comunicazioni, opposte al mondo piramidale dei secoli che ci hanno preceduto. La malattia e la morte, per nulla assimilabili alle stesse reti, se non come buchi dell'Essere in divenire, non gli hanno lasciato il tempo per un approfondimento ch'egli aveva comunque a cuore.

Solo la pubblicazione dei suoi corsi potrà fornire un'idea più esatta di quest'approfondimento.

58 G. Simondon, *L'invention dans les techniques*, «Cahiers du Centre Culturel Canadien», Colloque sur la mécanique del 20 marzo 1971. Altri esempi nel numero del 22 marzo 1976 (*Le relais amplificateur*).

59 Cfr. G. Simondon, *La Psychologie in Histoire de la science*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1957.

ANNE FAGOT-LARGEAULT

Simondon, individuazione e scienze della vita

Intervista a cura di Thierry Bardini*

TB: Vorrei che quest'intervista si svolgesse in due parti. Cominciando con una prima parte dedicata al suo contributo su Simondon, in merito al quale ho delle domande mirate, ma se lo desidera, può forse rievocare brevemente il contesto di questo contributo, ciò che l'ha indotta a scrivere su Simondon e l'individuazione...

AFL: Ma a quale contributo allude?...

TB: Si tratta di un testo intitolato *L'individuation en biologie*, che risale a non molto tempo fa.

AFL: Ah sì, è vecchio quello. Era in occasione di una commemorazione, forse dieci anni dopo la sua morte?

TB: 1991, no?

AFL: Sì, qualche anno dopo la sua morte... Era un convegno in sua memoria¹. Sì, è vecchio!

TB: Non importa, perché mi sembra dicesse delle cose essenziali sul suo pensiero dell'individuazione vitale, che non ho letto altrove. C'è un passo

* Questo testo consta della traduzione italiana di un'intervista condotta da Thierry Bardini ad Anne Fagot-Largeault nel 2006. Si ringraziano sentitamente i proff. Thierry Bardini e Anne Fagot-Largeault per averne concesso la traduzione italiana e la pubblicazione.

1 Si tratta di un convegno organizzato da Gilles Châtelet per il *Collège International de philosophie* nell'aprile del 1992 e pubblicato nel 1994 da Albin Michel con il titolo *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*. Il testo di Anne Fagot-Largeault inaugura la prima parte del libro, dedicata alla filosofia dell'individuazione (pp. 19-54). Questo libro comprende, fra gli altri, i contributi di René Thom e Françoise Laruelle, entrambi menzionati in quest'intervista, così come un contributo di Bernard Stiegler.

che mi ha interessato particolarmente. È un po' lungo, voglia scusarmi, ma glielo ricorderò. Lei scrive: «Per cogliere analogicamente la natura di queste transizioni [cioè fra livelli d'individuazione, fra il fisico, il vitale, lo psichico e il sociale] Simondon rivendica la legittimità dei trasferimenti di paradigma da un livello all'altro: dal mondo fisico (naturale), al mondo vivente, dalla macchina all'organismo».

Subito dopo cita Simondon: «La macchina è un essere allagmatico, cioè trasduitivo²». E aggiunge:

«Egli sostiene – con Aristotele – che l'analogia tecnologica sia legittima per comprendere il vivente». Al cuore di quest'analogia, si trova evidentemente la macchina. Possiamo dire pertanto che si tratta di un'analogia meccanicista? Quest'analogia è ancora una volta una conseguenza della metafora cui lei si richiama in questi termini? Si tratta ancor oggi di una metafora? Perché, sono già passati più di 15 anni da allora. Ciò che poteva passare per essere una metafora allora può sembrarlo un po' meno oggi... In altre parole, siamo più legittimati, oggi, a compiere questi trasferimenti di quanto non lo fossimo all'epoca in cui lei scriveva e all'epoca in cui scriveva Simondon?

AFL: Simondon è stato letto assai poco, ora lo è un po' di più, e quindi non è affatto semplice sapere come lo si è compreso. Non ha fatto scuola, Simondon. Era un solitario. L'ho conosciuto bene perché sono stata sua assistente per un anno. Era un tipo assai sensibile, molto emotivo, ma con il quale la comunicazione non era verbale. Era infra-verbale. L'ho conosciuto prima dell'insorgenza del suo disturbo mentale e gli ho parlato dopo. Penso presentasse già certi aspetti della malattia che si manifestavano nel suo comportamento normale. Era un tipo che aveva grandi intuizioni, intuizioni metafisiche e che aveva difficoltà nel comunicarle. Il suo stile non è gradevole, è difficile da leggersi. Assegnava una notevole importanza all'insegnamento, ha lavorato molto per i suoi corsi, ma ciò che si è pubblicato dei suoi corsi è un po' deludente rispetto a quello che ha scritto nelle sue due tesi. Bisogna anche riconoscere che dal momento in cui si è ammalato, non ha più scritto nulla.

TB: A quale periodo si riferisce, più o meno?

2 Dal verbo greco *allattein*, cambiare, da cui deriva *allagma*, che significa cambiamento. La nota in apertura dell'ultima edizione della tesi di Simondon definisce l'allagmatica come «teoria delle operazioni, simmetrica alla teoria delle strutture». Si tratta, con quella di trasduzione, di uno dei concetti centrali di Gilbert Simondon. Questi definisce la trasduzione come «un'operazione fisica, biologica, mentale e sociale, per mezzo della quale un'attività si propaga progressivamente all'interno di un certo settore, fondando tale propagazione su di una strutturazione, operata da un luogo all'altro del settore stesso: ciascuna regione di struttura costituita serve alla regione successiva da principio di costituzione e una modifica si estende contestualmente a quest'operazione strutturante» (G. Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble 2005, p. 32).

AFL: Sono stata sua assistente dal 1966 al 1967... Quarant'anni fa, dunque. Erano i suoi inizi alla Sorbona; vi era appena stato eletto professore, ed era assai giovane per essere professore alla Sorbona. Aveva ottenuto quel posto d'insegnamento di psicologia in seguito alla pubblicazione delle sue due tesi, visto che faceva parte di quella generazione che doveva ancora sostenere due tesi. Una di queste tesi era su *Le mode d'existence des objets techniques* e l'altra sull'individuazione. Questa tesi sull'individuazione non ha avuto grande fortuna editoriale, visto che le *Presses Universitaires de France* si rifiutarono di pubblicarla per intero. Vennero dunque pubblicate dapprima le prime due parti della tesi³, poi la terza parte della tesi è stata pubblicata a parte da un professore di Nanterre, François Laruelle⁴. Solo di recente l'editore di Grenoble⁵ l'ha pubblicata per intero, aggiungendovi una storia della filosofia dell'individuazione, cosa che la rende un tomo enorme.

TB: Sì, ma questo supplemento è fantastico, poiché ci consente di vedere come lavorava.

AFL: Sì, sì. Faceva parte del suo lavoro preparatorio. Non era nella tesi. Sono note di lettura che non erano senza dubbio destinate alla pubblicazione. La tesi propriamente detta è composta dalle tre grandi parti sull'individuazione fisica, l'individuazione biologica e l'individuazione psichica e collettiva, che fanno tutt'uno.

TB: Ma le edizioni parziali non avevano incluso questo supplemento, si tratta dell'unica parte davvero inedita. Ha idea del motivo per il quale ci si rifiutò di pubblicarne l'insieme? Lo trovavano evidentemente troppo grosso, o cosa?

AFL: Il direttore della collana dovette pensare che fosse scritta male o che fosse troppo lunga. In realtà, penso che la sua elezione alla Sorbona rendesse merito all'eccellente discussione della sua tesi. Una doppia discussione di tesi, perché appunto c'erano due tesi. Ma il libro che ha ottenuto più successo è il libro sul modo di esistenza degli oggetti tecnici⁶. Il libro sull'individuazione è difficile.

3 Si tratta della prima edizione, edita da PUF nel 1964, nella collana *Epiméthée de L'individu et sa genèse physico-biologique*.

4 Si tratta dell'edizione Aubier, del 1989 nella collana *L'invention philosophique* (all'epoca diretta da François Laruelle) de *L'individuation psychique et collective*.

5 Si tratta delle edizioni Jérôme Millon, che hanno ripubblicato, nel 2005 nella loro collana *Krisis*, l'integralità della tesi di Simondon, preceduta da una prefazione di Jacques Garelli, con il titolo *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Quest'edizione comprende il supplemento inedito dal titolo *Histoire de la notion d'individu*, redatto contemporaneamente alla stesura della tesi (pp. 339-502).

6 *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, collana *L'invention philosophique*, terza edizione 1989, anno della morte di Gilbert Simondon. La prima e la seconda edizione, sempre per Aubier, datano rispettivamente 1958 e 1969. Questo libro consta della tesi complementare che Simondon discusse nel 1957.

È stato molto meno letto, a mio avviso. E visto che l'integralità è stata pubblicata da poco a Grenoble, è solo quarant'anni dopo che questo libro viene riconosciuto come un gran libro. Un libro difficile.

TB: Difficile anche per la sua ricchezza, visto che ci sono degli spunti d'ordine assai differente l'uno rispetto all'altro...

AFL: Sì. Simondon è anti-aristotelico, lo spiega ampiamente nella sua tesi.

TB: Anti o non-aristotelico? Anti-aristotelico?

AFL: In ultima istanza, dice che l'individuazione non è come quella di Aristotele...

TB: Sì, questo è chiaro.

AFL: Non è la materia e la forma. Bene. Questo fatto non implica ch'egli non ci pensi sempre, alla materia e alla forma. È ben vero ch'egli procede per metafora o per analogia. La prima parte si snoda sull'individuazione fisica e l'esempio cardine è quello della cristallizzazione. L'idea che vi soggiace, infatti, è quella secondo la quale affinché vi sia un'individuazione, è opportuno che vi sia un ambiente, in stato metastabile sovraccarico, soprassaturo, in ebollizione... e poi di colpo, ecco una presa di forma. Dunque, come vede, non è la materia e la forma, ma è pur sempre una *presa di forma*. Analizza il processo in maniera assai dettagliata nella prima parte della tesi. La cristallizzazione è il momento in cui c'è un nucleo cristallino che si forma; in un dato posto, appare una forma e poi si propaga. È contagioso. In seguito analizza l'individuazione biologica, poi l'individuazione psichica e collettiva, seguendo lo stesso modello. È un'ontologia, no? A più riprese, per esempio, assume delle invenzioni biologiche, delle invenzioni degli esseri viventi. Dunque per esempio... che cos'è la disparazione? Come ha fatto l'occhio ad inventare la profondità, se possiamo dire così? Dal momento che avete due occhi, è un cervello che viene sdoppiato, e dunque due immagini che si formano nel cervello, avete dello stesso oggetto due immagini disparate. Funziona così per un certo periodo, e poi un bel giorno l'organismo trova il modo per unificare questa disparità impiegando le due immagini per vedere in profondità. È apparsa così, come è apparso il cristallo, cioè di colpo, la forma si dispiega nella profondità e si tratta di una vera e propria invenzione che fino a un certo punto, ordinando un qualcosa che era disparato e caotico, semplifica. Egli suggerisce che se la semplificazione è totale, l'individuazione si arresta. Lì, c'è stata individuazione della forma in profondità. Se la semplificazione è totale, cioè se si è stabilito l'ordine completo di un intero campo, è la morte, per così dire. Ma sottolinea che nell'essere vivente permane sempre del caos da qualche parte, cioè, permane sempre un'instabilità, una metastabilità, e pertanto delle risorse per nuove cristallizzazioni, per così dire. È la stessa idea della terza parte sull'individuazione psichica e collettiva, che spiega come succede che delle folle cristallizzino a

partire da uno scopo comune o dall'entusiasmo collettivo per qualcosa. Allo stesso tempo, permane sempre qualcosa di fluido, permangono sempre degli elementi di metastabilità, e dunque la possibilità di dirigersi verso altre strutturazioni, eventualmente più complete, o eventualmente verso destrutturazioni e verso una diversa strutturazione. Il messaggio di Simondon è dunque quello per cui non vi sono veri e propri individui. La filosofia tradizionale ha sempre cercato gli atomi di cui è costituito l'universo, gli elementi. Per Simondon, non ci sono *individui*. C'è una specie di ambiente caotico... e ci sono *processi d'individuazione*. Un essere vivente può essere compreso al meglio come processo d'individuazione. Così come un percorso psicologico è un processo d'individuazione. E l'individuazione è una *presa di forma*.

TB: È chiaro come questo abbia potuto ispirare le filosofie dei filosofi processuali.

AFL: Ma sì, evidentemente.

TB: Deleuze in particolare, e tuttavia, Deleuze è assai parco di citazioni da Simondon, lo cita molto poco.

AFL: Non sono sicura che lo abbia letto molto. Simondon, a mio avviso, perlomeno quando era vivo, è stato letto molto poco. E poi ha smesso di scrivere molto presto. Si è ammalato, penso, agli inizi degli anni '70.

TB: Può specificare un po' meglio la malattia di cui parla?

AFL: Oh, delirava (schizofrenia? o bipolarismo, come si direbbe oggi?). È l'immagine della leggenda del genio legato alla malattia mentale, per così dire. Le sue intuizioni filosofiche, in parte, sono molto legate al vissuto della schizofrenia; il suo testo sull'angoscia, in realtà, è assai legato a questo vissuto⁷.

TB: Strano, perché Deleuze ha fatto dello schizofrenico il suo modello di superuomo⁸.

7 Nella quinta sezione del capitolo secondo, *Individuation et affectivité*, della terza parte della tesi, *L'individuation psychique*, pp. 255-257 dell'edizione Millon del 2005: «Il soggetto, nell'angoscia, si sente soggetto in quanto negato e reca in sé solo la sua esistenza, gravato dalla sua esistenza come se dovesse trascinare se stesso; fardello della terra, come afferma Omero, ma altresì, e prima di tutto, fardello a se stesso, poiché l'essere individuato invece che trovare la soluzione del problema delle percezioni e del problema dell'affettività, sente rifluire in sé tutti i suoi problemi. Nell'angoscia, il soggetto si sente esistere come problema posto a se stesso ed avverte la sua divisione di natura preindividuale ed essere individuato...». Interrompo qui la frase citata che, in uno stile analogo all'effetto che descrive, prevede non meno di altre cinque frasi supplementari...

8 *L'homme chargé des animaux même* in G. Deleuze, Foucault, Minuit, Paris, p. 140.



AFL: Beh, ma questo non è serio, visto che Simondon, quando si è ammalato davvero, non è diventato... affatto geniale. Era dunque assai triste. È colpa della malattia o della cura, non lo so, ma ad ogni modo, senza cura, non funzionava. È stato curato con i trattamenti dell'epoca, i neurolettici. Ha continuato a lavorare. Seguiva il seminario di René Thom a Bures-sur-Yvette, o cose così... Mio marito lo incontrò a Bures, al seminario di Thom. Ma i suoi colleghi parigini lo avevano cacciato, lo avevano indotto al pensionamento anticipato, visto che la malattia si era tradotta nelle prime fasi in accessi deliranti che si verificavano all'università e che risultavano assai visibili e scomodi.

TB: Bernard Stiegler mi ha parlato anche del ruolo di François Laruelle nel favorire la ripubblicazione dei libri di Simondon...

AFL: Sì, Laruelle fu molto importante per questo fatto... Ma non sono sicura che Laruelle avesse conosciuto personalmente Simondon. Si è interessato molto a Simondon; ha percepito il genio in Simondon. Ho conosciuto Laruelle perché ho insegnato a Nanterre quando vi insegnava anche lui. Anche Laruelle è un tipo assai strano, in modo diverso rispetto a Simondon.

TB: A metà degli anni '80, Laruelle ha scritto un libro che s'intitola *Une biographie de l'homme ordinaire*⁹. Conosce quest'opera?

AFL: Non l'ho letta.

TB: Perché ci sono delle risonanze assai interessanti con ciò che mi interessa di Simondon. Beh, evidentemente proprio nel quadro della non-filosofia che contribuisce forse a renderlo strano, come dice lei. Ma c'è qualcosa di più. L'ho incontrato anch'io, poco tempo fa, all'epoca in cui scriveva *Le Christ futur*¹⁰, che è anch'esso un'impresa assai strana, per continuare ad usare questa parola. Ma comunque molto interessante.

AFL: Laruelle è un tipo molto cordiale che è in grado di tenere delle lezioni eccellenti e ordinarie, in storia della filosofia, per esempio. Ma mi ricordo che si interessava alla scienza, probabilmente anche in ragione di quello faceva sua moglie in quel periodo. Mi disse: «Ho scritto una cosetta sulla scienza». E allora gli dissi: «M'interessa». Mi passò il suo testo e mi resi conto leggendolo che non attribuivamo a questa parola lo stesso significato. Non capivo cosa intendesse per «scientifico». Quando Laruelle fa Laruelle (perché Laruelle può anche non fare Laruelle e in quel caso lo si capisce molto, molto bene), ma quando Laruelle fa Laruelle ha un linguaggio privato, in cui le parole non hanno più lo stesso significato della lingua ordinaria. Ci sono oggi degli emuli che hanno imparato questo vocabolario, e che sono in grado di capirlo e forse anche di parlarlo.

9 Aubier, coll. *Analyse et raisons*, Paris 1985.

10 Pubblicata dalle edizioni Exils nel 2002



TB: Non è forse questo un modo di fare parigino, perlomeno visto da fuori? Lo sviluppo di un linguaggio privato che fa scuola...

AFL: No, Laruelle non è un fenomeno parigino. Laruelle non è un fenomeno di moda. Laruelle è un fenomeno di rivolta contro la filosofia pantofolaia che s'insegna nelle università. Ha tentato spesso di scuotere il mondo filosofico e ho simpatizzato con i suoi tentativi, anche mio marito, per un certo periodo, perché è vero che l'insegnamento filosofico era gelido, troppo incentrato sulla storia della filosofia, poco inventivo. Quando Laruelle lanciò i suoi primi manifestini, ci siamo abbonati tutti e due, li ricevevamo con gioia, perché scuoteva la coscienza! Ma penso che Laruelle si sia rinchiuso in un ghetto linguistico che alla fine non consente di scuotere la coscienza filosofica, perché le si è posto a fianco, in margine al mondo filosofico.

TB: Vorrei tornare alla domanda sull'analogia in Simondon. Lei dice, sempre nello stesso testo, che per una sola volta nell'opera sull'individuazione, il paradigma fisico del cristallo serve a caratterizzare lo stesso vivente. Si tratta di una coincidenza o di un caso che quando si è descritto il DNA per la prima volta lo si sia fatto come uno pseudo-cristallo? Crede ci sia una qualche risonanza a questo livello?

AFL: Allora, la domanda è questa. Che cosa ha conosciuto Simondon della scienza come andava facendosi, la scienza che stava scoprendo la molecola del DNA, visto che è avvenuto quasi contemporaneamente. Non so rispondere con sicurezza, ma credo che la sua conoscenza della biologia contemporanea fosse assai limitata. La sua conoscenza della biologia molecolare, perlomeno... Si è interessato molto alla zoologia, invece, alle forme di vita... Nei suoi corsi ci sono alcuni disegni di animali... Ma quello che ha potuto conoscere della biologia appartiene soprattutto a ciò che viene tradizionalmente denominato storia naturale (vecchio stampo), piuttosto che alla moderna biologia che si stava costituendo all'epoca. Anche sullo sviluppo degli embrioni, è assai, assai lontano dall'averne contezza, sebbene ci fosse già un'embriologia sperimentale nella prima metà del secolo XX. In realtà la sua cultura scientifica doveva essere assai limitata.

TB: Era più simile a quella di un ingegnere, in ultima analisi?

AFL: Sì, sì.

TB: La meccanologia, ci torneremo, più che la genetica e la stessa biologia molecolare costituisce il suo settore di riferimento.

AFL: E anche quello che avrebbe dovuto interessargli, cioè la teoria dell'evoluzione. Non ne sapeva granché, è fondamentalmente lamarckiano, come tutta la biologia francese dell'epoca, bisogna ammettere. Non ha mai digerito Darwin, non ci ha nemmeno provato. Questo è un vero problema, perché getta qualche dubbio sulle sue intuizioni metafisiche: le sue intuizioni metafisiche sono rimaste lamarckiane.

TB: Nella letteratura su di lui si fa riferimento (non mi ricordo più dove, forse nel suo stesso testo o in quello che ha scritto Muriel Combes), ad un versante dichiaratamente creazionista, in lui.

AFL: Attenzione, non bisogna affatto fare di Simondon un buon cristiano, eh...

TB: No, no. Non è questo quello che intendevo dire con ciò.

AFL: No, perché il suo processo d'individuazione è evidentemente un processo evolutivo. Ma a differenza delle teorie evolutive in biologia, ciò ch'egli lascia intendere chiaramente è il fatto che non vi sia un inizio, uno svolgimento, una fine. Voglio dire, l'evoluzione secondo Simondon non è un'evoluzione progressiva, o dotata di continuità generale. La sua personale intuizione metafisica è quella per cui vi sono processi d'individuazione in seno ad una specie di caos primitivo, in cui una cosa s'individuerà una volta e poi un'altra volta, e poi una terza, e non vi è la serie di animali che si complica, etc.

TB: Sempre in questo testo, scriveva una cosa che ha davvero colpito la mia attenzione. Lei scrive:

«Ciò che Simondon chiama problematica dell'individuazione, è ciò che in biologia si denomina comunemente problematica evolutiva». E ora mi dice: «Non era evoluzionista in senso darwiniano, non ha mai...»

AFL: [*in contemporanea*] No, non era evoluzionista nel senso della teoria dell'evoluzione che intravede nell'evoluzione delle specie degli esseri meno complessi poi più complessi, gli unicellulari poi i pluricellulari, etc. Questo fatto non ha attirato la sua attenzione, non so perché. È anche una delle ragioni per pensare che la sua cultura in fatto di biologia fosse assai limitata... Diciamo che ha avuto delle intuizioni sul processo evolutivo, ma che non ha cercato di sostenere queste intuizioni andando a cercare le tracce effettive delle origini dell'uomo... Non è Teilhard de Chardin, insomma.

TB: Ecco, stavo pensando proprio alla complessità in Teilhard¹¹, e...

AFL: Teilhard, lui sì che ha cercato di concettualizzare l'evoluzione come la raccontava la biologia della sua epoca...

TB: E sono contemporanei! Scrivono quasi nello stesso periodo. *Le groupe zoologique humain*, per esempio, risale agli inizi degli anni '50...

11 E in particolare alla nozione fondamentale di *ontogenesi*, definita come «la deriva fondamentale sulla scorta della quale la Stoffa dell'Universo si comporta ai miei occhi come se si spostasse verso stati corpuscolari sempre più complessi nelle loro disposizioni materiali, e, psicologicamente, sempre più interiorizzati». P. Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain, ou la place de l'homme dans la nature*, Paris, Seuil 1956, p. 121.

AFL: Sì! E un altro dei suoi contemporanei che di sicuro non ha letto è Alfred North Whitehead, che ha a sua volta una concezione dell'evoluzione assai metafisica, e che somiglia, per certi aspetti, alle idee di Simondon... Ma penso che Simondon non conoscesse tutto ciò.

TB: No. Non li leggeva. Jean-Hugues Barthélémy ha cercato di scrivere qualcosa sul rapporto tra Simondon e Teilhard, fra gli altri; vi intravede dei legami, ma non penso che si possa affermare che, nel testo di Simondon, vi siano veri e propri legami, quanto piuttosto delle affinità che possono essere ricreate, un po' artificialmente e a bocce ferme¹².

AFL: Ah ma per Teilhard, è un movimento globale, l'evoluzione...

TB: In Teilhard c'è anche una critica dell'individuazione, dell'iperindividuazione, questi afferma:

«le particelle elementari», etc.¹³

AFL: Sì, è vero.

TB: Questo non lo si trova in Simondon...

AFL: Voglio dire che Teilhard, lui sì che concepisce l'evoluzione come una sintesi progressiva, crescente...

TB: In realtà, è proprio lei che nota che Simondon si sentiva forse più vicino a certe teorie creazioniste. Se riesco a trovare i miei appunti...¹⁴

12 J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation et la philosophie de la nature*, l'Harmattan, Paris 2005, pp. 44-48, *Remarques sur l'apport spécifique de Teilhard de Chardin*. Barthélémy conclude affermando: «In Teilhard l'accento è posto su di un processo finalizzato e residuamente antropocentrico [...]. In Simondon, quest'integrazione del pensiero umano nell'universo si traduce piuttosto in una necessaria relatività di qualsiasi conoscenza dell'individuazione come individuazione della conoscenza» (p. 48).

13 In verità il punto rilevante non è più quello di decidere se per caso la corrente di ominizzazione non stia rallentando attorno a noi: giacché da e con l'entrata in gioco degli effetti di civilizzazione, l'antropogenesi non ha fatto altro che fare la sua piena comparsa. Ma la questione è ora quella di decidere verso quale sorta di compimento biologico ci conducono, nella loro forma rinnovata, le forze immutabili dell'ontogenesi. Ed ecco che siamo indotti a considerare – a meno di non abbandonarla o di superarla – la soluzione, tanto popolare quanto insufficiente e nociva, de *l'Individuation*» (P. Teilhard de Chardin, *Le groupe zoologique humain*, op. cit., p. 123). Jean-Hugues Barthélémy nota assai giustamente che l'individuazione (compiuta) di Simondon, che include un'"individuazione collettiva" corrisponde alla nozione di "personalizzazione" in Teilhard. Per quest'ultimo, il carattere nocivo dell'individuazione consiste nella sua propensione a produrre «un mutuo isolamento delle particelle umane, esaltate nella loro tendenza egoistica dalla prima costituzione di una cultura praticamente universale». (J.-H. Barthélémy, *Penser l'individuation et la philosophie de la nature*, op. cit., p. 125).

14 Se [per Simondon] il creazionismo deve essere corretto "in tutti i punti" ciò deriva dal fatto che gli esseri individuali sono fonti creatrici. Altrimenti detto: l'atto crea-

AFL: L'ho detto io? Ma non si tratta del creazionismo cristiano, non si tratta del creazionismo americano, per esempio. Assolutamente no.

TB: E soprattutto non si tratta di quello attuale: dell' "intelligent design" e di questo genere di cose.

AFL: No, no.

TB: Forse è possibile ritrovare in Teilhard una certa risonanza con ciò?

AFL: Forse, sebbene, a mio avviso, Teilhard avrebbe storto il naso... Ma, no, Simondon non è questo. L'evoluzione secondo Simondon è un processo di sviluppo in cui non vi è *alcuno scopo*. Non sussiste alcun'apoteosi finale.

TB: Teilhard avrebbe sicuramente storto il naso, a mio parere per due ragioni. Perché si tratta della ripresa dell'argomentazione di Paley, con cui non era affatto d'accordo, e la quinta via di San Tommaso e, con San Tommaso c'è uno iato. Possiamo perlomeno dire così.

AFL: Sì, sì.

TB: Voglio ritornare ancora un po' sulla macchina, sull'analogia meccanicista, visto che è così che io ho scoperto Simondon, grazie al *Mode d'existence des objets techniques*. A un certo punto, lei nota, sempre nello stesso testo: «Il paradigma centrale per la comprensione dell'essere vivente individuale è l'automa, tanto vituperato quanto celebrato». Questo fatto mi sembra davvero interessante. E spiega: «Perché è vituperato tanto quanto è celebrato? Perché non risolve problemi, o perlomeno li risolve in un modo del tutto subordinato. Un automa è in grado di preservare la propria individuazione come omeostasi, ma non è in grado di amplificarla». Ho apportato qualche variazione, ma, grossomodo, è quello che afferma lei. E precisa questo passaggio con un riferimento all'omeostasi di Ashby, che può sembrare, perlomeno in una certa misura, la preistoria della macchina cibernetica, l'antenato della macchina cibernetica...

AFL: Ma sì, e anche lui è un contemporaneo di Simondon.

TB: Dunque, questa affermazione, secondo lei, resta valida ancora oggi? Visto che ci sono macchine cibernetiche assai più evolute, di cui ci cominciano a dire, per alcune, che sono in grado di risolvere dei problemi più complessi rispetto alla loro omeostasi. Cioè, delle macchine cibernetiche di due specie. La mia domanda in realtà potrebbe riassumersi così: c'è un effetto

tore non scaturisce *dal nulla* ed è scenterato (multiplo). Tutto sta nel persuaderci, in merito alla biologia, che un passo evolutivo è una creazione di "senso" (di forma) e che una creazione di "senso" non è né una creazione a partire dal nulla né una creazione di nulla», A. Fagot-Largeault, *L'individuation en biologie*, op. cit., p. 38.

che può rendere “datato” il pensiero di Simondon, quello di un rapporto alla tecnica che è un rapporto, direi molto personale. Visto che è anche in qualità d’ingegnere che scrive queste cose.

AFL: Quel che so di lui è che, già quando era allievo all’*Ecole Normale Supérieure* cercava di diventare meccanico. L’ho conosciuto professore alla rue Serpente, nella sede staccata della Sorbona sita all’*Institut de psychologie*. Lì aveva un laboratorio di “psicologia generale”. La prima stanza era vuota, e poi c’era un retrobottega, una stanza in cui entrava solo lui, io non ci sono mai entrata, non conosco nessuno che ci sia mai entrato, e nella quale aveva delle macchine. Aveva un’empatia con le macchine, comprendeva la macchina dall’interno. Era amico delle macchine. Prima vi ho detto schizofrenico, o bipolare, si potrebbe dire autistico. Non conosco affatto la sua cartella clinica. Ma so che i suoi disturbi sono esplosi con una fase di delirio.

TB: Poco fa, mi ha detto che non aveva mai digerito Darwin, che non aveva mai...

AFL: Darwin, non so nemmeno se lo avesse letto. Penso che fosse un’attitudine conforme all’insegnamento francese dell’epoca: in Francia, all’epoca s’insegnavano “le scienze naturali”, o “scienze nat”; e queste scienze nat’ che s’imparavano a scuola non erano darwiniane.

TB: Stiegler mi disse che aveva avuto la stessa impressione in merito a Freud. Si chiedeva se Simondon avesse mai letto Freud, e se...

AFL: [in contemporanea] Non gl’interessava.

TB: Affatto...Tuttavia, era comunque prof. di *psicologia*.

AFL: Bhe, allora, era un prof. di psicologia che gli altri consideravano un... Credo che le relazioni con i colleghi fossero un po’ complesse...

TB: Quindi nel suo modo di porsi, nel suo modo di essere, c’era proprio una totale singolarità.

AFL: Credo che all’epoca la psicologia non si fosse ancora del tutto separata dalla filosofia. Non so come sia stato eletto Simondon alla Sorbona, ma è probabile che lo sia stato da una commissione mista di filosofia-scienze umane, una cosa così. Non so. Ma ciò che so è che fu reputato geniale in occasione delle sue tesi e che venne eletto quasi subito professore a Parigi... Aveva già un laboratorio con delle macchine, e due assistenti, o meglio un assistente e un *maître-assistant*, quando era a Poitiers, credo, e che da Poitiers lo fecero venire a Parigi. Gli assegnarono un laboratorio alla rue Serpente, e mantenne i suoi assistenti, André Doazan e Denise Van Caneghem.

TB: Che cosa ne è stato, poi, di questi assistenti?

AFL: Denise Van Caneghem era un'insegnante notevole, preziosa per gli studenti, perché faceva loro un eccellente lavoro di sintesi, con delle dispense. Conosceva bene la letteratura della psicologia. La si chiamava amichevolmente "Cané". Ha pubblicato un volumetto per PUF sull'aggressività¹⁵. Bisogna dire che all'epoca, preparare delle dispense, voleva dire fare un gran lavoro, perché alla Sorbona c'erano migliaia di studenti in psicologia, e le dispense venivano utili per l'esame, quindi venivano lette. Quanto ad André Doazan, che ho conosciuto bene, non è rimasto a lungo con Simondon alla Sorbona. Se ne andò a Nanterre ad insegnare storia della logica.

Simondon era estremamente permissivo con i suoi assistenti, e con i suoi *maîtres-assistants*. Non dettava legge. Non mi ha mai impartito ordini. Ho insegnato quel che volevo. Era la filosofia per gli psicologi, e visto che all'epoca, c'erano parecchie mode nel settore della psicologia, ho insegnato lo strutturalismo, la psicoanalisi, tutte queste cose...

TB: Questo fatto non generava mai dei confronti.

AFL: No.

TB: Questo è forse il lato più spiacevole della cosa.

AFL: No, ma proprio perché con Simondon non si discuteva, la comunicazione era assai facile, a patto ch'essa fosse non-verbale. Soggiacente alle parole.

TB: Questo fatto si richiama pertanto a qualcosa di più affettivo, quindi?

AFL: Sì. Era un tipo che vi comprendeva senza che aveste bisogno di dare spiegazioni. Aveva delle intuizioni.

TB: Aveva intuizioni tenere o brutali?

AFL: Era un tipo che non entrava facilmente in rapporto con l'altro. Ma era assai cordiale, per nulla aggressivo. Gli volevo molto bene. Sono rimasta con lui solo un anno, perché mi sentivo un po' fuori posto nel dover insegnare la filosofia a della gente che pensava di essere impegnata nel costruire una psicologia scientifica. Gli dissi allora: «Voglio andare ad imparare la filosofia delle scienze». All'epoca, la filosofia delle scienze era la logica della scienza, e non veniva insegnata in Sorbona. Allora gli dissi: «Voglio andare negli Stati Uniti ad imparare la logica». Mi disse: «Non capisco come una donna possa interessarsi alla logica e alle matematiche». Ma mi ha aiutato. Andò a far visita al rettore e ottenne per me un congedo gratuito. Non era d'accordo... «Ma come, una donna?» [risate].

TB: Era un'altra epoca...

¹⁵ D. Van Caneghem, *Aggressivité et combattivité*, PUF, Paris 1978.

AFL: Un'altra epoca. Ma per lui non era condiscendenza. Affatto. Era un'autentica incomprensione. Alla fine, non aveva del tutto torto, visto che sono tornata alla filò e alla biologia.

TB: Nel frattempo, anche la biologia era cambiata.

AFL: Sì.

TB: Si era assai formalizzata, matematizzata, su basi molto diverse?

AFL: Pff! Ma no!

TB: No?

AFL: Ma no!

TB: [*risate*] Ci è voluto molto più tempo o ancora...?

AFL: La genetica non ha niente a che vedere con le matematiche.

TB: No, ma la biologia molecolare comunque le si avvicina, in particolare nell'era della bioinformatica, no?

AFL: No, no... A mio avviso, è molto superficiale. L'informatica è uno strumento.

TB: Ecco un rilievo interessante. Proprio perché... Dunque, lei è assai d'accordo con questa nozione che, in fin dei conti, è molto metaforica. È questo che intende dire con "superficiale"?

AFL: Sono d'accordo nel dire che Simondon ha metaforizzato delle intuizioni che risulta assai difficile far passare in un linguaggio teorico.

TB: Ma io parlavo tanto della biologia molecolare quanto di Simondon. Cioè, quando dice: «La bioinformatica, questa sorta di matematizzazione, è molto superficiale», questo mi fa pensare al fatto che secondo me l'idea che la biologia molecolare *in quanto* futura disciplina bioinformatica si fonda su una metafora. È questo che intende dire con "superficiale" in questo contesto?

AFL: No, non è questo che intendo dire, è il fatto che la scoperta del codice genetico non corrisponde alla scoperta di una struttura matematica del vivente, è la scoperta di qualcosa che appartiene all'ordine di un linguaggio. Ma non c'entra con Simondon, perché non ho mai discusso di biologia con lui. D'altra parte, allora non ne sapevo ancora granché. Sebbene – nell'anno in cui sono stata assistente di Simondon, ho frequentato il mio anno di preparazione a medicina. Ma alla fine dell'anno, sono partita per gli Stati Uniti. Ci sono rimasta quattro anni. Ho fatto un PhD negli Stati Uniti, sono tornata

che lo avevo conseguito, sentii Simondon per telefono e mi disse: «Bene, ora può presentare un argomento di tesi, in fretta e furia, e la passerà alla svelta». E si era infatti posta la questione di preparare una tesi con lui, con Simondon. In fin dei conti, un argomento ce l'avevo. Ma quando sono tornata dagli USA, nel 1971, era già malato e pensai che comunque non fosse ragionevole. Perché all'epoca la tesi era la tesi vecchio stampo, il dottorato di Stato. Non si poteva fare in fretta e furia, ci volevano dieci anni. E quindi non fu con lui che lavorai in seguito.

TB: Ma il suo pensiero l'ha ispirata?

AFL: All'epoca in cui ero sua assistente, conoscevo assai poco il suo pensiero. Molto poco, perché lui non ne parlava. È in seguito che ho riscoperto l'interesse per quel che aveva scritto. È in seguito, quando ho fatto filosofia delle scienze. Mi sono resa conto che in filosofia delle scienze, in lingua francese, chi c'è di davvero interessante? Non ce n'erano 50.000, c'era la tradizione dell'*Institut d'histoire des sciences* della rue du Four...

TB: Qualche nome almeno? Canguilhem?

AFL: Canguilhem, sì, ma non è un grande metafisico, non è dello stesso ordine di Simondon.

TB: Bachelard?

AFL: Bachelard io non l'ho conosciuto. L'ho letto, ma non l'ho conosciuto... C'era una grande scuola francese di filosofia delle scienze all'inizio del secolo, con Pierre Duhem, Henri Poincaré... Sul fronte della filò della biologia, c'è il filone dei medici: Georges Canguilhem, François Dagognet, sul quale mi sono allineata, in fin dei conti. Ma sul fronte della biologia propriamente detta, non ce n'erano tanti: nessuna grande filosofia dell'evoluzione in francese dopo Bergson, diciamo...

TB: Secondo lei, si può considerare la filosofia di Deleuze in questo filone?

AFL: Non è una filosofia delle scienze.

TB: No, non in quanto tale, è chiaro. Ma allo stesso tempo in lui ci sono molti luoghi, riferimenti, alla controversia fra Cuvier e Geoffrey Saint-Hilaire, per esempio... In altri casi, ci sono molti riferimenti al lavoro di Jacques Monod. Contrariamente a Simondon, sembrerebbe che Deleuze avesse letto Monod. Ma si direbbe che si è fermato lì.

AFL: Sì, come dice lei. Contrariamente a Simondon. È vero.

TB: *Le hasard et la nécessité* ha svolto un ruolo di prim'ordine nella filosofia di Deleuze in un certo periodo, le sue catene di Markov che ritornano ogni volta e... Ma si direbbe che si ferma a questo...

AFL: Sì.

TB: Non va oltre. Non sa che esistono gli introni e gli esoni, si direbbe, per esempio, anche se non erano molti anni prima che...

AFL: Sì, penso che Deleuze prendesse degli stralci, è interessante... Ma alla fine, non ha studiato nessuna scienza in particolare con una qualche continuità.

TB: La cattedra che ora occupa, non sono ferrato in materia, pertanto mi voglia scusare se la domanda è fuori luogo, ma: esisteva prima di lei?

AFL: No, no.

TB: È stata istituita per lei.

AFL: Sì, e con la stessa intitolazione ero all'*Institut Universitaire de France* prima di arrivare al *Collège de France*. Voglio dire che non ce la si è inventata per il *Collège de France*, si tratta di una continuazione.

TN: È un po' strano, no?

AFL: Perché?

TB: Beh, perché la biologia è comunque un sapere contemporaneo particolarmente importante...

AFL: Ah, sì, appunto per questo, è contemporaneo... [*risate*]

TB: È proprio una stranezza, dunque!

AFL: [*risate*] Al *Collège de France* non c'è continuità di cattedre, ad ogni modo, non c'è nessuna regola per cui una cattedra debba avere continuità. S'inventano i temi delle cattedre appositamente. Allo stesso modo s'individuano gli argomenti da trattare. Si cercano delle intitolazioni che non corrispondono a degli insegnamenti universitari, per esempio.

TB: Così ci si sbarazza anche di quelli che sono meno importanti?

AFL: Eventualmente, ma questo è sempre motivo di tragedie... Quelli che tutelano la tradizione della conoscenza delle lingue molto antiche o poco conosciute se ne lamentano...

TB: Sì, questo è forse una buona metafora per tutta l'università?

AFL: È sicuro che a un certo punto il *Collège de France* ha investito molto sulla biologia molecolare, e questa è stata una svolta...

TB: In che misura è fondamentale che, per questa cattedra, lei sia un medico?

AFL: Per questa cattedra? Probabilmente avrei studiato la biologia piuttosto che la medicina se avessi cominciato prima. Ma non si può fare tutto. Ho cominciato con la filò. E la mia cultura scientifica è scaturita dalla medicina perché era più facile così lì dov'ero io (a Créteil). Ho imparato la medicina insegnando la filò. Se avessi davvero potuto scegliere una specializzazione, avrei senza dubbio scelto le neuroscienze, la neurofisiologia. Forse la neuroendocrinologia, perché mi ero interessata molto, già quando ero negli Stati Uniti, ai lavori di Roger Guillemin e ai membri della Nouvelle-Orléans, l'*équipe* di Andrew Schally, che ero andata ad ascoltare, e che aveva condiviso con lui il Nobel. Guillemin non aveva risposto alla mia lettera, mentre i ricercatori della Nouvelle-Orléans mi risposero e mi ricevettero con grande cordialità; abbiamo discusso molto del modo in cui avessero scoperto l'ormone su cui lavoravano, e sulla questione che si era posta (se l'organismo fabbrica *x*, questa *x* dovrà pure servire a qualcosa – a cosa?)... una questione che qualificavano di natura teleologica.

TB: Sa che questo ha dato spunto al primo libro di sociologia, o meglio, di antropologia delle scienze, *La vie de laboratoire* di Bruno Latour e Steve Woolgar?

AFL: Esatto. Proprio questo, sì. Ma Latour si è interessato poco al contenuto biologico della scoperta, mentre io era interessata proprio a questo! [*risate*] Ero affascinata dalla maniera in cui si cominciava a comprendere la fisiologia dell'organismo. È questo che ho ricercato in seguito nella medicina. Penso che, sul fronte della filosofia, la medicina mi abbia fornito, da un lato, certo, una cultura scientifica, ma anche un radicamento nella vita che, per un filosofo, è prezioso, perché il filosofo che insegna ha la tendenza a planare in un mondo d'idee platoniche, mentre io, tutti i lunedì, mi ritrovavo al pronto soccorso, ed era formativo.

TB: Questo fatto si avverte ancora molto anche adesso nella sua prospettiva sulle cellule staminali, sulla clonazione, etc. vuol dire che è anche a partire dal punto di vista del clinico che pensa a tutte queste cose?

AFL: Non solo, penso... Se ne discute spesso, cioè, se ne discute molto nell'agenzia di biomedicina con cui lavoro un po' ora. La legge francese esige, affinché venga autorizzato un progetto di ricerca sulle cellule staminali dell'embrione umano, che la sua finalità sia terapeutica. Ma questo fatto è improprio e non è neppure ragionevole, perché prima di pensare ai risultati terapeutici che *forse* si potrebbero ottenere un giorno, c'è bisogno di tutta una serie di indagini fondamentali che sono importanti se si vuole arrivare a dei risultati clinici interessanti e che non siano pericolosi per le persone. I ricercatori sono dunque obbligati, quando redigono i loro protocolli, a dichiarare la finalità terapeutica, cioè: «S'intende guarire i diabetici fabbricando cellule staminali che secernano insulina e che verranno trapiantate, etc.». Bene. Ma in realtà si è molto lontani dal risultato. E quello che si impara durante le fasi fondamentali, molto probabilmente, indurrà a rettificare gli obiettivi terapeutici.

TB: La legge agevola senza colpo ferire certe dichiarazioni di principio cui non ci si atterrà nei fatti?

AFL: La legge è stata fatta così, agli occhi dei parlamentari che l'hanno votata, era una garanzia di serietà che ciò serva a qualcosa, perlomeno per curare la gente e che non si faccia quello che si vuole e come vuole, ma è difficile capire la maniera in cui funziona la ricerca.

TB: Appunto, volevo interrogarla un po' sul rapporto che sussiste fra filosofia della biologia e bioetica. L'una influenza l'altra?

AFL: La filosofia delle scienze è stata considerata a lungo come una filosofia teorica. Nei dipartimenti di filosofia del nord Europa, si assiste ad uno sdoppiamento: c'è un dipartimento di filosofia teorica (nobile) e poi un dipartimento di filosofia pratica (al piano di sotto, meno nobile). In filosofia teorica s'insegna la logica, la filosofia delle matematiche, la filosofia della fisica. In filosofia pratica s'insegna la filò politica, la filò morale, la teoria dell'azione e della decisione, etc. Ma in filosofia della biologia ci si ritrova un po' in equilibrio instabile perché la filosofia della biologia non ha tratto molti benefici delle acquisizioni che la logica ha potuto fornire alla filosofia della fisica, e soprattutto da quelle che le matematiche hanno fornito alla filosofia della fisica. Nelle scienze biologiche c'è una parte di storia molto importante (l'evoluzione delle specie). La storia è una scienza? È un vecchio dibattito. E non si può escludere la teoria dell'evoluzione dalle scienze biologiche. Le scienze biologiche sono, infatti, nello stesso tempo biologia delle popolazioni, dunque la storia dell'evoluzione, e biologia degli individui, di cui la medicina è un aspetto (la biologia degli organismi, e dunque la fisiologia).

TB: Oggi, c'è tutto un fronte che si schiude su questo piano, con tutti questi apporti tecnologici.

AFL: Dipende dal fatto che, da un lato come dall'altro, le scienze della vita, e certamente la medicina in particolare, ci rendono capaci di intervenire sulle persone. Le scienze della vita hanno cominciato ad essere molto creative, hanno generato un'ingegneria. Non si tratta di assiomi o di sistemi d'assiomi da cui si deducono dei teoremi, non si tratta solo di semplici pubblicazioni, si tratta di topi geneticamente modificati. E questo fatto, questo fatto pone dei problemi di filosofia *pratica* e di filosofia politica. In primo luogo, la gente che aveva studiato filosofia delle scienze alla vecchia maniera, cioè teoretica, non è affatto interessata a questi aspetti pratici... Quando si sono sollecitati i filosofi delle scienze ad occuparsi di questi argomenti, alcuni di loro hanno ritenuto che fosse un po' vergognoso acconsentire ad entrare nel merito di considerazioni tecnologiche. Bisogna dire anche che la vecchia filosofia delle tecniche, era la filosofia dell'ingegnere, che non aveva mai dimostrato un reale interesse per le biotecnologie. Solo adesso, molto di recente, inizia a prodursi qualcosa in filosofia delle tecniche sulle biotecnologie. Ma si tratta ancora di un balbettio. E questa filosofia delle biotecnologie si sviluppa in seno ad una filosofia delle scienze che è divenuta, per forza di

cose, sia teorica che pratica. L'aspetto teorico è quello dell'epistemologia, ci si interroga su cosa sia la medicina fondata su prove, sulla natura delle prove, etc., naturalmente. Ma, allo stesso tempo, la società pone delle questioni che inducono a porsi l'interrogativo: perché gli organismi geneticamente modificati sarebbero proibiti sulle nostre tavole mentre non lo sono in ospedale? Per curare le persone, non si indugia nel modificare geneticamente...

TB: Si esiterà sempre meno, a quanto pare!

AFL: Sì! Se si può... La BBC ha appena annunciato, ma sembrava fosse una cosa seria, che uscirà un articolo su «Science», la BBC ha annunciato con rulli di tamburi e squilli di trombe che si sono appena guarite due persone dal melanoma con una terapia genetica. Mi dica un po' lei! Non è una cosa da poco! Il melanoma è mortale nel 100% dei casi.

TB: L'università di Newcastle ha annunciato, meno di un mese fa, che hanno prodotto degli spermatozoi fertili a partire da cellule staminali di embrioni.

AFL: Sì, anche degli ovociti.

TB: Anche questa non è una cosa da poco! Questo fatto, questo fatto implica che i filosofi che si occupano di filosofia pratica comprendano quello che succede sul fronte scientifico.

AFL: Certo. E per questo motivo ritengo che la filosofia delle scienze, perlomeno la filosofia delle scienze della vita, sia indissolubilmente teorica e pratica, non possa evitare le domande, le si denomina domande etiche, ma si tratta anche di filò politica, filò morale e politica. Non si possono evitare queste domande perché quando si fa filosofia delle scienze, bisogna sobbarcarsi l'onere di comprendere un po' quello che fanno gli scienziati, e se ci si astiene dall'intervenire, si priva la comunità di una competenza relativa, in ultima analisi. Dal momento che si è in grado di comprendere quel che succede, non sarebbe accettabile non assumersi le proprie responsabilità civili. E ritengo che le questioni poste siano estremamente interessanti.

TB: Allora, cerchiamo di sciogliere un po' questo nodo, perché il tempo passa e non vorrei soffermarmi troppo a lungo. In quale misura le cellule staminali, i lavori sulla partenogenesi, i lavori sulla clonazione attraverso tecniche diverse, etc., ci pongono di fronte a nuove problematiche d'individuazione? E in che misura il pensiero di Simondon potrebbe venirci in soccorso o, al contrario, risultare del tutto obsoleto?

AFL: Vediamo cosa ne è scaturito da questo congresso al quale ho appena partecipato¹⁶, e ciò che si pubblica attualmente nel settore della ricerca sulle

16 Si tratta del convegno dell'*Académie des sciences* su *La thérapie cellulaire régénérative* che Nicole Le Douarin ha organizzato presso l'*Institut de France* dal 6 all'8 settembre 2006.

cellule staminali. Una volta scoperto il codice genetico e decifrato il genoma umano e il genoma di un certo numero di specie animali, si è teso a dire: il genoma definisce la persona. Si ha la tendenza ad identificare le persone con un programma genetico che decide più o meno quello che sono. E si è detto: ci sono talmente tante combinazioni genetiche possibili che non è stupefacente, dunque, che gli individui siano tutti diversi. Ciò che si sta mettendo in evidenza, che potrebbe andare nel verso di Simondon (ma, in ogni caso, non bisogna essere troppo sbrigativi nel fare degli accostamenti, perché si tratta di recentissimi sviluppi della scienza), è il fatto che il dato genetico è senza dubbio una cosa, importante per lo sviluppo, ma che gli accidenti o gli avvenimenti che si producono durante lo sviluppo dell'individuo sono tanto determinanti quanto gli elementi genetici di partenza per definire ciò che l'individuo sarà. Se ne parlava poco fa, si diceva che la procreazione assistita con il supporto medico, conserva gli embrioni che si sono prodotti per fecondazione *in vitro* in un ambiente di coltura, e che bisognerebbe stare molto più attenti alla qualità dell'ambiente di coltura che può possedere un'importanza considerevole per lo sviluppo successivo.

TB: In particolare perché ci sono dei meccanismi che non si comprendono ancora.

AFL: O non si conoscono.

TB: A tal proposito, vorrei tornare su molte cose. In primo luogo, la prima parte codificante del DNA è incredibilmente simile fra un individuo e l'altro. La parte non codificante varia molto.

AFL: Questa è una generalizzazione che mi sembra un po' contestabile, visto che credo che nella parte non codificante vi siano molte ripetizioni e si può anche immaginare che ciò che non è codificante siano degli abbozzi, come nella memoria di un calcolatore. Ma no, il fatto importante è che per riflettere sull'individuazione occorre notare che la parte epigenetica è altrettanto importante della parte genetica. Jean-Paul Renard, che l'altro ieri ci ha parlato di cloni, insisteva molto sui cloni, d'altra parte questi sta cercando di dimostrare che i cloni non sono davvero identici, e inoltre che il loro sviluppo è un percorso assai disestato, che si traduce in delle anomalie, per esempio, della placenta. La placenta dei vitelli, o meglio, della vacca che mette al mondo un clone è molto più grande della placenta normale. Ma molto... può essere dieci volte più grande. E quindi, esistono un sacco di avvenimenti epigenetici che fanno sì che quest'embrione incontri molte difficoltà nell'uscire e, nondimeno, se trova la sua strada, dà origine a un vitello normale. È interessante notare che lo sviluppo in questo caso è concepito come una specie di lotta. Bisogna che si batte per farcela, e non è affatto scritto nel programma il modo in cui ce la farà. Ad ogni modo non tutto può essere nel programma.

TB: La nozione stessa di programma mi sembra un po' battuta in breccia da questo fatto...

AFL: Di sicuro. E [Jean-Pierre] Changeaux ha dimostrato molto bene che il modo in cui il cervello si sviluppa, nella specie umana, alla fine della gestazione e nei primi, nei primi due anni, dimostra che è impossibile che ciò sia scritto nel programma. Le connessioni neuronali che si verificano, le associazioni, etc., è impossibile che ciò sia inscritto nel programma. È improvvisato in base alle interazioni tra l'organismo e il suo ambiente. E dunque, il processo d'individuazione non è lo sviluppo di una cosa che c'era già, come l'omuncolo che ci si era immaginati, ma al contrario è un processo dialogico tra un essere che si costituisce consultando probabilmente il suo programma di tanto in tanto [*risate*], e degli avvenimenti esterni ai quali bisogna reagire e ai quali, probabilmente, gli esseri in corso di sviluppo non reagiscono tutti allo stesso modo.

TB: Dunque la natura comune di Duns Scoto o il preindividuale di Simondon non sono un programma genetico inscritto nel DNA.

AFL: Ah no, per niente. Ah no, per niente.

TB: E la singolarità non è solamente la lettura di un programma.

AFL: Dunque, solo se si cercano degli accostamenti con Simondon il programma sarebbe il risultato, perché si tratta di una presa di forma. Non c'è forma e poi, subito dopo, appare una forma. Ora, si è avuta la tendenza ad affermare, per lo meno agli inizi della biologia molecolare, che il genoma presente nell'ovulo, che è uguale in tutte le cellule, grossomodo, fosse la forma. E poi in seguito, si riempiono i vuoti, ma il grosso della forma si trova lì.

TB: Il dogma diffuso afferma questo, infatti.

AFL: Ora, è più complicato di così, poiché il piano embrionario, cioè il davanti, il dietro, l'alto, il basso, si forma molto presto. E non è certo che non dipenda in parte dal citoplasma dell'ovocita, dunque dalla configurazione. Dalla configurazione del nucleo, perlomeno. Non tutto è nel nucleo. L'idea simondoniana di presa di forma che si propaga, infatti, la si può forse applicare un po' allo sviluppo del sistema nervoso.

TB: Anche questa nozione di *campo*, di *campo* preindividuale piuttosto che di ambiente nel senso proprio di *materia*.

AFL: Ma, infatti, Simondon, per il modo in cui concepisce l'individuazione, non si sa se è l'ambiente che individua o la forma che si distacca dall'ambiente. Conosceva bene la teoria della forma (*Gestalttheorie*). Ma, in realtà, ciò che egli suggerisce è che la forma e lo sfondo vadano assieme. Si costituiscono assieme. C'è qualcosa che appare su uno sfondo, ma è una grazie all'altro.

TB: Si tratta di una nozione come quella di co-evoluzione, per esempio, anche se non è affatto applicata, voglio dire, sarebbe metaforica, perché non parlo di due specie. Parlo di un ambiente...

AFL: Sì, ma la si può applicare soprattutto all'individuazione psichica. E affermare che l'individuazione psichica avviene solo sulla scorta dell'interazione fra gli individui. E credo che in ciò, l'intuizione di Simondon, ecco, sia geniale. L'individuazione non consiste nello svilupparsi da soli nel proprio angolino. L'individuazione migliora grazie all'interazione con altri individui che modellano ciò che si è.

TB: Si potrebbe affermare che, in tal senso, si tratta di una prospettiva quasi ecologica, o ecologista che sia? Si può pensare anche al DNA come ad un'ecologia, no?

AFL: Sì, si può... C'è gente che lo fa. Sì. Ma non è simondoniano. O meglio, voglio dire, non bisogna trascinare Simondon in dei significati che non gli erano noti, eh.

TB: No, no, non cerco di...Non è revisionismo quello che cerco di fare io...

AFL: *[risate]* Bene, d'accordo!

TB: Ma si tratta di trovare una metafora che consenta di parlarne. Intesa come una prospettiva sull'ambiente e sulle aperture, sui sistemi aperti sui loro ambienti, etc. Questa, questa mi sembra un'intuizione fondamentale in lui sin dal principio.

AFL: Sì. Sì, sì, assolutamente, ed è un'intuizione che funziona.

TB: Sì, che potrebbe aiutarci forse ancor oggi. Visto che c'è comunque una buona parte dell'opera di Simondon (visto che non ha digerito Darwin, visto che non ha digerito Freud, etc.) che non sembra obsoleta, ma solo diciamo un po' superata, comunque.

AFL: In realtà, penso che le sue conoscenze fossero relativamente obsolete, anche per la sua epoca, e che, ciononostante, le sue intuizioni siano potenti.

TB: Un bel paradosso per concludere.

AFL: Sì. Vuol dire forse che è assai più metafisico che psicologo o qualsiasi altra cosa. Ma è anche legato al fatto ch'egli era molto più ricettivo a delle cose che la gente di solito non percepisce.

TB: Una sensibilità dunque.

AFL: Sì. È l'impressione che ne conservo. Era un tipo che non vi guardava come... Che ascoltava il suono della vostra voce, più che le parole. Ma anche questa è una metafora.

TB: Solo un'ultima domanda. È in rapporto alla musica, al ritmo.

AFL: Non sono affatto sicura che sapesse suonare. Non lo so.

TB: Nella sua opera non è presente.

AFL: No, ci sono piuttosto delle metafore spaziali. No, ma Simondon, era le macchine.

TB: Ecco, era veramente la macchina.

AFL: Una macchina, ah, un *bel* motore d'auto! Prima di lui ce ne sono stati altri che hanno fatto filosofia della tecnica e che hanno detto che bisogna amarle per comprenderle. Penso che per Simondon la macchina fosse un individuo.

TB: Bene, non la tratterrò oltre, la ringrazio.

AFL: Ma anch'io la ringrazio! È piacevole discutere con lei.



Fig. 2: Stazione ferroviaria di Tence, comune francese della regione Rodano-Alpi, nel dipartimento dell'Alta Loira, in cui la famiglia Simondon possedeva alcune proprietà (foto di François Lagarde).

FRANÇOIS HARDOUIN DUPARC

Gilbert Simondon
(1924-1989)*

Bertrand Russell scriveva, alla fine della sua esistenza, che fu lunga (1872-1970), intensa e feconda per il pensiero contemporaneo: «Una filosofia, per possedere un qualche valore, deve essere costruita su di un'ampia e stabile base di conoscenze che non sono specificamente filosofiche. Siffatte conoscenze sono il suolo da cui trae il suo vigore l'albero della filosofia» (*Histoire de mes idées philosophiques*, trad. fr. Georges Auclair, Gallimard, Paris 1961, p. 288, ed. orig. 1959).

Se c'è un filosofo contemporaneo la cui visione del mondo esaudisce gli auspici di Russell, allora questi è proprio Gilbert Simondon. Quest'uomo ha riunito nel suo spirito quasi tutte le conoscenze umane, passate e presenti, e realizzato poi una stupefacente sintesi che attribuisce un senso – nel duplice significato del termine: direzione e significato – a questo insieme disparato.

Le analisi che ha condotto, con finezza e rigore, delle diverse tappe della fabbricazione di un mattone, dell'intima struttura dei vegetali, dei fenomeni di cristallizzazione, dei diversi ordini di energia potenziale, dei cambiamenti di fase, etc. ...gli offrivano la capacità di proporre una nuova modalità di conoscere il reale, di assegnare al termine "relazione" un senso e una funzione che differisce da quello comunemente accettato. La relazione deve, ai suoi occhi, essere riconosciuta e impiegata, appena si comincia a riflettere sui fenomeni che costituiscono la realtà dell'universo (e, in particolare, il fenomeno del vivente) come un terzo termine, dotato di caratteri specifici. Fatto, questo, che obbliga ad utilizzare con una certa prudenza il principio del terzo escluso.

Egli ha saputo assegnare un impulso forte e innovativo alla riflessione filosofica, una nuova acutezza allo sguardo che l'uomo rivolge a se stesso e

* Questo testo consta della traduzione italiana della nota inedita su Gilbert Simondon redatta da François Hardouin Duparc, nel febbraio 1997, in occasione della fondazione dall'Association "La pensée de Gilbert Simondon", di cui era ideatore, membro fondatore e segretario. Si ringrazia Mme Monique Hardouin Duparc, moglie del compianto prof. Hardouin Duparc, per averne autorizzato, in qualità di proprietaria dei diritti d'autore, la traduzione italiana e la pubblicazione.

al mondo. Questo sguardo attento consente di accedere a un metodo d'accompagnamento chiaro e ragionevole dell'Essere in divenire, per cogliere la polarizzazione spazio-temporale di un Universo in genesi permanente di cui fa parte la vita, minuscolo e grandioso "isolotto di entropia negativa" – per riprendere la bella formula di Norbert Wiener.

È così che al termine di lunghe e precise analisi, egli giunge a concludere che la vita è «una permanente nascita relativa», opponendosi delle concezioni fissiste, sclerotizzate, superate che qualcuno ostenta ancora ai nostri giorni.

Questo fatto ci costa degli enunciati potenti, corroboranti, segnati in margine da un ragionato ottimismo: «Essere di passaggio, realtà passante, realtà mentre passa, è questa la realtà trasduttiva». Per giungere alla proposta di un'etica che supera la classica contraddizione tra l'etica "pura" – quella dei santi, dei saggi e degli eroi – e l'etica "applicata" – quella del quotidiano, fatta di passioni, di vizi, di compromessi, di vincoli. Questo fatto ci costa qualche formula, su cui vale la pena di meditare: «l'atto libero, o atto morale, è quello che possiede tanta realtà da procedere al di là di se stesso e incontrare gli altri atti»; «Un atto è morale nella misura in cui possiede, in virtù della sua realtà centrale, il potere di divenire ulteriormente simultaneo in rapporto a un altro atto»; «L'atto non è né materia né forma, esso è divenire mentre diviene, è l'essere nella misura in cui è divenendo».

Gilbert Simondon studia metodicamente, con sorprendente dovizia di dettagli e precisazioni, le più sottili conseguenze delle scoperte degli scienziati recenti. Pone a confronto i risultati dei lavori di Albert Einstein, di Louis de Broglie, di Bohr, di Millikan, di Boltzmann, di Heisenberg, di Wien, di Schrödinger, di Maxwell, di Fresnell, di Plank e di tanti altri. Rende omaggio, di passaggio, ai pionieri – quelli che, nella loro epoca, hanno fornito la migliore sintesi possibile: Leucippo, Democrito, Parmenide, Lucrezio, Epitteto, Epicuro, Platone, Aristotele, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Bergson. Riconosce il loro merito, rende omaggio alla loro elasticità mentale, e in seguito dimostra chiaramente come lo stato della conoscenza, nelle loro rispettive epoche, abbia impedito loro di procedere oltre nella loro ricerca di senso.

S'inscrive poi in modo ragionato in una visione monista del contenuto dell'universo, quella che ispirava, a loro modo, i filosofi dei Lumi e i loro eredi, cui mancava, non certo l'intuizione, bensì la conoscenza oggettiva delle leggi che reggono materia, energia e informazione.

Le sue parole-chiave sono: genesi, divenire, informazione, metastabilità, relazione, disparazione, potenziale, e, per conseguenza: neotenia, trasduzione, sistema, allagmatica...

I filosofi giacevano sempre nel passato e sono ancora, troppo spesso ancor oggi, i membri di un ceto sociale dominante, se non per nascita perlomeno per cooptazione. Se non sposavano sempre di buon grado la visione condivisa dai membri delle classi dirigenti della loro epoca, ne erano comunque segnati e la loro visione del mondo aveva qualcosa in comune con la percezione aristocratica e deista di Platone e di Aristotele.

Gilbert Simondon, il cui padre, grande invalido di guerra, era ricevitore postale, ha concepito la sua esistenza come una lotta contro la stupidità e

l'ingiustizia, come uno sforzo affinché il motto repubblicano passasse all'atto nei suoi concittadini. Lo si può considerare come l'autore della prima dottrina filosofica in grado di fondare scientificamente la democrazia.

In ciò, si può dire che ha avuto il merito, ma anche la fortuna, di nascere al momento giusto. In verità, bisogna infatti riconoscere che, sino a poco tempo fa, era più "saggio" – nel senso di più "prudente" – appartenere al ceto dei privilegiati (quello che gli abitanti degli USA denominano gli "WAPS": "bianchi, anglosassoni, protestanti"; ovvero: bianchi, ricchi, istruiti e sani) che a quello dei manovali, degli operai o degli immigrati.

Nel passato, non è stato possibile realizzare ciò che si può denominare democraticizzazione della saggezza, nonostante la qualità di quanti se ne siano preoccupati. Un siffatto progetto è votato allo scacco se continuano a perdurare forti divergenze tra le curve che rappresentano l'evoluzione degli indicatori sociali del benessere umano che sono la demografia, la produzione di beni primari e il progresso tecnico. Occorre, infatti, affinché l'ideale d'equiparazione delle ricchezze acquisisca un senso positivo e divenga realizzabile che i beni necessari a un'esistenza armoniosa siano presenti, in media mondiale, in quantità sufficienti affinché tutti gli individui presenti sul pianeta possano condurre un'esistenza soddisfacente, al riparo da qualsiasi fondamentale precarietà. Gli innumerevoli "infanticidi differiti" stigmatizzati da Gaston Bouthoul (*Traité de la Polémologie*, Payot, Paris 1970, *passim*) non sono bastati (e questo, comunque, a prezzo di tanti orrori e sofferenze!) a ridurre l'immemore tendenza alla conservazione, quando non all'ampliamento, di ciò che si è convenuto denominare, a tutt'oggi, frattura sociale.

Si è dovuto attendere Pincus, Neuwirth, S. Weil e Beaulieu affinché le esortazioni di Malthus, riprese dai più lucidi fra i demografi contemporanei, venissero prese sul serio con le loro possibilità di riuscita¹. Per quanto comunque l'uso del bidè e la pratica, eroticamente dolosa, del coito inter-

1 Per illustrare la forza di propagazione della specie umana, ecco un'immagine ripresa e adattata da Jean FOURASTIÉ citata da Edouard Bonnefous (*Le monde est-il surpeuplé?*, Hachette, Paris 1968, p. 11).

Immaginiamo che la sera della battaglia di Crécy (1346), quasi tutta la popolazione della Terra intera fosse stata annientata. Uomini, donne, bambini, d'ogni contrada, di tutte le età, la specie umana viene sradicata dal pianeta; tutto è scomparso, tranne venticinque coppie in età di procreare. Venticinque uomini e venticinque donne si ritrovano i soli depositari del patrimonio genetico umano.

Immaginiamo che ciascuna di queste coppie dia alla luce quattro discendenti, due per ciascun sesso, che a loro volta, giunti all'età di venticinque anni, generano quattro rampolli per coppia, come i loro genitori.

Supponiamo che questo sistema prosegua nel corso dei secoli senza scarti, ovvero in modo tale che tutti i figli di ciascuna generazione pervengano all'età adulta, si sposino e abbiano quattro figli: due femmine e due maschi. Ciò ci porterebbe ad affermare che la popolazione del globo raddoppierà, esattamente, a ciascuna generazione, ovvero ogni venticinque anni.

Calcolate a quanto ammonterebbe la popolazione della Terra nel 1997, ovvero 650 anni dopo l'inizio di questa storia.

rotto abbiano concesso ai nostri avi di padroneggiare, a partire dalla fine del XVIII secolo, la demografia del nostro paese.

Gilbert Simondon si dimostra, in fin dei conti, in grado di lasciar intendere che per quanto concerne l'insieme dei fenomeni in cui si può rivelare l'efficace presenza dell'entropia negativa – quelli che occupano il dominio del vivente – occorre affermare che ciò che si è soliti denominare “norme” scaturiscono dal patrimonio genetico e ciò che, classicamente, viene designato con il termine “valori” è, in realtà, rappresentato dalle quattro forze che partecipano alla coesione del reale: la gravitazione, l'elettromagnetismo, l'interazione forte e l'interazione debole.

Ilya Prigogine si è visto conferire il Premio Nobel per la chimica nel 1977 per i suoi lavori sulla termodinamica dei sistemi irreversibili, nei quali ritiene che un ambiente materiale può evolvere dal disordine verso l'ordine (ovvero risalire la corrente dell'entropia) senza contravvenire al secondo principio della Termodinamica. Cosa, questa, di notevolissima importanza per il problema dell'origine della vita e che avvalora la fondatezza scientifica dello stupefacente lavoro realizzato da Gilbert Simondon.

Avendo ricollocato la Vita nel divenire dell'Essere, nella dinamica dell'Universo, SIMONDON non poteva mancare, a titolo di applicazione del suo metodo, di finire per rivisitare taluni dettagli dell'attività umana e di preconizzare l'introduzione al posto d'onore, in seno alla Cultura, di ciò che, in ogni tempo, è stato centrale e primordiale per l'essere umano, ma che è stato censurato sin dalla più remota antichità, per le ragioni che si sono richiamate in precedenza: l'oggetto tecnico, l'utensile, la macchina: materia umanizzata formata dagli umani secondo un processo genetico assai prossimo al processo biogenetico naturale.

Padre di una filosofia genetica risolutamente innovatrice, animato da un dinamismo interno poco comune, Gilbert Simondon ci ha lasciato un metodo di lavoro e dei solidi ed efficaci strumenti. A noi farne buon uso.

BERNARD TEYSSOT

*Il filo di Sofia**

Avendo l'abitudine di mostrare concretamente ai miei studenti i libri essenziali che compongono la bibliografia del loro programma, brandivo, quel giorno, un volumetto dalla copertina gialla intitolato *Deux leçons sur l'animal et l'homme*. Ne raccomandai loro vivamente la lettura per, dissi loro, tre ragioni: in primo luogo perché trattava il programma dell'anno in corso, *L'Animal et l'homme*; in seguito perché il suo autore era Gilbert Simondon, un grande filosofo, delle scienze e delle tecniche in particolare, di fama internazionale – cosa che avrebbe dovuto risvegliare l'interesse dei candidati alle *Grandes Ecoles* d'ingegneria – e che era dunque un modello per loro, poiché era stato seduto sugli stessi banchi dove ora sedevano loro e dove il loro professore di Lettere e Filosofia, cioè io, lo era stato prima di loro; infine perché succedeva che quest'eminente personaggio fosse... un mio cugino!

Di fronte agli sguardi un po' increduli di questi spiriti razionali, ammiravo *in petto*, sognante, il modo in cui le vie della Provvidenza tessavano il filo della *translatio studii* e assicuravano il risveglio delle coscienze.

Eccomi dunque trasportato all'epoca in cui ero studente liceale. Conservo precisa memoria di due scenette alle quali resta legato il ricordo di quello che sua cugina Marthe, mia madre, che lo aveva conosciuto bambino, chiamava affettuosamente Gilbert.

* Questo testo consta della traduzione italiana della nota su Gilbert Simondon redatta da Bernard Teyssot su richiesta dello scrivente. In data 16 novembre 2012, lo scrivente inviava una missiva in formato elettronico alla segreteria del Liceo "Claude Fauriel", presso cui aveva studiato Gilbert Simondon, per richiedere informazioni in merito al filosofo. In data 22 novembre dello stesso anno, lo scrivente riceveva risposta dalla suddetta segreteria: gli si comunicava che il *dossier* concernente Gilbert Simondon non era più disponibile negli archivi del liceo. Inaspettatamente, e con somma gioia, lo scrivente riceveva, in data 23 novembre 2012, una missiva in formato elettronico da Bernard Teyssot, docente di lettere presso questo liceo e secondo cugino di Gilbert Simondon. Si ringrazia il prof. Bernard Teyssot per il contributo fornito alla realizzazione di questo volume.

Ostentavo sul tavolo della nostra cucina la mia pila di libri scolastici nuovi. Per la prima volta, prevedeva due manuali di filosofia, redatti da Armand Cuvillier. Apro il primo, dall'inizio, e resto un istante rapito: si dispiega dinanzi ai miei occhi e lo sarà ben presto sotto lo sguardo dei miei compagni, una lunga citazione da *Du mode d'existence des objets techniques*. «Mamma, vieni a vedere il mio libro di Filò!», gridai, colto da un orgoglio assai più indebito in ragione del fatto che i miei gusti mi portavano di più verso la letteratura.

Mia madre ammirava enormemente il suo cugino germano e apprezzava molto la sua giovane sorella, Denise. Tutti e due si erano allontanati da Saint-Etienne, così che, da bambino, non avevo avuto modo di conoscerli; ne ricevevamo notizia dai loro genitori che erano proprietari dello stabile dove eravamo andati ad abitare in seguito.

Quel giorno, il loro padre, Hyppolite, come faceva a volte, era salito a farci visita e a discutere con il mio. Abbandonai i miei quaderni per ascoltare i racconti di ciò che sopravviveva della Grande Guerra. Era tanto loquace quanto la sua sposa, Nathalie, sorella di mio nonno materno Jean Giraud, era riservata, da buona alvernese. Un'astuzia nello sguardo che arrivava sino al suo occhio di vetro, la consueta blusa grigia su di un completo ornato dalla rosetta della Legione d'onore, la criniera bianca ed arruffata, mai si lamentava d'aver perduto sul campo di battaglia un occhio e una gamba quando si è in età da diploma, era solito nel parlare dei suoi due figli impiegare un tono falsamente burbero che non riusciva a dissimulare una legittima fiera: «Gilbert, bha! Non so, ha un laboratorio in cui fa correre dei topi». Ci aveva mostrato, un giorno, a Mazaux, nella sua proprietà di campagna, la capanna che questi si era costruito, sul limitare del bosco, per condurre in tutta tranquillità le sue ricerche nonché un'automobile di cui smontava e rimontava interamente la meccanica...

Quella volta, interruppe la sua conversazione su queste parole: «Gilbert e Denise sono arrivati. Verranno a salutarvi». Stavo dunque per fare la conoscenza di quell'uomo che leggeva il greco, per cui le scienze non avevano segreti e che aveva scelto Filosofia! Il mio ricordo d'adolescente mi ritrae un uomo raffinato, i capelli a spazzola, l'aria imponente, di modi riservati, un po' in disparte, che tralasciava i dettagli della conversazione dalla sottile leggerezza, affabile e toccante di sua sorella, e che tuttavia non si lasciava sfuggire una sola parola, anche la più banale, dando l'impressione di custodire solo per sé una qualche insospettabile risonanza.

Impressionato da questa presenza, riuscì a considerarlo solo sotto l'aspetto del personaggio onorato dall'*Académie des Sciences morales et politiques* e, cosciente dell'insensatezza di ciò che avrei potuto dirgli, rimasi in silenzio. Ho la debolezza di pensare oggi ch'egli non dovette imputare quel mutismo e quell'imbarazzo a una qualche povertà di spirito, bensì, lo si spera, ad un onorevole riserbo giacché, al momento di andarsene, estrasse dalla tasca una risma di fogli ciclostilati che mi tese, pensando forse che, sebbene il suo contenuto andasse al di là delle mie capacità e dei miei interessi d'allora, potessi trarne profitto un giorno. Si trattava di un corso della Sorbona sulla filosofia delle tecniche, illustrato di suo pugno.

Ecco che oggi ho l'occasione di farne buon uso evocando, in modo senza dubbio più letterario che filosofico, questo gesto, grazie all'inattesa e gradita richiesta di Giovanni Carrozzini indirizzata al liceo Claude-Fauriel. Lo ringrazio vivamente per avermi offerto quest'opportunità sebbene, a dirla tutta, persuaso come sono che questi "tesoretti di memoria" possano brillare in armonia, non sono affatto stupito che quest'*amarcord* e questa rinascita passino per l'Italia, di cui un autentico letterato non può che gustare la cultura.



Fig 3: La *Crêt de l'Éillon* e il ripetitore televisivo del Mont Pilat, sul Mâssiccio Centrale, suggestivo sfondo per l'infanzia di Simondon. Il Mont Pilat è spesso citato nei suoi scritti (fotogramma tratto dal film-documentario di François Lagarde, *Simondon du désert* – per gentile concessione del compianto regista).

MAURICE MOUILLAUD

*Frammenti per Gilbert Simondon**

Il frammento, in quanto incompiutezza, si dedica ad una totalità assente; anche se compiuta, la nostra vita è incompiuta; diviene oggetto di un lavoro della memoria mai concluso. Si concepisca ciò che segue non come un compimento, ma come una serie di scorci, piuttosto che della vita di Gilbert Simondon, dei miei incontri con lui: una serie di “profili”.

Mi ricordo, per la prima volta, di Gilbert Simondon nella corte del liceo di Saint-Etienne; faceva instancabilmente il giro delle arcate con il grosso dizionario greco Bailly (“le Bailly”) che sembrava leggere come un romanzo – a meno che non lo avesse imparato a memoria – sotto i nostri sguardi sbalorditi e forse leggermente beffardi. Me ne ricordo come di un’allegoria del suo spirito enciclopedico.

Mi ricordo di una visita alla mia famiglia, di cui ho dimenticato il motivo; era figlio di impiegati postali ed io di istitutori; mi aveva riservato, sin da quell’epoca, un’amicizia che non si smenti nel tempo e che non ero certo di meritare.

Parlando di Gilbert Simondon al mio collega Maurice Caveing (filosofo delle scienze e, in particolare, delle matematiche, cui ha dedicato un libro: *Le problème des objets dans la pensée mathématique*), questi mi ricordò che all’*Ecole Normale*, Simondon saliva a quattro a quattro gli scalini con la sua bicicletta sulle spalle, una bicicletta che inforcava lungo i corridoi pedalando a tutta velocità, per sottrarre il minor tempo possibile al suo lavoro – e che, per la stessa ragione, non scendeva mai nel refettorio, consumando, a

* Questo testo consta della versione rivista e corretta della traduzione italiana, già a cura dello scrivente, del saggio di Maurice Mouillaud *Fragments pour Gilbert Simondon*, edita sulla rivista «Il Protagora», anno XXXVI, luglio-dicembre 2008, quinta serie, n. 12. Si ringrazia il direttore della rivista, prof. Fabio Minazzi, per averne concesso la ripubblicazione nella versione che qui si presenta, nonché François Mouillaud che, in qualità d’erede e proprietario dei diritti d’autore del compianto prof. Maurice Mouillaud, ha autorizzato la traduzione italiana e la pubblicazione dei testi redatti da suo padre su Gilbert Simondon.

intervalli regolari, un piatto di lenticchie che riscaldava su di un fornello costruito con le prese di corrente.

(Non vorrei fare di lui un eccentrico: un uomo di eccessi, lo era senza dubbio, come lo è un uomo posseduto dal suo genio).

Mi ricordo che, quando insegnava al liceo di Tours, sostituiva il professore di fisica quando questi era assente.

Mi ricordo di un viaggio da Poitiers a Parigi, durante il quale mi spiegò il funzionamento dei freni Westinghouse.

Mi ricordo che divenni, grazie al suo invito, assistente presso la Facoltà (si diceva “la Facoltà” e non l’“Università”) di Poitiers dove insegnava, all’epoca, Lévinas. Mi ricordo che mi fece visitare l’*atelier* che aveva installato negli scantinati e che gli domandai, ingenuamente, quale fosse l’utilizzo di una gabbia di Faraday.

Mi ricordo che occupava uno studio sulla vetta di una torre (la Facoltà era situata in un palazzo del Rinascimento), e che aveva appeso alle finestre delle grandi tende nere, come se si dovesse dedicare ad esperimenti esoterici di cui sarebbe stato lo stregone (vi era qualcosa di un uomo del Rinascimento).

Mi ricordo degli esperimenti che conduceva nei viali che discendevano dalla Facoltà: aveva smontato una vecchia 404 (?) per installare nel bagagliaio un generatore, sperimentando una delle sue invenzioni, dei fari anabaglianti.

Mi ricordo dei suoi rapporti burrascosi con un collega di cui tacerò il nome, che irritava la sua larghezza di vedute e ostacolava le sue ambizioni – e delle collere che ne seguivano e che imporporavano il suo volto (a volte, la collera si impossessava di lui, come se una divinità maligna lo rapisse a se stesso, sebbene fosse un uomo caloroso e benevolente nei confronti dei suoi studenti).

Mi ricordo della sua nomina alla Sorbona, dove mi aveva proposto di raggiungerlo e che io declinai la sua offerta.

Mi ricordo che accettò di essere membro di commissione della mia tesi, sebbene l’argomento non facesse affatto parte dei suoi interessi.

Mi ricordo della lettura della sua prima opera, *Du mode d’existence des objets techniques*, che apparve per Aubier nel 1958 in una collana diretta da M. Gueroult e J. Vuillemin, in cui figurava fra i grandi autori dell’Antichità e del periodo moderno. Visto che il suo pensiero si collocava al margine di quelle correnti che avevano condiviso l’opinione politica e filosofica dopo la Liberazione (sebbene nulla gli fosse ignoto, giacché poneva, alla fine del suo libro, ciò che egli definiva «alienazione tecnica» in rapporto all’alienazione marxista del lavoro) – e che le passioni di quelli che si denominano, a partire dall’*affaire Dreyfus*, gli “intellettuali”, furono mobilitate, all’epoca, dal movimentato ritorno di de Gaulle al potere (a quel tempo, gli intellettuali si appassionavano alla cosa pubblica) – ne seguì che la sua opera, che rappresentava una trasformazione fondamentale dei rapporti fra il pensiero puro e la tecnica, restò per qualche tempo un po’ marginale e non ottenne la risonanza che meritava, prima di divenire, ai nostri giorni, un’opera di riferimento.

Mi ricordo che mi mostrò, nel corso di una visita, l’impianto che aveva montato per accogliere degli animali – la passione per l’etologia aveva so-

stituito quella per la tecnica (ma senza dubbio si trattava di un'altra forma della stessa passione).

Mi ricordo che, nei suoi ultimi anni (ma siamo i soli a sapere che si trattava dei suoi "ultimi anni") Michelle, la sua compagna, mi aveva confessato che era preda di una passione che lo aveva rapito a se stesso – e che lei aveva lottato al suo fianco per mantenerlo a contatto con la vita reale.

Mi ricordo della sua morte, che Michelle apprese mentre era in Grecia (la sua erudita conoscenza del greco antico e della Grecia antica si era arricchita dell'interesse per il greco moderno, e di un coinvolgimento al fianco di certi suoi amici greci durante le sommosse della Grecia contemporanea). Lo si trovò sprofondato sul tavolo dove era solito fare colazione.

Un'ultima volta, mi ricordo dell'uomo che era, del suo corpo imponente, del suo viso intagliato nella pietra e della sua andatura un po' pesante che lo ancorava alle *Hautes Terres* delle sue origini, terre di vento e di freddo alle quali, per tutta la sua vita, era rimasto fedele.



Fig 4: La *Croix du Guizay*, sul versante ovest del Mont Pilat. Suggestivo belvedere sulla città natale di Simondon (fotogramma tratto dal film-documentario di François Lagarde, *Simondon du désert* – per gentile concessione del compianto regista).

MAURICE CAVEING

*Tre domande su Gilbert Simondon**

Intervista a cura di Giovanni Carrozzini

GC: Ha conosciuto Gilbert Simondon? Cosa ricorda di lui?

MC: Sebbene abbia conosciuto Gilbert Simondon, non ho condiviso con lui alcuna esperienza professionale. Siamo stati compagni a Lione durante gli anni di preparazione all'accesso all'*Ecole Normale Supérieure* 1943-1944, siamo poi entrati all'*Ecole* nella stessa promozione (1944) e ne siamo usciti nello stesso anno (1948), dopo essere stati ammessi all'*agrégation* di filosofia. Da quel momento in poi, non ho mai avuto occasione di rivederlo, giacché le nostre carriere sono state assai divergenti, innanzitutto dal punto di vista geografico, visto che abbiamo ottenuto dei posti d'insegnamento lontani, in secondo luogo dal punto di vista delle ricerche, visto che io mi sono specializzato in storia delle matematiche antiche: babilonesi, egiziane e greche.

L'ho dunque conosciuto solo nel corso dei nostri studi e di questo periodo serbo dei ricordi assai triviali della sua vita di studente. Posso comunque sottolineare tre tratti della sua personalità. In primo luogo il fascino che gli suscitavano i dispositivi tecnici: proveniva dalla città industriale di Saint-Etienne, celebre all'epoca per la sua *Manufacture d'Armes et Cycles*. Poi il suo accanimento per il lavoro e la sua riluttanza per la perdita di tempo; è per non perderne, che si recava nella sua camera all'*Ecole normale* percorrendo i corridoi in bicicletta, e che vi aveva installato un dispositivo che gli consentiva di avere, a qualsiasi ora del giorno e della notte, un piatto caldo per ristorarsi ed evitarsi di andare al refettorio per pranzare. Infine, costantemente devoto al lavoro, conduceva una vita molto isolata e intratteneva po-

* Questo testo consta della traduzione italiana di tre frammenti tratti da altrettante missive di Maurice Caveing allo scrivente, rispettivamente, del 31 agosto 2007, del 26 novembre 2010 e del 22 dicembre 2010. Le domande ivi riportate constano di una riformulazione di quelle poste dallo scrivente nelle sue lettere a Maurice Caveing. Si ringrazia sentitamente il prof. Maurice Caveing per aver autorizzato la traduzione italiana e la pubblicazione di questo testo, nella forma che qui si presenta.

chi rapporti con la trentina di allievi della sua promozione (l'*Ecole* contava allora da 180 a 200 allievi circa).

GC: Com'era all'epoca l'*Ecole Normale Supérieure* della rue d'Ulm?

MC: L'*Ecole Normale Supérieure* (Rue d'Ulm a Parigi) è stata sino al 1906 una "grande scuola" professionale per la formazione d'insegnanti funzionari di Stato, cioè i professori dei licei (istituti di secondo grado instaurati da Napoleone). A questo titolo possedeva un corpo di docenti speciale e gli allievi avevano l'obbligo di prepararvi l'*agrégation*, concorso nazionale di reclutamento degli insegnanti funzionari di Stato; gli allievi usufruivano del vitto e dell'alloggio, ed erano obbligati a prestare servizio allo Stato per dieci anni, di cui cinque nel secondo grado.

Nel 1906, lo statuto venne modificato. Il corpo docente dell'*Ecole* venne soppresso e gli allievi obbligati a seguire i corsi magistrali (*ex cathedra*) della Sorbona e di acquisirvi i titoli universitari.

Ciò che sussistette all'*E.N.S.* fu:

- il convitto gratuito (alloggio, foresteria, sanità...+ peculio);
- il privilegio della Biblioteca; accesso riservato agli studenti e agli ex-allievi ("archicubes");
- il privilegio dell'accesso ai Laboratori, anch'esso riservato;
- alcuni seminari, affidati a personalità qualificate e non permanenti;
- l'obbligo dell'*agrégation*, con una preparazione speciale alle diverse prove del concorso, a seconda del programma dell'anno, affidata a degli "agrégés-répétiteurs" collegati all'*Ecole* (denominati nel gergo dei normalisti "caïmans").

È questo il regime che conobbe Simondon (promozione 1944, Lettere), e che conobbi anch'io (*id.*). In seguito, e anche ai nostri giorni, è stato ulteriormente modificato.

GC: Cosa può dirci del *Collège de France*?

MC: Il *Collège de France* non è un'istituzione universitaria. Questo *Collège* fu istituito dal re Francesco I (1494-1547, incoronato nel 1515) affinché vi si insegnasse quel che non lo era in Sorbona all'epoca, a cominciare dalla lingua greca. Questo *Collège* non possiede né presidenti, né direttori, bensì un Amministratore generale, nominato dal Presidente della Repubblica (in passato dal Re o dall'Imperatore) su proposta dell'Assemblea dei professori. Questi ultimi sono nominati allo stesso modo. Il *Collège* ha sede a Parigi. Non rilascia diplomi universitari, né titoli. Non vi sono cattedre permanenti. Le cattedre vengono istituite per questo o quell'altro insegnamento speciale. Alcuni esempi di docenti: Roberval, Champollion, Bergson, Foucault, etc. ... I corsi sono pubblici e liberi. Vi sono solo "udituri". Chiunque vi può assistere. Il contenuto dei corsi viene deciso dal titolare di cattedra.

GC: In alcune lettere, conservate nella *Bibliothèque* "Henri Piéron" della Sorbonne-Paris Descartes, Simondon afferma che Gaston Bachelard lo

invitò a rivolgersi direttamente a Henri Piéron, di cui peraltro era già stato allievo durante la preparazione all'*agrégation*, per perseguire le sue ricerche nel settore della psico-fisiologia...

MC: Se Bachelard consigliò a Simondon di seguire il corso di Piéron al *Collège*, è forse perché riteneva che gli sarebbe stato utile prepararsi alle prove del *Certificat de psycho-physiologie*. Tutti i *Certificats* erano “sganciati” [*collés*] (i.e. rilasciati) dalla Sorbona (*alias* da altre Università di provincia). Solo alcuni fra di essi, quelli standard, e obbligatori, costituivano la *Licence d'enseignement* di una certa disciplina, necessaria per iscriversi al Concorso per l'*Agrégation*. Questo fatto non escludeva in alcun modo che non si potessero presentare altri *certificats*, né che si seguissero allo stesso tempo i corsi di altre istituzioni. Un insieme di n. *certificats* consentiva il conferimento di una *Licence libre*. Si potevano collezionare un numero x di *certificats* senza per questo ottenere alcuna *Licence*.

Mi rammarico dell'esiguità delle mie informazioni su Gilbert Simondon.



Fig. 5: Facciata dell'edificio in rue Barthélemy Ramier, 4 a Saint-Etienne in cui Simondon trascorse la sua infanzia. La famiglia abitava al primo piano. Simondon studiava al secondo piano (finestra a sinistra) in una camera studio (foto gentilmente fornita dal prof. Bernard Teyssot).

JACQUELINE LANOUZIÈRE

Gilbert Simondon

Quello di cui rievocherò il ricordo non è il filosofo cui quest'opera rende omaggio, ma l'uomo, il docente universitario responsabile di un'*équipe* d'insegnanti/ricercatori, con i suoi pregi ma anche con i suoi difetti. La sua dote principale era senza dubbio una spiccata sensibilità, che lo induceva al rispetto degli altri e delle loro differenze. Ma la sensibilità, quando è eccessiva, è più spesso fonte di tormenti che di piacere e ciò si rivela ancor più vero nell'ambiente dell'università che, lungi dall'essere un luogo pacifico, «un tetto tranquillo, dove camminano le colombe», per riprendere l'immagine di Valéry, è piuttosto un luogo dove volano i falconi, un terreno di scontri, di rivalità e di affronti spesso meschini. Questo per dire che la sensibilità di Gilbert Simondon trovava spesso occasione per essere bistrattata.

Ho incontrato Gilbert Simondon nel 1957. Era assistente alla facoltà di Lettere di Poitiers dove insegnava psicologia. Vi svolgeva un'intensa attività, dirigendo e organizzando i quattro *certificats* di questa nuova disciplina che il vecchio Hôtel Fumé, sito al civico 5 della rue Descartes, accoglieva fra le sue mura. Insegnava per ciascuno di questi *certificats* di cui non ignorava nessuna delle materie, grazie ad una profonda curiosità intellettuale e ad una formazione enciclopedica che ho scoperto nel corso degli anni. Gli studenti di Poitiers ammiravano l'ampiezza delle sue conoscenze e apprezzavano la serietà, la semplicità e la modestia con cui le trasmetteva.

Fu Jean Pucelle, direttore del dipartimento di filosofia, che, all'inizio dell'anno, mi raccomandò a lui, sapendo che aveva un gran bisogno di collaboratori per alleviarli il pesante carico d'insegnamenti che garantiva praticamente da solo mentre dava gli ultimi ritocchi alla sua tesi. M'impartì quell'anno qualche ora di lezione di metodi di studio della personalità, ma l'anno seguente non solo me ne affidò totalmente l'organizzazione, ma mi incaricò altresì delle lezioni e dei TP [*travaux pratiques*, NdT] in psicologia infantile e pedagogia, assegnandomene ben presto tutta la responsabilità. Non riporterei questi dettagli privi d'interesse se non servissero ad illustrare la fiducia che riponeva spontaneamente e senza riserve nei suoi collaboratori, un'attitudine, questa, che contrastava tuttavia con un'altra dimensione della sua personalità che avrebbe offuscato i suoi ultimi anni universitari

ma che risultava percepibile già da allora. A partire da quel periodo era visibile come la sua sensibilità si sdoppiasse in una forma di sensitività che complicava le sue relazioni con il suo *entourage* professionale, inducendolo a vivere come mancanze di rispetto nei suoi confronti comportamenti assai banali di cui avrebbe benissimo potuto prendersi gioco. Fu così che un giorno mi prese per testimone del fatto che il Rettore Laveau, che avevamo appena incrociato, avesse finto di non vederlo e ne sembrò ferito oltre ogni ragione. Assai divertita da questa scenetta gli feci notare che il Rettore, appesantito dagli anni e paralizzato dai reumatismi, procedeva letteralmente piegato in due e aveva perciò un campo visivo assai ridotto. Non badò alla mia irriverenza nei confronti del nostro magnifico rettore, ma non sembrò affatto persuaso dalla mia argomentazione. Un'altra volta, mi confidò invece che, uno dei suoi colleghi, docente di storia della pedagogia al dipartimento, gli aveva mancato di considerazione. Quest'ultimo, grande e grosso, che avrebbe potuto essere suo padre, vantava l'imponenza della sua statura e il privilegio dell'età, ma in una maniera tale che non mi sembrava essere necessariamente irriverente. Lo percepii anche quella volta assai deluso di non trovare in me l'ascolto che si aspettava, senza tuttavia che ciò alterasse la sua cortesia e la sua benevolenza nei miei confronti. Mi ricordo di essere stata colpita dalla fiducia che mi dimostrava parlandomi in questo modo, ma anche sorpresa dal fatto che sembrava attribuire importanza a quanto ai miei occhi non la possedeva affatto, aspettandomi piuttosto un certo sarcasmo e una certa malizia da parte sua nei confronti di quei vecchi signori di certo gelosi di un collega giovane e brillante. Nel mondo umano come nel mondo animale le relazioni tra vecchi e giovani lupi maschi non sono affatto amene. Conoscendo bene il suo interesse per la psicologia animale mi rammaricavo del fatto che non ne traesse alcun insegnamento e che ne restasse addolorato piuttosto che riderci su, ma è altrettanto vero che non aveva niente del giovane lupo e che a sua volta era assai deferente con i suoi colleghi più anziani.

L'istituzione, al suo arrivo a Poitiers, del laboratorio di psicologia pale-sava la sua duplice preoccupazione di associare la ricerca all'insegnamento e d'incitare gli studenti ricercatori alla sperimentazione. Il suo interesse per le tecniche lo induceva a trascorrere molto tempo nell'*atelier* con il tecnico di laboratorio, indossando la stessa tuta grigia che indossava lui. Fu proprio lì che, con mio grande stupore, stampò lui stesso, con l'inchiostro viola, sul "ciclostilo" del laboratorio la sua tesi di Stato che discusse alla Sorbona nell'aprile del 1958. Questo *modus operandi* apparteneva ad un insieme di tratti che lo potevano far sembrare assai singolare agli occhi dei suoi colleghi filosofi, storici e linguisti, poco avvezzi a vedere uno di loro mettere le mani in pasta in questo modo. La discussione della tesi costituì l'occasione per un gioioso rinfresco nel laboratorio qualche giorno dopo. La eco della sua brillante prestazione ch'era giunta sino alla nostra università di provincia contribuì al sincero successo di questa tradizionale riunione.

Nominato alla Sorbona, fu con grande rammarico che lo vedemmo andarsene nel febbraio 1964, rammarico ampiamente condiviso dagli studenti. Lasciava sul posto due suoi ex-compagni della rue d'Ulm (Doazan e Mouillaud) che consentirono con alcuni altri colleghi di superare gli avvenimenti del Maggio '68 che avevano messo in luce le tensioni interne a questo di-

partimento di psicologia dove era riuscito a far regnare un clima di fiducia e di libertà.

Nel 1969 Gilbert Simondon mi accolse nel suo nuovissimo laboratorio di psicologia al civico 5 [sic] della rue Serpente con la stessa benevolenza del 1957 in rue Descartes a Poitiers. Non era affatto cambiato e spiccava sempre fra i suoi colleghi per le sue qualità umane che avevano resistito all'usura degli scontri di cui l'epoca era particolarmente densa. Non era divenuto né distante né inaccessibile, né confidenziale né seduttore, era rimasto lo stesso, affabile, cortese e disponibile. Quando era in rue Serpente la porta del suo studio al secondo piano del vecchio stabile che, prima di accogliere l'UFR e l'*Institut de Psychologie*, aveva ospitato numerose società di scienziati, era sempre aperta. Si tratteneva lì, sulla soglia, pronto a ricevere e ad ascoltare con uguale attenzione collaboratori e studenti. Questo studio, buio, privo di qualsiasi lustro, non aveva nulla per sedurre quanti o quante s'avventurassero in quell'antro e forniva della psicologia, a prima vista, l'immagine di una scienza vetusta, povera e assai austera. I miei colleghi di "persò"¹ ed io stessa paragonavamo questo studio a quello di B. Palissy dopo che aveva dato fuoco ai mobili e al pavimento per perseguire le sue ricerche. Era alieno a qualsiasi fronzolo e a qualsiasi falsa apparenza ma non sembrava patire del fatto di essere così mal albergato. Ma sono certa che rimpiangesse l'*atelier* del suo laboratorio di Poitiers dove poteva mettere, come ho già detto, le mani in pasta, non essendovi né posti né occasioni per farlo in rue Serpente. Fui vittima di questa frustrazione e della sua inesauribile cortesia. Dovevo proiettare per gli studenti di *licence* un film sull'autismo infantile che avevo girato all'ospedale psichiatrico di Poitiers, ma il proiezionista dell'UFR si faceva attendere e gli studenti si spazientivano, ci teneva assolutamente a trarmi da quest'imbarazzo sostituendoglisi. S'impossessò autoritariamente del mio film e del proiettore. Gli consegnai un film "parlato" mi restituì un film "muto" avendo, senza volerlo, cancellato la banda sonora. Se ne rammaricò, ancor più addolorato dal fatto che mi aveva aiutato a finanziarlo e che aveva seguito con interesse le diverse tappe del montaggio al centro cinematografico del boulevard Raspail. Addolorato, immagino, altresì dal fatto di non essere riuscito a dimostrare ai suoi studenti la sua padronanza del funzionamento di uno dei suoi oggetti tecnici che tanto stimolavano il suo interesse e la sua ammirazione.

Nel 1980, l'omicidio commesso da Louis Althusser che strangolò sua moglie e che venne internato a Sainte-Anne per due anni, lo colpì profondamente. Louis Althusser rappresentava per lui una vittima cui bisognava necessariamente portare soccorso. La sua sorte lo tormentava a tal punto che progettò, non essendo riuscito ad ottenere l'autorizzazione per rendergli visita, di soccorrerlo segretamente. Informateci del suo progetto, Anne-Marie Mairesse ed io, non senza una certa difficoltà, riuscimmo a dissuaderlo. Soffriva del fatto di non poter fare nulla per il suo compagno della rue d'Ulm

1 Insegnanti di metodi della personalità (J. Lanouzière, A.-M. Mairesse, P. Rousseau) che facevano parte dell'*équipe* di insegnanti di psicologia generale di cui era responsabile G. Simondon.

imprigionato, ingiustamente e arbitrariamente ai suoi occhi, in quest'ospedale/prigione. L'ingiustizia lo rivoltava ed era naturalmente compassionevole, considerando un dovere quello di aiutare i più deboli. Ma era anche riservato e assai discreto e palesava quest'aspetto della sua personalità solo in casi eccezionali. Si rivolse a noi anche in altre occasioni che non evokerò perché non aggiungerebbero niente a questi ricordi.

Mi è sembrato che fosse alle donne della sua *équipe* d'insegnanti ch'egli schiudeva più facilmente quest'aspetto così intimo di se stesso, e più in particolare alle insegnanti dei metodi di studio della personalità nei confronti delle quali sembrava nutrire la fiducia più profonda. Sarebbe vano ricercarne i motivi, ma la nostra familiarità con la sofferenza umana, con le malattie dell'anima, in particolare in ragione delle nostre attività cliniche, non era forse del tutto estranea a questo fatto. È ben vero altresì che provavamo per lui un affetto particolare cui non poteva restare insensibile.



Fig. 6: Facciata anteriore dell'edificio che ospita il *Lycée Claude Fauriel* di Saint-Etienne, frequentato da Simondon. L'edificio presenta oggi l'intestazione, all'epoca assente (foto gentilmente fornita dal prof. Bernard Teyssot).

BERNARD BALAN

*Ricordi notturni di Gilbert Simondon**

Il mio unico merito è quello di essere stato *maître-assistant* al servizio di Gilbert Simondon. Vi sono rimasto dal 1969 al 1979, sebbene fossi altresì congiunto al CNRS (nell'*équipe* di Canguilhem) fra il 1971 e il 1975.

Ciò di cui, questa sera, ho il ricordo più vivido sono gli incessanti scontri con Paul Fraise e Colette Chiland.

Noi eravamo solo dei filosofi, mentre loro si reputavano degli scienziati.

L'ho conosciuto bene solo nel corso dei due primi anni in cui ero al suo servizio. Ciò che ho conservato è il rispetto e la stima che provavamo per la sua persona e per il suo pensiero, non senza un certo sollazzo per i tratti che aveva conservato delle sue origini in *Haute Loire*. Lui e Georges Canguilhem sono i due filosofi cui devo di più. A contatto con lui, ho compreso l'importanza della *Gestaltpsychologie* e della Cibernetica, al punto di cercare di servirmene ancora nell'interpretazione delle crisi in storia delle scienze.

Nel quadro della Psicologia generale, che definiva il suo dipartimento, all'*Institut de Psychologie* della rue Serpente, sembrava soprattutto preoccuparsi di garantire ai membri della sua *équipe* una libertà totale nella scelta dei temi da affrontare. Organizzavamo l'insegnamento tra di noi. In ragione di un pudore che gli veniva, credo, del tutto naturale, interveniva solo, per quanto mi ricordi, durante le commissioni d'esame, e nel corso di qualche altra riunione necessaria in vista del buon funzionamento del servizio, sebbene fosse sempre in sede, disponibile a rispondere a qualsiasi domanda teorica o pratica che gli venisse posta. Per parte mia, ho sempre avuto l'impressione di essere al suo fianco piuttosto che con lui. Ne consegua che conosca meglio i suoi libri di quanto non conoscessi lui. D'altra parte, ci era nota la sua assoluta integrità: non affermava nulla che non avesse precedentemente verificato. Sul piano diplomatico, durante i consigli universitari (ai quali non assistevo) si sapeva che la sua scrupolosità lo poneva in uno stato di evidente debolezza.

* Questo testo consta della traduzione italiana di due frammenti tratti da altrettante missive in formato elettronico inviate da Bernard Balan allo scrivente, rispettivamente, in data 27 novembre 2012 e 21 gennaio 2013. Si ringrazia sentitamente il prof. Bernard Balan per aver autorizzato la traduzione italiana e la pubblicazione di questo testo nella forma che qui si presenta.



Fig. 7: Particolare del portico del cortile interno del *Lycée Claude Fauriel* di Saint-Etienne, frequentato da Simondon (foto gentilmente fornita dal prof. Bernard Teyssot).

ANNIE IBRAHIM

Ricordo di Gilbert Simondon professore

Custodisco un vivo ricordo delle lezioni che Gilbert Simondon, allora professore presso la Sorbona, dispensava all'*École Normale Supérieure* di Fontenay-aux-roses a quei giovani studenti che all'epoca eravamo, per la preparazione della *licence* e dell'*agrégation* di filosofia. Durante quei tardi pomeriggi d'inverno, negli anni 1967-1970, attendevamo impazientemente l'entrata della sua sagoma massiccia e sportiva in quell'aula in cui la forza della sua calorosa parola si dedicava a prospettive di filosofia generale e di epistemologia.

È in questa cornice che abbiamo avuto la fortuna di scoprire e di approfondire *L'individu et sa genèse physico-biologique*, apparso per PUF nella collana *Épiméthée* diretta da Jean Hyppolite, qualche anno prima, nel 1964.

Oltre a preparare gli esami e i concorsi di filosofia, muovevo all'epoca i primi passi nell'opera di Diderot. Pensiero difficile e paradossale che l'insegnamento di Gilbert Simondon mi ha reso più accessibile, senza tuttavia citare il mio autore. Esplicitava, infatti, durante queste lezioni a Fontanay, nozioni e concetti che inauguravano un'inedita filosofia del vivente, sostituendo la nozione d'informazione a quella di forma, il concetto di forza a quello di sostanza.

L'idea di metastabilità, sulla quale tornava di frequente, si è rivelata per me infinitamente preziosa: non dandola vinta né alla via sostanzialista né allo schema ilomorfo, rifiutando il principio d'individuazione all'origine dell'individuo costituito, Gilbert Simondon ci invitava a capovolgere i termini di questa problematica e a cercare di cogliere l'individuo attraverso l'individuazione piuttosto che l'individuazione a partire dall'individuo. Diveniva così effettuale la prospettiva di un equilibrio metastabile, lungi dal solo equilibrio stabile proprio sia delle riflessioni dell'Antichità sia della Teoria della Forma, lungi dal tenace modello teorico dell'opposizione fra moto e quiete.

Peraltro, e fra le altre nozioni, quella di "presa di forma" mi ha fornito gli strumenti teorici e la via d'accesso agli articoli di tecnologia dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert dedicati agli "stampi". Senza di

essa, l'impraticabile immagine dello "stampo interno" scaturita da Buffon e fondamentale per i filosofi del vivente del diciottesimo secolo permaneva incomprensibile. Gilbert Simondon spiegava, infatti, che questa "presa di forma", contrariamente allo schema ilomorfo, rinvia all'idea di una "materia preparata", non priva di rapporto con la *Cholcodea* di Avicenna. Il rifiuto, da parte del materialismo di Diderot, della nozione classica di individuo in favore della congettura della potenza di produzione d'infinita varietà viventi inedite diveniva allora chiara.

Infine, nella ricchezza di mille altri ricordi, custodisco con precisione la scoperta del termine e della cosa "nitterale". Nel corso di una riflessione sull'individuazione e i regimi d'informazione, Gilbert Simondon illustrò con brillante erudizione frammista a spiritosaggine la relazione fra individuazione e adattamento facendoci scoprire la diversità e l'importanza del ritmo nitterale nelle diverse specie di animali, in particolare negli uccelli, e nelle varietà della specie umana. Come spesso accadeva grazie al suo insegnamento, la natura vivente irrompeva con gioia nella nostra austera aula.

Del mio maestro e professore, conservo con emozione l'immagine che ci regalò un giorno di sé, infaticabile escursionista in montagna, munito di una tavoletta di cioccolato e di un blocchetto per gli appunti sul quale scriveva le premesse di un'opera o di un corso futuri.

RICHARD BILHAUT

Gilbert Simondon e il suo Laboratoire de Psychologie Générale

Primi contatti

Nel novembre 1967, François Hardouin Duparc – primo cugino di mia madre, che occupava il posto di psicotecnico nell'*équipe* del laboratorio di ricerca del Professor Simondon – mi propone di unirmi a loro per essere ammesso al posto di “aiutante di laboratorio”, da poco vacante. Interessato a quest’opportunità, il 13 novembre 1967, mi reco al 6° *arrondissement*, al civico 22 della rue Serpente, per scoprirvi i vasti locali dell’antica società degli scienziati in cui è alloggiato il *Laboratoire de Psychologie Générale* diretto dal Sig. Simondon...

Intimidito – avevo all’epoca ventun anni – vengo presentato – nel corso di due appuntamenti – al Professore Aggregato Gilbert Simondon, personaggio vivace e conturbante: il colorito sanguigno, i capelli bruni brizzolati a spazzola, lo sguardo inquisitore, il busto ricurvo verso il suo interlocutore... Per nulla rassicurante, a prima vista, il tipo! – Mi saluta e mi ascolta attentamente balbettare qualche frase di presentazione...! mi accoglie calorosamente in seno alla sua *équipe* dopo questo breve colloquio.

François mi presenta i membri dell’*équipe*: il suo collega Patrick de Béjarry, che si occupa essenzialmente degli aspetti amministrativi e la signora Bernard, incaricata di riprodurre i corsi, i documenti, i ciclostili e che gestisce la biblioteca...

Visita ai locali

Vasto labirinto, situato al secondo piano, all’angolo fra la rue Danton e la rue Serpente, si tratta di un distaccamento della Sorbona, finanziato dal C.N.R.S. dalle molteplici sfaccettature, che ben presto scoprirò.

Sul pianerottolo, una grande porta antica, a doppio battente, s’affaccia su di un lungo corridoio alla fine del quale s’intravede in lontananza un luogo d’intensa attività.

Subito a destra, una doppia porta s'affaccia su di una vasta sala per conferenze che consente al professore e a qualche suo assistente di dispensare tirocini, conferenze e lezioni di secondo e terzo ciclo di Psicologia Generale

Di fronte, sulla sinistra, un'altra porta sbocca su di un vasto ambiente, dalle forme indefinibili: questa vecchia biblioteca, attrezzata con immensi scaffali bruni dal pavimento al soffitto, ospita ogni sorta di macchine – i sifoni di ossigeno e acetilene di una saldatrice – pannelli di legno, di ogni dimensione e di tutti gli spessori sono appoggiati sul muro a fianco ad una calandra. Un'isola centrale equipaggiata con trapani sensitivi e macchine d'ogni tipo posizionate negli scaffali dà l'impressione di essere sfuggita dall'utensileria della *Samaritaine*.

Più s'avanza e più si scopre:

in fondo a questo labirinto, un laboratorio fotografico attrezzatissimo che consente ogni sorta di sviluppo e ingrandimento di pellicole fotografiche! Ci si può penetrare liberamente – anche quando è in piena attività – grazie a un ingegnoso assorbitore di luce a forma di deflettore installato da François...

«Salvo eccezioni, ecco l'essenziale del tuo terreno di lavoro» – mi dice, prima di condurmi nello scantinato dello stabile scoprendovi un ambiente in cui sono state installate – a sua cura – numerose macchine utensili che completano questa vasta panoplia: fra l'altro, tornio e fresa per i metalli giacevano accanto a fresa e piallatrice: avendo frequentato un corso di Matematica, il potenziale di quest'impressionante bottega, pronta all'uso, mi fa letteralmente impazzire.

Un circuito di interfoni – costruito dal laboratorio – permette di comunicare in qualsiasi momento con il secondo piano, e collega in pianta stabile i diversi ambienti del laboratorio.

Saliamo nuovamente al secondo piano: alla fine del lungo corridoio, a fianco al piccolo ufficio del Professor Simondon, situato a sinistra, l'ampio ufficio d'accettazione – dove risiedono François Hardouin Duparc e il suo collega Patrick de Béjarry – viene utilizzato anche come biblioteca di psicologia – già presentata in apertura.

A destra, in quest'ufficio per l'accettazione, un'altra porta si affaccia sul laboratorio di elettronica. Ravvivato da una finestra che si affaccia sul Boulevard Saint-Germain, seppur d'aspetto modesto, sembra, anch'esso, attrezzatissimo: alcuni sismografi ed un elettroencefalografo affiancano un gran numero di componenti elettroniche accuratamente disposte in scaffali e tanti tirretti attendono che ci si fondi dentro.

Questo panorama dà un'idea d'insieme assai precisa del *Laboratoire de Psychologie Générale* del Professor Gilbert Simondon: a prima vista, nessuno sarebbe riuscito a calcolare le prerogative di quest'incredibile caverna di Ali Babà.

Non mi resta altro da fare che mettermi all'opera!

I progetti

Al termine della lezione, Gilbert Simondon passava regolarmente dalla bottega per seguire lo stato di avanzamento dei progetti in corso di re-

alizzazione su sua richiesta: manifestava il più vivo interesse per quel che osservava, e i nostri rapporti umani erano assai cordiali... Spesso, partiva per nuove rotte: le idee si rimescolavano rapidamente nella sua testa e ci eravamo abituati a modificare e adattare le realizzazioni seguendo il corso dell'evoluzione del suo pensiero...

Così, serbo nella mia memoria la realizzazione di un apparecchio ottico – tanto ingombrante quanto sofisticato – destinato al successivo studio dei fenomeni di persistenza dell'immagine sulla retina e il loro impatto sulla cognizione: una larga banda con le immagini di differenti forme geometriche scorreva davanti a un fascio luminoso concentrato e polarizzato che le proiettava su di un grande schermo.

Mi ricordo che quest'apparecchio sembrava quasi una macchina del secolo scorso – degna del mitico “Capitano Nemo”, costellata – vecchia maniera – di manopole di rame per la regolazione, di un antico condensatore di luce ricoperto di bronzo e di prismi regolabili e reclinabili in tutte le direzioni per accomodarne tutte le possibili variazioni. Gilbert Simondon, suo committente, si era letteralmente “innamorato” di questa macchina: lo ispirava e non la finiva più d'intessere gli elogi del suo stile e del suo potenziale.

In quelle circostanze, il suo entusiasmo su tutti i fronti suscitava immenso piacere. Purtroppo non sono riuscito a recuperare nessuna fotografia di questa macchina.

L'uomo

Al di là dell'apparenza ruvida, Gilbert Simondon era uomo fine e naturalmente generoso la cui visione positiva delle cose prendeva sempre il sopravvento sulle difficoltà in cui ci si imbatteva...

Conservo la richiesta di promozione assai entusiasta, redatta di suo pugno sul mio conto: mi aveva sorpreso – con mio sommo dispiacere – intento a realizzare un amplificatore in miniatura destinato ad un uso privato. Come testimonianza quest'attestazione, colse di me solo gli aspetti positivi che antepose agli altri.

Questa richiesta mi valse la carica di “fisico aggiunto”.

I “fatti del 1968”

Durante quel periodo di grandi agitazioni – che si denominavano pudicamente “fatti del '68” – occupavamo i posti d'onore per respirare i gas lacrimogeni del quartiere, che si insinuavano dalle finestre del laboratorio durante gli scontri: tutti gli uffici – compreso quello del Sig. Simondon – furono presi d'assalto e occupati in pianta stabile da alcuni “studenti esaltati”: utilizzavano la linea telefonica personale del Professore tutto il giorno, avendo installato il loro Quartier Generale nel suo studio.

Quando Gilbert Simondon era presente faceva, nonostante tutto, bella figura, anche quando ci toccò di assistere, impotenti, al deturpamento del muro d'ingresso del laboratorio: a colpi di trapano, di martello e di bulino



Richard Bilhaut

alcuni “artisti ispirati” lo trasformarono – estasiati – in una gigantesca groviera...

Rapidamente, François, Patrick e io prendemmo la decisione di mettere al sicuro gli strumenti più costosi il giorno in cui fummo impotenti testimoni del “lancio dei condensatori” sulla testa delle forze dell’ordine del Boulevard Saint-Germain, dalla finestra del Laboratorio di elettronica...

Per ben due volte mi capitò di non poter lasciare il posto di lavoro alla fine della giornata, poiché le porte erano diventate inaccessibili a causa delle barricate... dovetti lasciare l’edificio dai tetti della facciata dello stabile. Non mi sarei cimentato in una fuga così accidentata neppure se fossi stato paracadutista...

Il 31 Agosto 1968, François Hardouin-Duparc traslocò a Poitiers. Ci ritrovammo dunque in due – Patrick de Béjarry e io – a portare avanti il laboratorio, di cui Patrick sbrigava le molte faccende amministrative. Questo fatto m’indusse a ricoprire da solo l’incarico della realizzazione materiale dei progetti...

Libero accesso ai Maîtres Assistants

Assai conscio e assai fiero delle prerogative del suo “laboratorio”, il professore incoraggiò allora i suoi *Maîtres Assistants* a rivolgersi a noi per la realizzazione di prototipi dei test psicologici che intendevano elaborare... Molti di loro non si fecero certo pregare: a poco a poco – visto che la notizia si diffuse rapidamente – dovetti stilare un elenco di richieste e fissare un calendario – con tempi d’attesa – obbligato a volte a dover rifiutare dei progetti: per quanto interessanti potessero essere, non potevo più fronteggiare tutte le richieste...

Fine dell’avventura

Quando presentai le dimissioni il 31 Ottobre 1969, per motivi di studio a tempo pieno, Gilbert Simondon – assai sorpreso – mi propose subito un’importante promozione con gravose responsabilità, questo prima che capisse che la cosa non avrebbe modificato le mie decisioni... mi concesse dunque la libertà.

Conservo di quei due anni al servizio del Professor Gilbert Simondon eccezionale ricordo e profondo orgoglio per tutto quanto queste eccezionali esperienze mi hanno lasciato, tanto sul piano professionale quanto su quello personale.

Il Professor Gilbert Simondon è la prima personalità significativa che ho avuto la fortuna di affiancare nel corso della mia esperienza professionale. Mi sembra evidente che tutte queste avventure scientifiche del tutto straordinarie, perché fuori dalla norma, non avrebbero mai visto la luce senza il suo influente carisma e la sua eccezionale creatività. Un posto del tutto speciale gli è riservato nel mio cuore.



Appendice

RICORDI DEGLI ALTRI MEMBRI DELL'ÉQUIPE

François Hardouin Duparc

Sebbene fossimo cugini, prima d'allora lo avevo incrociato ben poche volte, non lo conoscevo affatto bene prima di quella bella opportunità d'incontro umano: c'intendemmo da subito benissimo. Condividevamo lo stesso entusiasmo per la realizzazione di progetti, fatti con le nostre mani, nonché una grande attrattiva per l'eclettismo, cosa che richiede una vasta cultura, che mi sforzavo di arricchire quotidianamente al suo fianco.

Sapevo che, come me, François aveva praticato molti mestieri prima di arrivare dov'era: erano stati forse i suoi studi di psicologia a donargli quella capacità d'ascolto e quella benevolenza di cui sapeva dar prova all'altrui cospetto? Non ne sono sicuro!

In ogni caso, si trattava di un potenziale che aveva saputo sviluppare nel corso delle sue esperienze umane. Lo interessava tutto, ma erano soprattutto "gli altri" ad interessarlo: per me, questa è una qualità tanto bella quanto rara. Pur restando conviviale, serbava un finissimo senso critico che elevava sempre il dibattito... Fu dunque un piacere e una bella lezione di vita quella di lavorare in sua compagnia.

Patrick de Béjarry

Di temperamento più mansueto, Patrick era uomo piacevole, privo di asperità. La sua convivialità facilitava i rapporti, anche quando l'atmosfera era tesa. La sua arte di vivere giorno per giorno smorzava i conflitti. Non funzionavamo allo stesso modo, ma la complementarietà delle nostre personalità facilitava l'intesa, tanto più che non attendevamo agli stessi compiti, come con François... Quando – nel corso del secondo anno – François abbandonò il laboratorio per trasferirsi a Poitiers, il nostro binomio Patrick-Richard funzionò dunque assai bene.

La signora Bernard

Ci recavamo spesso insieme alla mensa del personale della Sorbona: era persona piacevole ed efficiente. Anche quando sarebbe stato comprensibile, non manifestava mai il suo dissenso in pubblico. Attendeva alle sue mansioni di bibliotecaria e di preposta alla duplicazione dei documenti con estrema puntualità. Ciononostante, aveva seri problemi che l'avevano costretta ad abbandonare il suo precedente impiego a causa di un'allergia all'alcol del ciclostilo e ad altri solventi impiegati all'epoca... Semplice e piena d'umanità, era una collega discreta e sempre pronta a prestar servizio e di cui serbo un tenero ricordo.



Fig. 8: Torre dell'Hôtel Fumé, sede della *Faculté de Lettres et Sciences Humaines* dell'*Université de Poitiers*, al cui ultimo piano Simondon aveva installato il suo studio (fotogramma tratto dal film-documentario di François Lagarde, *Simondon du désert* – per gentile concessione del compianto regista).

MICHEL JUFFÉ

Gilbert Simondon: una testimonianza

Ho conosciuto Simondon nel 1964-1965, quando, avviando una licenza di filosofia presso la Sorbona – che non era ancora stata spezzettata – mi ero iscritto a un certificato di psicologia generale, che contava parecchie materie. Simondon teneva il corso principale, quell'anno sulla percezione. Ne ero entusiasta perché scoprivo gli etologi, i biologi come Jakob von Uexküll, Kurt Golstein (già noto in Francia grazie a Merleau-Ponty e Canguilhem), la psicologia della forma, per non parlare della sua rassegna, assai completa, di filosofi. Fui colpito dalla sua vasta erudizione, che superava i campi della psicologia e della filosofia. Mi ha donato, per primo, il gusto di una cultura autenticamente transdisciplinare. Seguivo anche i corsi di Daniel Lagache e di Juliette Favez-Boutonnier, entrambi *agrégés* di filosofia e professori di psicoanalisi, di cui non serbo alcun ricordo.

L'anno seguente, avendo ottenuto con successo il certificato di psicologia generale, non avevo più motivo di frequentare Simondon, eppur tuttavia mi procurai il suo corso su *Imagination et invention*, sia dagli appunti degli studenti sia dopo la sua pubblicazione nel «Bulletin de psychologie» della Sorbona.

Sempre nel settembre 1966, licenza in tasca, dovevo scegliere un direttore di tesi di quel che all'epoca era il diploma di studi superiori (DES) di filosofia, divenuto, in seguito, tesi laurea e scomparso con il sistema Licenza-Master-Dottorato. Senza esitare, andai a incontrare Simondon, nel suo ufficio della rue Serpente per chiedergli di dirigere la mia tesi di laurea e, senza alcun argomento preciso in testa, messolo a parte del fatto che avevo molto amato quel che diceva dell'etologia, fu quello che gli dissi. Questi accettò e mi propose un argomento di primo acchito un po' astruso: *La nozione d'ontogenesi del comportamento istintivo*. Al di là del titolo, non pretendeva che mi attenessi a una rassegna filosofica. Mi propose, senza obbligarmi, di studiare quest'argomento *in vivo*, andando a osservare e filmare, nel grande giardino della sua non meno grande casa. Era situata sul fianco dell'altopiano di Palaiseau, nel quartiere Lozère, dotato di una fermata della metropolitana della linea di Sceaux (non si parlava ancora di RER) chiamata

anch'essa Lozère. Ci andai tutte le settimane, il giovedì credo, per tre o quattro mesi. Mi attenevo a un rituale immutabile: andavo a giocare con tre o quattro cucciolotti per una o due ore; salivo nello studio di Simondon e discutevamo del più e del meno, e soprattutto dei suoi esperimenti di fisica, dell'avanzamento delle mie ricerche bibliografiche e di quanto m'insegnavano le mie osservazioni; poi sua moglie, Michelle, ci chiamava gridando (eravamo al secondo piano) che era arrivato il momento di andare a tavola; se non rispondeva subito, rilanciava, più forte, e lui, piuttosto infastidito: «sì, sì, arriviamo», e continuavamo a discutere per qualche minuto. Il pasto – eccellente – era piuttosto divertente: i sette figli non parlavano molto; la più grande aveva diciannove anni, dunque solo tre anni meno di me. Michelle, la madre, parlava in abbondanza. Ero molto felice di far parte di quella tavolata, io che avevo solo un fratello e avevo perduto mio padre sei anni prima. Non direi che consideravo Gilbert Simondon come un sostituto di mio padre, quanto piuttosto come una benevolente figura paterna. Dopo il pasto, tornavo a giocare con i cani e a filmarli. Me ne andavo verso la metà del pomeriggio, prima che calasse il buio, perché il tutto si svolgeva tra gennaio e marzo 1967.

Trascorsi molto tempo in biblioteca, sia che si trattasse di quella dell'istituto di psicologia, riccamente provvista di libri in lingua inglese o tradotti dal tedesco o dall'olandese, sia che fosse quella della Sorbona, o la biblioteca nazionale, all'epoca in rue Richelieu. Al di là dell'aspetto pratico richiesto da Simondon, lessi tantissimi libri e articoli di etologia, di psicologia animale, di psicologia della forma, di psicoanalisi, di psicologia animale. Andai anche a rendere visita ai dirigenti della società centrale canina. Simondon si teneva informato dei miei progressi, non fosse altro che per le visite del giovedì, ma non cercò mai di influenzarmi e ancor meno di dettarmi quel che avrei dovuto pensare. Non mi domandò neppure di leggere i suoi libri o i suoi articoli, pratica corrente fra i direttori di tesi, come scoprirò più tardi da alcuni colleghi. All'epoca, a parte i suoi corsi, non conoscevo neppure *Du mode d'existence des objets techniques*, che ho letto nel 1969, in occasione della sua pubblicazione per Aubier. Discussi la mia tesi di laurea in maggio o in giugno, ed ebbi la fortuna di ottenere una menzione molto buona al DES e, avendo ottenuto un buonissimo voto alla tesi, ciò compensò la mia relativa debolezza in inglese (esame obbligatorio) e in altre materie annesse che ho dimenticato.

L'anno seguente, vidi meno Simondon, ma mi capitò di incrociarlo sul Boulevard St. Michel, mentre usciva dalla fermata della metropolitana Luxembourg (arrivando da casa sua) con il suo zaino. Mi deve anche essere capitato di prendere la metropolitana con lui, dato che quell'anno abitavo ancora presso la residenza universitaria d'Antony, sulla linea di Sceaux. Seguivo allora i corsi per l'*agrégation* di Georges Canguilhem, un forte sostenitore di Simondon, ed estraevamo a sorte gli argomenti della grande sessione orale che avevamo poche ore (o ventiquattro ore?) per preparare. Io estraissi: "adattamento e adattabilità", argomento che avevo indirettamente affrontato nella mia tesi di DES. Canguilhem, che poteva essere veramente severo e che tutti temevano, si complimentò, ricordando al contempo agli

studenti presenti che avevo lavorato l'anno precedente sotto la direzione di Simondon.

Giunse il mese di maggio, e le tre prove scritte dell'*agrégation*, lunedì 6, mercoledì 8 e venerdì 10: sette ore sul banco, senza alcun documento. Io non avevo scritto quasi nulla nel corso dell'anno, essendomi occupato di animare un cineforum per studenti e, lungi dall'essere in grado di stimare il tempo necessario per una dissertazione, fallii perciò la prima prova, avendo a mia disposizione il tempo per ricopiare solo la metà della minuta. Per le due seguenti, niente più brutta copia! Ciò nonostante, avevo la testa altrove, dopo il 3 maggio, e, a partire dalla notte del moto del 10 maggio, mi gettai interamente negli "avvenimenti", divenendo un effimero presidente dell'AG¹ di filosofia, che sorvegliava no-stop. Dal 13 maggio in poi, la sollevazione divenne generale. Non dormivamo più in casa nostra, ma sul posto, a Censier ad esempio, o presso amici studenti che abitavano nelle vicinanze. L'atmosfera era realmente dominata dal dialogo, dalla festa. Mi recai un giorno all'*Institut d'histoire des sciences*, in rue Dufour, che Canguilhem diresse ancora per tre anni. Vedendomi, mi apostrofò: «Che ci fa qui? Prepara l'orale dell'*agrégation*? Ha meglio da fare». «No di certo – gli risposi per le rime – trascorro il mio tempo nelle AG e per la strada. *Agrég* dimenticata!». Il tono divenne nettamente più amichevole, ma ho dimenticato il seguito della conversazione. Tutto ciò per tornare a Simondon, che incrociai un giorno per la strada, fra l'Odéon e la Sorbona. Gli chiedo, con un tono più sostenuto di quello rivolto a Canguilhem quando mi apostrofò, cosa facesse al momento. Il seguito m'intimorì. Aprì la borsa (una vecchia cartella) e gettò dei fogli sul marciapiede, gridando che prendeva parte al movimento, eccone la prova... Non ebbi il coraggio di proseguire, lo salutai con rispetto e mi allontanai. All'inizio di luglio, appresi che non ero stato ammesso all'orale dell'*agrégation* per un punto, con un voto esecrabile alla prima dissertazione e due buoni voti alle altre. Ottenni tuttavia il CAPES², che richiedeva esclusivamente una prova teorica per gli allievi dell'IPES³, una sorta di sotto-scuola normale, di cui ero allievo professore salariato dal 1964.

Lo rividi l'anno seguente, seguendo alcuni dei suoi corsi per l'*agrégation* all'ENS della rue d'Ulm. Di quando in quando, gli rivolsi la parola, ancora scioccato dal nostro ultimo incontro. Il corso era geniale, come sempre, dedicato all'invenzione, con un livello di chiarezza e di profondità che non ho mai più letto in nessun altro pensatore della tecnica.

Giunse il maggio 1969, con la voglia di riproporre il maggio 1968. Avevo già un piede a Paris 8-Vincennes, dove ero incaricato di corso (dunque temporaneo) in scienze dell'educazione, e parlavo di tecniche e sistemi di formazione a studenti la cui varietà culturale uguagliava solo la loro varietà

1 *Association Générale* [ndt].

2 Il *Certificat d'Aptitudes au Professorat de l'Enseignement du Second degré* (C.A.P.E.S.) è un diploma professionalizzante, che, in generale, consente d'insegnare nelle scuole secondarie di primo grado e nelle scuole secondarie di secondo grado a orientamento tecnico [ndt].

3 *Institut de Préparation aux Enseignements de Second degré* [ndt].

di età. Ero molto più giovane della maggior parte di loro. Essendo *Capésien*, ero anche in anno di *stage* pratico, sotto la guida di Dina Dreyfus, ex-moglie di Claude Lévi-Strauss, divenuta quell'anno presidente di commissione dell'*agrégation* in filosofia. Molto dura, altezzosa, insensibile alle questioni d'insegnamento, giunse a farsi detestare da buona parte di noi. Eravamo dunque maturi per l'esplosione, che assunse la forma di boicottaggio delle prove scritte dell'*agrég*. A partire dalla mattinata del primo giorno, salendo in tribuna – biblioteca Sainte Geneviève, credo – feci parte della decina di agitatori. Ottenemmo poco seguito, solo dagli *agrégatifs* di tedesco credo, mentre speravamo che la maggioranza dei candidati di tutte le discipline ci avrebbe seguito. La commissione, con grande generosità, concesse ai boicottatori – circa i due terzi degli iscritti alla sezione di maggio – di presentarsi a una seconda sessione, in settembre. Ci ricomponemmo, a testa un po' bassa. Fra le tre prove, un testo di Simondon, sull'invenzione tecnica (un vantaggio per i normalisti, dunque!), di cui ho dimenticato il titolo, ma in cui reperi un errore di enunciazione, che corressi di mio pugno, precisando che ero io a correggere. Credo conoscessi meglio quel testo, e il pensiero di Simondon, di quanto lo conoscesse il correttore (che evidentemente non era Simondon). Avrei dovuto richiedere l'annullamento della prova o del concorso, ma all'epoca questo genere di reclami non mi passava per la testa. Era sempre qualcuno dei sostenitori del boicottaggio a non valicare la barriera dello scritto (penso a François Kahn, diventato psicoanalista, a Proust, che sostenne una tesi di dottorato, a Barbara Cassin, che tentò l'*agrég* più volte prima di capire che non l'avrebbe mai ottenuta). Appresi, tre anni dopo e da fonte attendibile (qualcuno che conosceva molto bene Dina Dreyfus), dell'esistenza di una lista nera, in cui figuravo con dieci o dodici altri. In breve, ottenni dei voti tra il 5 e il 7, sebbene quell'anno mi fossi preparato per le prove molto più di quanto avessi fatto nel 1968, e fossi inattaccabile su Simondon.

Fu quello il mio ultimo contatto, oserei dire personale, sebbene indiretto, con lui. L'anno seguente, chiesi a Henri Lefebvre, che all'epoca aveva sessantanove anni, di essere mio direttore di tesi di Stato. Mi ricevette in veste da camera... Ero il suo ottantesimo o novantesimo candidato, perché era assai in voga in quegli anni. Era stato perfino intervistato da «Paris Match»⁴ nel maggio 1968. Smisi di andare a fargli visita dopo due o tre anni. Avrei dovuto avere il coraggio di andare a rincontrare Simondon e preparare la mia tesi sotto la sua direzione. Lo rimpiango ancora, anche se in seguito frequentai eminenti filosofi francesi, e ottenni la tesi di Stato nel 1980, con una commissione composta in parte dai miei colleghi più anziani di Vincennes.

In seguito, l'ho riletto spesso, soprattutto MEOT come dicono i suoi amici e discepoli, al punto che questo libro, che ancora possiedo, è quasi in lembi (cosa ne direbbe uno psicoanalista?) e che ho dovuto acquistarne tre o quattro altri esemplari, vedendoli scomparire tra le mani delle persone cui li avevo prestati, tranne l'ultima edizione, ampliata, che non presto più. Non

4 Noto settimanale francese d'attualità, fondato, con questo titolo, nel 1949 [ndt].

è questo il luogo per commentare questo libro, e altri lo hanno fatto molto bene, ma, per suo mezzo, rivedo ancora i gesti e il frasario un po' frammentario di chi avrei tanto voluto chiamare Gilbert, come ho fatto con Gilles, René, François, Jean-François, altri filosofi della sua generazione.



Fig. 9: Facciata anteriore dell'edificio che attualmente ospita l'*Université Paris Sorbonne – Paris IV*, già sede dell'*Université Paris Sorbonne – Paris V*. Il *Laboratoire de Psychologie générale et technologie* fondato e diretto da Simondon occupò, ben presto, la sala 208, al secondo piano dello stabile, che sorge al civico 28 della rue Serpente (foto di Giovanni Carrozzini).



Fig. 10: Al centro della foto, facciata anteriore della casa in cui visse Simon-
don con la sua famiglia, a Palaiseau, in Sentier des Vignes, 10 nel quartiere
di Lozère sur Yvette (fotogramma tratto dal film-documentario di François
Lagarde, *Simondon du désert* – per gentile concessione del compianto re-
gista).

RÉGINE PLAS

*Qualche ricordo di Gilbert Simondon
al civico 28 della rue Serpente*

Quando Giovanni Carrozzini mi ha chiesto di scrivere i miei ricordi di Gilbert Simondon, che ho frequentato per circa vent'anni all'università *Paris V*, senza conoscerlo davvero sebbene abbia intrattenuto con lui rapporti episodici sempre assai cordiali, ho preso coscienza della sua paradossale situazione in seno a quest'istituzione. Simondon ha infatti condotto la gran parte della sua carriera universitaria fra gli psicologi e, sebbene a tutt'oggi sia riconosciuto come un filosofo di prim'ordine, questi non viene mai menzionato nella storia della psicologia francese. Ancor più sorprendente il fatto che i suoi ex-colleghi psicologi si stupiscano unanimemente della sua notorietà postuma fra i filosofi. Cercherò dunque di fornire qui di seguito qualche elemento esplicativo che consentirà, almeno spero, di rendere conto di questo paradosso.

Ho incontrato e ascoltato per la prima volta Gilbert Simondon in Sorbona nel corso dei miei studi di psicologia presso la Facoltà di Lettere e Scienze umane di Parigi. Durante l'anno accademico 1965-1966, ho infatti seguito il suo corso di psicologia generale dal titolo *Imagination et invention*, corso in seguito divenuto celebre. Il *certificat* di psicologia generale era, all'epoca, comune alla *licence* di psicologia e a quella di filosofia e Simondon era, per così dire, *the right man in the right place*: brillante filosofo, conosceva alla perfezione i più recenti lavori nel settore della psicologia, soprattutto della psicologia sperimentale, e fra gli studenti si diceva che Simondon avesse "letto tutto". Confesso che dopo tutti questi anni, l'argomento dei suoi corsi è divenuto assai confuso nella mia memoria. Al contrario, mi ricordo chiaramente dell'impressione che mi fece, e che faceva alla maggior parte degli studenti: ne eravamo letteralmente soggiogati e ammiravamo il fatto che tanta chiarezza ed erudizione s'accompagnasse ad una tale semplicità. È, di tutti i corsi che ho seguito durante i miei studi, quello che mi ha lasciato il ricordo più vivido.

A partire dal 1970, sono diventata, in qualità di assistente di psicologia sperimentale, giovane collega di Simondon all'Università *Paris V*, oggi ribattezzata Università *Paris Descartes*. Occorre ricordare che prima del 1968, la psicologia, nella regione di Parigi, veniva insegnata solo in Sorbo-

na e all'Università di Nanterre, una città a nord-ovest di Parigi. Solo dopo il movimento studentesco del 1968, e quale una delle sue principali conseguenze, furono istituite le tredici università parigine attuali. La psicologia, a Parigi *intra muros*, si divideva fra *Paris V* e *Paris VII* e Gilbert Simondon si ritrovò ad insegnarla a *Paris V*. Era membro dell'*Unité de Formation et de Recherche* (UFR) di psicologia e non piuttosto di quella dell'*Institut de Psychologie*, contrariamente a quanto si è scritto or qui or là. A *Paris V*, infatti, queste due UFR coabitavano al civico 28 della rue Serpente, nel 6° *arrondissement*. L'*Institut de Psychologie* era stato istituito nel 1920 da Henri Piéron, e, dopo il 1968, si può schematicamente affermare che garantiva la formazione professionale degli studenti che avevano conseguito una *maîtrise* in psicologia presso l'UFR di psicologia o presso altre università e che non intendevano dedicarsi alla ricerca. I due UFR furono riuniti solo nel 1993, per dare origine all'*Institut de Psychologie* che ad oggi si trova a Boulogne-Billancourt, a sud-ovest di Parigi.

Simondon dirigeva un'*équipe* d'insegnanti di "psicologia generale", essenzialmente costituita da *agrégés*¹ di filosofia usciti dall'*Ecole Normale Supérieure*. Non vi era tuttavia un'UFR di filosofia a *Paris V* e pertanto non c'erano più studenti di filosofia che potessero seguire i corsi di Simondon, cosa che per lui fu forse alquanto spiacevole. Ciononostante, l'UFR di psicologia di *Paris V* era considerata l'apice della psicologia sperimentale francese. Aveva infatti ereditato il laboratorio di psicologia sperimentale e comparata, diretto da Paul Fraisse, di cui all'epoca faceva parte. Questo laboratorio era stato in assoluto il primo in Francia. Era stato istituito nel 1889 da Henry Beaunis e diretto, a partire dal 1894 da Alfred Binet, poi, dopo la morte di Binet nel 1911, da Henri Piéron, cui succedette Paul Fraisse. Quest'ultimo amava ripetere, come l'ho sentito fare a più riprese, che la psicologia sperimentale era la sola psicologia generale degna di questo nome, poiché, a suo avviso, doveva essere posta alla base di tutte le sotto-discipline della psicologia, che si trattasse della psicologia infantile, della psicologia sociale, della psicologia differenziale, etc. Come si vede, Fraisse rivendicava implicitamente la denominazione che era propria della cattedra e del laboratorio di Gilbert Simondon.

Ma la situazione fu resa ancor più complessa dal fatto che la maggior parte degli studenti si dimostravano interessati alla psicologia clinica e alla psicoanalisi e che non lo fossero affatto alla psicologia sperimentale e alle sotto-discipline di psicologia che ne traevano forza. Paul Fraisse che, come

1 In Francia, l'*agrégation* è il più prestigioso fra i concorsi per il reclutamento di docenti per l'insegnamento secondario. Si tratta infatti di un concorso estremamente difficile. Ora, la psicologia non viene insegnata nei licei come disciplina autonoma (se non da parte dei docenti di filosofia che, nella maggior parte dei casi, parlano soprattutto dell'inconscio e della psicoanalisi). Di conseguenza, non esiste un'*agrégation* di psicologia. Si noti che ancora oggi per le discipline per cui esiste l'*agrégation* (filosofia, storia, letteratura, matematiche, fisica, etc.) è quasi impossibile per un *non-agrégé* di venire reclutato come insegnante all'università, sebbene, se ci si attiene alla lettera dei regolamenti, occorre solo aver conseguito un dottorato per essere candidati.

Piéron prima di lui, aveva un grande potere istituzionale, si trovava, a sua volta, in una situazione paradossale, ovvero quella di promuovere una psicologia che ripugnava alla maggior parte degli studenti. Si sforzava di ridurre lo spazio della psicologia clinica, che considerava non-scientifica, nei piani di studio degli studenti, cosa che provocava regolarmente violenti scontri con i docenti di questa sotto-disciplina.

A ciò s'aggiunga che gli psicologi sperimentalisti generalmente facevano propria, senza riflettere oltre, la *doxa* secondo cui la psicologia era divenuta scientifica dopo aver divorziato dalla filosofia. Ci sarebbe molto da dire in merito a questa presunta rottura, ma non è questa la sede per farlo. Il risultato fu che qualsiasi collaborazione con i filosofi era considerata da alcuni sperimentalisti alla stregua di un tradimento, come dimostra il seguente aneddoto: quando Paul Fraise, anch'egli filosofo di formazione e che, secondo me, possedeva un'apertura mentale di gran lunga superiore rispetto a quella che gli si attribuisce di solito, ci sollecitò a redigere degli articoli per il secondo volume dell'*Encyclopédie philosophique universelle*, pubblicata dalle *Presses Universitaires de France* nel 1992, alcuni dei miei colleghi si rifiutarono di collaborare, in nome della rottura, ritenuta fondatrice, fra la psicologia "scientifica" e la filosofia.

Come si vede, dunque, in seno a questa UFR, Gilbert Simondon e i membri della sua *équipe*, non essendo né psicologi clinici, né psicologi sperimentalisti², si ritrovavano fra il martello e l'incudine. Simondon non possedeva né il potere istituzionale di Fraise né il potere di attirare all'UFR di psicologia le coorti di studenti che volevano studiare psicologia clinica e, a causa di ciò, si trovava emarginato.

Inoltre, i membri di quest'*équipe* si ritrovavano probabilmente, in quanto filosofi, in una situazione assai sconcertante in ragione della posizione dominante della psicologia sperimentale, ch'essi giudicavano illegittima, presso l'UFR. Le riunioni comuni alle due *équipe*, quando si trattava di stabilire i programmi per l'insegnamento, erano molto spesso burrascose, anche se le relazioni individuali che alcuni dei membri del laboratorio di Fraise, fra cui io stessa³, intrattenevano con quelli del laboratorio di Simondon erano del tutto cordiali. Devo, tuttavia, riconoscere che noi tutti pensavamo, a torto o a ragione, che Simondon e la maggior parte dei membri della sua *équipe* fossero un po' sconnessi dalla realtà delle nostre situazioni concrete e che le loro proposte mancassero generalmente di realismo. Lo stesso Simondon veniva percepito come un "Professeur Nimbus", assorto nelle sue ricerche, che trasportava ogni giorno materiali e apparecchi diversi negli scantinati del civico 28 della rue Serpente per fabbricarvi, supponiamo, macchine misteriose. Lo giudicavamo poco adatto ad avere la misura dei cambiamenti

2 Come è noto, Simondon aveva una solidissima formazione scientifica e aveva condotto alcune ricerche in psicologia sperimentale, sebbene l'ampiezza dei suoi interessi non facessero di lui uno psicologo da laboratorio, nel senso in cui lo intendeva Fraise.

3 Vorrei precisare che ero una sperimentista che si poneva molte domande in merito alla validità dell'approccio sperimentale in psicologia. È questo il motivo per cui, alla fine degli anni '80, mi sono rivolta verso la storia della psicologia.

della società e delle istituzioni che erano stati allo stesso tempo la causa e l'effetto del movimento studentesco del 1968 e privo di senso politico. Per fare solo un esempio, che ritengo assai illuminante, mi ricordo di averlo sentito, a più riprese, difendere l'idea che per risolvere i frequenti problemi relativi alla mancanza di posti per i giovani insegnanti di psicologia, occorresse istituire un'*agrégation* per questa disciplina. Eravamo negli anni '70, in un'epoca in cui l'*agrégation* era fortemente contestata dagli studenti di tutte le discipline, visto che era considerata un concorso elitario e desueto. Peraltro, istituire un'*agrégation* in psicologia avrebbe significato insegnarla nei licei, cosa che probabilmente avrebbe suscitato un'accesa opposizione da parte degli insegnanti della scuola secondaria, in particolare da parte degli insegnanti di filosofia. L'effetto suscitato da questa proposta di Simondon era quello di scatenare le ire di alcuni dei nostri colleghi, che avevano trascorso anni a redigere una tesi enorme, ancor più pesante perché sostenuta in una disciplina senza *agrégation*. Per quanto mi riguarda, ne comprendevo bene le motivazioni, ch'erano quelle di offrire una formazione di alto livello e più generalista agli insegnanti di psicologia, cosa che effettivamente sarebbe stata auspicabile, ma la reputavo un po' fuori posto per il contesto dell'epoca. Pensavamo che fosse di certo più efficace batterci per ottenere dei posti invece che farlo per ottenere un'*agrégation* di psicologia.

Per concludere, vorrei rievocare qualche immagine che conservo di Simondon. Fisicamente, non era molto alto, un po' tarchiato e dava un'impressione di robustezza, quando non di una certa rozzezza. Da questo punto di vista, rappresentava assai bene una figura popolare del nostro immaginario nazionale, quella del "figlio del popolo" istruitosi grazie all'*Ecole de la République*. Di solito si esprimeva in maniera assai calma, con una sorta di affettazione, ma si percepiva un fondo d'ansia o, per impiegare un neologismo che meglio converrebbe, d'"inquietudine" [*intranquillité*], che si tradiva soprattutto nel suo sguardo. Era in generale assai affabile e di grande gentilezza, ma poteva dimostrarsi molto suscettibile e gli capitava di erompere in collera, per motivazioni spesso oscure o futili.

Si comportava allo stesso modo con tutti i suoi interlocutori, senza fare differenza d'età o di ceto sociale e si mostrava sempre disposto a far loro attingere alle sue conoscenze e alle sue riflessioni, senza pedanteria e senza dissimulare alcuna superiorità, cosa che lo rendeva simpatico e di facile accesso. Non sembrava affatto interessato al potere. Per questo motivo, agli occhi di molti, a dispetto del suo pregevole percorso universitario, appariva una figura atipica e solitaria dell'università francese.

JEAN-CLAUDE SPERANDIO

*Una lettera su Gilbert Simondon**

A Giovanni Carrozzini

Lei s'interessa a Gilbert Simondon e ricerca alcuni elementi di testimonianza da parte di quanti lo hanno conosciuto. È con piacere che le rivelo in questa sede alcuni elementi di cui dispongo, sebbene altri colleghi lo abbiano conosciuto meglio di me.

Ho incontrato per la prima volta Gilbert Simondon nel corso dell'anno accademico 1963-1964, quando ero studente di *licence* in psicologia presso la Sorbona. Vi era appena stato nominato professore, dopo un inizio di carriera presso l'Università di Poitiers. Il suo primo corso semestrale di psicologia generale, dal febbraio al giugno '64, era dedicato alla percezione, un argomento ch'egli amava particolarmente. Evidentemente, ci spiegava le diverse teorie della percezione che si sono sviluppate in psicologia, i principi e i risultati, ma si sentiva ch'era appassionato soprattutto dalle tecniche delle sperimentazioni che supportavano queste teorie.

In seguito, per molti anni, in qualità di titolare di cattedra, terrò il corso di psicologia generale per gli studenti della *licence* o di altri cicli, cambiando tema ogni anno, visto che molti erano i temi che lo interessavano e la sua notevole erudizione gli consentiva di percorrere tutto il campo della psicologia, varcando volentieri le frontiere fra le discipline, dalla psicologia alle altre scienze dell'Uomo, dalla filosofia alla fisica o la meccanica e le scienze della Materia. Per questo motivo, già quando era un giovane professore di filosofia presso i licei, amava far realizzare ai suoi allievi degli esperimenti di fisica per rendere concrete le lezioni di filosofia!

* Questo testo consta della traduzione italiana della versione interamente rivista e corretta da Jean-Claude Spérandio, nel novembre 2012, di una missiva in formato elettronico che questi inviò allo scrivente in data 27 ottobre 2008. Si ringrazia sentitamente il prof. Jean-Claude Spérandio per averne autorizzato la traduzione italiana e la pubblicazione. Per sua espressa volontà, il suo cognome è riportato senza l'accentatazione acuta della 'e'.

Per quanto concerne i corsi di psicologia, non so quale ne fosse il programma degli anni successivi al 1964, ma lì si può trovare nella rivista «Bulletin de psychologie». Questa rivista, che pubblicava i principali corsi di psicologia dell'università di Parigi, trascritti e redatti dagli studenti e rivisti dai professori secondo il costume dell'epoca, non esiste più attualmente, ma la si può ancora reperire in consultazione nelle biblioteche universitarie di psicologia, perlomeno in Francia.

Simondon organizzò, a partire dal 1965, presso l'*Institut de psychologie* (allora situato al civico 28 della rue Serpente, a Parigi) con qualche giovane collega, un laboratorio orientato alla psicologia degli usi delle tecnologie. Questo laboratorio, composto da psicologi sperimentalisti, da clinici, da filosofi e da altri ancora, ad immagine del suo direttore, non era monolitico. Il seminario dottorale riuniva alcuni studenti che stavano preparando la tesi su argomenti assai vari, sebbene tutti fossero accomunati dall'interesse per questioni attinenti all'uso delle tecnologie, delle tecnologie moderne in generale, analizzate da diversi punti di vista, nell'istruzione, nella vita professionale o nella vita quotidiana. Vi si faceva psicologia, ma in un senso assai ampio, senza preoccuparsi delle frontiere interdisciplinari.

Questo laboratorio era altresì un museo di apparecchi eteroclitici, motori di automobile, circuiti elettronici, vecchie macchine da scrivere e calcolatrici, ferri per la saldatura, oscilloscopi, radio, etc. Per Simondon, tutti questi oggetti, che concretizzavano certi segmenti dell'evoluzione tecnologica, esistevano, avevano una vita, se non un'anima. Non dimentichiamoci del suo celebre libro *Du mode d'existence des objets techniques*!

Per quanto mi riguarda, ho frequentato questo seminario dottorale per due o tre anni. Ero all'epoca un giovane ricercatore in ergonomia e l'argomento della mia tesi di dottorato, preparata sotto la direzione di Simondon, era l'analisi dell'impatto dell'informatica sul lavoro dei controllori del traffico aereo. Le tecnologie, antiche e moderne, interessavano e incuriosivano molto Simondon. Gli parlavo d'informatica e d'aviazione, mi ascoltava sempre con grande interesse, s'informava del minimo dettaglio, sebbene non possa dire che mi abbia veramente aiutato e influenzato, mi ha soprattutto incoraggiato a continuare su questa strada. L'impatto delle tecnologie sul lavoro e sulla società lo interessava particolarmente. Mi ricordo che presentò nel 1974, al congresso della *Société d'Ergonomie de Langue Française* a Bruxelles, una conferenza assai dotta sulle conseguenze delle nuove tecnologie sul lavoro, riferendosi, in particolare, al lavoro agricolo e alla società rurale (tema assai poco trattato all'epoca dall'ergonomia) dall'arrivo dell'elettricità sino al XIX secolo.

Dopo la mia tesi di dottorato di Stato, nel 1972, sono stato a mia volta nominato professore in un'altra università parigina. Per una dozzina d'anni, ho incontrato Simondon di tanto in tanto, seppur non in modo regolare, soprattutto quando andavo a tenere delle lezioni all'*Institut de Psychologie*. Nell'82-'83, cambiai università e fui nominato all'Università *Paris V* (attualmente intitolata *Paris Descartes*) ove Simondon era sempre professore.

Ma in questa data, Simondon non era più il professore brillante che avevo conosciuto. Già da due o tre anni, la sua malattia mentale (psicosi bipolare) si era dichiarata e peggiorava, ocasionando spesso incidenti e numerose

seccature a colleghi e subordinati, a tal punto che un giorno s'impose la necessità del suo internamento all'ospedale psichiatrico. Credo di ricordare che si trattasse della fine dell'82 o dell'inizio dell'83, ma non sono certo della data esatta. Ciò che è certo, è ch'egli era già internato quando ho acquisito le mie nuove funzioni in quest'università.

In seguito, sono rimasto in contatto con lui mentre era ricoverato all'ospedale psichiatrico Ste Anne a Parigi. Mi sono spesso recato a fargli visita e gradiva le mie visite, che reclamava, mentre le visite da parte della maggior parte dei suoi colleghi, eccezion fatta per alcuni, gli procuravano dispiacere. A volte, era praticamente impossibile intrattenervi una conversazione coerente, visto che i suoi discorsi erano dei veri e propri deliri, ma altre volte era del tutto normale, a dispetto delle pesanti medicine ch'era obbligato ad assumere.

A volte, l'ospedale gli consentiva un breve permesso d'uscita e veniva all'*Institut de Psychologie*. Quando ero in sede, non mancava di venire a trovarmi e chiacchieravamo un po', di vari argomenti. Occupavo all'epoca il suo vecchio studio e avevo fatto rinnovare i locali del suo vecchio laboratorio, che erano stati trasformati in sala computer per l'insegnamento dell'informatica agli studenti di psicologia. Ne era molto felice, affermando che i suoi vecchi locali e il suo vecchio studio erano "in buone mani".

Fu così che la vigilia della sua morte, avvenuta il 7 febbraio 1989, venne all'*Institut de Psychologie* e lo ricevetti. Era sera... Mi parlò a lungo di filosofia, di psicologia, dei suoi vecchi maestri e di qualche vecchio collega che stimava. Aveva dei progetti editoriali e programmava un prossimo viaggio in Grecia, paese che amava molto. Sembrava in buona forma fisica, nonostante l'andatura un po' incerta, dimostrava uno stupefacente dinamismo, ma la sua mente era perturbata. Il suo eloquio alterato, mi risultava assai difficile seguire il suo discorso, alle volte del tutto coerente e logico, poi improvvisamente assai confuso. Saltava spesso da un argomento all'altro, non finiva le frasi e restava a volte alcuni minuti in assoluto silenzio, poi riprendeva a parlare di un altro argomento. Ma, come nel corso delle visite precedenti, mi garantiva che ora era perfettamente guarito e che sarebbe tornato presto ad occupare il suo posto in università (cosa del tutto impossibile giacché era stato messo in pensione anticipata). Non potevo dissuaderlo. Era in una permanente condizione di negazione della realtà del suo stato.

Nel corso di questa visita, ci raggiunsero altri giovani colleghi. Simondon parlava loro con gioia e cordialità. Affermò più volte che era perfettamente guarito. Prima di andarsene, mi diede appuntamento per l'indomani mattina, per discutere dei suoi progetti editoriali, come d'altra parte faceva nel corso di tutte le sue visite. Fu dunque con infinita tristezza e immensa sorpresa che, l'indomani mattina, arrivando in università, appresi della sua morte, tanto la brutalità di questo decesso contrastava con i suoi numerosi progetti e con l'entusiasmo che presentava il giorno prima. Ed ero stato senza dubbio una delle ultime persone con le quali aveva comunicato.

Come saprà di certo, è morto in casa sua quella stessa notte, dopo aver assunto un miscuglio di pericolose medicine, senza che io sappia se quest'atto fu volontariamente suicida o se volesse guarirsi più rapidamente, somministrandosi una terapia di sua composizione! Entrambe le ipotesi sembrano

plausibili, sebbene ufficialmente si prese in considerazione la prima ipotesi, che è la più probabile.

Penso si debba serbare soprattutto il ricordo del Simondon prima del 1980, il brillante studente dell'*Ecole Normale Supérieure*, *agrégé* di filosofia, psicologo, filosofo, erudito, autore di notevoli opere innovative. Per parte mia, serbo di Simondon l'immagine di un professore dalla mente aperta e curiosa, quello che ho conosciuto nel 1963-1964 come professore di *licence*, poi dal 1969 al 1972 in qualità di direttore di tesi. Dopo gli anni '80, non era davvero più lui.

Ecco dunque quasi tutto quello che posso dirle su Gilbert Simondon, avendo avuto il privilegio di condividere con lui qualche momento appassionante. Sono molto contento che gli renda meritato omaggio.

Cordialmente

Jean-Claude Spérandio
Professore emerito all'*Université Paris Descartes*

(Novembre 2012)



Fig. 11: Tomba della famiglia Simondon a Tence (foto di François Lagarde).

MAURICE MOUILLAUD

*Notizia di Gilbert Simondon pubblicata
dall'Association des anciens élèves
de l'Ecole normale supérieure nella raccolta del 1990**

Gilbert Simondon è morto – si dice “folgorato” – proprio quando veniva pubblicato (da Aubier) *L'individuation psychique et collective* (seconda parte inedita della sua tesi *L'individu et sa genèse physico-biologique*). Senza dubbio si tratta solo di una coincidenza: e tuttavia non possiamo fare a meno d'intravedervi uno scambio simbolico tra la scomparsa dell'uomo e ciò che è opportuno designare come la “ricomparsa” di un'opera. Non che il suo pensiero abbia mai smesso di costituire un punto di riferimento, ma in sordina. Tuttavia, con Simondon, si tratta proprio di un'opera, ovvero di un pensiero che unifica e ispira in profondità le pubblicazioni, un'opera fondamentale, secondo noi, nella filosofia francese contemporanea. Di questa sordina (piuttosto che di marginalità) è responsabile, in parte, l'originale posizione di Gilbert Simondon. Egli è, infatti, uno dei pochi filosofi del nostro tempo, per non dire il solo, ad assegnare all'oggetto tecnico uno statuto concettuale; uno dei pochi, altresì, (con Canguilhem che lo ha riconosciuto e sostenuto) a tessere la sua riflessione a partire da una documentazione scientifica che non risulta affatto di seconda mano. – Non gli capitò, forse, presso il liceo di Tours, di tenere il corso di fisica per la *terminale* in assenza del docente (liceo nel quale aveva installato negli scantinati una galleria di macchine e apparecchi ai quali iniziava i suoi allievi)? Alla Facoltà di Poitiers, aveva istituito un laboratorio che non serviva solo per gli esperimenti di psicologia, ma che era un vero e proprio *atelier*. Al suo fianco, ho provato a volte l'impressione (sono stato suo compagno al liceo di St-Etienne) di trovarmi

* Questo testo consta della traduzione italiana della notizia biografica su Gilbert Simondon redatta da Maurice Mouillaud e pubblicata sull'«Annuaire 1990 des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure» (pp. 3-4), con il titolo *Simondon G.. Si ringrazia sentitamente Mme Agnès Fontaine, della segreteria dell'Association des anciens élèves, élèves et amis de l'ENS*, per averne concesso la traduzione e la pubblicazione con il titolo che qui si riporta, nonché François Mouillaud che, in qualità d'erede e proprietario dei diritti d'autore del compianto prof. Maurice Mouillaud, ha autorizzato la traduzione italiana e la pubblicazione dei testi redatti da suo padre su Gilbert Simondon.

in presenza di un uomo del Rinascimento, di uno di quegli avventurieri del pensiero che si trovano nei romanzi di Yourcenar (non senza una dimensione “barocca”). Uomo del Rinascimento che non pensa la tecnica contro la vita, ma che vi intravede il dispiegamento della stessa energia originaria; per il quale il razionale non è pensabile senza l’affettività; che ricerca la genesi dell’individuazione nella metastabilità dei sistemi (in tal senso, il suo pensiero giace agli antipodi di un individualismo).

– Leggendolo (o rileggendolo), come non provare l’energia di una scrittura e di un pensiero fondante cui, come in Claudel (il paragone non è poi così fuori luogo), corrispondono la forza di un uomo, la spigolosità di un volto, la fermezza di un passo che si sarebbe tentati di qualificare da campagnolo (ha sempre conservato una testarda fedeltà alla geografia della sua infanzia, gli altopiani del centro della Francia)? Questo pensatore della tecnica era altresì, in maniera insolita per la nostra epoca, un filosofo della vita (progettava e cominciò ad intraprendere delle ricerche di etologia); i suoi sette figli testimoniano, a loro modo, la sua generosa fiducia in uno slancio vitale.

– E tuttavia (ma l’uomo era assai paradossale), un uomo chiuso in se stesso, Gilbert Simondon, un uomo separato e connesso, un uomo difficile. Non certo difficile d’accesso, giacché serbava in sé un gran calore, soprattutto nei confronti dei suoi studenti; ma con il quale la convivenza non era facile, tanto era un essere integro. Un uomo che si sentiva spesso ferito e la cui ferita sembrava risalire a un qualche attentato originario (che si può provare fra le pagine così toccanti che egli ha consacrato all’angoscia ne *L’individuazione*). Un uomo che si giovava al suo fianco della presenza di Michèle [sic] Simondon la cui personalità ricca e vigile vegliava affinché non perdesse i punti di contatto con l’esistenza sociale.

– Non ho – come si fa di solito – evocato i luoghi e le date che si inscrivono in questo genere di biografia. Ne fornisco di seguito i tratti salienti: allievo del liceo di Saint-Etienne, Gilbert Simondon entrò all’E.N.S. della rue d’Ulm nel 1944, fu professore di filosofia al liceo Descartes di Tours (dal ’48 al ’55) poi professore presso la Facoltà di Poitiers (dal ’60 al ’63) e alla Facoltà di Lettere e Scienze umane di *Paris-Sorbonne* sino al 1984 (in seguito alla discussione della sua tesi aveva ottenuto la medaglia del CNRS). «Fardello della terra, come dice Omero, ma anche fardello per se stesso» ha affermato Simondon del soggetto; ed è sempre sua: «Sugli individui viventi grava il peso di mantenere gli individui morti in una perpetua νεκρῶτα» (Gilbert Simondon – *L’individuazione psychique et collective*, p. 102).



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA
CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO

L'ONESTO MESTIERE DEL FILOSOFARE
QUALE INCESSANTE PRATICA CRITICA
Omaggio a Fabio Minazzi in occasione
dei suoi sessant'anni



(COLLEGIO C. CATTANEO, AULA MAGNA
Varese, martedì 22 dicembre 2015)



A cura di Marina Lazzari





Alberto Coen Porisini, Rolando Bellini e Fabio Minazzi
(Foto di Massimo Alari)

MARINA LAZZARI

Premessa

Il 22 dicembre 2015, alle ore 17, nell'Aula Magna del Collegio Cattaneo dell'Università degli Studi dell'Insubria, ha avuto luogo la presentazione dei due volumi della Festschrift¹ per i sessant'anni di Fabio Minazzi. Il clima prenatalizio, l'aula gremita da autorità, studiosi, allievi, amici e cittadini, le musiche del maestro Kingsley Elliot Kaye evocavano la sensazione di un clima particolare nel quale l'affetto nei confronti del festeggiato si mescolava alla stima per un lavoro filosofico di straordinaria pregnanza. Che il lavoro intellettuale, al quale Fabio Minazzi ha dedicato l'intera cifra ideale della sua esistenza sia stato, anche in quella sede festosa, il collante per unire in un'appassionante pratica critica voci e presenze differenti², lo dimostra la trasformazione dell'occasione celebrativa in un'opportunità non solo di affettuoso incontro amicale, ma di rinnovata riflessione culturale. Lo stile dell'onesto mestiere filosofico, tanto caro al maestro d'elezione di Minazzi, Giulio Preti, si ripresentava intatto, nell'occasione della festa, animando le voci dei relatori, che via via avvicendatisi, hanno tratteggiato i risvolti scientifici, culturali e civili del festeggiato. Molti gli interventi ufficiali che si sono succeduti al banco dei relatori ma, idealmente, accanto ad essi, ognuno dei presenti in sala avrebbe potuto contribuire, attraverso la propria esperienza di relazione con il festeggiato, alla definizione di quel profilo d'esistenza di Minazzi che ha coinciso e coincide intimamente con la sua operosità culturale. È, infatti, questo il cuore segreto dell'incontro festoso,

1 Le radici della razionalità critica. Saperi, pratiche, teleologie. Studi offerti a Fabio Minazzi, a cura di Dario Generali, Mimesis, Milano-Udine 2015, 2 voll.

2 Alberto G. Biuso, «Le radici della razionalità critica: saperi, pratiche, teleologie». Il corpo e la mente del mondo, «il Manifesto», anno XLVI, n. 137, mercoledì 8 giugno 2016, p. 11: «I volumi progettati da amici, colleghi, allievi, in occasione dell'anniversario di uno studioso o del suo congedo dall'università risultano qualche volta, e per loro natura, rituali e frammentari. Nonostante le sue 1308 pagine, il libro dedicato ai sessant'anni di Fabio Minazzi [...] costituisce invece un'opera unitaria, nella quale le differenti prospettive e la varietà degli argomenti rappresentano un documento efficace e poliedrico del panorama filosofico contemporaneo».

come di quello della pubblicazione dei due volumi ad honorem: un omaggio di scrittura come pensiero a chi al pensiero e alla sua scrittura ha dedicato per la propria forma d'esistenza. Ecco, allora, l'intervento di apertura del Rettore dell'Università degli Studi dell'Insubria, il prof. Alberto Coen Porisini, che ricostruendo i passaggi della chiamata di Minazzi all'Ateneo varesino nel dicembre 2008, ne sottolineava l'intensa attività scientifica e didattica all'interno dell'Accademia, insieme all'istituzione, fermamente voluta e realizzata, del Centro Internazionale Insubrico e del suo progetto di didattica filosofica, il progetto dei Giovani pensatori. Il valore profondo ed inedito della vicinanza tra filosofare ed ambiti pluridisciplinari differenti, tra mondo universitario, scuole di ogni ordine e grado, e territorio, veniva ripresa anche nei saluti del sindaco di Varese, dott. Attilio Fontana e dall'intervento dell'amico e curatore dei volumi, prof. Dario Generali. Quest'ultimo sottolineava come non solo Minazzi si sia adoperato, con il progetto dei Giovani pensatori, per portare nelle scuole e sul territorio un numero impressionante di iniziative culturali che ne hanno promosso sensibilmente la vita culturale, ma, con la creazione del Centro Internazionale Insubrico, ha posto l'Università e la città Varese, grazie alla documentazione e ai volumi ivi raccolti degli Autori del razionalismo lombardo otto-novecentesco e della Scuola di Milano, al centro della vita culturale europea per questi argomenti di studio. Prosegue, con Minazzi, quell'Italia civile che si rese in passato possibile anche grazie al lavoro e all'impegno dei membri della Scuola di Milano e che trova ora nell'azione del Centro Internazionale Insubrico uno dei suoi fondamentali momenti di vitalità e di presenza nella società contemporanea.

Gli interventi del prof. Fulvio Papi, Emerito dell'Università degli Studi di Pavia, e del prof. Jean Petitot, dell'Alta Scuola di Studi in Scienze Sociali ed Ecole Polytechnique di Parigi, sono stati letti, rispettivamente, dalle prof.sse Giulia Santi e Veronica Ponzellini, per l'impossibilità dei due studiosi, a causa di motivi personali e di salute, di presenziare direttamente alla manifestazione.

Nel suo testo, il prof. Papi ha rilevato come Minazzi fosse diventato nel tempo il principale interprete della Scuola di Milano, sia attraverso un'imponente opera di studio e di rielaborazione di quegli autori e delle loro riflessioni, sia con l'intensa attività del Centro Internazionale Insubrico. Uno sforzo che lo rende ora, soprattutto attraverso il suo insegnamento universitario, nelle scuole e sul territorio, il tramite per la trasmissione ai giovani del nostro presente storico di quel patrimonio di pensiero e di valori. Nella comunicazione del prof. Petitot veniva ribadito il ruolo assunto da Minazzi come fondamentale erede e depositario di quella tradizione, che lo studioso francese ha mostrato di apprezzare soprattutto per essere rimasta fedele alla prospettiva illuministica di una funzione emancipatrice della conoscenza scientifica.

Il prof. Sini, Emerito dell'Università degli Studi di Milano e Socio Nazionale dell'Accademia dei Lincei, ha illustrato, a sua volta, i capisaldi della riflessione elaborata dagli Autori della Scuola di Milano e l'itinerario degli studi e della produzione scientifica di Minazzi, condividendone alcune tesi fondamentali, come quella dell'unitarietà del sapere e della necessità di una

formazione scolastica ed universitaria aperta all'influsso sia delle discipline filosofiche e umanistiche, che di quelle scientifiche.

È seguito, poi, l'intervento del dott. Patti, Magistrato della Corte di Cassazione, che ha posto in evidenza il costante impegno civile di Minazzi, la cui attività intellettuale si è dimostrata sempre legata ad uno sforzo di qualificazione culturale, di emancipazione della società nel suo complesso, caparbiamente a difesa dello stato di diritto. Chiudeva, infine, l'intervento della scrivente, che illustrando numericamente le moltissime iniziative realizzate dal Centro Insubrico e dal progetto dei Giovani pensatori ha provato a dare espressione quantitativa a quell'idealità culturale che ha animato ed anima il lavoro filosofico di Minazzi e del suo Centro. Un lavoro come vocazione ed una vocazione come lavoro, evocati nelle parole di chiusura del festeggiato quando, dopo commossi ringraziamenti, ha ricordato, come lasciato per se stesso e per i convenuti, uno dei moniti più potenti di Edmund Husserl, maestro dei maestri: "Immer wieder!, sempre di nuovo!".



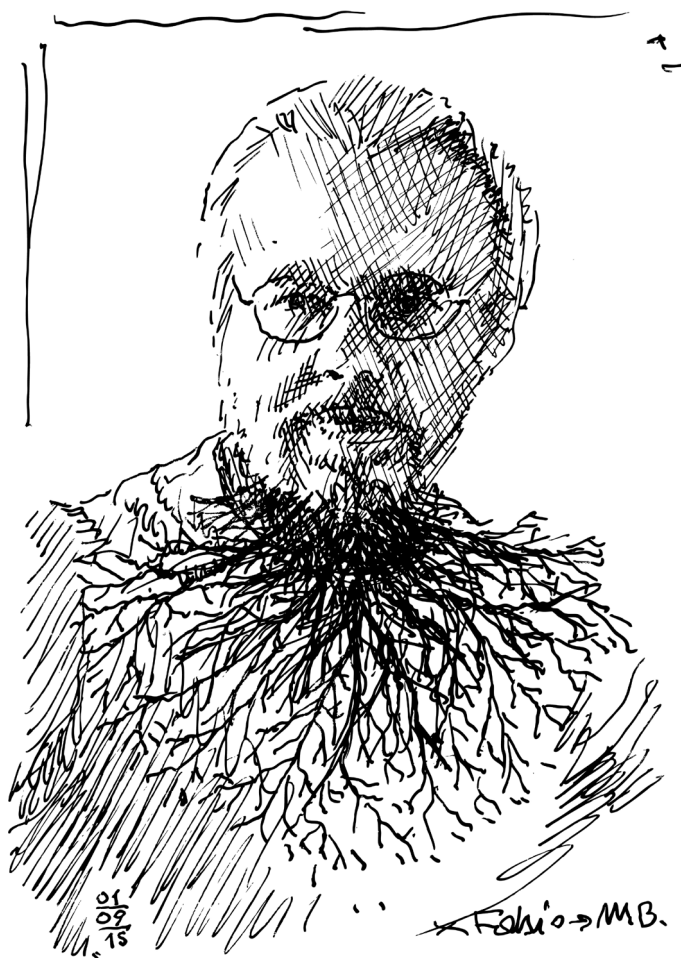
Scorcio del pubblico presente
(Foto di Massimo Alari)



Marina Lazzari
(Foto di Carlo Meazza)

MARIO BOTTA

Per Fabio Minazzi





Dario Generali, Carlo Sini ed Alberto Coen Porisini
(Foto di Massimo Alari)

ALBERTO COEN PORISINI*

*Un tornado per la costruzione di un nuovo rapporto
tra le diverse discipline e il territorio*

Grazie e benvenuti a tutti quanti, buona sera. Nelle parole di chi ha introdotto questa giornata di festeggiamenti in onore di Fabio Minazzi si percepiva bene come la vostra numerosa presenza si riconduca direttamente proprio ai temi su cui Fabio è sempre stato attivo.

Personalmente voglio invece portare un'immagine diversa. Sono stato infatti testimone dell'arrivo di Fabio Minazzi in questo Ateneo. All'epoca ero il Preside della Facoltà di Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali di Varese. In realtà era una Facoltà di biologi che a Varese era conosciuta come la Facoltà di biologia. Era infatti una Facoltà piena di biologi che mai avevano digerito (almeno all'inizio, poi la cosa è stata superata) l'arrivo di uno sparuto gruppo di informatici che aveva iniziato a dare un significato un po' diverso ad una Facoltà che prima era una Facoltà di scienze biologiche naturalistiche. Col suo arrivo il gruppo di informatici aveva infatti iniziato a introdurre subito alcune tematiche molto più vicine al mondo delle Facoltà di scienze di altre università più grandi, prestando un'attenzione particolare proprio ad alcuni specifici aspetti decisamente più tecnologici. Ma con gli informatici ben presto erano arrivati anche i primi docenti di un corso di laurea in Scienze della Comunicazione. In realtà si è trattato di un esperimento unico in Italia: ovvero quello di collocare un corso di laurea di Scienze della Comunicazione all'interno di una Facoltà scientifica.

Dopo qualche anno – oramai eravamo partiti, ma eravamo ancora all'inizio – sono diventato Preside di questa Facoltà di Scienze, quando si è infine profilata l'opportunità di chiamare un professore di Filosofia teoretica, per la necessità interne del corso di laurea in Scienze della Comunicazione, dall'Università degli Studi di Lecce (penso che all'epoca si chiamasse ancora così perché poi è diventata l'Università del Salento). Di fronte a questa possibilità mi sono subito interessato, anche perché nella mia storia accademica avevo passato tre anni proprio all'Università di Lecce e quindi ero incuriosito dal fatto che ci fosse qualcun altro che, nel suo percorso accademico, era partito dal Nord d'Italia, come era successo a me, ed era

* Rettore dell'Università degli Studi dell'Insubria.

finito nel Salento e ora voleva tornare da noi. Conosco così Fabio Minazzi che mi viene presentato e portato in ufficio da un collega di Scienze della Comunicazione. Discutiamo così un pochettino e ci rendiamo conto che, effettivamente, poteva essere un acquisto interessante per il corso di laurea di Scienze della Comunicazione. Di conseguenza decisi di appoggiare questa proposta di chiamare un professore di Filosofia teoretica all'interno di una Facoltà di Scienze. Potete immaginare che la proposta ha naturalmente creato qualche discussione proprio per la sua novità. Devo però aggiungere che alla fine il nostro argomento vincente è stato proprio questo: "beh, attenzione, noi stiamo facendo nascere senz'altro un'esperienza nuova e abbiamo bisogno proprio di persone che vogliano investire le proprie energie professionali su queste nostre iniziative e su questo nuovo corso di laurea. In quel momento uno degli elementi positivi – a parte il *curriculum* scientifico (ma, detto francamente, in realtà nessuno di noi aveva gli strumenti adeguati per riuscire a valutare veramente un *curriculum* scientifico in un ambito filosofico, poiché io sono un ingegnere e i miei colleghi erano dei biologi con qualche fisico) – era rappresentato che Fabio Minazzi era una persona del territorio, di Varese, quindi sicuramente nutriva un forte interesse e una propensione a sviluppare le sue attività e a radicarsi sempre più proprio in questi nostri spazi. Del resto il problema di questo nostro ateneo era proprio il problema di avere persone che si radicassero all'interno dell'università e facessero quindi crescere l'ateneo e il territorio.

Conseguentemente, proprio sulla base di queste considerazioni di fondo, chiamiamo il professor Fabio Minazzi che arriva nel dicembre del 2008, anche se naturalmente queste considerazioni per la sua eventuale chiamata avevamo iniziato a svolgerle un po' di tempo prima. Comunque nel 2008 arriva e da allora è stato – non so neanche io come definirlo – un tornado che si è subito inserito all'interno del nostro ateneo. Penso che dopo una settimana, o poco più – perché sei arrivato proprio durante le vacanze di Natale e hai preso servizio verso la fine dell'anno – mi hai dato una piccola tregua fino all'inizio di gennaio. Ma al nostro amato Direttore di Dipartimento, il povero professor Lanzarone, non hai dato neanche questa tregua durante le vacanze di Natale perché so che sei andato subito da lui, appena sei arrivato. Io invece, facendo il Preside, ero un pochettino più scafato e non mi facevo trovare durante le vacanze di Natale. Quindi mi sono salvato, però a gennaio sei subito arrivato e hai iniziato a proporre una nutrita serie di iniziative e progetti. Devo riconoscere che l'entusiasmo con cui proponevi queste tue iniziative era contagioso per cui ti ho aperto una linea di credito. Mi sono infatti detto: "beh, mi sembrano tutte delle iniziative interessanti". Poi si trattava di farle digerire ai colleghi che, appunto, vedevano queste proposte con un po' di scetticismo, anche perché non capivano bene di cosa stessimo parlando e quale fosse l'elemento di novità che tu stavi portando in Dipartimento, in Facoltà e nell'Ateneo. Adesso, a distanza di sette anni dal tuo arrivo, il bilancio è decisamente positivo: non solo hai fatto nascere questo Centro speciale, il *Centro Internazionale Insubrico Cattaneo-Preti*, ma ti sei anche preoccupato di fare quello che, forse, ci mancava: creare un forte legame con il nostro territorio, un aspetto che è stato un po' sottovalutato dall'ateneo. Certamente la presenza di corsi di laurea che, in qualche modo,

non avevano questa grossa necessità, aveva fatto sì che questi nostri discorsi di apertura sul territorio fossero lasciati un po' in disparte. Non voglio naturalmente dire nulla sul tuo lavoro scientifico perché ci sono qui tante altre persone, molto più qualificate del sottoscritto, che parleranno specificatamente del lavoro filosofico che hai fatto e lo faranno appunto con piena cognizione di causa. Per parte mia posso però testimoniare che da allora, regolarmente, arrivi a chiedermi qualcosa: spazi, risorse e, generalmente, troviamo sempre un punto d'accordo, perché proponi delle proposte che sono valide e funzionali alla crescita del nostro ateneo. L'ultima richiesta – che ha rappresentato senza dubbio un passaggio rappresentativo – è stata quella di darti, all'interno di questo splendido Collegio, la sede ufficiale del tuo *Centro*. Prima, fondamentalmente, eri un po' disperso all'interno dell'ateneo, in diversi luoghi – in via Mazzini, a Villa Toeplitz, al Padiglione Antonini e in via Ravasi – e avevi scatoloni di libri, carte e manoscritti un po' dovunque. Adesso, perlomeno, sei riuscito ad avere un *Centro* ordinato e poi so che mi stai già di nuovo chiedendo degli spazi perché hai esaurito quelli a disposizione e stai nuovamente riempiendo altri spazi, compresi i tuoi *garages*. Devo infatti ammettere che abbiamo anche discusso di utilizzare i nostri *garages* per mettere alcuni di questi materiali che continui a portare in ateneo e il problema è che sono tutti materiali veramente interessanti e preziosi.

Poi l'altra cosa per cui non posso che ringraziarti pubblicamente è la creazione del progetto dei *Giovani Pensatori*. Si tratta di un progetto che ha avuto un impatto enorme sul territorio: sei riuscito a realizzare quello che il ministero predica da anni, ma che, in realtà, non ha mai capito come realizzare, cioè riuscire a mettere veramente in collegamento positivo e fecondo il mondo dell'università con il mondo della scuola. Tu l'hai realizzato nell'unico modo possibile: coinvolgendo i docenti delle classi. Non me ne vogliano i dirigenti scolastici presenti, ma il coinvolgimento delle scuole non passa per i dirigenti ma per i docenti, analogamente a quanto succede in università: il coinvolgimento dell'università – lo spiego sempre ai miei tanti interlocutori – non passa attraverso il contatto col Rettore, o con un Direttore di Dipartimento, ma passa sempre attraverso il contatto diretto coi docenti. Questi contatti maturano solo nel tempo e producono dei frutti duraturi solo se sono intessuti e sviluppati con le persone che, tutti i giorni, sono a contatto diretto con i ragazzi, con gli studenti e coi laboratori, se si vuole veramente attivare una collaborazione scientifica significativa e continuativa.

Ebbene, tu Fabio non solo hai portato una ventata di novità dal punto di vista dell'ateneo in campo scientifico, ma hai anche aperto dei filoni che, prima, qui da noi, non erano presenti – aspetto già molto significativo – ma, soprattutto, hai anche contribuito a far crescere il nostro ateneo e l'hai fatto in modo interdisciplinare, riducendo e facendo scemare, insieme alla collaborazione di tanti altri tuoi colleghi del corso di laurea in Scienze della Comunicazione, le barriere che in questo paese sono state costruite, nei secoli, tra la cultura scientifica e la cultura umanistica. Una delle cose che più penso ti vada riconosciuta – a te, come anche ad altre persone e nella quale, se è lecito, forse un minimo di contributo l'ho fornito anch'io – si radica proprio nell'aver saputo vedere e nell'aver saputo cogliere questa opportunità rappresentata dalla presenza di umanisti all'interno di una Facoltà

di scienze. La scelta di collocare te – ed altri colleghi – all'interno di una Facoltà di scienze ha consentito di abbattere delle barriere che prima esistevano e si sentivano. Tant'è che oggi siamo tutti all'interno di uno stesso Dipartimento (naturalisti, informatici ed umanisti) e registriamo delle collaborazioni, anche scientifiche, tra filosofi, storici e studiosi che provengono dall'ambito scientifico: vuoi degli informatici, vuoi dei naturalisti, vuoi dei chimici che si occupano di questioni ambientali, e via dicendo. Infine non va dimenticato, appunto, la capacità del progetto dei *Giovani Pensatori* di aver aperto un contatto diretto, fecondo e duraturo con il territorio, grazie al quale, nel corso degli anni, hai costruito una preziosa rete di relazioni di cui oggi si giova l'intero ateneo. Penso che per questo l'Ateneo ti debba essere profondamente grato. Sono quindi felice di poterlo fare, qui ed oggi, pubblicamente, in questa bella occasione: grazie Fabio, contiamo ancora sul tuo prezioso lavoro per gli anni a venire. Non esagerare però con le richieste di risorse, spazi e strutture perché non ne abbiamo quasi più! Grazie.

ATTILIO FONTANA*

*Un ringraziamento ad un nostro concittadino che ha saputo
illustrare nel miglior modo la nostra città*

Buona sera a tutti. Il mio vuol essere un rapidissimo saluto a voi tutti, ma, soprattutto, un momento di tributo al professor Fabio Minazzi che è, sicuramente, una persona che ha saputo illustrare, nel modo migliore, la nostra città in tante parti del mondo e anche in diversi ed importanti luoghi universitari dove ha insegnato ed è stato attivo: in Svizzera, nel Salento, in Argentina, in Polonia, a Parigi, in Tunisia, in Messico ed ora qui da noi, come ricavo dal suo straordinario *curriculum*. Quindi credo che fosse doveroso che questa sera io, in rappresentanza di tutta l'Amministrazione Comunale di Varese, gli rivolgessi questo saluto e questo complimento, porgendo un pubblico ringraziamento per tanta e tale attività, a nome di tutta la nostra collettività varesina.

Diceva giustamente il professor Alberto Coen Porisini che, tra le sue tante attività, impegni ed iniziative, Fabio Minazzi ha saputo anche mantenere e rinsaldare un legame privilegiato con il territorio. Per parte mia aggiungo, inoltre, che ha anche saputo rilanciare, proprio con il *Centro Internazionale Insubrico Cattaneo-Preti*, una parte, assai rilevante e oltremodo significativa, del pensiero filosofico, scientifico e civile che, nella nostra regione della Lombardia, si è storicamente intrecciato con la sua stessa storia civile, economica, tecnologica, culturale e politica, secondo uno straordinario progetto delineato nell'Ottocento da Carlo Cattaneo, progetto dal quale, nei tempi lunghi e complessi della storia, è anche scaturito qualche importante movimento politico che ha posto all'attenzione dell'intera società civile italiana contemporanea il problema del federalismo e della sua attualità.

Personalmente credo che Fabio Minazzi sia una persona, uno studioso e un concittadino al quale guardiamo tutti con grande ammirazione e credo anche che fosse quindi giusta e doverosa una serata come questa, coronata da una pubblicazione così importante, consacrata alla sua grande ed intensa attività. Anche perché Minazzi, riferendosi ancora una volta al pensiero di Cattaneo e a quello della "scuola di Milano" ha sempre sottolineato la fecondità di un dialogo più diretto e fecondo tra le discipline umanistiche

* Sindaco di Varese dal 2006 al 2016

Attilio Fontana

e quelle scientifiche, senza mai dimenticare il ruolo delle tecnologie. Appunto seguendo la storica e classica l'impostazione *politecnica* delineata da Cattaneo.



Dario Generali, Carlo Sini ed Attilio Fontana
(Foto di Carlo Meazza)

DARIO GENERALI

*La tradizione del neoilluminismo della Scuola di Milano
nella riflessione teorica e nell'opera istituzionale di Fabio Minazzi*

Trovarmi oggi a partecipare alla presentazione dei due volumi di saggi che studiosi, collaboratori, amici, maestri e allievi hanno offerto a Fabio Minazzi per il suo sessantesimo compleanno rappresenta per me un motivo di straordinaria soddisfazione per molteplici ragioni.

In primo luogo mi rende felice per l'amicizia che mi lega a Fabio sin dai tempi degli studi universitari. Amicizia fondata su affinità umana, condivisione di valori e di formazione, appartenenza alla stessa tradizione di pensiero, uguale sensibilità intellettuale e civile, ma anche esperienze molto simili di sofferenza e di lotta nelle pubbliche istituzioni a difesa della legalità e dello stato di diritto. Vedere ora raccolti e pubblicati in suo onore circa 85 saggi di noti e qualificati studiosi che vanno dall'America Latina alla Russia e avere davanti agli occhi un'aula magna dell'Università dell'Insubria gremita di suoi colleghi, amici, allievi, autorità e cittadini di Varese mi dà la misura della stima e dell'affetto che lo circondano e della strada che è riuscito a percorrere dagli anni bui, dopo la scomparsa dei suoi maestri, in cui era stato escluso dal mondo istituzionale degli studi e in cui, persino a scuola, per la sua costante e tenace difesa dello stato di diritto e della legalità, era stato fatto oggetto di persecuzioni da parte dell'apparato burocratico e di potere scolastico.

Con Fabio, dagli anni dell'università, nel bene e nel male, ho condiviso ideali, motivazioni, speranze e delusioni e, con esse, anche queste esperienze dolorose, per cui mi riempie ora di emozione e di gioia vederlo affrancato da quelle odiose prevaricazioni e riconosciuto per i suoi straordinari meriti di intellettuale, studioso, docente e cittadino.

Alla soddisfazione di carattere personale se ne lega però una di tipo scientifico e civile. Una tale raccolta di scritti e una simile partecipazione istituzionale non nasce evidentemente solo da amicizia e affetto personali, ma dal riconoscimento del valore scientifico di un progetto, dalla sua capacità di essere anche strumento di progresso culturale e civile.

Attraverso una produzione editoriale imponente e sicuramente fra le più cospicue del panorama internazionale di questi decenni, Minazzi ha approfondito soprattutto la conoscenza della riflessione e dell'opera di pensatori

come Giulio Preti, Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra, Karl Popper, Jean Petitot, Andrea Vasa, Federico Enriques, Giovanni Vailati, Carlo Cattaneo, Immanuel Kant e Galileo Galilei. A questo filone di ricerca ha aggiunto quello sulla *Scuola di Milano* e su Antonio Banfi e le tradizioni filosofiche del razionalismo critico, dell'empirismo critico, del neoilluminismo e del realismo critico. Ha poi esteso questo ambito di interessi e di studi al più ampio panorama filosofico e culturale che delinea le varie forme della razionalità filosofica, scientifica, artistica e politica della modernità, con particolare attenzione ai secoli XIX e XX. Da qui gli studi su marxismo e razionalità scientifica, sulla filosofia della scienza nel Novecento, sulle forme della razionalità (nell'architettura, nella riflessione bioetica, medica, scolastica e sulla *Shoah*) su Cattaneo e il razionalismo lombardo dell'Ottocento.

Ha infine coronato il suo lungo e tenace impegno culturale e civile con la realizzazione, fermamente perseguita da anni, dell'Archivio e della Biblioteca del *Centro Internazionale Insubrico*, che raccolgono, per lo più, carteggi e manoscritti di Autori del razionalismo lombardo otto-novecentesco e Biblioteche d'Autore di protagonisti della Filosofia della scienza e del pensiero del Novecento, liberalmente donati dai proprietari nella convinzione della loro migliore valorizzazione in quella sede, nelle mani di Minazzi e dei suoi collaboratori.

Con la costituzione di questo Archivio lo sforzo condotto da Minazzi per salvaguardare la tradizione di pensiero della *Scuola di Milano*, del razionalismo critico, dell'empirismo critico, del neoilluminismo e del realismo critico, alla quale ha dedicato buona parte della propria vita da studioso, ha realizzato un salto di qualità, passando dal piano degli studi e delle ricerche, cioè dell'approfondimento teorico e della ricostruzione storiografica, a quello della custodia istituzionale degli archivi e delle biblioteche dei protagonisti di quella stagione, ovvero alla tutela dei beni culturali che quei materiali manoscritti e librari costituiscono, ottenendo l'obiettivo di una loro conservazione nel tempo ben oltre l'arco della sua esistenza. Un'operazione di straordinario valore culturale e civile, che metterà a disposizione delle prossime generazioni di studiosi quei materiali e quel patrimonio di pensiero, qualificandolo definitivamente come una voce significativa e degna di memoria del dibattito filosofico novecentesco.

La costituzione dell'Archivio all'Università dell'Insubria e a Varese – e non alla Statale di Milano, che avrebbe dovuto prendersi cura della tutela di quella tradizione, ma non l'ha fatto – porta poi delle notevoli conseguenze per l'Università dell'Insubria e per Varese, che sono in questo modo diventate ora sede sia della memoria storica della *Scuola di Milano*, conservando in un proprio Archivio le principali raccolte manoscritte e librerie dei suoi protagonisti, sia il luogo istituzionale dove si è trasferita quella tradizione di pensiero, mantenuta viva soprattutto dall'opera e dalla riflessione di Minazzi, degli studiosi italiani e stranieri che fanno capo e che collaborano alle sue iniziative e dei giovani che sta formando in quella prospettiva scientifica e culturale.

Non possiamo quindi oggi che augurare a Fabio, con la collaborazione delle autorità di governo dell'Università dell'Insubria, di riuscire a proseguire nella strada intrapresa, dotando l'Archivio di una stabile collocazione

e di personale competente alla sua catalogazione, conservazione e organizzazione necessaria per la sua consultabilità ordinaria. Pure non possiamo che augurarci che riesca a individuare e formare giovani studiosi in grado di collaborare positivamente e fattivamente con lui nell'organizzazione, nell'implementazione e nella valorizzazione dell'Archivio e delle ricerche e che sappiano a suo tempo raccogliere il testimone di questa tradizione di pensiero che ha così faticosamente difeso dalla dissoluzione e dall'oblio e a cui ha dato nell'Università dell'Insubria una degna sede istituzionale e brillanti prospettive di studio, riflessione e sviluppo.

È un augurio che facciamo anche a tutti noi, che in quella tradizione ci siamo sempre riconosciuti, trovando in Fabio un costante e stabile punto di riferimento, al quale non può andare ora che tutta la nostra gratitudine, per aver saputo sempre interpretare così bene e così a fondo le comuni aspirazioni e speranze, dandogli infine concretezza scientifica, civile e istituzionale.



Dario generali, Carlo Sini ed Adriano Patti
(Foto di Carlo Meazza)



Scorcio del pubblico presente
(Foto di Massimo Alari)

FULVIO PAPI

*La conoscenza tra due tempi:
la memoria storica e il pensiero vivente*

Credo che per essere di felice augurio al prof. Fabio Minazzi sia necessario, com'è del resto nel suo stile, percorrere brevemente la storia culturale di cui è stato non solo l'interprete teorico con la sua originalità interpretativa, ma la memoria e la custodia storica più valida. L'attività plurale e intensa, del *Centro Internazionale Insubrico* "Carlo Cattaneo" e "Giulio Preti" diretto dal prof. Minazzi, con le sue attività filosofiche, editoriali, didattiche, archivistiche è stato il luogo che ha ridato un forte eco, come meritava, alla "scuola di Milano" della quale la forma teorica del razionalismo critico è stata il registro dominante.

All'inizio degli anni Trenta Antonio Banfi fu chiamato alla cattedra di Storia della filosofia all'Università di Milano. Furono poi anni profondamente fecondi, e dal suo magistero derivarono filosofi di primo piano come Giulio Preti, Enzo Paci, Remo Cantoni e altri ancora, e poi estetologi, poeti, scrittori, critici, ed artisti. Fu un'esperienza culturale, vissuta liberamente da ogni protagonista, che segnò un'epoca e un senso della cultura italiana in uno spazio europeo. All'orizzonte di questa storia vanno direttamente connesse, se pure con origini differenti, le prestigiose lezioni di Ludovico Geymonat e Mario Dal Pra, maestri di rilievo nell'Università di Milano. Né credo bisogna dimenticare, se pure in tempi più lontani, la lezione e l'opera di Piero Martinetti che, del resto, fu il primo maestro di Banfi.

È a questo complesso e difficile contesto che Fabio Minazzi ha dedicato con intelligenza, fervore, il compito di interprete teorico, di custode storico, di promotore di nuovi studi. Ha meritato la gratitudine non solo della sua Università, ma di tutti coloro che, in un periodo infelice per la cultura, restano fedeli come interpreti e innovatori a quella tradizione di pensiero e di arte.

A questo lavoro straordinario ho cercato di collaborare come potevo, e mi dispiace di non averlo potuto fare di più e meglio. Ma è quasi commovente per me ricordare il primo scambio epistolare, libero, diretto, privo di formalismi, con il giovane Minazzi da poco laureato.

È stata la strada della nostra conoscenza filosofica, e poi di una amicizia preziosa e di una collaborazione filosofica piena e spontanea.

Fulvio Papi

Tutto questo è il passato. Il futuro è dei giovani che si formano nell'insegnamento di Fabio e nel clima di operosità intellettuale che egli ha creato all'Insubria. Oggi il mio augurio più caro va a Fabio che vedo come l'indispensabile connessione tra i due tempi, la memoria storica e il pensiero vivente.



Giulia Santi mentre legge il contributo di Fulvio Papi
(Foto di Massimo Alari)

JEAN PETITOT

L'unité architectonique entre science et culture

à Paris, le 17 décembre 2015

Chers collègues,

Je suis désolé de ne pas pouvoir être parmi vous vous le 22 décembre pour la présentation du livre d'hommages offert à Fabio Minazzi. Comme je l'explique dans ma participation à la *Festschrift*, j'ai eu avec Fabio une longue coopération.

A partir du grand colloque de Varese d'octobre 1985, *La scienza tra filosofia e storia in Italia nel Novecento*, il m'a permis d'approfondir ma connaissance de la tradition italienne du rationalisme critique, ce qui m'a beaucoup intéressé pour la raison suivante. Dans la plupart des pays européens, le rationalisme critique hérité des Lumières françaises et de l'*Aufklärung* allemande s'est progressivement transformé en un positivisme abandonnant la dimension émancipatrice, politique et éthique de la connaissance scientifique. En Italie, la situation a été différente pour l'« illuminismo ». Des grands penseurs comme Antonio Banfi, Giulio Preti, Ludovico Geymonat ou Mario Dal Pra, ont en commun d'avoir maintenu l'unité architectonique entre science et culture et d'avoir thématisé la dialectique entre la validité objective et la valeur historique de la connaissance.

A partir de là, s'est mis en place une collaboration étroite, amicale et féconde qui a débouche en 1993 sur notre long article « La connaissance objective comme valeur historique: le néo-illuminisme italien » paru à Paris dans les *Archives de Philosophie*. Je dois aussi à Fabio la traduction de mon ouvrage de 2009 *Per un nuovo illuminismo. La conoscenza scientifica come valore culturale*.

L'érudition et l'activité académique et éditoriale (en particulier pour les fonds d'archives) de Fabio forcent l'admiration. C'est tout un trésor de pensée, de culture et d'engagements dont il est devenu l'héritier, le dépositaire et le chroniqueur.

Je vous souhaite à toutes et à tous une bonne cérémonie.

Avec tout ma sympathie «illuministe».



Carlo Sini
(Foto di Carlo Meazza)

CARLO SINI*

La dislocazione strategica dell'onesto mestiere del filosofare

Mi pare che sia Fulvio Papi, sia Jean Petitot abbiano colto l'essenziale di una vita filosofica, di una formazione e anche di una complessa tradizione di pensiero alla quale, naturalmente, Fabio è strettamente e profondamente legato. Semmai, da queste loro puntuali riflessioni emergono, piuttosto, alcune considerazioni le quali riguardano, al contempo, il presente e il futuro: vengono certamente dal passato, ma riguardano anche un presente molto vivo, molto problematico, molto aperto. Naturalmente, come sempre è il presente, si tratta di un *futuro possibile* e una delle ragioni si radica proprio in questo stesso appello diretto e fecondo a Carlo Cattaneo – giustamente ricordato dal Sindaco di Varese – il cui complessivo ed assai originale programma di ricerca filosofico e scientifico è veramente meraviglioso.

Cattaneo è stato un pensatore molto negletto, lasciato molto ai margini, quando, invece, avrebbe dovuto essere considerato e valutato come una delle grandi tradizioni del pensiero italiano, giacché Cattaneo aveva illustrato molto bene, con la sua opera ed anche con la sua intera vita pratica, questa esigenza di un'unità profonda che era, in primis, un'unità *del sapere*, ovvero un'unità percepita nella *sua applicazione pratica per la salvezza dei popoli*, come diceva lo stesso Cattaneo, per il futuro dei popoli della Terra.

Cattaneo aveva già una visione globale, perché questa sua concezione teneva uniti, in una maniera che poi non si è più ripetuta per tutti i decenni successivi dell'Ottocento, la scienza, la filosofia, i saperi umanistici e la tecnologia. Abbiamo tutti ascoltato dal Rettore la ricostruzione delle vicende tramite le quali, per la fortuna di questo ateneo e per la fortuna di chi ama gli studi, Fabio all'attuale sua collocazione insubrica. In questo preciso contesto universitario e territoriale svolge sicuramente, attivamente e in maniera ammirevole, uno straordinario lavoro intellettuale che è in realtà unico. Certamente il futuro è ancora tutto da costruire, ma Fabio svolge già oggi una funzione che mi pare essenzialissima non solo per questo luogo,

* Emerito dell'Università degli Studi di Milano, socio nazionale dell'Accademia dei Lincei di Roma.

naturalmente, ma anche, in termini più ampi e dilatati, per la cultura generale e complessiva di questo nostro Paese, dell'Occidente e, in fondo, del destino stesso al quale siamo tutti incamminati in questi nostri anni difficili. Con il suo lavoro intellettuale e filosofico Fabio riesce a ricostruire un'unità di senso *del sapere* perché certamente noi disponiamo di una potenza di conoscenze analitiche e di conoscenze specifiche nonché delle conseguenti applicazioni tecnologiche delle quali dobbiamo andare fieri, e giustamente ne siamo fieri. Tuttavia, nello stesso tempo, questa formazione è sempre più specialistica, sempre più rivolta all'immediata fruizione di successi certamente indispensabili e preziosi, ma alquanto delimitati e molto parziali.

Questa limitazione dell'orizzonte la si paga. La si paga gravemente soprattutto nell'ambito della formazione che tocca gli stessi scienziati. Per cui bisogna riuscire a creare, all'interno stesso delle grandi istituzioni culturali come sono le università, un ponte, un dialogo, un linguaggio comune e una volontà comune di intendersi e di collaborare. So benissimo che questo è il progetto vitale di tutta un'opera filosofica che Fabio ha illustrato con libri straordinari. Mi ricordo in particolare de *L'onesto mestiere del filosofare* basato proprio sull'idea che la filosofia sia e non possa non essere un *onesto mestiere*, cioè un lavoro quotidiano, esattamente come quello che si svolge nei laboratori degli scienziati.

Bisogna allora far comprendere che i laboratori svolgono un certo tipo di attività che, però, ha la sua ricaduta e la sua origine, naturalmente, in altre forme, in altre forme dipartimentali, in altre forme culturali, in biblioteche, in centri di eccellenza come questo che Fabio ha creato qui con il *Centro Internazionale Insubrico Cattaneo-Preti*, cioè un luogo nel quale il dialogo è di comprensione comune, di prospettiva comune, di comune riflessione.

È molto difficile realizzare tutto questo perché abbiamo alle spalle decenni e decenni di sordità comune, presente nelle più diverse discipline e, quindi, in una formazione che si muove in una direzione esattamente opposta. Personalmente non sono stato educato alla scienza, mentre gli scienziati non sono stati educati alla filosofia. Non è naturalmente colpa nostra, questa è semmai un'eredità storica. Ma questa formazione a comparti stagni deve terminare e deve finire per il bene dell'umanità. Consentitemi queste espressioni un po' retoriche, ma è proprio così: per il bene di tutti noi, per il bene quotidiano di tutti noi, per i problemi drammatici che in questo momento attraversa la Terra – in tutti i sensi, dal clima all'aspetto demografico, da quello delle guerre al problema della realizzazione di un diritto internazionale degno di questo nome. Ma queste, osserverete, sono cose che sappiamo tutti a memoria. Ecco: noi non usciremo da questa drammatica situazione nel modo migliore se questa collaborazione tra la sapienza analitica e la visione generale non riusciranno a parlarsi e, soprattutto, se non riusciranno a formare dei giovani consapevoli di questa interazione interdisciplinare e dialogica irrinunciabile.

Noi non abbiamo oggi *la passione della ragione*, per ricordare un altro bel libro di Fabio Minazzi, che si collega ad un altro suo rilevante contributo in cui la *teleologia della conoscenza* è posta in relazione feconda con l'*escatologia della speranza*. In fondo tutti noi non abbiamo oggi niente di

nuovo da fare se non ripetere, come filosofi, proprio l'antica tradizione della filosofia (ovviamente aggiornandola criticamente), l'antica tradizione per la quale dall'*intero* le scienze prendono posizione. E meno male che lo fanno. Qualcheduno che guarda all'*intero* ci vuole sempre, ovvero ci vuole sempre qualcheduno che abbia competenza dell'*intero*, qualcuno che non soltanto sappia *come si fa*, ma che sappia anche *perché si fa* e *in quale direzione* occorra muoversi.

Questo significa, per esprimersi in una maniera molto semplice, che, da un lato, noi dobbiamo continuare a tenere viva la tradizione degli studi filosofici e il Dal Pra, soprattutto il Dal Pra di Fabio, ovvero la storia della filosofia intrecciata con la storia del pensiero colto e indagato in tutta la sua ampiezza e radicalità teoretica; dall'altro lato dobbiamo invece tener anche viva la consapevolezza della grandiosità e della grandezza intrinseca dell'impresa scientifica, e questo è Geymonat, ovvero l'altro padre spirituale di Fabio, che ci indica la conoscenza precisa della storia della scienza, della tecnica e delle applicazioni che la scienza, nel corso del tempo, ha offerto a tutta l'umanità e a tutti gli uomini del pianeta. Ma poi ci vuole anche la capacità di una riflessione critica complessiva, capace di attuare una specifica ricaduta feconda nella storia quotidiana degli uomini, come potrebbe dire Cattaneo, e questo è Preti, ovvero il terzo angolo di questo *triangolo d'oro* che ha partorito Fabio, il suo programma di ricerca e la sua stessa, originale, tessitura disciplinare ed organizzativa com'è emerso anche dalle considerazioni del Rettore.

Credo che Fabio, continuando per questa sua via, continuerà idealmente anche il lavoro dei suoi Maestri, ma lo farà sempre in una maniera oggi necessariamente applicativa, pratica, istituzionale, sulla base di una formazione ripensata e qualificata di continuo, perché questo dobbiamo fare e saper fare: dobbiamo cioè trasportare criticamente la tradizione, trasferendola in un mondo tutto diverso, nel quale ci troviamo a vivere con giovani qualitativamente diversi da quelli che noi eravamo e ai quali vanno allora fornite competenze analitiche e conoscenze sintetiche. Da un certo punto di vista dobbiamo così portare proprio la filosofia là dove si fa la scienza, come sta facendo oggi Fabio all'Insubria.

Ovviamente la filosofia non deve essere soltanto una preparazione a sé, come d'altra parte ogni scienziato particolare deve sempre avere una sua formazione rigorosa. Tuttavia oggi è inaccettabile e non è più tollerabile che la scienza sia marginale nella formazione dei giovani che fanno filosofia: questo deve finire perché è una povertà, non una ricchezza. Ma, in modo del tutto analogo, dobbiamo guardare allora con simpatia quello che, dapprima, ci ha invece sconcertato, ovvero che oggi la filosofia è affetta da una sorta di diaspora collettiva. Pertanto in tutti i più diversi dipartimenti la filosofia deve invece sapersi sempre ritrovare a casa: deve così trovarsi a casa sua con i biologi, con i fisici, con gli informatici, con le scienze della formazione, con i matematici, con gli astronomi, con i naturalisti e i botanici. Questo è il nostro bene, se lo sappiamo fare bene, questa è cioè la possibilità di un vero futuro per la filosofia che deve avere la possibilità di tracciare un dialogo e di offrire una formazione a larghe vedute, laddove, invece, si incontrano ancor oggi delle ostilità spesso incomprensibili. La filosofia non obbliga

Carlo Sini

mai nessuno, ma la filosofia, quando funziona, libera sempre tutti e Fabio è collocato proprio su questa strada filosofica di frontiera, intessuta di ricerca, di riflessione, di dialogo, di confronto, di ascolto, fortemente proiettato nel futuro. Grazie Fabio.



Adriano Patti
(Foto di Massimo Alari)

ADRIANO PATTI

Educare con il pensiero critico alla legalità

1. Premessa: il progetto dei Giovani Pensatori

Con la partecipazione a questa pubblicazione in Suo onore, rendo volentieri omaggio al prof. Fabio Minazzi, di cui voglio sottolineare la felice intuizione del progetto dei Giovani Pensatori, da lui realizzata con professori e professoressa, animati tutti da una profonda passione per la loro missione di educatori, con i quali ho il privilegio di condividere una piccola parte (per l'educazione alla legalità) del percorso.

Si tratta di una mirabile iniziativa di provocazione e di coinvolgimento attivo di studenti ed insegnanti delle scuole superiori (poi esteso anche ai cicli inferiori) nell'acquisizione di strumenti per una più attenta e profonda lettura della realtà, in virtù dell'esercizio del pensiero critico attraverso la filosofia, la letteratura, la scienza e tutte le risorse della cultura, in funzione di una più consapevole partecipazione alla vita della scuola e della società, nella prospettiva di uno sguardo più ampio, di "rete" tra scuole, sensibilità culturali diverse, iniziative intelligenti alla scoperta di una novità del mondo che interroghi e che appassioni alla vita.

La gioventù non si esaurisce in un dato anagrafico, essendo piuttosto stagione di chi non si stanchi di esercitare il pensiero, curioso di comprendere la realtà complessa di oggi: nell'apertura ad una ricerca, che non si appiattisca su quanto il web e i mezzi tecnologici, sempre più veloci e sofisticati nella loro apparente semplicità, offrono come pronta soluzione, risposta ad ogni domanda, superficialmente appagata prima ancora che problematicamente suscitata, nell'omologazione ad un pensiero unico anestetizzante, in un precoce invecchiamento senza età, né più sete di conoscere per meglio comprendere, acquietante in un apparentemente comodo stile di vita, ritirato da ogni partecipazione attiva.

Chi coltiva il gusto di un pensiero vigile accetta di misurarsi umilmente con la difficoltà obiettiva di capire che cosa "si muova" sotto la superficie dello sguardo e della percezione sensibile, per sfidare la profondità sottesa, misteriosa e talvolta turbolenta, in una sfida inesausta ad attingere un più

maturo significato dell'esistenza, che le restituisca pieno il sapore, così da appassionare ancora alla tensione, né antica né moderna, verso l'attrattiva del sapere. Ma non per trarne un vantaggio monetizzabile; per vivere oggi all'altezza della dignità di uomini e di donne consapevoli: insieme, giovani e adulti, studenti e insegnanti, discepoli e maestri, secondo una progettualità illuminata da un progetto, di *Giovani Pensatori*, appunto.

2. Un percorso educativo

In un tempo nel quale lo stesso processo educativo (e non soltanto il potere disciplinare nel percorso formativo) conosce una profonda crisi¹, la Scuola è la prima istituzione direttamente interpellata a ri-animare un desiderio di conoscenza, che metta in movimento lo studente. Essa è, infatti, investita del compito essenziale di trasmettere il sapere, possibile solo per contagio, per testimonianza: così da lasciare davvero nel giovane un'impronta, un segno, secondo l'etimo proprio dell'in-segnare².

Ma la scuola non è la sola istituzione ad essere deputata alla funzione formativa, nella sollecitazione ad una progressiva capacità di comprensione di sé e del mondo; nel passaggio dal piano personale a quello sociale, sono coinvolte attivamente la famiglia, le associazioni e le formazioni intermedie, che innervano la trama dei rapporti e delle relazioni nella società civile contemporanea.

Tutte concorrono, per l'oggetto che qui interessa, all'educazione alla legalità, intesa quale formazione innanzi tutto personale, nella maturazione appunto di una consapevolezza di sé, nel riconoscimento e nel rispetto del valore e della dignità propri (oltre che altrui), attraverso la leale intrapresa di un percorso di chiarezza (sul piano intellettuale e delle convinzioni profonde), di coerenza (sul piano dei comportamenti e delle scelte), di impegno e di partecipazione (sul piano del coinvolgimento personale e della disponibilità a "pagare di persona"), per un'assunzione diretta di responsabilità personale e del vivere in società: senza mai dimenticare che le istituzioni vestono sempre i panni delle persone che ne incarnano l'agire³. Anche secondo Platone, finalità dell'educazione è la legalità, intesa come quella che "indirizza l'uomo sin dai teneri anni alla virtù, rendendolo amante e desideroso di divenire cittadino perfetto, che sa comandare e obbedire secondo giustizia"⁴.

In questo percorso, l'educazione incrocia la politica, quale forma per eccellenza di partecipazione attiva e responsabile alla vita della città: sicché, la prospettiva è di una formazione alla cittadinanza, intesa come costruzione

1 E di fronte ad una tale crisi, la scuola appare oggi smarrita secondo: cfr. Massimo Recalcati, *L'ora di lezione*, Einaudi, Torino 2014, pp. 11 ss.

2 In questa prospettiva, di mobilitazione di un desiderio *erotico* del sapere, ispirato al cd. "gesto di Socrate", di rifiuto di una concezione della sua trasmissione come riempimento di un vuoto, quanto piuttosto di una sua apertura, ancora: cfr. M. Recalcati, *L'ora di lezione*, cit., 37 ss.

3 Cfr. Gherardo Colombo, *Sulle regole*, Feltrinelli, Milano 2010, pp. 146 ss.

4 Cfr. Platone, *Leggi*, I, 643, in id., *Tutte le opere*, Sansoni, Milano 1993, p. 1188.

di soggetti capaci di partecipare attivamente alla vita della comunità, per una progressiva assunzione di responsabilità nella vita sociale e civile. Ed essa diventa pertanto l'obiettivo di un'attenzione educativa; di più, essa diviene un'urgenza prioritaria, prima ancora che della scuola, della società stessa⁵.

3. La legalità: una sfida

3.1. Perché

Si comprende allora perché la legalità sia parte di questo progetto, formativo dell'uomo e della donna consapevoli e responsabili.

Essa riguarda tutti, posto che "Il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo ad appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa"⁶.

Tuttavia, la situazione della legalità in Italia, come è purtroppo sotto gli occhi di tutti, è drammaticamente deteriorata: sicché, l'impegno per il suo ripristino ha il sapore di un'autentica sfida.

C'è stato un periodo della recente storia del nostro Paese, tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta, l'epoca di Tangentopoli, che sembrava avere segnato un discrimine tra un prima e un dopo, per l'eliminazione dalla scena politica di alcuni tra i più rappresentativi partiti (e dei loro maggiori esponenti) che ne avevano fortemente caratterizzato l'evoluzione e la conduzione: al punto da far archiviare l'accaduto, nella sensibilità comune, come fine della "prima repubblica". Pareva che l'Italia si fosse stretta, all'insegna del motto "Resistere, resistere, resistere", intorno ai magistrati della Procura di Milano (e di tante altre città), da cui sembrava poter nascere un movimento di rigenerazione morale della cittadinanza, davvero orientata ad una tensione nuova nell'avere finalmente tutti e a pretendere da tutti, a cominciare da chi investito delle maggiori responsabilità istituzionali, "Mani pulite".

Sappiamo che purtroppo così non è stato e che anzi si è aperta una stagione in cui il livello della rappresentanza politica, della moralità nelle istituzioni e in tutta la società civile, a più stretto contatto con i centri di potere (sempre meno visibili e trasparenti), si è ulteriormente deteriorato, nella mortificazione dei più basilari valori della convivenza civile e della stessa decenza umana, in spregio sfrontato di ogni senso di residuo pudore. E così ogni rilevante assegnazione di appalti pubblici (dal Mose di Venezia, all'Expo 2015 di Milano, ai grandi lavori in Libia e in Algeria che hanno lambito anche un ministro della Repubblica) diviene fonte di spregiudicato e indegno affarismo, alimentato da una vorace corruttela, che non ha risparmiato neppure il mondo di certa cooperazione sociale: come sta rivelando

5 Cfr. Umberto Magnoni, *In viaggio verso un'educazione responsabile*, «Paideutika», 2006, IV, p. 1309.

6 Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Ed. Comunità, Milano 1996, p. 413.

la meritoria indagine di “Mafia capitale”, che ha scoperchiato l'immondo mercato dei fondi destinati al finanziamento di centri per Rom e migranti, ossia per i più emarginati tra i tanti della nostra società.

Ognuno comprende bene come il *deficit* di legalità sia oggi in Italia problema più grave della crisi economica, della mancanza di lavoro soprattutto per i giovani e dell'impovertimento delle famiglie, perché erode la reciproca fiducia tra cittadini e istituzioni e tra le stesse persone: in un clima di reciproca diffidenza, in una situazione per molti già tanto difficile, che rischia di esplodere in un'incontrollabile rivolta di tutti contro tutti o, al minimo, di isolare e disorientare, generando rassegnazione e spegnendo la speranza nel futuro, per l'eliminazione di ogni prospettiva di un orizzonte comune, per cui valga la pena di impegnarsi insieme.

Ma allora che risposta è possibile offrire a questo scempio del bene comune, per attingere un livello di convivenza civile che un Paese della nostra tradizione ed ognuno di noi merita?

Certamente è venuto il momento di dismettere un atteggiamento di denuncia che si esaurisca nello sterile “puntare il dito” sempre e soltanto contro qualcun altro, in condizioni di maggiore visibilità e potere, direttamente detenuto o più agevolmente accessibile: a cominciare da quella fin troppo facile degli organi di “informazione”. La denuncia sicuramente serve, ma quando sia credibile: per questo occorre che parta da un'onesta assunzione delle proprie responsabilità e dalla rigorosa verifica del personale rapporto con il potere, piccolo o grande, che ognuno di noi coltiva, per la posizione professionale o sociale rivestita o per le conoscenze utilizzate, nell'esperienza quotidiana delle relazioni, dell'assoluzione degli impegni e dell'affrontare ciò che ci capita.

Credo che dobbiamo renderci conto di vivere in una società malata, cui ciascuno concorre ogni volta che venga meno alle responsabilità e ai compiti propri, trascurandoli o non adempiendoli con onestà.

Ora, la radice di questo profondo malessere, che mina la saldezza del patto sociale alla base di ogni convivenza civile, sta appunto nella mancanza di una cultura della legalità, equivocata nella sua genuina accezione, siccome intesa come miope e contraddittoria rincorsa alla regolamentazione di ogni ambito della vita pubblica e privata, senza un progetto ispirato a valori condivisi.

Ma la moltiplicazione di leggi e regole, poi non applicate né osservate, denuncia piuttosto la sconfitta della legalità, risolvendosi in tentativi improvvisati di riforme e frutto di troppe mediazioni, che ne compromettono la razionalità e l'inserimento organico nell'ordinamento, sempre meno capace di canalizzare scelte politiche, economiche, sociali ed anche personali in un sistema di orientamento comune.

3.2 Come

La legalità autenticamente intesa si declina invece come riconquista di spazi di pari opportunità, di trasparenza e di giustizia sociale, fertile *humus* per lo sviluppo di un'esistenza umanamente dignitosa, nello spirito della *Costituzione*, della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* dell'Onu,

della *Carta dei diritti fondamentali* dell'UE, per la crescita feconda di un senso di comune appartenenza.

La legalità implica innanzi tutto una scelta: non può derivare da un'imposizione, perché essa istituisce una relazione tra chi pone la legge e chi la riceve, avendo concorso ad essa, in un legame tra persone che vivano una comune appartenenza.

Ed essa pretende una nuova grammatica dei diritti, declinati nel loro indivisibile riconoscimento, non già formale ad un soggetto astrattamente titolare, ma sostanziale ad una persona situata nel contesto concreto della sua esistenza: con attenzione alla garanzia al loro accesso, non più inteso come situazione strumentale, ma come diritto fondamentale della persona, tramite necessario tra diritti e beni; in una prospettiva di cittadinanza, ossia di partecipazione attiva alla vita dello Stato⁷.

Per essere autentica, essa si deve rendere visibile in azioni di giustizia: iniziative concrete di solidarietà, che mostrino l'effettiva promozione dei diritti di cittadinanza attraverso realizzazioni, anche piccole ma significative, di attenzione a tutti gli esclusi (e sono tanti) e possibilmente con percorsi di accompagnamento, perché nessuno rimanga solo. Si tratta allora di valorizzare e di sostenere l'attività meritoria di quanti – nella vivace ricchezza del mondo associativo alimentato dall'enorme capitale umano del volontariato (patrimonio peculiare del nostro Paese, per la diffusione di una mentalità aperta all'accoglienza e all'inclusione sociale, nel rispetto delle identità e delle regole) – si adoperano in quelle “formazioni sociali “in cui pienamente si esplica la personalità dell'uomo” (art. 2 *Cost.*), cercando di tessere reti di collaborazione non competitiva, nell'apertura a nuovi spazi di progettualità disinteressata.

In questa prospettiva e nell'ineludibile ripensamento del sistema di *welfare*, compatibile con l'attuale crisi economica, occorre infatti garantire quei livelli essenziali di assistenza sociale (LIVEAS), che costituiscono pre-condizioni per l'effettività dei diritti dei soggetti più deboli, per la riaffermazione, nell'ascolto dei bisogni, del valore di ogni persona, che è nodo di relazioni⁸.

E la cultura della legalità si promuove con l'educazione ad una cittadinanza consapevole e matura nell'interiorizzazione di regole condivise, da osservare così come da applicare: per l'istituzione virtuosa di un'etica di responsabilità sobria, di professionalità competente, di apertura solidale e di inclusione sociale.

Significa allora suscitare una mentalità nuova, che non attenda solo risposte da altri, ma che induca ciascuno, per ciò che può e che sa, a “mettersi in gioco” per il benessere proprio e di tutti: contribuendo all'attivazione di progetti che promuovano anche occasioni di lavoro, soprattutto per chi fatica di più a trovarne o a ritrovarne, quali veicoli di restituzione di dignità umana,

7 Cfr. Stefano Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 112.

8 In proposito, si rinvia alla lettura di: Giacomo Costa (a cura di), *Diritti in costruzione. Presupposti per una definizione efficace dei livelli essenziali di assistenza sociale*, B. Mondadori, Milano 2012.

prima ancora che sociale ed economica, in una prospettiva di redistribuzione condivisa di risorse.

Se la legalità concretamente declinata comporta una prima condizione di inveroimento “dal basso”, quotidiano e verificabile, di un’esperienza che risulti attrattiva, per il rispetto della persona e del suo benessere, ma che si offra anche risorsa economica competitiva, essa esige tuttavia anche una risposta di giustizia a livello di sistema. Ma questa non può essere intesa come “affare” dei soli giudici, né delle forze dell’ordine o delle pubbliche istituzioni, né essere attesa soltanto da una più efficiente amministrazione della giustizia, pure necessaria ed esigente la delicata soluzione di nodi critici strutturali, per carenza di risorse strumentali e di personale, di adeguata formazione professionale e di intelligente informatizzazione delle attività, in vista di un’effettiva semplificazione e razionalizzazione del lavoro giudiziario. Occorre soprattutto una lungimiranza politica, che sia ispirata ad una progettualità orientata ad un bene comune da (ri)scoprire, in sinergia con una società civile più matura, educata ad una nuova cultura e consapevole dell’indelegabile impegno di ognuno.

Occorre volere davvero passare da una società, per così dire costringitiva, che basi la propria convivenza sul fondamento dell’ordine e della sicurezza, ad una società piuttosto creativa, che si alimenti di un saldo patto di fiducia tra i cittadini e tra essi e le istituzioni, in una prospettiva di apertura a cogliere i bisogni emergenti, ma anche le opportunità nuove offerte dal mutare dei tempi storici⁹.

Si comprende allora bene perché l’investimento più importante sia proprio nell’educazione: restituendo dignità sociale, risorse economiche e competenze professionali alla scuola, perché si apra al confronto delle idee, agli scambi e alle esperienze formative con le realtà esterne sociali, culturali, del lavoro e dell’impresa, delle formazioni sociali. E facendo tutti perno, studenti e insegnanti, giovani e adulti, su una rinnovata coesione politica e sociale (che i Padri costituenti radicarono in una mirabile sintesi, nella Carta costituzionale, dei diversi valori di rispetto della dignità della persona, di tutela dei diritti di libertà e di giustizia sociale: rispettivamente propri del personalismo cattolico, del pensiero liberale e del movimento socialista operaio), declinata come educazione permanente ad una cittadinanza attiva.

Perché è proprio la sfida educativa “il momento che decide se noi amiamo abbastanza il mondo da assumercene la responsabilità e salvarlo così dalla rovina, che è inevitabile senza il rinnovamento, senza l’arrivo ... di giovani”¹⁰.

4. Legalità e giustizia

L’educazione alla legalità non è peraltro il traguardo del percorso: perché la legalità è una tappa, fondamentale e tuttavia strumentale alla realizzazione della giustizia, che è il vero valore.

9 Cfr. Adriano Patti, *Perché la legalità? Le ragioni di una scelta*, Vita & Pensiero, Milano, p. 39.

10 Cfr. Hannah Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 225.

E l'ambito della giustizia è quello dell'impegno per l'inveramento effettivo dei diritti riconosciuti e dei principi proclamati. Perché la giustizia non è mezzo dell'agire, come invece la legalità, ma bene finale: come appunto ogni valore, che è fine a se stesso (in sé contenendo l'autorizzazione all'azione o al giudizio diretto al risultato, senza un preventivo criterio di legittimità¹¹), meta da perseguire.

Ma conoscenza autentica della giustizia si ha soltanto passando attraverso l'ingiustizia, perché, come già ammoniva un antico sapiente: "Gli uomini non conoscerebbero il nome della giustizia se non esistesse l'ingiustizia"¹².

Ed anzi, una conoscenza non teorica né tanto meno astratta, ma esperienziale. Ossia, proprio a partire dall'esperienza dell'ingiustizia e del male subiti, non per restituirli altrettali, ma per custodirli, così assumendoli in un'accettazione attiva, capace di trasformazione feconda. È questo l'insegnamento vissuto, perché autenticamente sofferto, di Simone Weil: "la virtù consiste nel custodire in sé il male che si patisce, a non liberarsene, diffondendolo al di fuori con gli atti o l'immaginazione. (Accettazione del vuoto)"¹³. Sicché, la progressione delle ingiustizie, così accolta, è tale da partorire la giustizia¹⁴.

Ebbene, l'esperienza della disuguaglianza e dell'ingiustizia ha un'eloquenza, nei fatti e nelle situazioni del mondo contemporaneo, talmente drammatica che nessuna parola può renderla altrettanto efficacemente, proprio perché è sotto gli occhi di tutti.

E di essa parla papa Francesco, quando denuncia il degrado congiunto dell'ambiente umano e dell'ambiente naturale, ammonendo che "un vero approccio ecologico diventa sempre un approccio sociale, che deve integrare la giustizia nelle discussioni sull'ambiente, per ascoltare tanto il grido della terra quanto il grido dei poveri", non esistendo "frontiere e barriere politiche o sociali che ci permettano di isolarci, e per ciò stesso non c'è nemmeno spazio per la globalizzazione dell'indifferenza"¹⁵.

L'atteggiamento deve essere allora quello del "prendersi cura" di un mondo scricchiolante: soltanto prendendosi davvero cura di sé ci si può prendere cura degli altri (e del mondo).

E questa cura è frutto di pazienza, che non è "soltanto questione di attesa, anche attiva, che qualcosa si compia, ma una tensione di volta in volta diversamente elaborata per mantenere in vita ciò che si può spegnere, custodire ciò che si può infrangere ... ridare respiro di dignità e libertà a ciò che vediamo pericolosamente in bilico sul ciglio del mondo"¹⁶, così trasformandosi in responsabilità.

11 Cfr. Gustavo Zagrebelsky, *La legge e la sua giustizia*, il Mulino, Bologna 2008, p. 205.

12 Cfr. Eraclito, Frammento 23.

13 Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, I, Adelphi, Milano 1982, p. 202.

14 Cfr. Fausto Gianfreda, *Logos alogos. La giustizia cristologica nei cahiers di Simone Weil*, Pazzini, Verucchio (Rn) 2011, p. 95.

15 Cfr. Papa Francesco, "Laudato si'". *Enciclica sulla cura della casa comune*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015, nn. 49, 52; pp. 62, 66.

16 Cfr. Gabriella Caramore, *Pazienza*, il Mulino, Bologna 2014, p. 125.

Occorre pertanto una nuova educazione all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente, che crei una "cittadinanza ecologica", che restituisca a ciascuno il senso della propria dignità, rendendo avvertiti di avere bisogno gli uni degli altri, capaci di riscoprire la bellezza e l'importanza del vivere insieme, per la responsabilità che ci dobbiamo reciprocamente e verso il mondo¹⁷.

Dobbiamo allora recuperare uno stile di vita sobrio e di giustizia, che si diffonda per non restare sterile testimonianza personale, ma divenga disegno politico per una rinnovata convivenza civile, basata su un "equilibrio che distrugge la forza (la bilancia)"¹⁸, per includere nuovamente la dimensione del futuro come orizzonte di vita e così maturare uno sguardo di speranza, capace di concepire ancora lungimiranti progetti comuni.

In questa prospettiva, l'educazione alla legalità può allora aprire la strada ad una progressiva affermazione della giustizia.



Maestro Elliot Kingsley Kaye
(Foto di Massimo Alari)

17 Cfr. Papa Francesco, "Laudato si'". *Enciclica sulla cura della casa comune*, cit., nn. 209 ss., pp. 183 ss.

18 Cfr. Simone Weil, *Quaderni*, III, Adelphi, Milano 2006, p. 181.

MARINA LAZZARI

Il lavoro del filosofare

Ci sono tanti modi per onorare una festa e le parole degli illustri relatori che mi hanno preceduto l'hanno dimostrato.

Eppure, ora che è il mio turno per rendere omaggio a Fabio Minazzi, mi sembrano ancora tante, tantissime, le cose da dire.

Tante, perché tantissime sono le pubblicazioni, le iniziative culturali e didattiche, i seminari, le giornate dei *Festival della filosofia*, organizzate dal *Centro Internazionale Insubrico* e dal progetto dei *Giovani Pensatori* di cui Fabio Minazzi è ideatore e direttore.

Quando ho pensato di raccogliere, per voi, qualche dato numerico complessivo sulle attività svolte, sono rimasta impressionata io stessa da quello che vi avrei presentato: dal momento della sua fondazione nel 2010, il *Centro* ha annoverato ben più di 50 pubblicazioni, raccolto 16 Archivi, tutti in donazione, 15.000 volumi che rimandano ad altrettante Biblioteche d'Autore ma ha, anche, e questo è un dato che nemmeno Fabio Minazzi conosce e che ho saputo ieri dall'insostituibile e silenzioso professor Paolo Giannitrapani che ringrazio ancora una volta, ha organizzato 104 attività seminariali e giornate studio, insieme a conferenze, *Festival della filosofia*, senza contare le migliaia di studenti e bambini che hanno attraversato, gioiosamente direi, le aule dell'Università.

Tutti questi numeri accostati gli uni agli altri, che vi ho un po' frettolosamente elencato hanno una caratteristica: non si disperdono in maniera informe, ma disegnano la trama di una biografia, di una vita di lavoro e di una vita per il lavoro.

Martin Lutero scriveva, (e ho scelto questa citazione perché spero che, almeno questa, Fabio non la conosca), che *occorre lavorare come se si vivesse eternamente* ed è metaforicamente nella scia di questo monito che si possono leggere queste tantissime cose come un'unica cosa, un unico rilievo d'esistenza: Fabio Minazzi ha risposto alla chiamata della *filosofia* attraverso il *lavoro del filosofare*.

È attraverso il lavoro, inteso come espressione di energie spirituali e dedizione alla filosofia, che si spiega la costituzione proprio a Varese, di un Archivio della filosofia italiana contemporanea che, a partire dal *Fondo*

Preti, sta via via ampliandosi in maniera insperata, grazie anche ad illustri filosofi presenti questa sera, oltre che al successo straordinario del progetto dei *Giovani Pensatori*.

Tutto queste testimonianze di un *lavoro filosofico* che Fabio Minazzi ha svolto *nella e per* l'istituzione scuola, sia essa l'università o, ancora prima, il liceo, sono sempre state affiancate dal suo personale *lavoro filosofico*: quello di una straordinaria produzione scientifica, spesso rivolta all'omaggio teoretico ai maestri di una vita conosciuti personalmente: Ludovico Geymonat, Mario Dal Pra ma, anche, al grande maestro conosciuto nell'idealità del pensiero, Giulio Preti.

Da tutti loro Minazzi ha appreso, sin dalla giovinezza, l'adesione alla filosofia come quella di una *incessante pratica critica*, che persegue tracciati d'intersezione antidogmatici, il cui senso ultimo viene custodito nell'ulteriorità di una vocazione filosofica, di un *lavoro del filosofare* sempre da costituire a e da ri-constituire

È in questo "onesto mestiere" del filosofare, come affermava Preti, che si può ritrovare l'incarnarsi del *lavoro del filosofare* di Fabio Minazzi, un *onesto mestiere* che raccoglie uno dei moniti più potenti del dettato kantiano laddove, in uno dei passaggi salienti della *Critica del giudizio*, Kant ricorda come *lavorare*, (e questo vale soprattutto per la filosofia), *non è mai una scelta di mezzi ma una scelta di fini, perché il fine della naturalità dell'uomo*, della nostra dignità d'esistenza, *è la cultura*.



Fabio Minazzi
(Foto di Massimo Alari)

FABIO MINAZZI

Immer wieder!

In primo luogo, devo dire grazie, grazie, grazie a tutti voi che siete qui presenti, grazie a tutti quelli che sono intervenuti, grazie a tutti i collaboratori del volume e grazie anche a Dario che ne è stato, l'ideatore, il promotore e l'organizzatore.

In secondo luogo, non voglio abusare della vostra pazienza e allora, a commento di tutto quanto ho ascoltato fino ad ora, voglio donarvi la seguente immagine. Nella seconda metà degli anni Settanta ho avuto la fortuna e la ventura di conoscere una poetessa straordinaria come Daria Menicanti che è stata anche la moglie di Giulio Preti. L'avevo incontrata proprio per raccogliere qualche altro elemento per meglio ricostruire la biografia intellettuale di suo marito, nonché l'articolazione degli ambienti che aveva frequentato e conosciuto. Quando, per la prima volta, in via Vitruvio, al numero 9, a Milano, all'ultimo piano, suonai il campanello di casa sua, mi apparve una donna bassa, piccolissima, magrissima, quasi evanescente, con un sorriso subito accogliente: ci guardammo direttamente negli occhi e, immediatamente, mi sembrò di averla conosciuta da sempre. Entrai così in quella casa – che era una casa molto calda, accogliente e vissuta, in cui le differenti anime che l'avevano variamente animata avevano come lasciato una silente traccia del loro vissuto sui mobili, sulle sedie, sulle scaffalature, piene di libri e di strani mostri medievali in ferro battuto (provenienti, seppi poi, da Firenze, dopo la tragica alluvione del 1967, curioso, ma prezioso, dono del suo *Giulietto* che li aveva raccolti per strada, quali relitti abbandonati dalla furia devastatrice dell'Arno). Da allora fui attratto, da un'invisibile forza gravitazionale, nel cosmo della *Daria* e nel suo mondo, diventando, come lei stessa mi appellava "il suo giovane amico". Iniziò allora anche un nostro gioco perché la Daria mi sfidò dicendomi che, se volevo capire qualcosa della biografia del suo Giulio – che le aveva anche insegnato, da autentico filosofo, che cosa fosse la ragione umana – dovevo leggere le sue poesie andando a caccia delle tracce giuliesche. Naturalmente non mi diede però alcun suo libro (alcuni dei quali oramai introvabili) che, tuttavia, riuscii infine a reperire tutti in varie bancarelle e librerie d'antiquariato, pur non senza qualche difficoltà. Iniziò così un gioco straordinario. In cosa consisteva? Di tanto in tanto an-

davo a trovare la Daria e le sottoponevo gli esiti della mia “caccia al tesoro” indicandole le poesie nelle quali mi sembrava di intravedere la presenza, eventuale, di un riferimento, più o meno diretto ed esplicito, al suo *Giulietto*, al suo pensiero, alla sua stessa corporeità, al suo insegnamento, al suo disordinato stile di vita *et similia*. A volte coglievo nel segno, a volte, invece, sbagliavo completamente il bersaglio. In ogni caso, subito dopo queste mie essenziali e timide indicazioni si aprivano delle straordinarie lezioni perché per ogni lirica la Daria mi leggeva la poesia e, se avevo colto nel segno, mi spiegava perché avevo individuato, correttamente, una *traccia* pretiana, oppure, in caso contrario, mi spiegava perché avevo preso un curioso abbaglio. Così, dialogando e riflettendo sui suoi versi, la Daria non solo mi regalò la sua indimenticabile lettura di ogni sua poesia, ma mi dispiegò un mondo, il suo straordinario mondo, intessuto di relazioni, di personaggi, di ambienti, di aspettative, di situazioni storiche drammatiche, ma anche di situazioni speranzose, di Maestri e di uomini e donne che, nella sua narrazione, prendevano subito, perlomeno nel mio ascolto, i tratti del mito. Nelle sue parole si animavano e riprendevano così vita le mitiche immagini di Antonio Banfi, di Enzo Paci, di Remo Cantoni, di Dino Formaggio, di Antonia Pozzi, di Luciano Anceschi, di Vittorio Sereni, delle sorelle Abate, di Luigi Rognoni, di Mario Dal Pra, di Ludovico Geymonat ed anche di un filosofo di fama internazionale come Bertrand Russell, suo ospite regolare quando veniva a Milano.

Questi dialoghi si svolgevano nello studio che un tempo era stato di Preti e sul quale leggermente lievitava la Daria come una *vittoria dello spirito*: dovevo sedermi in una piccola poltrona di pelle, vicino ad un tavolino, nella quale, immediatamente, sprofondavo, quasi sparendo, mentre la mia interlocutrice si sedeva su una piccola sedia a dondolo, attaccata ad un calorifero al quale la Daria si aggrappava, letteralmente, quando alcuni tremori di freddo sembravano avvolgerla senza speranza. Così, proprio durante questi indimenticabili dialoghi “sulla sedia a dondolo”, la Daria mi aiutò a capire quei *fondi di graffiti* che hanno *riarsa una striscia di lungo* una vita, fosse la sua, quella di Preti, quella dei sodali banfiani o del loro stesso Maestro il cui spirito sempre aleggiava nell’aria di quella casa milanese di via Vitruvio. Ma proprio l’ascolto di quelle riflessioni mi aiutò anche a capire il tormento e la gioia specifica di una vita intellettuale, di uno *scriba*, sempre intessuta di *sillabe, vocali, consonanti* ed *allitterazioni* che bisogna poi saper anche cogliere all’interno di un *sussurro*, il quale, spesso, *serpeggia, appena udibile*, per aprirsi infine la strada, criticamente, sul *decanto del vissuto*. Per me fu una lezione di vita che mi aiutò a meglio capire come il nostro stesso *strisciare* continuo *sopra questo bel volto della terra* costituisca il prodotto dell’*attesa* quale *sola passione* in grado di farci *vivere e resistere a tanto*: «in sé e per sé gli uomini non ci sono – scrive la Daria nell’*Ultimo quarto* del 1990 – ma soltanto le loro aspettative/ ci sono, nutrite di amorose/ contese o di perdoni/ e soprattutto del fertile dubbio/ volto sempre alle maturanti ascese/ alle improvvise invenzioni».

Proprio questo straordinario gioco menicanteo mi ha così inserito direttamente all’interno di una mobile e vivificante tradizione, ovvero la tradizione del razionalismo critico banfiano che, proprio a Milano, ha trovato un am-

biente neoilluministico affatto particolare, le cui radici risalivano direttamente alla lezione di Cattaneo e, tramite quella del suo maestro Romagnosi, si dipanava, a sua volta, ed inevitabilmente, *su per li rami*, nella Milano settecentesca dei fratelli Verri, dell'Accademia dei Pugni, di Beccaria. Una grande tradizione che proprio per queste sue radici illuministe si proiettava, al contempo, nel mio tempo, verso un futuro possibile. Una tradizione, solitamente rilevare Preti, non è assimilabile ad un campo che si eredita, semmai è più simile ad un'industria che si può "ereditare" e "salvare", entro il mercato, solo nella misura in cui si sappia interagire criticamente con lei, modificando quanto deve essere modificato, salvando e approfondendo quanto risulta essere ancora adeguato, costruendo qualcosa di nuovo in base alle nuove esigenze della vita e della storia. E questo, in fondo, anch'io ho cercato di fare, in tutta modestia ed umiltà, essendo ben consapevole di tutti i limiti e le molteplici insufficienze della mia flebile azione e del mio parziale tentativo, inserendomi, senz'altro, all'interno di questa straordinaria ed assai complessa e composita tradizione del razionalismo critico europeo, il quale ha saputo superare anche un'immagine metafisica della stessa razionalità, per aprirsi, storicamente, ad una concezione radicalmente storica, critica, formale e trascendentale della stessa ragione umana. Una ragione sempre più consapevole di doversi sempre muovere entro un universo finito e condizionato in cui il *tèlos* della sua stessa razionalità si colloca in una dimensione prospettica sempre aperta, problematica e procedurale, ma che, proprio per questo, non può però mai rinunciare a lavorare criticamente, con *hostinato rigore* leonardiano (e banfiano) alla costruzione analitica, criticamente sempre rivedibile, delle strutture dell'intelletto, che intrattengono, peraltro, un rapporto privilegiato con lo stesso mondo della prassi storica umana. Esattamente entro questo intreccio problematico ed aperto, formato da una tradizione concettuale come quella del razionalismo critico europeo, ho così cercato di inserirmi per seguire alcuni sentieri di ricerca e alcune piste investigative aperte.

In questa prospettiva devo allora ringraziare l'attuale Rettore ed anche quello precedente, come devo anche ringraziare tutto il personale dell'Insubria, per avermi consentito, progressivamente, di realizzare in questa università la costruzione di un centro di ricerca speciale come il *Centro Internazionale Insubrico* intitolato a due pensatori come Cattaneo e Preti. Mi rendo ben conto che spesso, con le varie e molteplici attività che abbiamo posto in essere e con tutti i nostri differenti progetti – che spesso ci sono letteralmente esplosi tra le mani, avviando rapidi e complessi processi di crescita che, in diverse occasioni, hanno messo a dura prova la nostra stessa capacità di saper far fronte a tutti i differenti impegni – possiamo avanzare molte richieste con le quali possiamo stressare in vario modo l'intero Ateneo. D'altra parte in una manciata di pochi anni abbiamo raccolto – proprio qui, presso il nostro *Centro*, nella splendida sede del *Collegio Cattaneo* (per la quale ringrazio ancora pubblicamente l'attuale Rettore che mi ha offerto questa straordinaria sede ed opportunità logistica ed operativa) – sempre per donazione, una ventina di importantissimi Archivi della "scuola di Milano", unitamente a tre importanti Biblioteche d'Autore (per un totale di circa 15000 volumi, molti dei quali rari o introvabili e molti altri impreziositi da



marginalia che ne formano il valore aggiuntivo specifico ed unico). D'altra parte l'arrivo e la donazione, *a cascata*, di tutti questi straordinari materiali costituisce proprio il frutto di un lavoro continuo e minuto, svolto entro questa stessa tradizione di pensiero che ha prodotto questi stessi "materiali filosofici", per dirla con Fulvio Papi. Che cosa sono infatti tutti questi Archivi e tutti questi libri d'Autore se non una *traccia indiziaria* di una precisa tradizione di pensiero, di vita e di lavoro? E allora se le cose stanno così si può dire che siamo ancora in presenza del gioco nel quale la Daria volle coinvolgermi fin dal mio sempre più lontano garzonato universitario. La Daria con questo suo gioco intellettuale mi ha infatti inserito, direttamente, entro un preciso vissuto esistenziale, relazionale, culturale, intellettuale, civile ed anche teoretico, anche se lo ha fatto con quella grazia e con quella leggerezza del suo spirito che tutto vinceva proprio perché lei stessa era, per dirlo con Lalla Romano (che ripeteva le parole del marito) una *vittoria dello spirito*. Ma così facendo la Daria mi ha aiutato ad inserirmi consapevolmente all'interno di una tradizione di pensiero entro la quale ho poi dovuto imparare, progressivamente, a nuotare per mio conto. Ma così facendo sono stato anch'io immerso in una precisa *genealogia di maestri*. Di conseguenza permettetemi allora di terminare questo mio ringraziamento richiamandomi, a mia volta, ad un Maestro dei nostri Maestri, ovvero ad Edmund Husserl il quale, non a caso, affermava la costante validità di questo monito concettuale, intellettuale e civile: *immer wieder*, sempre di nuovo!



NOTE E DISCUSSIONI



Elinor Ostrom
(Los Angeles 7 agosto 1933 - Bloomington 12 giugno 2012)

STEFANIA BARILE

*A proposito di Elinor Ostrom
e della sua riflessione sui beni comuni¹*

Perché leggere Elinor Ostrom?

Premio Nobel per l'economia nel 2009 Elinor Ostrom² (Los Angeles 1933-Bloomington 2012) rappresenta il valore della ricerca nell'ambito della scienza politica in fatto di forme di regolazione dei beni comuni e di capacità di autogoverno delle società locali. In qualità di scienziata della politica la Ostrom interroga il potere e le modalità con le quali esso decide sui beni comuni e indaga sulle condizioni che permettono l'autogoverno, proponendo un nuovo equilibrio tra autorità e libertà in un modello misto di regolazione degli interessi collettivi. La Ostrom presenta in questo modo un sistema sempre meno a diritto pubblico e sempre più a diritto comune, ossia spontaneo, auto-organizzato, a creazione e modificazione incrementale, riproponendo un'opzione politicamente liberale attraverso il rinnovamento di un'antica scuola di pensiero nel solco di una grande tradizione intellettuale. Hobbes, Montesquieu, Hume, Smith, Madison, Hamilton e Tocqueville vengono rivisitati e inseriti nel pensiero liberal-empirico, razionalista-critico, anti-ideologico, individualista e istituzionalista per delineare il profilo di una società in cui le istituzioni facilitano e sostengono l'azione collettiva caratterizzata dalla capacità regolativa: le persone si coordinano ed agiscono in

- 1 Nel presente testo mi riferisco soprattutto ai due seguenti volumi: Elinor Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Marsilio Editore, Venezia 2006 e, *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, a cura di Charlotte Hess e Elinor Ostrom, Bruno Mondadori editore, Milano 2009.
- 2 Elinor Ostrom ha lavorato in qualità di Arthur F. Bentley Professor of Political Science e co-direttore del Workshop in Political Theory and Policy Analysis a Bloomington (Indiana University) e del CIPEC (Science for the Study of Institutions, Population and Environmental Change). Ha ricevuto riconoscimenti e premi per la sua attività scientifica. Tra le pubblicazioni si ricordano *Il governo locale degli Stati Uniti* scritto in collaborazione con Vincent Ostrom e Robert L. Bish (1984), *Governare i beni collettivi* (2006), *La conoscenza come bene comune* curato con la collaborazione di Charlotte Hess (2009).

maniera congiunta grazie alla presenza di una risorsa da cui dipendono e che tutti insieme proteggono.

Perché scegliere “Governare i beni collettivi”?

Il volume approfondisce lo studio sulle problematiche delle azioni collettive, quelle che si presentano agli individui che usano risorse comuni. L'obiettivo della ricerca consiste proprio nel comprendere in quale modo le istituzioni assistono gli utenti nel risolvere i problemi delle risorse comuni. La metodologia offerta dalla Ostrom si basa principalmente sull'analisi di casi di studio, per apprendere gli effetti delle istituzioni sui comportamenti e sui risultati nei diversi contesti concreti, ne approfondisce la conoscenza teorica in riferimento alla struttura del sistema di risorse, agli attributi e ai comportamenti degli *appropriators*³ (utilizzatori) alle regole adottate dagli stessi e ai risultati derivanti dai loro comportamenti ed infine studia lo sviluppo dei moduli di codificazione.

Punti a favore: opera originale ed innovativa

Dallo studio dell'opera di Elinor Ostrom e dalla riflessione sulle posizioni teoriche ed empiriche presentate è possibile tracciare i seguenti punti a favore di *Governare i beni collettivi*.

L'opera è considerata un classico contemporaneo perché riesce a incarnare l'eredità di Tocqueville, di Madison e Hamilton⁴ concernente l'idea di democrazia, di società, di equilibrio tra i poteri. L'idea che la democrazia sia un esperimento o meglio un processo sperimentale che consente per tentativi ed errori di raggiungere un esito verificabile e riproducibile; la visione per cui la società può sorgere sulle basi dell'autogoverno e la concezione di una società a struttura policentrica, a governo federalista dotato di un equilibrio tra i poteri garantiscono le basi operative per un'azione progettuale *liberatoria*. La gestione delle risorse comuni nasce dalla ricerca di soluzioni non rigide, ingabbiate nelle note dicotomie claustrofobiche (pubblico/privato, organizzazione/anarchia), ma flessibili e dunque ottimali, oltre le opzioni presentate nei tradizionali modelli binari. La Ostrom sostiene dunque un processo partecipativo dinamico in cui gli *appropriators* risultano consapevoli dell'interesse comune e lavorano a una competenza nella ottimizzazio-

3 Plott e Meyer (1975) definiscono *appropriators* coloro che prelevano le unità di risorse (tonnellate di pesce, metricubi d'acqua, tonnellate di foraggio,...) da un sistema di produzione. Inoltre *appropriators* è un termine usato in alcuni ordinamenti giuridici per denotare una persona che ha un particolare diritto legale a prelevare unità di risorse. Gli *appropriators* dunque usano e consumano le unità di risorse che prelevano, le utilizzano come input nell'ambito di processi di produzione e le trasferiscono immediatamente ad altri utenti delle unità di risorse.

4 Hamilton A. – Jay J. – Madison J., *The Federalist*, Modern Library, New York, s.d. [1788]

ne del tempo, del lavoro e del profitto nel pieno rispetto degli altri utenti. Risulta inconfondibile una vivacità di approccio al problema che non si lascia deviare dalle posizioni centralizzanti (statali) o delocalizzanti (privati) e mira all'obiettivo concernente la gestione consapevole delle risorse comuni, in cui tutti partecipano e tutti ne godono i benefici. Nonostante dunque venga catalogata tra i classici contemporanei, *Governare i beni collettivi* ha assistito ai suoi primi successi a partire dai primi anni Novanta, immediatamente dopo la sua pubblicazione, e ha raggiunto l'apice dell'interesse pubblico negli ultimi dieci anni a seguito dell'inclinarsi dell'ideologia ottimista di un intero modello di sviluppo, mostrando il tragico destino di tradizionali assetti economico-sociali e di equilibri ecologici del pianeta⁵. Inoltre la distinzione tra risorse comuni e beni comuni, seguendo la definizione specifica in teoria economica, consente di comprendere da un lato la necessità di una regolamentazione per l'accesso alle prime, che risultano difficili da delimitare onde precluderne l'uso a terzi, e dall'altro il desiderio di coinvolgere tutti coloro che vi gravitano attorno in quanto non risulta economicamente possibile escludere singoli beneficiari e non è pensabile sminuire la fruibilità per gli altri nonostante l'uso continuo di un agente. La Ostrom indica la sussidiarietà quale nuovo driver della governance: un progressivo coinvolgimento degli attori sociali nell'esercizio del potere pubblico orientato a fare sistema. Operando in modo condiviso, imparando a comunicare tra gli appropriators e gli amministratori o gestori a tutela del bene per cui sono stati nominati dagli utenti stessi, si giunge alla gestione condivisa e regolamentata di proprietà privata. E un nuovo paradigma ibrido pubblico-privato incarna la sfida della modernità.

L'opera, fin dalla sua premessa, mette in evidenza il valore della comunicazione tra coloro che si appropriano dei beni collettivi. E la sua analisi al riguardo, in linea con gli orientamenti di ricerca della scienza sociale moderna in fatto di empatia e reciprocità, si rivela particolarmente acuta e mirata a sollecitare la relazione comunicativa tra gli utilizzatori. La Ostrom procede per esclusione, partendo dall'effetto di un'impossibilità a comunicare, ossia la tendenza ad appropriarsi del bene collettivo nella misura massima possibile, e passando poi alla possibilità dell'interazione che a suo parere garantirebbe il raggiungimento di benefici maggiori. Inoltre, valutando la comunicazione nella sua modalità diretta, essa consentirebbe di raggiungere e mantenere accordi vicini al livello ottimale di appropriazione e dunque di evitare inganni ed equivoci sugli accordi attraverso il dialogo ed il confronto aperto. In questo modo l'empatia da un lato che permette la condivisione della difficoltà e dello stato di beneficio favorito dalla vicinanza dell'altro o dall'osservazione del disagio, in caso di percezione di azioni negative, e di benessere, nel caso della percezione di azioni positive, e la reciprocità

5 L'acqua, l'aria, il clima e la biodiversità sono diventati beni comuni fondamentali, quali presupposti necessari della vita sociale. Pur essendo sempre esistiti, mai si è avuta coscienza della loro essenza (anche del loro essere limite) e mai si è riflettuto abbastanza sulle componenti naturali (ecosistemi, risorse non riproducibili) e sulle componenti non naturali (forme della conoscenza, capitale sociale, regole, norme, istituzioni).

dall'altro che permette la reazione positiva a un comportamento positivo ed una punitiva ad un gesto negativo, consentono di superare le tentazioni implicite nell'uso dei beni collettivi e di raggiungere più elevati livelli di efficienza collettiva.

La struttura dell'opera è ordinata e sistematica, ma mai del tutto prevedibile. Ogni passaggio, ben studiato e condotto con semplicità e rigore verso quello successivo, si delinea come il precedente del suo successivo attraverso una linearità descrittiva ed esemplificativa capace di sostenere e difendere la sua posizione socio-politica dalla prima all'ultima riga del volume. L'autrice procede infatti dalla lettura critica dei fondamenti dell'analisi delle politiche, così come viene applicata alla gestione delle risorse naturali, continua presentando casi concreti di tentativi (riusciti e non riusciti)⁶ di amministrazione e gestione di tali risorse, ed infine elabora una riflessione sullo sviluppo di strumenti metodologici per evidenziare capacità e limiti delle scelte in materia di regolamentazione delle diverse risorse naturali. Il lavoro della Ostrom si articola seguendo una scansione trifasica: a) descrizione dei tre modelli concettuali (il gioco dell'allevatore di Garrett Hardin 1968; il gioco del prigioniero di Flood e Dresher Tucker anni '50; la logica delle azioni collettive di Marcur Olson 1965) per sostenere soluzioni basate sull'intervento pubblico o sui meccanismi di mercato; b) proposta esempi teorici ed empirici (alternativi ai modelli descritti) per introdurre la possibilità di ricorrere a soluzioni che vanno oltre la scelta univoca fra stato e mercato; 3) spiegazione attraverso il modello dell'analisi istituzionale delle modalità con cui alcune comunità d'individui creino e sviluppino diversi modi di amministrare i beni collettivi. In modo nuovo ed interessante si presenta la proposta della Ostrom nei riguardi della cosiddetta *tragedy of commons*, uno dei dogmi fondativi l'economia dell'ambiente. Hardin, l'ideatore di tale

6 Tra i casi riusciti la Ostrom individua quello descritto da Robert McC. Netting, (1972) relativo ai contadini di Torbel (Svizzera, alto cantone Vallese) dal 1483 alla fine del XVIII secolo, quello studiato da Margaret Mc Kean (1986) riguardante gli abitanti di tre villaggi giapponesi (Hirano, Nagaike e Yamanoka) durante il periodo Tokugawa (1600-1867), quello analizzato da Maas e Anderson (1986) concernente le huertas, aree di irrigazione ben demarcate vicino ad alcune città spagnole (Valencia, Murcia, Orihuela e Alicante) ed infine il caso delle zanjera filippine costituite da agricoltori proprietari terrieri e da coloro che desiderano acquisire la proprietà della terra riuniti in comunità a tutela della manutenzione dei propri canali. La buona riuscita nasce dall'organizzazione condivisa, razionale e regolamentata tra gli abitanti dei villaggi che impegnano tempo ed energie per risolvere i problemi della gestione dei *commons*. Tra i casi non-riusciti l'autrice inserisce quelli relativi alle zone costiere di Bodrum e Izmir in Turchia, della Contea di San Bernardino in California, dello Sri Lanka e della costa orientale del Canada (Nuova Scozia e Terranova). Il fragile ed incerto esito di queste associazioni dipende strettamente dall'incapacità degli individui in gioco di far garantire l'applicazione di una norma nata per impedire l'accesso alle risorse di nuovi appropriatori, la mancanza di collaborazione attiva degli agricoltori soprattutto nell'attività di programmazione e di gestione dell'uso dell'acqua in modo tale da diminuire gli sprechi, e la riluttanza degli agricoltori stessi a investire tempo e lavoro nel miglioramento di un sistema gestito centralmente.

definizione e il promotore di tale impostazione teorica, affermava che se un bene non appartenesse a nessuno ma fosse accessibile senza alcun limite regolativo, vi sarebbe la tendenza a sfruttarlo. Secondo questa teoria l'individuo che si appropria del bene comune, deteriorandolo, gode per intero del beneficio, mentre sostiene solo una piccola parte del costo, poiché questo verrà socializzato. Seguendo il pensiero di Hardin il risultato di tale comportamento sarebbe un vero e proprio saccheggio del bene a difesa del quale a nessuno converrà intervenire poiché si troverebbe a sostenere un costo a fronte di un beneficio di cui non potrebbe appropriarsi se non in parte. Elinor Ostrom a questa impostazione, decisamente chiusa a qualsiasi possibilità di recupero e di azione alternativa e controcorrente, risponde con il suo attento e rigoroso lavoro di ricerca. Se Garrett Hardin, proponendo l'esempio delle *enclosures* inglesi, dimostrava la necessità di una gestione razionale ed efficiente di un proprietario privato per salvare il territorio (in riferimento alle terre lasciate a pascolo) dallo sfruttamento indiscriminato, la Ostrom, proprio analizzando le condizioni verificabili affinché le proprietà comuni non degenerino, ipotizza una terza via tra Stato e mercato. Suo ispiratore per avviare una ricerca sistematica di questo tipo fu Ciriacy-Wantrup (svizzero tedesco di nascita e americano d'adozione) che aveva già distinto negli anni Cinquanta del Novecento le *common pool resources* (*res communis omnium*) dai *free goods* (*res nullius*) sottolineando il valore dell'appartenenza a una comunità per lo sfruttamento del bene comune (diritti) e per gestione, manutenzione e riproduzione dello stesso (doveri) con l'inclusione per chi ne rispetta le regole e l'esclusione per chi non le rispetta. Attraverso lo studio del lavoro di Ciriacy-Wantrup la Ostrom trova punti di contatto con la teoria dei giochi, quelle linee di ricerca volte a dimostrare come gli esiti distruttivi e socialmente non ottimali possano essere evitati se nella ripetizione del gioco gli attori scoprono il vantaggio di comportamenti cooperativi codificabili in vere e proprie istituzioni. Da qui il comunitarismo, ben analizzato in ogni esempio offerto nel volume, dai chiari e vivaci toni di anarchismo anti-statale.

Nella sua opera Elinor Ostrom rileva l'importanza della comunità, della democrazia partecipativa, della società civile organizzata, delle regole condivise e rispettate in quanto giuste e non per un calcolo di convenienza. Attraverso la sua indagine, che mira alla comprensione delle strutture dei problemi che gli appropriatori hanno incontrato e i motivi per cui le regole che hanno adottato sembrano funzionare, l'autrice accerta le caratteristiche essenziali degli individui (interessi, prospettive) per cercare di risolvere le difficoltà e analizza le regole seguite dagli appropriatori attraverso i principi di progettazione⁷ adottati (motivazione, monitoraggio, responsabilizzazio-

7 Secondo la trattazione della Ostrom i principi progettuali, rintracciabili in istituzioni da lungo tempo responsabili di risorse collettive, sono elementi o condizioni essenziali che aiutano a spiegare il successo di queste istituzioni nel preservare le risorse collettive e nell'ottenere da parte degli appropriatori il rispetto delle regole adottate generazione dopo generazione. L'autrice elenca otto principi progettuali che garantiscono quell'orientamento comunitario per una gestione ottimale del bene comune: 1. Chiara definizione dei confini, degli individui/famiglie appro-

ne) chiedendosi come ci siano riusciti. Tra i casi analizzati relativi all'auto-governo delle aree comuni, quello di Torbel, in Svizzera, riesce a delineare il profilo della proposta della Ostrom: regolamento condiviso, intervento di tutela alla risorsa comune, impegno collettivo a lungo termine. Nel 1483 gli abitanti sottoscrissero un atto di costituzione formale di un'associazione per migliorare il livello della regolamentazione dell'uso della montagna, delle foreste e delle terre coltivate. La legge proibiva allo straniero che avesse acquistato o occupato dei terreni a Torbel di acquisire diritti sulle montagne del comune, nelle terre comuni o sui luoghi di pascolo o, ancora, sull'autorizzazione per il taglio della legna. In tutta la regione alpina della Svizzera gli agricoltori utilizzano la proprietà privata a scopo di coltivazione e una forma di proprietà comune per i pascoli estivi, per le foreste, per le pietraie non coltivate e situate in prossimità delle loro proprietà private e investono il loro tempo per autogovernarsi. Infatti molte delle regole che essi adottano mantengono relativamente bassi i costi di controllo e di transazione e riducono la possibilità di conflitti. E prima del XIX secolo, nel periodo precedente la crescita demografica, il livello di utilizzo delle risorse era tenuto sotto controllo con varie misure di tutela da parte della popolazione (matrimoni tardivi, alti tassi di celibato, lunghi intervalli tra le nascite e una considerevole emigrazione) e, ancora, pur essendo i rendimenti relativamente bassi a Torbel la terra ha conservato la sua produttività per molti secoli.

Punti di debolezza: un unico punto di vista.

L'analisi di Elinor Ostrom viene sviluppata da un unico punto di vista, quello degli appropriatori, che sembrano non avere poteri sui mercati delle produzioni finali (i prodotti) e le cui azioni non hanno significative conseguenze al di fuori del contesto ambientale in cui avviene l'uso della risorsa collettiva. Risulta dunque limitante per analizzare dei problemi complessi legati all'uso di risorse collettive, eppure gli aspetti di regolazione e autogoverno sono cruciali ed è proprio la presenza di una risorsa in comune fra le persone che ne attiva le esigenze di coordinamento e di azione collettiva. I destinatari di un progetto di aiuti diventano i proprietari del progetto stesso in cui i beneficiari stessi (gli *appropriators*) sentano il progetto come proprio e vi mettano tutto il loro tempo e le loro energie con responsabilità chiare e diritto alle decisioni che riguardano il progetto, compresa la sua continuazione o sospensione. La maturazione di una *ownership* (senso di appartenenza) degli aiuti consente la produzione di un riorientamento⁸ forte dei progetti

priators, delle modalità d'uso della risorsa collettiva; 2. Coerenza tra le regole di appropriazione, fornitura e condizioni locali; 3. Metodi nati dalla decisione collettiva; 4. Controllo; 5. Sanzioni progressive; 6. Meccanismi di risoluzione dei conflitti; 7. Riconoscimento dei diritti di organizzazione; 8. Organizzazioni articolate su più livelli concentrici.

8 Per la Ostrom non si tratta di imporre regole comuni dall'esterno, ma di valorizzare le regole già presenti e sostenere un processo regolativo autosostenuto, a più livelli.

di aiuto e ne modifica le modalità operative, lo stile di lavoro e le modalità di apprendimento organizzativo nella direzione di una co-produzione dei beni collettivi e di incentivi all'azione collettiva. Il progetto diviene il bene che gli attori coinvolti, anche i destinatari, hanno in comune e devono imparare a gestire come allievi fallibili. Seguendo la riflessione della Ostrom, organizzare gli appropriatori per avviare azioni coordinate riguardo all'uso di risorse collettive è un'impresa incerta e complessa. L'incertezza è dovuta a fonti esterne (piogge, temperatura, luce solare, infezioni, prezzo di mercato) e a fonti interne (l'uso delle risorse collettive e le modalità d'uso delle stesse). Queste incertezze potrebbero ridursi nel tempo per effetto dell'accumulo e di una fusione intelligente delle conoscenze scientifiche locali e temporali. Benefici attesi, costi attesi, norme interiori e tassi di sconto risultano le quattro variabili interne che influenzano la scelta di un individuo. Eppure alcuni individui hanno creato istituzioni, si sono impegnati a seguire delle regole e si sono fatti garanti del rispetto degli accordi da loro sottoscritti e il rispetto delle regole in una situazione caratterizzata dall'uso di risorse collettive. Gli individui che fanno parte del gruppo auto-organizzato devono motivare se stessi o i loro dipendenti a sorvegliare le attività e a essere disposti a imporre sanzioni per mantenere alto il rispetto delle regole, visto che senza controllo non c'è responsabilizzazione e senza responsabilizzazione non ci sono nuove regole. Nell'opera della Ostrom tutte le regole sono disposte su più livelli concentrici, dei quali uno rappresenta un insieme di regole, mentre un altro, all'interno del primo, rappresenta un altro insieme di regole che definisce in quale modo il primo insieme può essere modificato. I livelli indicati sono tre distinti in: a) regole operative, relative alle decisioni quotidiane per prelevare unità di risorse; b) regole sulle scelte collettive, seguite nella scelta delle metodologie; c) regole sulle scelte costituzionali, per costruire un insieme di regole comprendenti tutte le altre. Gli individui (*appropriators*), che si auto-organizzano e si auto-governano cercando di occuparsi di problemi in contesti concreti, adottano come strategia il fatto di agire su più livelli proprio al fine di risolvere i problemi. Quelli invece che non hanno il potere di auto-organizzarsi e di auto-governarsi sono immobilizzati in un mondo a un solo livello.

Dalla Ostrom nuove prospettive di ricerca: la conoscenza come bene comune.

L'intuizione della Ostrom applicata ai casi sopra descritti chiarisce concetti e teorie più generali e più complessi. Oggi nell'ambito del *global commons* come l'atmosfera, il clima e gli oceani, non risulta certo applicabile la teoria di Hardin che proporrebbe un soggetto privato o statale centralizzante in grado di difendere il bene comune. La soluzione potrebbe giungere da un sistema di *governance* applicato a un bene comune per facilitare la cooperazione tra i popoli della Terra a fronte di un problema come quello preoccupante dei cambiamenti climatici che si scontra continuamente con l'ingente ammontare dei costi amministrativi e con la difficoltà politica di vietare prassi consolidate percepite come diritti. Gli individui comunicano

e interagiscono ripetutamente tra loro e quindi è possibile che essi sappiano di chi fidarsi e quali effetti avranno le azioni nei confronti gli uni degli altri e nei confronti della risorsa e come organizzarsi per avere vantaggi ed evitare danni. Il capitale sociale, corredato da regole condivise per il buon funzionamento dei mercati, qui viene riscoperto e rivalutato nella sua importanza vitale per superare l'attuale crisi finanziaria e per rinviare la fiducia degli investitori, forse la proprietà comune attualmente riconosciuta più in pericolo.

Un'altra prospettiva di ricerca offerta dall'opera della Ostrom riguarda l'indagine sul problema della conoscenza come bene comune. Curato dalla stessa Elinor Ostrom con la preziosa collaborazione di Charlotte Hess, direttrice della Biblioteca Digitale dei *Commons* alla Indiana University, il volume *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*⁹ apre il dibattito in Italia sulla sostenibilità dei beni comuni della conoscenza nell'epoca della transizione al digitale. Particolarmente interessante risulta la riflessione sulla paradossale condizione in cui vive la società informazionale¹⁰, apparentemente coinvolta nel mondo digitale, ma in realtà a rischio di drammatica segmentazione di censo intellettuale tra connessi di serie A e connessi di serie B, oltre che tra connessi e non connessi. Da una tecnologia che avrebbe dovuto garantire la comunicazione digitale come strumento di democratizzazione della conoscenza si sta passando a una dimensione accessibile solo attraverso *password* e *user Id* a pagamento. Mentre sempre più persone hanno accesso ai computer e a Internet, informazioni di grande valore innovativo vengono ritirate, perché privatizzate o rese inaccessibili al pubblico, che un tempo invece vi poteva accedere attraverso l'uso delle biblioteche e degli archivi pubblici. Dinanzi a queste "recinzioni", che dipendono non dal soggetto privato o internazionale o globalizzato, ma dalla co-evoluzione globale del nuovo sistema d'interessi, insieme tecnologici, politici ed economici, e che impediscono¹¹ effettivamente la conoscenza, Ostrom ed Hess cercano di proporre nuove strategie per il recupero del bene comune. In primo luogo mettono in evidenza una nuova attività nata per reazione alle "recinzioni" inflitte dalle tecnologie digitali: il lettore *prosumer*,

9 *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, Pearson Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano 2009. Edizione italiana a cura di Paolo Ferri.

Titolo originale: *Understanding Knowledge As a Commons*, The MIT Press, Massachusetts Institute of Technology 2007.

10 Così definita e contrapposta alla società *gutenberghiana*, quella nata dall'invenzione della stampa dei libri, quella in cui il carattere 'privatamente pubblico' della conoscenza si fondava sul diritto d'autore. Il modello uno-molti della diffusione *gutenberghiana* del sapere, incarnato dal libro, sta cedendo il passo a un modello a rete a elevata differenza di potenziale dei suoi poli: i poli della rete Internet e delle numerose intranet proprietarie che delimitano ed escludono moltissimi utenti dai loro giacimenti di conoscenza.

11 I costi proibitivi delle riviste scientifiche, a partire dagli anni Novanta, insostenibili dalle biblioteche scolastiche e regionali, aggiunti alle pressioni sul budget e i tagli neoliberali al settore pubblico hanno provocato un drastico calo nell'acquisizione di nuovi libri a discapito degli editori di cultura alta e universitari che si affidavano al sistema bibliotecario per continuare l'attività.

ossia l'utente capace di navigare nella rete di ipertesti che costituisce il Web e di produrre conoscenza, creando nuovi contenuti. Da qui gli *user generated content*, un movimento di attivazione e autorializzazione ed *empowerment* sociale degli utenti promosso e permesso dalla transizione dai media analogici ai media digitali nella direzione opposta a quella delle "recinzioni". Si tratta dunque di cittadini del mondo globale attivi, capaci e competenti nell'ambito delle nuove tecnologie e soprattutto desiderosi di entrare nelle dinamiche di potere dei mezzi di comunicazione digitale per tutelare i beni comuni della conoscenza. Istituzioni, associazioni e comunità di ricercatori e di utenti dei beni comuni sviluppano *open source*¹² (sistema operativo Linux), *peering* (sistema di scambio di risorse digitali) e Wikinomics¹³ (sistema cooperativo per la libertà e la gratuità della conoscenza utile in rete). L'analisi offerta dalle studiosse si articola in un libro molto coinvolgente in cui intervengono gli esperti dei settori della ricerca economica e sociale¹⁴ a prospettare un futuro sostenibile per la conoscenza digitale. Ogni contributo

12 In alcuni settori del software l'open source è dominante: il 95% dei server che permettono di accedere a Internet è gestito da un programma open source, Apache, nato nella comunità Linux.

13 Attribuita a Tapscott e Williams, 2008.

14 David Bollier riflette sull'evoluzione del significato di beni comuni per creare sistemi normativi che permettono di sviluppare le potenzialità umane e riconoscono, sostenendoli, coloro che creano il sapere nelle sue varie forme.

Nancy Kranich produce un'analisi delle differenti tipologie di recinzione ai beni comuni della conoscenza e del ruolo delle biblioteche di ricerca, definite pietra angolare della democrazia contemporanea, per preservare la conoscenza e renderla disponibile ai cittadini.

James Boyle, autorevole fautore della tutela del pubblico dominio intellettuale, prospetta da un lato le possibili conseguenze di un isolamento del lavoro accademico e scientifico rispetto all'opinione pubblica e dall'altro l'impatto sull'erudizione, sulla cultura e sulla scienza a seguito di un più ampio libero accesso ai materiali culturali e scientifici.

Donald Waters concentra il suo intervento sulla salvaguardia e sulla conservazione dei beni comuni della conoscenza.

Peter Suber espone in modo convincente e articolato i vantaggi che derivano dalla disponibilità di ricerche e pubblicazioni *on line*.

Shubba Ghosh studia il ruolo dei diritti di proprietà intellettuale nella costruzione dei beni comuni della conoscenza.

Peter Levine oltre a proporre l'utile distinzione tra beni libertari e beni associativi (ai primi chiunque può scegliere di accedere, ai secondi solo chi appartiene ad un gruppo specifico di ricerca) dimostra come un bene comune della conoscenza possa essere usato con profitto per stimolare gli studenti e i cittadini tutti a partecipare a ricerche di valore pubblico.

Charles Schweik propone i principi collaborativi che stanno alla base dei progetti di sviluppo del software *Free/Libre* e *Open Source* applicabili allo sviluppo dei nuovi beni comuni della conoscenza in ambito scientifico.

Wendy Pradt Lougee analizza i metodi tradizionali di comunicazione scientifica ed espone la varietà di norme tra le diverse discipline.

James C. Cox e J. Todd Swarthout descrivono Econport, una biblioteca digitale ad accesso libero e *open source* per studenti e ricercatori di microeconomia sperimentale.

aggiunge dettagli utili alla riflessione comune su questa problematica risolvibile proprio attraverso il popolo-mondo degli utenti attivi, che si schiera determinato e preparato contro la privatizzazione liberista dei contenuti e delle conoscenze. Il movimento dei *Commons*, capitanato dalla Ostrom, accanto a quello degli open source, rappresenta la punta dell'opposizione democratica alla politica delle "recinzioni" e della privatizzazione della conoscenza comune voluta dai *robber barons* del capitalismo internazionale.

La conoscenza come risorsa condivisa.

L'analisi della conoscenza come bene comune affonda le sue radici nel campo, vasto e interdisciplinare, delle risorse naturali condivise, come le risorse idriche, le foreste, le zone di pesca e la fauna selvatica. L'approccio interdisciplinare e cooperativo garantisce la gestione efficace dei beni comuni che, prodotti collettivamente, richiedono un'azione collettiva costante, meccanismi di autogoverno solidi e un capitale sociale di livello elevato. Ma il libero accesso all'informazione è cosa ben diversa dal libero accesso alla terra o all'acqua¹⁵. Con la conoscenza e l'informazione distribuita, generalmente la risorsa non è sottraibile: "accesso libero" significa accesso gratuito senza restrizioni, senza costi, né necessità di permessi¹⁶. Da qui il vantaggio per tutti: più le informazioni risultano qualitativamente elevate, maggiori sono i benefici per la collettività. Purtroppo il mondo, in rapida espansione, dell'informazione digitale distribuita possiede in sé possibilità infinite, ma anche minacce e insidie incalcolabili. Quando le riviste vengono pubblicate in forma digitale e concesse in licenza alle biblioteche o ai singoli soggetti, le opere sono centralizzate e vulnerabili ai capricci dell'editore o del caso. Fortunatamente nella nostra contemporaneità le iniziative di azione collettiva, come il libero accesso e lo sviluppo di software *Free/Libre e Open Source*, riescono ad assicurare alle risorse digitali un'affidabilità superiore. E attività e iniziative, ora *working in progress*, accresceranno la sicurezza della conoscenza digitale senza bloccarne l'accesso a chi può trarre beneficio dal suo utilizzo. Il *software open source* può essere identificato come un tipo nuovo e potente di *software* non proprietario creato da comunità aperte di programmatori e GNU Linux è il sistema operativo, prodotto in open source, che è considerato il rivale del software commerciale. Non si tratta certo di una novità, ma di una riscoperta delle basi sociali sulle quali hanno prosperato la scienza, la ricerca accademica e la creatività. In questo modo è possibile sviluppare autonomamente i beni comuni dell'informazio-

15 In questo caso "accesso libero" può significare "gratuito per tutti", come nei pascoli descritti da Hardin: ciò può condurre a un consumo eccessivo e all'esaurimento della risorsa. Se la maggior parte dei beni naturali sono finiti ed esauribili (le foreste possono essere abbattute e le falde acquifere drenate), i beni comuni della scienza, della comunità accademica e della cultura sono di natura sociale e informazionale e pertanto consultabili ma non certo deteriorabili.

16 È bene sottolineare che gli autori che scelgono di rendere disponibili gratuitamente le loro opere possono comunque mantenerne il copyright.

ne, riconoscendo l'esigenza collettiva delle società umane, per bypassare il sistema di mercato: non è un caso che molte discipline abbiano adottato principi open source per le pubblicazioni accademiche al fine di assicurare alle proprie opere il massimo accesso e la più vasta distribuzione. Per l'analisi di questi beni comuni alla conoscenza Ostrom e Hess hanno ideato il *framework IAD (Institutional Analysis and Development)*, uno strumento analitico utilizzabile per indagare qualsiasi vasto ambito nel quale gli umani interagiscono ripetutamente in base a regole e norme che ne guidano la scelta di strategie e comportamenti. Le tre modalità di accesso al framework, nel momento in cui si studia una questione, sono: da fattori base o caratteristiche biofisiche (idee, artefatti, strutture), attributi della comunità (utenti, fornitori, legislatori), regole in uso (costituzionali, sulle scelte, collettive e operative); dall'arena d'azione con luoghi dell'azione e attori; dagli esiti. Tra le regole in uso le studiosse fanno riferimento esplicito all'inasprimento della gestione dei diritti digitali provocato dal DMCA (*Digital Millenium Copyright Act*) che introduceva dal 1998 la licenza a limitare il numero di copie che possono essere utilizzate senza prevedere alcuna flessibilità necessaria in previsione d'uso legittimo. Per fornire un'alternativa ai fragili confini della legge sul copyright, un gruppo di giuristi ha sviluppato nel 2002 il Creative Commons, un servizio che usa diritti privati per creare beni pubblici per costruire uno stato di copyright ragionevole e flessibile per opporsi a regole sempre più restrittive. Un'iniziativa dunque il *Creative Commons* di azione collettiva posta a modello di come le regole operative possono essere cambiate per adattarsi all'evoluzione tecnologica e a nuove forme di restrizione. Ad oggi milioni di autori, musicisti e artisti, individui e aziende di tutto il mondo si servono di questo sistema di licenze.

Dal repository universitario alla Biblioteca digitale dei beni comuni.

L'Università del Kansas è stato il primo ateneo statunitense a porre in atto la Dichiarazione di Berlino del 2003 che incoraggiava il sostegno ai principi dell'open access: accesso, contributo, estrazione, rimozione, gestione/partecipazione, esclusione e alienazione¹⁷. Ha sottoscritto inoltre il Registro delle politiche istituzionali di autoarchiviazione, a seguito della conferenza "Berlin 3" tenutasi nel 2005 a Southampton nel Regno Unito con un'evidente implementazione dei principi raccomandando che le istituzioni richiedano ai propri ricercatori di autoarchiviare tutti gli articoli pubblicati e di

17 Diritto di accesso: entrare in un'area fisica definita e di godere di benefici non sottrattivi; diritto di contributo: contribuire al contenuto; diritto di estrazione: ottenere unità di risorsa o prodotti di un sistema di risorse; diritto di rimozione: rimuovere unità di risorsa o prodotti di un sistema di risorse; diritto di gestione/partecipazione: regolare le modalità di uso interne e di trasformare la risorsa apportando migliorie; diritto di esclusione: determinare chi avrà diritti di accesso, contributo, estrazione e rimozione, e le modalità di trasferimento di quei diritti; diritti di alienazione: vendere i diritti di estrazione, gestione/partecipazione ed esclusione.

incoraggiare e sostenere quanto più possibile la pubblicazione su riviste a *open access*. In questo modo l'adesione dell'Università del Kansas è stata redatta dal senato accademico e appoggiata dal rettore, fautore del libero accesso: entrambi hanno caldamente invitato i docenti a depositare le proprie pubblicazioni nel *repository* dell'università. All'ateneo del Kansas si sono aggiunte dodici università olandesi, l'Università di Minho in Portogallo ed i 68 istituti della Max Planck Society. Elinor Ostrom e Charlotte Hess sono andate oltre il repository universitario con l'ideazione, progettazione e successiva realizzazione della Biblioteca digitale dei beni comuni. Si tratta di un database tematico e di ricerca avviato nel 2000, che nel 2006 aveva già raccolto 1202 saggi completi, tesi di laurea e articoli pubblicati. Questa tipologia di archiviazione ha incoraggiato il deposito di materiali da parte di quei docenti che lavorano nei paesi in via di sviluppo in cui non esistono ancora *repository* e ha offerto una certa visibilità all'attività di ricerca interdisciplinare, poco riconosciuta come ambito di ricerca significativo. Sempre nell'anno 2000 la fondazione Andrew W. Mellon ha invitato sette università fra le più importanti degli Stati Uniti, oltre a editori selezionati da ciascuna di esse, a partecipare a un processo di pianificazione della conservazione delle riviste elettroniche, per facilitarne il processo di archiviazione e organizzare l'implementazione e l'operatività degli archivi. Nel costruire ISTOR o ARTstor¹⁸ come risorse d'archivio la fondazione Mellon ha scoperto che i proprietari dei contenuti risultano più soddisfatti con accordi che limitano gli usi della proprietà intellettuale a scopi educativi e non profit rispetto ad accordi che lascino aperta la possibilità di creare accesso commerciale e for profit competitivo. Non è casuale dunque che nel 2001 Lawrence Lessig abbia sostenuto l'utilità della distinzione tra usi educativi non profit e altre tipologie d'uso della proprietà intellettuale: l'uso educativo risulta coerente con il mandato costituzionale per la legge sulla proprietà intellettuale negli Stati Uniti per la quale si promuove il progresso della scienza e delle sue applicazioni. Risulta evidente che l'avvento del *World Wide Web* ha permesso di costruire biblioteche utili a chiunque avesse conoscenze su un dato argomento e competenze di tecnologia dell'informazione: internet è nata come bene comune, come un tipo particolare di risorsa pubblica capace di fornire benefici alla società civile e alla democrazia, in quanto permette alle persone di essere cittadini creativi in grado di contribuire alla ricchezza comune con risorse di valore. Analizzando il volume curato da Ostrom ed Hess un esempio significativo di tali risorse è individuato come bene comu-

18 JSTOR e ARTstor sono banche dati bibliografiche contenenti spogli e articoli a testo intero, per JSTOR, e immagini digitali e dati di riferimento delle immagini stesse, per ARTstor, di periodici a cura di *Journal Storage Project*, iniziativa senza fini di lucro della fondazione americana Andrew W. Mellon con lo scopo di costruire un archivio elettronico digitale comprendente intere serie pregresse di periodici nei diversi campi disciplinari: le arti, la storia, la filosofia, le scienze, l'economia. L'interesse delle banche dati è soprattutto retrospettivo e storico: i periodici sono stati digitalizzati a partire dalle prime edizioni, molte di esse del secolo scorso. Per accordi editoriali non sono disponibili le annate più recenti dei periodici, gli ultimi tre o cinque anni.

ne della conoscenza è rappresentato da *Econport*, una biblioteca digitale di microeconomia ad accesso libero, rivolta a studenti, insegnanti, ricercatori e persone comuni.

Un modello da imitare

Econport è stata creata nel 2002 da un team dell'*Economic Science Laboratory* e dall'*Artificial Intelligence Lab* dell'Università dell'Arizona con una sovvenzione del *National Science Foundation*. Questa biblioteca digitale rispondeva alla necessità di fornire agli utenti risorse educative sulla microeconomia nell'apprendimento. Si trattava di raccogliere una serie di esperimenti da effettuare con gli studenti: esperimenti di microeconomia¹⁹ per la didattica e la ricerca. Utili allo studio del comportamento economico e delle proprietà delle istituzioni economiche (mercati di vario tipo) in condizioni controllate, questi esperimenti si sono svolti in laboratorio²⁰ e sul campo²¹, sempre con un monitoraggio specifico al fine di testare modelli teorici condivisi nel gruppo di lavoro e di promuovere lo sviluppo della microeconomia come scienza empirica. Rispetto alla classica sperimentazione gestita manualmente, gli esperimenti di mercato informatizzati già in uso da un ventennio e ora caricati in Internet offrono un interscambio più veloce e una rappresentazione grafica degli scambi in relazione alle condizioni di mercato (offerta e domanda) automatizzata. *Econport* dunque si presenta con una duplice funzionalità: come archivio e biblioteca digitale con artefatti e pacchetti di software²² per l'economia sperimentale interattiva multipersonale a supporto degli esperimenti di microeconomia con una vasta gamma di materiali educativi; come laboratorio di economia sperimentale unico e un *repository* epistemico. Decisamente interessanti risultano proprio i materiali educativi quali: un portale di ricerca, un manuale esauriente diviso in aree tematiche economiche fondamentali, un glossario di oltre 1300 termini economici e collezioni di informazioni in Internet, tutorial online e saggi su vari argomenti di economia. Se *Econport* viene giustamente definito come bene comune, va distinto però, secondo la teoria di Peter Levine²³, dall'*open*

19 La microeconomia, dal 1776 con Adam Smith (*La ricchezza delle nazioni*) ad oggi, studia i singoli agenti economici, come i consumatori e le aziende, il modo in cui questi interagiscono nei mercati, le proprietà di diversi tipi di mercati (perfettamente competitivi, monopoli, non perfettamente competitivi) e i modi in cui i mercati stessi si aggregano per formare un'economia.

20 Il laboratorio di riferimento per *Econport* è stato l'*Economic Science Laboratory* dell'Università dell'Arizona.

21 Un esempio di sperimentazione sul campo risulta il mercato di eBay.

22 I pacchetti software di *Econport* possono essere utilizzati sia in laboratori sperimentali di economia, sia in esperimenti on line a distanza grazie all'uso del linguaggio Java che fornisce sostegno multiplatforma ed elimina la necessità di installare ulteriori applicativi, *clint o sever*.

23 Peter Levine, *L'azione collettiva, l'impegno civile e i beni comuni della conoscenza*, in *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, a cura di Charlotte Hess e Elinor Ostrom, Bruno Mondadori Editore, Milano 2009, pp.263-295.

source. Entrambi si presentano come software disponibili a tutti, in quanto tutti ne possono usufruire, ma con una distinzione tra beni comuni libertari e beni comuni associativi. Se nella prima categoria rientra a pieno titolo l'*open source* per la possibilità che ogni soggetto dispone di poter contribuire con i propri contenuti, alla seconda appartiene *Econport* in quanto sovvenzionato dalla *National Science Foundation* che ha permesso all'*Economic Science Laboratory* di mostrare e offrire via Internet le proprie specifiche competenze al mondo esterno. *Econport*, diversamente da *open source*, registra i contributi dell'utenza, che ha accesso al software sperimentale, attraverso una procedura di login. Ogni utente viene identificato, e potrebbe associarsi agli altri studiosi interessati, ed essere chiamato a fornire ulteriori contributi mirati alla ricerca condivisa. In questo modo ogni partecipante verrà invitato a fornire dati utili a misurare l'efficacia dell'uso di esperimenti nella didattica e può contribuire da un lato ad un'educazione sostenibile attraverso la promozione nei rispettivi atenei e dall'altro all'apertura di *workshop* per la diffusione della cultura economica come scienza empirica.

Sul modello di *Econport* potrebbero sorgere altri progetti relativi alla creazione di biblioteche digitali nelle nostre Università italiane. Non mancano, tra i nostri giovani, talenti nell'ambito dell'Informatica e della Microeconomia e, tra i nostri docenti, eccellenti figure carismatiche e propositive in grado di gestire un'operazione di quel tipo. Posso ipotizzare, dall'evidente difficoltà economica in cui versano i nostri atenei, la mancanza di fondi sufficienti utili ad intraprendere un'avventura simile, se non migliore, di *Econport*. E allora la partecipazione ai bandi per l'assegnazione di risorse per la ricerca (CER) e il gemellaggio con altre Università, che possono condividere medesime linee di progettazione e di implementazione nell'ambito di un settore specifico come può essere la microeconomia ma non solo, consentirebbero di mostrare l'efficacia del geniale intervento di Elinor Ostrom e la volontà globale di valorizzare e conservare quei beni che garantiranno il nostro comune futuro.

FIORENZO FERRARI

Beni comuni e filosofia¹

La peculiarità della nostra proposta è il coinvolgimento delle intelligenze multiple del bambino (Gardner, 1987). Che si possa filosofare con le parole, la logica e i concetti (intelligenze linguistica, logico-matematica, teoretica) appare condiviso; che si possa filosofare anche attraverso le arti, il movimento, la natura e l'interazione con se stessi e gli altri (intelligenze spaziale, musicale, corporeo cinestesica, naturale, inter- e intrapersonale) potrebbe mettere a rischio lo statuto della filosofia. Da una parte pretendere che i bambini debbano filosofare soltanto seduti e soltanto a parole lede il loro diritto alla filosofia nella misura in cui riduce la partecipazione del gruppo classe ai soliti noti, ai cosiddetti «bravi bambini». D'altra parte, per garantire davvero il diritto alla filosofia, non è sufficiente garantire l'attivazione delle personali *formae mentis*, pena confondere il mezzo con lo scopo.

Nell'a.s. 2014-2015 gli insegnanti dell'Istituto Comprensivo di Verbania Trobaso hanno scelto quale finalità annuale della scuola la cura delle strutture scolastiche, e il gruppo di ricerca dell'Università dell'Insubria Giovani Pensatori ha scelto di riflettere sulla filosofia quale bene comune. Dunque per noi c'è stato un duplice mandato, educativo e teoretico, rispetto all'indagine sul nesso tra *commons* e filosofia.

Attraverso un laboratorio *ad hoc*, con i docenti abbiamo progettato un intervento educativo a partire da uno stralcio semplificato di *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger. Ai bambini è stato chiesto di essere novelli Van Gogh, trasformando alcuni comuni oggetti scolastici (la lavagna, i tavoli, gli armadietti, i portasapone, i computer, ecc...) in opere d'arte. Quindi di dialogare tra loro (Brenifier, 2007) a partire da due domande: avevi mai pensato all'oggetto in questo modo? cambierà il tuo modo di rapportarti all'oggetto? Infine di verificare insieme la riuscita del laboratorio attraverso strumenti iconici, senza alcuna valutazione da parte del docente.

1 Il testo rielabora l'omonimo intervento di Fiorenzo Ferrari e Chiara Colombo al convegno «Il diritto alla filosofia. Quale filosofia nel terzo millennio?», Venezia 19-20-21 ottobre 2015.

I beni comuni sono un concetto filosofico e giuridico (Hess, Ostrom, 2007). Sono caratterizzati dalla difficoltà di esclusione, vale a dire che non è possibile escludere qualcuno dal loro utilizzo (perché non è possibile porre restrizioni come imporre ai beni un prezzo), e dalla sottraibilità, vale a dire che c'è rivalità nel consumo di questi beni perché il consumo di uno riduce il consumo degli altri. L'esempio tipico di bene comune è l'acqua, recente oggetto di referendum in Italia.

Gli oggetti scolastici sono beni pubblici perché hanno il requisito dell'assenza di rivalità, ovvero il loro utilizzo da parte di qualcuno non riduce la possibilità che altri ne fruiscono. L'educazione e la filosofia sono beni pubblici puri perché più le persone li praticano più essi si sviluppano.

Altri tipi di beni sono i beni privati (facilità di esclusione e sottraibilità) e i beni cosiddetti di club (facilità di esclusione e non sottraibilità).

Il mandato che abbiamo ricevuto dall'istituto è stato promuovere nei bambini un cambiamento di prospettiva ovvero trasformare dei beni pubblici, a rischio di spreco ed incuria, in beni comuni, comunitari, parte della storia di una scuola nel nostro caso addirittura centenaria.

Vitale (2013, p.VIII) sostiene che, nella prospettiva comunitaria, «tutto è bene comune, perché ciò che definisce il bene comune non è un ambito o una tipologia di enti, ma la prospettiva dalla quale si guarda questa o quella risorsa, situazione o prestazione». I beni comuni non avrebbero quindi dignità ontologica e giuridica e chiedere ai bambini di prendersi cura di alcuni beni perché appartenenti alla loro comunità rischia di essere un'imposizione. In primo luogo perché introduce il concetto di comunità, pericoloso da un punto di vista interculturale, e di cui tratteremo di seguito. Infine, perché la cura sarebbe solo il risultato di un principio di autorità e non una reale pratica sociale o «stile di vita», alla Pierre Hadot. Se così fosse, le domande del dialogo (avevi mai pensato all'oggetto in questo modo? cambierà il tuo modo di rapportarti all'oggetto?) risulterebbero retoriche e induttive, come sono molte domande degli adulti ai più piccoli, anche nella scuola.

I docenti hanno verificato insieme modalità e risultati del progetto, ed una maestra ha segnalato tra le affermazioni significative dei bambini la seguente: «guarderò tutto allo stesso modo». L'insegnante ha ritenuto significativa l'affermazione perché indice dell'incapacità di questo alunno di stupirsi. È bastato un breve scambio di battute per problematizzare questa certezza: «ti sei stupita di ciò che ha detto il tuo alunno?» «No». Immediatamente il gruppo dei docenti ha evidenziato la contraddizione: l'insegnante vorrebbe che gli alunni si stupissero ma non si stupisce di loro. Da cui lo stupore, questa volta sì, della maestra, che si è stupita di non stupirsi!

La riflessione è dunque proceduta e gli insegnanti hanno soffermato l'attenzione sull'ambivalenza sottesa al loro ruolo, con il doppio e a volte contraddittorio, mandato di educare individui liberi e competenti e formare soggetti dotati di regole e conoscenze. Tornare allo stupore di fronte al mondo – tipicamente filosofico e tipicamente bambino (Colombo, Ferrari, 2014) – è apparso un modo di uscire dalla contraddizione. Insegnanti e allievi, alla pari in quanto persone, ma a partire da piani diversi in quanto a esperienze di vita, hanno scoperto l'emozione dello stupore di fronte agli oggetti della

scuola, lasciando che fossero questi a dire la prima parola e partendo da lì per costruire un senso non orientato né definito a priori.

In questo modo ai bambini è stata data la possibilità di cogliere nei beni comuni con cui interagiscono quotidianamente non il valore socialmente atteso o voluto dai docenti in quanto tali, ma un valore tangibile, compreso e fatto proprio a livello individuale e a partire dall'esperienza del gruppo. In tale senso anche il «guarderò tutto allo stesso modo» del bambino citato assume un peso diverso perché egli, all'interno della sua classe, sarà chiamato a farsi carico della scelta di non dare ad un bene comune il valore che gli altri gli attribuiscono. E facendo ciò, insieme ai compagni e all'insegnante, sarà anche chiamato a riflettere sul perché la maestra non si sia stupita della sua affermazione.

Dal Lago (2007) critica i gruppi di pratiche filosofiche perché hanno una prospettiva comunitaria che autodefiniscono filosofica e che gli fa credere che tutto ciò che fanno sia «filosofico». È una critica analoga a quella di Vitale contro i sostenitori dei beni comuni a cui, nella nostra esperienza, abbiamo cercato di porre un correttivo valorizzando l'emozione dello stupore. La critica di Dal Lago coinvolge anche la nostra esperienza che è fondata sull'attivazione delle intelligenze multiple. Una prospettiva che ci fa credere che anche espressioni e interazioni non verbali dei bambini siano filosofiche.

Marconi (2014, p.14) afferma che «occuparsi di un argomento filosofico trascurando», come farebbero i bambini, «la letteratura specialistica pertinente porta a riscoprire l'acqua calda, a ignorare obiezioni decisive, a ripetere argomentazioni già sviluppate – spesso anche meglio – da altri» ovvero a non fare ricerca. Ma allora i bambini che, nel laboratorio di scienze, scoprono l'acqua che bolle a cento gradi, ovvero letteralmente scoprono l'acqua calda, non stanno facendo ricerca scientifica? Per noi sì, come il bambino che, in uno dei nostri laboratori di filosofia, afferma: «Lo so che gli oggetti non sono viventi, però io posso pensare che lo siano», scoprendo lui per la prima volta (ontogenesi) la differenza tra credenza e conoscenza, concetto già quantomeno platonico (filogenesi). Alla scoperta il bambino è arrivato grazie all'attivazione di alcune sue intelligenze, ad esempio disegnando e modellando gli oggetti scolastici. In questo senso anche il disegno e la manipolazione sono filosofici perché hanno consentito di arrivare ad una domanda e/o ad una risposta valorizzando e rispettando, per citare Loris Malaguzzi, i cento linguaggi dei bambini.

Berti (2014, p.44) ricorda che la comunità non è la *polis* perché «una società politica nuova deve essere una realtà di cui possono far parte non solo coloro che parlano la stessa lingua, che hanno le stesse tradizioni, gli stessi costumi, la stessa religione, ma anche persone appartenenti a nazioni, religioni e gruppi etnici diversi, purché abbiano in comune il fine, che è appunto il bene comune» (si veda anche Formenti, 2013). Il fine di una comunità di ricerca (Lipman, 2005) è la costruzione condivisa di conoscenza a cui, come spiegato sopra, possono concorrere tutti e ciascuno secondo le proprie peculiarità. Che non significa conoscere, magari a cinque anni, la filosofia di Heidegger: i testi sono proposti come, e citiamo forse (suo malgrado) Marconi, un repertorio di alternative teoriche (e non un testo pretesto alla *Philosophy for Children*). Il grande filosofo è così un altro dei protagonisti

del laboratorio ed entra in dialogo con i bambini non per istruire riguardo la propria teoria, bensì per contribuire a un «ritirarsi delle ragioni del mondo» (Nancy, 2006, p.9), all'emergere dello stupore e alla ricerca del senso. In questo modo la costruzione condivisa di conoscenza, a partire dalle grandi domande della storia della filosofia, è funzionale a sperimentare alcuni attrezzi filosofici che rimarranno nella cassetta di ciascun bambino, in quella degli insegnanti, e in quella dell'intero gruppo. Una cassetta piena di attrezzi, filosofici e non, che servono e serviranno per la gestione comune dei beni materiali e immateriali che abbiamo il diritto e il dovere di comprendere, fruire e custodire.

Bibliografia

- Berti E. (2014), *Il bene di chi? Bene pubblico e bene privato nella storia*, Marietti 1820, Genova.
- Brenifier O. (2007), *La pratique de la philosophie à l'école primaire*, Alcofribas Nasier, Paris.
- Colombo C. Ferrari F. (2014), *C'è qualcosa che ti ha stupito? Che cos'è la meraviglia?*, in «CEM Mondialità», n. 1-3, gennaio-marzo.
- Dal Lago A. (2007), *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, manifestolibri, Roma.
- Formenti C. (2013), *Utopie letali. Contro l'ideologia postmoderna*, Jaca Book, Milano.
- Gardner H. (1987), *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Feltrinelli, Milano.
- Hess C., Ostrom E. (2007), *Understanding Knowledge As a Commons. From Theory to Practice*, MIT Press, Cambridge (MT).
- Lipman M. (2005), *Educare al pensiero*, Vita e Pensiero, Milano.
- Marconi D. (2014), *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino.
- Nancy J. L. (2006), *Cronache filosofiche*, nottetempo, Roma.
- Vitale E. (2013), *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Roma-Bari.

DARIO GENERALI

*Ordine intrinseco della materia e della vita nella tragica armonia
della natura. Un'indagine non convenzionale
sulla genesi e l'evoluzione del vivente¹*

Cercare di dar conto, nei brevi termini di una nota, di quest'opera di de Paoli presenta notevoli difficoltà. In primo luogo appare complesso restituire in modo esauriente la molteplicità degli argomenti che affronta, senza operare drastiche semplificazioni che rischiano di tradire la complessità del lavoro sotteso e i risultati storiografici e teorici della ricerca compiuta. In seconda istanza i diversi approcci con i quali l'autore affronta i temi trattati si intrecciano spesso fra di loro con un sapiente artificio retorico, finalizzato a dare forza e credibilità alle argomentazioni teoriche che si sviluppano e all'obiettivo principale dell'opera, cioè l'elaborazione di una teoria alternativa all'evoluzionismo darwiniano e ai suoi aggiornamenti. Le ricostruzioni storiografiche, le analisi filosofiche e l'impianto letterario sviluppati a questo fine sono però a volte tanto ampi e approfonditi da rischiare di indurre il lettore a concentrarsi su di essi perdendo di vista l'obiettivo principale dell'opera, anche perché quelli appaiono spesso facilmente condivisibili, mentre le proposte teoriche, con la loro talvolta radicale contrapposizione con le tesi sostenute e diffuse dalla comunità scientifica internazionale, possono indurre nel lettore dubbi e perplessità.

Un tema ampiamente sviluppato e sul quale ci sarebbe, per esempio, il rischio di concentrare la maggior parte dell'attenzione, sarebbe quello in cui si analizza lo stretto rapporto esistente in natura tra vita e morte, appunto la sua *tragica armonia*. Riprendendo una molteplicità di autori anche poco conosciuti, si fornisce un'immagine efficace della drammaticità della natura e della lotta per la sopravvivenza e questo viene fatto con lucido sguardo filosofico, distaccato ma non indifferente. La prospettiva è disincantata e tragica e l'analisi viene condotta con una profonda intelligenza delle cose che non arretra davanti all'abisso, ma lo riconosce con chiarezza e determinazione.

Una chiave interpretativa prettamente filosofica come questa, oppure come altre, se ci si volesse invece soffermare fondamentalmente sulle rico-

1 Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*, Mimesis, Milano-Udine 2014, voll. I-II, pp. 951.

struzioni storiche di teorie e autori che si sono occupati della genesi della vita e dei suoi sviluppi, quantunque per alcuni versi possibile, tradirebbe lo spirito dell'opera, concentrato nello sforzo di elaborazione di un nuovo modello evoluzionistico, al quale tutto il resto appare funzionale.

La scelta, quindi, di illustrare, quantunque in estrema sintesi, il percorso seguito dall'autore per dar corpo alle sue opzioni teoriche e per contestualizzarle all'interno del complesso dibattito che ha sempre circondato il tema dell'origine della vita e dei suoi sviluppi appare inevitabile. Una via, questa, in grado di dar conto anche delle prese di posizione dell'autore, spesso non convenzionali, senza il rischio di deformarle con i propri giudizi e i propri punti di vista e, nel contempo, senza per questo doverle accettare in tutti i loro singoli aspetti e nei loro principali esiti.

Già a partire dalle discussioni relative all'individuazione dell'origine della vita l'autore solleva numerose critiche alle teorie dominanti e lo fa anche ripercorrendo storicamente il dibattito, partendo dall'antichità classica sino all'età contemporanea, dalla teoria della generazione spontanea a quella cellulare, dalla genetica alla biochimica.

Posto il problema dell'impossibilità, almeno sino a oggi, di avere una cellula partendo dalla materia inorganica, si suppone – citando numerosi studi a sostegno di questa ipotesi – che la materia abbia una propria tendenza a organizzarsi secondo strutture matematiche. Sino a partire dagli atomi e dalla tavola periodica degli elementi, si può osservare una loro progressiva complessità. Le molecole si organizzano secondo precise strutture e legami e lo stesso Regno minerale presenta strutture assai complesse come quelle dei minerali.

Tutti gli esperimenti volti a riprodurre le condizioni iniziali della Terra e a creare in laboratorio componenti organici da inorganici non sono mai giunti a riprodurre il vivente. Appare poi erroneo, secondo l'autore, pensare, come immagina l'attuale vulgata evoluzionistica, alla possibilità di giungere alle forme complesse della vita partendo dalle sue componenti più semplici. Amminoacidi sparsi non sono affatto il DNA. I virus ad esempio non sono una cellula e pensare che un'aggregazione spontanea di questi elementi possa giungere alla cellula e alla vita sembra riprodurre in chiave moderna e più evoluta l'antico pregiudizio della generazione spontanea.

Anche l'ipotesi di A. Cairns-Smith, che suppone che le strutture più complesse, come il DNA, siano state preparate da forme di organizzazione della materia più semplici, ma pur sempre anch'esse complesse, come le strutture geometriche dei minerali, che si accrescono sempre seguendo quei modelli, non appare convincente. Pensare che la vita provenga dai minerali e dalle loro strutture geometriche non è credibile e fra essi e una cellula vi è una differenza radicale. La crescita dei minerali non ha nulla a che vedere con quella dei viventi e cogliere nella formazione dei minerali dei semi generativi simili a quelli dei viventi appare per l'autore del tutto assurdo.

Una teoria che, sin dall'antichità, cercò di separare la contrapposizione dualistica fra materia e spirito fu l'ilozoismo, che, in vari modi, nel corso del tempo, sostenne la presenza della potenzialità del pensiero anche nella materia. Una tale tesi oggi, alla luce delle attuali conoscenze scientifiche, non può reggere, almeno nelle sue formulazioni più ingenue, ma sembra ammissibile

che delle molecole non viventi, disposte secondo forme particolari, possano costituire cellule viventi, forse perché esse stesse biotiche.

Secondo l'autore l'estrema complessità delle strutture cellulari, sia la più semplice dei procarioti che quella più complessa degli eucarioti, ma anche la sola struttura del DNA o del RNA, non si può pensare che si sia formata casualmente per semplice aggregazione casuale di parti. Né sembra necessario che i procarioti abbiano preceduto gli eucarioti e ne siano stati il passaggio evolutivo. Nulla infatti esclude che siano comparsi contemporaneamente e già perfettamente organizzati.

L'aggregazione delle molecole in una cellula, se avvenisse a caso, implicherebbe una vera e propria impossibilità, perché sarebbe lo stesso che pensare di comporre l'*Iliade* e l'*Odissea* mescolando lettere a caso. Le parti necessarie a realizzare una cellula sono moltissime e devono tutte seguire una precisa organizzazione. Appare invece per l'autore più sensato credere che seguano un principio teleonomico, che spinga le singole parti verso una precisa organizzazione, che fa parte del loro progetto intrinseco.

Dal processo sinora non spiegato dalla scienza della prima nascita della vita, si passa a illustrare le diverse forme con le quali questa si riproduce, attraverso la mitosi e la meiosi. Rigettata la teoria del "gene opportunista" di Dawkins, in quanto si ritiene che siano i geni finalizzati alla riproduzione degli individui e delle specie e non viceversa, si descrivono le altre forme di riproduzione, cioè la partenogenesi e l'ermafroditismo, sino a giungere a quella sessuata, che rappresenta un evidente progresso per l'evoluzione delle specie. Con l'andar del tempo, infatti, le precedenti indebolirebbero gli individui, mentre la sessuata incrociata li rinforza e li sviluppa.

Il principio della generazione si pone come uno degli elementi più potenti del mondo naturale, dagli animali superiori ai microrganismi che popolano una goccia d'acqua. Le potenzialità riproduttive degli esseri viventi sono enormi e se non intervenissero distruzioni e dispersioni sarebbero tali da produrre popolazioni abnormi per ogni specie in tempi brevissimi. L'autore rigetta però la teoria malthusiana come incompleta ed erronea e prende di conseguenza posizione contro l'opinione, sposata dai biologi evolutivisti, secondo la quale la presenza degli sterminii e della morte in natura sarebbe la conseguenza dell'eccesso di prolificità degli esseri. Al contrario, sarebbe la presenza della morte in modo così diffuso a rendere necessaria una tale larghezza generativa della natura. Nello stesso modo i processi di autolimitazione generativa nelle comunità troppo popolate sarebbero teleologicamente orientati e quello che appare al biologo un eccesso riproduttivo, in una prospettiva metafisica si pone come uno stratagemma fondamentale per garantire la sopravvivenza della specie.

Da un punto di vista naturale, il fine di ogni vivente è la procreazione e, quando l'ha realizzato, per la natura non è più utile e può morire. Molti esseri muoiono subito dopo, mentre, in altri casi, quando possono riprodursi ancora, sopravvivono sino a quando perdono la capacità di procreare, cosa che li rende vecchi e vicini alla morte. Secondo l'autore, da un punto di vista metafisico, si può dire non che un organismo diventa vecchio e incapace di generare, ma il contrario, cioè che, quando diventa incapace di generare, è vecchio.



Una chiara dimostrazione della centralità assunta in natura dall'attività riproduttiva sono le società animali, per esempio, di imenotteri come le api, le vespe, le formiche e le termiti, nelle quali alcuni soggetti sono destinati unicamente a tale scopo. In queste società gli individui destinati alla riproduzione sono accuditi e alimentati dagli altri membri sin tanto che espletano il loro compito, dopo di che vengono rapidamente uccisi ed eliminati come inutili.

Spesso i maschi hanno caratteri secondari (colori del piumaggio, corna, ecc.) funzionali fondamentalmente alla seduzione delle femmine, ma, nella maggioranza dei casi, svantaggiosi per la sopravvivenza quotidiana e, durante la riproduzione, l'istinto sessuale è così forte che supera lo stesso istinto di sopravvivenza. Per esempio, i maschi di rospi e di rana non abbandonano la presa della femmina, come ebbe modo di dimostrare Spallanzani, anche se feriti, amputati e ustionati.

Un'interpretazione drammatica e altamente negativa della natura e del mondo viene da Schopenhauer, per il quale tutto è prodotto da una forza cieca e non finalistica, che forgia le diverse forme di piante e animali per inserirli in una sorta di grande catena degli esseri, dove ogni individuo ha predatori e vittime ed è condannato a una sofferenza continua e necessaria.

Rigettata la visione di Schopenhauer, l'autore passa a dare un quadro della lotta per la sopravvivenza, che si manifesta in modi drammatici sia nel mondo vegetale che animale. Su questo tema non mancano poi posizioni e interpretazioni, sulle quali ci si sofferma, differenti rispetto a quelle delle concezioni evoluzionistiche ufficiali.

In natura non vi è infatti solo aggressività e guerra. In molti casi, soprattutto all'interno dei gruppi, ma non solo, gli individui collaborano fra di loro sia nella difesa che nella caccia, come, anche, per altre operazioni di reciproco vantaggio. In tal senso si è spesso osservato – per esempio dal principe anarchico Pëtr Kropotkin – che la mutua cooperazione è uno strumento non meno importante della guerra nella lotta per la sopravvivenza. Per converso Konrad Lorenz affronta la questione dell'aggressività animale ponendo in evidenza, a differenza della prospettiva darwiniana, il suo carattere innato. Non quindi per pure finalità utilitaristiche, ma per una forza endogena, che spesso spinge gli animali, soprattutto fra i propri consimili, ad attaccarsi e a combattere, quindi a esercitare una violenza non necessariamente finalizzata alla predazione, alla difesa o alla conquista di una femmina.

Come è noto, nella fase matura del suo pensiero, Leopardi attribuisce alla Natura (che l'autore gli rimprovera però di aver erroneamente personalizzata) la responsabilità del male e della sofferenza totali che segnano l'esistenza di ogni essere vivente. Nelle sue pagine emerge l'influenza del pensiero illuminista e di molti suoi autori, che già avevano affrontato in diverse occasioni questa tematica.

Hume parla dell'imperfezione del mondo e del male e della sofferenza presenti nella natura con accenti non lontani da quelli leopardiani. Valutazioni pesantemente negative sulla sorte dei viventi sono presenti anche in Voltaire, La Mettrie, Linneo, Matthew, Blyth, Erasmus Darwin e John Stuart Mill, il quale ultimo giunse alla conclusione che, per permettere tanto male nel mondo, Dio non dovesse essere anche infinitamente potente.



L'immagine di un'armonia naturale drammatica, basata sulla sofferenza e sulla morte, era dunque largamente diffusa anche prima dell'opera e della riflessione di Darwin. Nella sua teoria evuzionistica, però, questa guerra generalizzata degli esseri per la sopravvivenza non perde affatto drammaticità, ma diventa la condizione stessa di sopravvivenza e di evoluzione dell'intero sistema. Darwin, osservando la condizione drammatica della vita di ogni essere, perse la sua iniziale forte fede religiosa, cogliendo la crudeltà e la sofferenza di una natura che tutto sembrava avere alle proprie spalle tranne che una mano creatrice provvidenziale.

Anche le prime concezioni trasformiste vennero elaborate dal pensiero illuministico. Sin dall'inizio del Settecento, Benoît de Maillet elaborò una concezione dell'origine marina degli esseri, che si sarebbero sviluppati da semi presenti nell'universo. Un'altra visione trasformista fu quella di Maupertuis, il quale vide nella natura forze in grado, per attrazione gravitazionale e per affinità chimiche, di realizzare esseri viventi e specie in costante trasformazione, a causa del ripetersi di errori e deviazioni nei processi riproduttivi. Lo stesso Diderot si occupò della questione, partendo dal punto di vista di Maupertuis. Per Diderot gli esseri sono in continua trasformazione e in essi opera incessantemente la forza vitale della natura. Alla base di tutto ci sono i punti viventi, poiché ritiene che la materia abbia in sé le potenzialità organiche per sviluppare la vita. L'aggregazione e la disaggregazione di questi punti viventi danno forma alle specie e agli individui e le loro trasformazioni dipendono dagli errori casuali di questi processi. Se l'errore porta a malformazioni dannose gli individui presto soccombono e muoiono, diversamente ne traggono benefici, li passano ai loro eredi e danno inizio a nuove specie, configurando in questo modo, anche se su delle basi puramente ipotetiche, una prospettiva evuzionistica.

In epoca illuministica si ebbero diverse concezioni che adombrarono modelli evolutivi. Il passaggio fu quindi da una concezione della natura e delle specie fisse, come venne magistralmente sintetizzata da Linneo, a una natura dove operavano principi capaci di generare la vita e le trasformazioni delle specie, come accadeva per esempio per la teoria delle *molécules organiques* di Buffon, che avrebbero dato origine a tutti gli esseri viventi. Pure assai diffuso, in epoca illuministica, era il modello della grande catena degli esseri, nel quale, però, le specie, disposte in un ordine progressivo e necessario, non si trasformavano le une nelle altre, ma costituivano una progressione costante dalla materia indifferenziata sino all'uomo, ma anche, per esempio in Bonnet, sino agli angeli e allo stesso Dio.

Il principale oppositore alle teorie evuzionistiche nell'Ottocento fu Georges Cuvier, che aveva una teoria catastrofista e riteneva che a ogni catastrofe, che concepiva sempre locale, si avesse l'estinzione di diverse specie. Ad esse se ne sostituivano altre però già presenti sulla Terra, perché negava che se ne potessero formare di nuove. Per Cuvier esistevano variazioni dei viventi, ma non in senso evolutivo, cioè una specie non poteva mai trasformarsi in un'altra. Le variazioni avvenivano a livello superficiale, senza modificare la struttura profonda degli animali, che rimaneva inalterata. Per Cuvier esistevano, per gli animali, quattro strutture fondamentali (oggi si direbbe *phyla*) e, cioè, quelle dei *Radiata*, degli *Articulata*, dei *Mollusca* e dei

Vertebrata. Tali gruppi erano fra loro nettamente separati ed era impensabile qualsiasi passaggio da un raggruppamento all'altro.

Durante tutto l'Ottocento si ebbe un duro confronto scientifico fra la tesi della variazione degli archetipi e la concezione evoluzionistica. Un esempio di questo confronto fu quello avvenuto pubblicamente dal 22 febbraio al 5 aprile 1830 al Collège de France, fra Cuvier e Geoffroy de Saint-Hilaire. Lo stesso Saint-Hilaire era un evoluzionista particolare, perché riteneva che la natura non creasse organi nuovi, ma variasse un solo unico modello strutturale di base.

Goethe aveva una visione della natura in movimento e, nella disputa fra Cuvier e Saint-Hilaire, fu senz'altro a fianco del secondo. La visione della natura di Goethe non può però dirsi evoluzionista in senso pieno, perché per Goethe esistono degli archetipi originari, sia per le piante che per gli animali, dai quali provengono poi tutti gli esseri.

Durante il Settecento e sino all'inizio dell'Ottocento vi fu spesso una correlazione fra storia della Terra e storia degli esseri della natura. In quegli anni gli studi di scienze della Terra ampliarono enormemente il tempo della storia della Terra dai 6.000 anni del racconto biblico ai milioni di anni delle nuove prospettive. Alle concezioni catastrofiste precedenti si sostituirono in molti casi visioni, come quella di Lyell, che concepivano anche le grandi trasformazioni come avvenute lungo tempi assai estesi, con piccole trasformazioni in grado col tempo di realizzare grandi mutamenti. Nello stesso modo, le variazioni biologiche, contestualizzate in epoche storiche ormai lunghissime, potevano avvenire attraverso lentissimi cambiamenti.

Tra la fine del sec. XVIII e l'inizio del XIX si contrapposero fondamentalmente due punti di vista naturalistici. Da una parte le concezioni riconducibili alla tesi delle variazioni degli archetipi originari e dall'altra quelle sempre più esplicitamente evoluzionistiche. Secondo l'autore entrambe le parti avevano le loro ragioni e solo uno sguardo influenzato dalle scelte vincenti successive può ora vedere semplicemente come arretrate le prime e chiaramente progressiste le seconde. Inoltre non è assurdo pensare che la teoria evoluzionistica si sia imposta in modo assoluto anche per lo spirito positivista dell'Ottocento, convinto di una storia dell'uomo e della natura sempre e solo orientata al progresso.

La più completa teorizzazione di stampo evoluzionistico prima di Darwin fu quella di Jean Baptiste de Lamarck. Dopo che era comparsa la vita, lungo le ere geologiche ormai valutate in milioni di anni, secondo Lamarck si sviluppa un processo che porta le prime manifestazioni di vita a una sempre maggiore organizzazione, sino a giungere alle forme più evolute degli animali maggiori e dell'uomo, che ritiene, secondo una chiara prospettiva antropocentrica, al vertice dell'evoluzione. Anche i criteri che segue per valutare la maggiore perfezione o imperfezione dei diversi animali fanno riferimento all'anatomia dell'uomo, alla quale li confronta per difetto.

Per Lamarck l'impulso a una sempre più avanzata organizzazione dei viventi proviene da un principio divino, che spinge prima la materia all'organizzazione della vita e, poi, gli esseri viventi a un progressivo perfezionamento. La religiosità di Lamarck è però da condurre al deismo illuministico e certo non a qualsiasi forma di religione rivelata. Per Lamarck non è poi

dio che produce la vita e le successive evoluzioni, ma la natura, che agisce secondo leggi meccaniche, spinta da un principio di organizzazione intrinseco alla materia.

Per Lamarck non c'è nulla di teleologico nell'evoluzione delle specie, ma solo una spinta cieca e legata alle necessità di adattamento a un ambiente sempre in cambiamento. Lamarck rifiuta inoltre l'idea di una *scala naturae* progressiva. Gli assi evolutivi sono molteplici e non si danno, per esempio, passaggi intermedi dall'inorganico all'organico, ma neppure dai vegetali agli animali. Pure fra questi non vi è un'unica linea evolutiva, ma ci sono differenti percorsi.

Per il trasformismo lamarckiano l'ambiente e le sue necessità determinano la trasformazione degli organi e delle specie. È noto l'esempio delle giraffe, che, al fine di raggiungere le cime degli alberi e le loro foglie, hanno allungato il collo per l'uso, trasmettendo il carattere acquisito ai propri discendenti. Anche il disuso produce conseguenze, atrofizzando gli organi non utilizzati, come è accaduto, per esempio, per gli occhi delle talpe e dei protei delle caverne.

L'autore sottolinea che la teoria della modificazione degli organi per l'uso o per il disuso esercitò una notevole influenza sull'opera di Darwin, che, in molti casi, la fece propria. In tal senso deve quindi essere rivista l'immagine storiografica di un suo totale antilamarckismo.

L'autore prende inoltre parzialmente le distanze anche dalla teoria lamarckiana, che giudica fortemente speculativa e fantastica, in quanto fondata sulla convinzione a priori che gli organismi siano strutturalmente inadeguati e mancanti e che solo col tempo e l'adattamento sappiano organizzarsi in modo compiuto. Al contrario li ritiene preadattati all'ambiente e alle loro esigenze. Ad esempio, l'orso polare nasce già con una folta pelliccia necessaria per vivere a quelle temperature e non se la crea nel tempo per adattamento. Si possono certamente dare casi di adattamenti successivi ma a causa di mutamenti delle condizioni ambientali, che inducono i diversi organismi a trasformarsi in linea con le nuove esigenze dei loro contesti di vita.

Sempre secondo l'autore, molte delle caratteristiche e degli organi degli animali mal si spiegano sia col trasformismo lamarckiano che con l'evoluzionismo darwiniano. Certe strutture, caratteristiche e istinti sono presenti negli organismi sin dalla loro iniziale comparsa, per le esigenze che avranno nei loro specifici ambienti di sopravvivenza. Nonostante questo, l'autore ritiene però che il trasformismo lamarckiano, pur non potendo considerarsi una spiegazione universalmente valida della vita naturale, si mostri in molti casi in grado di interpretare i mutamenti degli esseri meglio di qualsiasi altra teoria. Il vero adattamento degli organismi all'ambiente è a priori, ma il meccanismo lamarckiano si mostra efficace nello spiegare le trasformazioni successive delle specie.

Al momento dell'elaborazione della tesi evoluzionistica darwiniana si può dire che tale concezione fosse largamente diffusa nella cultura del tempo. Le critiche sollevate dall'evoluzionismo furono per molti versi avanzate dagli ambienti tradizionalisti e religiosi, ma molte obiezioni vennero anche da noti naturalisti, che rilevarono i punti deboli della teoria. Naturalmente le tesi evoluzionistiche più volte elaborate prima di Darwin non erano neppure

lontanamente confrontabili con il rigore e la massa di dati che supportavano la sua. Darwin comprese sin dall'inizio le difficoltà che la teoria evoluzionistica avrebbe incontrato e, proprio per rispondere a tali obiezioni, la sostenne con una quantità di dati empirici, che raccolse in abbondanza. Darwin, inoltre, a differenza di autori come Galileo e Newton, non nascose le sue fonti e citò un numero impressionante di autori.

Secondo l'evoluzionismo darwiniano i mutamenti nelle specie sarebbero casuali e si manterrebbero solo quelli favorevoli a causa della selezione provocata dalla lotta per la sopravvivenza. L'autore prende però subito posizione contro questo modello evoluzionistico, che rappresenta l'oggetto polemico della sua trattazione. Si ritiene che la tesi dei cambiamenti casuali non possa spiegare complessità e funzionalità dei viventi, mentre appare senz'altro più realistico per l'autore pensare a caratteristiche e comportamenti geneticamente programmati.

Per Darwin la selezione naturale è lo strumento che rende possibile l'evoluzione partendo dalle variazioni casuali degli organismi. Tale selezione non ha nulla di cosciente ed è il semplice risultato della sopravvivenza dei più adatti e della scomparsa dei più deboli.

Per l'autore, la selezione naturale darwiniana, assolutamente cieca e casuale, ha ben poche possibilità, a differenza di quella cosciente degli allevatori, di mantenere una caratteristica evolutiva positiva. Gli accoppiamenti sono infatti casuali e il soggetto portatore della caratteristica finirà, nel corso delle successive generazioni, non per imporre la sua particolarità, ma per vederla scomparire. Il modello di riproduzione degli animali superiori è infatti certo più normalizzante che selettivo. La trasmissione dei caratteri genetici avviene al contrario in modo casuale e sicuramente non si può attribuire alla selezione naturale il ruolo di principale causa dell'evoluzione. Affermare che sopravvivono alle catastrofi ambientali o alla semplice vita quotidiana solo i più adatti e i più forti è falso, perché è facile constatare che in natura spesso la morte colpisce indiscriminatamente e per semplice contingenza.

Si pone in evidenza come le diverse, comunque contenute, trasformazioni degli esseri viventi rispondano a semplici adattamenti all'ambiente e che queste trasformazioni sono spesso reversibili, a fronte del porsi di nuove condizioni ambientali. Il fatto che il becco dei fringuelli, per esempio, diventi corto e forte in un ambiente ricco di semi grossi e duri o più lungo e sottile in un ambiente che presenta abbondanza di larve, vermi o semi piccoli è cosa molto diversa dall'affermare che un pesce diventi un serpente e che questi possa poi diventare un uccello. Per l'autore la selezione naturale è in grado di favorire la sopravvivenza del più adatto, ma non sarà mai in grado di mutare una specie in un'altra. La spiegazione dell'evoluzione nella sola chiave della selezione naturale appare semplicistica e inadatta e lo stesso Darwin se ne accorse, come emerge nelle edizioni successive dell'*Origine delle specie*, nelle quali limitò il ruolo svolto dalla selezione naturale nel processo evolutivo.

Dopo la pubblicazione dell'*Origine delle specie* Darwin recepisce infatti le molte critiche alla funzione centrale della selezione naturale come unico motore dell'evoluzione e, pur senza mai nominare Lamarck, opera un recupero della sua teoria dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti attraverso

l'uso o il disuso delle parti a seguito dei condizionamenti ambientali. Alla teoria della variazione puramente casuale, mantenuta o eliminata dalla selezione naturale, Darwin sembra in più occasioni appaiare la convinzione, di evidente matrice lamarckiana, di una tendenza alla variazione determinata dall'ambiente.

Secondo l'autore, un'altra idea evoluzionistica sovrastimata, oltre quella della selezione naturale, è quella del mimetismo e della colorazione vivace dei maschi con finalità di attrazione verso le femmine. Al contrario, i colori sgargianti dei maschi e il loro canto non devono essere considerati come finalizzati solo alla riproduzione, ma devono essere visti anche come loro caratteristiche intrinseche. Analogamente, il fatto che alcuni animali assumano il colore dell'ambiente in cui vivono non può esser spiegato solo con la teoria della selezione naturale che avvantaggia i soggetti che hanno quelle colorazioni. In realtà gli animali assumono il colore degli ambienti in cui vivono perché sono quasi fatti della loro stessa sostanza e, grazie alla luce uguale per loro e per l'ambiente, tendono ad assumere gli stessi colori. Quantunque calata in una prospettiva eccessivamente armonica, appare interessante la teoria del biologo Uexküll, secondo la quale ogni animale ha la propria particolare visione del mondo, in relazione ai sensi di cui è dotato e delle sue esigenze vitali. Nello stesso modo Uexküll sottolinea che l'isomorfismo, per esempio del becco del colibrì e del calice dell'ibiscus, non sia frutto di una selezione della specie, ma di una complementarità originaria e predeterminata.

Nei diversi regni naturali gli esseri sono molteplici e non sempre è evidente la loro appartenenza a un regno piuttosto che a un altro. La teoria evoluzionistica tende a sfumare le differenze, affermando la costante trasformazione degli organi in altri e diversi. Per esempio le branchie in polmoni, il semplice tubo digerente nell'apparato digerente complesso dei mammiferi, l'organo fotosensibile delle stelle marine nell'occhio complesso degli animali superiori. L'autore però nega che gli organi possano trasformarsi in questo modo. Nei viventi, al contrario, con il mutare delle condizioni ambientali, alcuni organi (per esempio le branchie) vengono abbandonati e se ne formano altri (per esempio i polmoni), ma un organo non può mai trasformarsi in un altro.

Un caso esemplare di organo complesso può essere l'occhio, che, per gli evoluzionisti, si sarebbe formato progressivamente, a partire dal semplice tessuto fotosensibile sino alla perfezione dell'organo negli animali superiori. Per l'autore sembra tuttavia insensato credere a una formazione progressiva dell'organo, che non avrebbe alcuna funzionalità nei suoi stadi intermedi. Più logico pensare a una programmazione genetica che fornisca l'occhio già complesso e funzionale o che, al suo posto, presenti una membrana fotosensibile.

La teoria evoluzionistica ritiene che gli organismi acquatici siano diventati terrestri e quindi volanti. Immagina quindi la trasformazione delle branchie in polmoni e degli arti in ali. Per l'autore questa trasformazione è però impensabile se intesa per piccoli passaggi e con la lentezza dei processi evolutivi. Apparirebbe sicuramente più credibile pensare a improvvisi cambiamenti determinati da ordini dati dai geni nei processi embriogenetici.

Una parte di polmone o una parte di ala non servono infatti a nulla e sono persino dannose, poiché, per esser utili, gli organi devono essere sin dall'inizio completi ed efficienti.

Per l'evoluzionismo darwiniano, dato un periodo di tempo sufficiente, un organismo può senz'altro trasformarsi in un altro anche assai differente. In questa prospettiva lo stesso concetto di specie perde significato, perché le specie sono in continua evoluzione e si trasformano le une nelle altre. L'autore prende nuovamente posizione contro questa teoria, sottolineando che una specie non può mai trasformarsi in un'altra. Possono estinguersi delle specie e formarsene delle nuove, ma le une non diventano le altre. Vi sono sicuramente delle variazioni contenute all'interno delle specie, ma mai trasformazioni così radicali.

Un caso particolare del panorama evoluzionistico appare quello di F. Jacob, che sottolinea che la selezione naturale non opera con un disegno preconstituito, ma come un *bricoleur*, che utilizza ciò che ha a disposizione, spesso scarti e materiali casuali. L'autore ritiene che neppure questa prospettiva possa essere accettata. Pone in evidenza che alcuni animali o parti anatomiche particolarmente complesse non si possono concepire come l'assemblaggio e la giustapposizione di parti separate e autonome, ma come espressione di organismi e parti funzionali e organizzate in efficienti strutture biologiche coordinate. Anche qui si insiste nel sottolineare che delle parti non si possono trasformare in altre. Al contrario alcuni organi possono scomparire ed esser sostituiti da altri.

L'evoluzionismo darwiniano immagina le più improbabili sequenze evolutive, supponendo, per esempio, in presenza di fossili antichi, la derivazione delle specie contemporanee a essi più simili. Tale derivazione è del tutto priva di prove e rappresenta la tendenza dell'evoluzionismo a mettere in fila, in successioni evolutive, tutti gli organismi viventi, mentre il più delle volte fossili di specie ritenute le une derivate dalle altre appaiono fra di loro contemporanei. L'autore rileva che, per dimostrare la teoria evoluzionistica, sarebbe necessario avere a disposizione fossili di organismi intermedi fra quelli che si ritengono i progenitori di linee filetiche e gli organismi attuali. In realtà questi fossili mancano quasi completamente e gli anelli intermedi non si sono mai effettivamente rinvenuti. Pure l'esistenza dei progenitori originari è spesso mancante e, comunque, molto dubbia. Con tali carenze il modello evoluzionistico appare assai fragile e più simile a un racconto fantastico che a una credibile e fondata ricostruzione dei fatti.

Secondo la teoria evoluzionistica l'uomo deriverebbe dagli antenati delle scimmie. Soprattutto il mutamento sarebbe avvenuto a causa del ritirarsi della foresta tropicale e del passaggio delle scimmie ominidi dalla condizione arboricola e vegetariana a quella di abitanti della savana. Qui avrebbero assunto la posizione eretta, avrebbero liberato le mani rendendole in grado di impugnare armi e utensili, sarebbero divenute carnivore e si sarebbero spogliate del pelo.

Secondo l'autore, contrariamente a quanto sostenuto da Darwin e dal successivo evoluzionismo, le differenze fra le scimmie e l'uomo sarebbero maggiori e ben più significative di quanto usualmente si creda. Da qui l'improbabilità di una derivazione diretta, pur attraverso differenti stadi, dell'uo-

mo dalla scimmia. Ben più plausibile, come pur sostenuto da Darwin, la presenza di un antenato comune (assai probabilmente più vicino all'uomo che alle scimmie) da cui sarebbero derivati sia uomini che scimmie. Un problema ulteriore, sempre secondo l'autore, è capire quali vicende abbia seguito l'antropoide disceso dal primate primevo. A differenza di quanto sostenuto dall'evoluzionismo, si ritiene improbabile un monogenetismo di quelle che vengono definite come le "razze" umane, mentre si crede più probabile un poligenetismo (alieno da implicazioni razziste) che vedrebbe, per esempio, la razza bianca e quella nera derivare da antenati primevi diversi.

La convinzione dell'origine dell'uomo da una scimmia e, quindi, il probabile carattere primitivo e selvaggio delle prime comunità, ha portato a notevoli fraintendimenti anche in altri ambiti scientifici e, in particolare, in scienze umane come l'etnologia. Una simile convinzione ha spinto a riconoscere le forme talvolta evolute di organizzazione sociale delle comunità primitive e ha portato una notevole resistenza a riconoscere l'esistenza di raffinate forme artistiche nelle società primitive.

In ambito embriologico la prospettiva evoluzionistica sostiene che il feto ripercorre in sintesi tutto il processo evolutivo compiuto dall'individuo adulto, cioè l'ontogenesi ripercorre la filogenesi. L'autore nega però anche questa tesi, sottolineando che la somiglianza iniziale degli embrioni di specie diverse è in realtà illusoria, perché sin dall'inizio l'embrione di un uomo è diverso da quello di un pesce, di una lucertola o di qualsiasi altro animale. Ad esempio la vulgata evoluzionistica sostiene che negli embrioni di tutti i vertebrati, in prossimità della testa, sono presenti le fessure branchiali, che nell'uomo diventerebbero le orecchie e i canali auricolari. Secondo l'autore tale tesi è insensata e arbitraria, perché le fessure branchiali e le orecchie sono organi assolutamente differenti, che non hanno nulla in comune.

Per Darwin e per la teoria evoluzionistica classica le trasformazioni evolutive avverrebbero in tempi lunghissimi e per piccole variazioni. Una tale tesi trova però una difficoltà nei tempi della Terra che, quantunque lunghi, non lo sarebbero a sufficienza per consentire un così lento processo evolutivo. Per superare questa obiezione Darwin immaginò che inizialmente i mutamenti fossero più frequenti e significativi e solo successivamente rallentassero. L'autore nega però che i cambiamenti avvengano lentamente e ritiene invece che si realizzino assai velocemente a livello embriologico, per esempio per adattamento alle condizioni ambientali. Gli esempi che si potrebbero addurre sono molti, fra i quali si indica quello della metamorfosi degli insetti.

Lo stesso Darwin, nel *Red Notebook*, sostenne la tesi della variazione diretta, cambiando però poi idea. A favore di variazioni *per saltum* si esprime anche Huxley e prese posizione a favore dei mutamenti per salti discreti de Vries, che trovò anche, nel caso di una pianta, la *Oenothera lamarckiana*, una verifica sperimentale alle sue tesi. In un caso gli fu infatti possibile osservare 10 mutazioni su 15.000 piantine osservate.

La teoria di de Vries, che al momento ebbe un certo successo, fu però successivamente dimenticata. L'idea di un'evoluzione a salti e non graduale venne però ripresa da Bateson e, quindi, da Goldschmidt, il quale rilevò la possibilità di "mostri" in grado di migliorare le caratteristiche delle specie,

creandone delle nuove e meglio adattate alle condizioni di vita dell'ambiente. A favore della possibilità di un'evoluzione diretta e discontinua si posero anche Simpson e la Margulis.

A partire dal 1972 si impose la teoria degli equilibri punteggiati di Gould ed Eldredge, secondo la quale le specie rimangono costanti per lunghissimi periodi e si modificano, a seguito di catastrofi e di grandi mutazioni, in tempi relativamente brevi, che vanno dai diecimila ai centomila anni. Anche questo, però, secondo l'autore, non è sufficiente, perché, a differenza di de Vries e di altri, non contemplan mutazioni immediate e si mostrano quindi ancora influenzati dal modello evolucionistico darwiniano.

Riprendendo Gould ed Eldredge, si sottolinea che, appena apparse le condizioni possibili, la vita si è sviluppata molto rapidamente, rimanendo poi sostanzialmente stabile nelle sue forme. Nei fatti, sin da 570 o 600 milioni di anni fa, cioè dal Cambriano, è comparsa la maggior parte delle specie oggi ancora presenti e solo alcuni *phyla* animali sono comparsi successivamente.

Grassé sostiene che il processo evolutivo si sia sviluppato inizialmente in tutta la sua energia, ma che col tempo sia andato insterilendosi sino a giungere nel prossimo futuro a un punto morto e a cessare. Secondo questa teoria anche per le specie vi sarebbe un periodo di vita, valutabile in centinaia di milioni di anni, dopo il quale degenererebbero e si estinguerebbero.

Questa tesi venne sostenuta la prima volta nel 1814 dal geologo e naturalista italiano Brocchi e lo stesso Darwin, nel *Red Notebook* del 1836, si mostra tentato di crederlo. Dopo Brocchi e prima di Grassé venne sostenuta da Decugis nel 1941. Col tempo, per Decugis, le specie sviluppano parti e caratteristiche disarmoniche e negative e tendono a una degenerazione che le porta all'estinzione. Lo stesso codice genetico e le cellule non possono replicarsi all'infinito senza dar adito a processi degenerativi. Pure, secondo l'autore, il venir meno dell'anidride carbonica ha prodotto un forte indebolimento del mondo vegetale e, con esso, della produzione di ossigeno e delle stesse condizioni di vita del mondo animale. Da tempo, quindi, l'evoluzione sembra essersi arrestata e le specie viventi appaiono non tanto quelle vincenti, ma le sopravvissute.

L'evoluzionismo di Wallace fu in realtà molto diverso da quello di Darwin, in quanto vide nell'evoluzione umana un processo finalistico condotto da un'intelligenza superiore verso un mondo di giustizia e felicità, in sintonia con le sue convinzioni socialiste.

Una forma molto diffusa di evoluzionismo filosofico nella seconda metà dell'Ottocento fu quella di Spencer, che sottolineava che l'intero universo aveva subito e costantemente subisce un processo evolutivo dal caos iniziale alla distinzione e all'ordine successivi.

L'évolution créatrice, che rappresenta l'opera maggiore di Bergson, propone un modello di evoluzione per il quale il punto di partenza non è la materia, ma lo slancio vitale, che pervade l'intero universo e vince l'inerzia della materia e riempie il vuoto. L'evoluzione avviene nel tempo e la forza creatrice non produce tutto e subito e deve passare per gradi e forme intermedie. Per Bergson la forza creatrice opera un'evoluzione che si articola in una successione di biforcazioni (piante e animali, vertebrati e invertebrati, ecc.), sino a giungere al livello supremo dell'uomo e dell'intelligenza.

Secondo l'autore l'evoluzione creatrice di Bergson è però ancora troppo legata al modello dell'evoluzionismo di Darwin, per esempio per la convinzione della possibilità di derivazione del più complesso dal più semplice. Inoltre utilizza un linguaggio immaginifico, che presta il fianco a innumerevoli critiche, come quella, molto dura, indirizzatagli da Bertrand Russell. Tuttavia, al di là di questi limiti, si ritiene che la sua teoria della forza creatrice discuta in modo significativo le tesi biologiche del suo tempo e che contenga molti elementi, pur sviluppati con il proprio linguaggio, tipici di alcune tendenze del pensiero biologico contemporaneo.

Il secolo XX non fu certo caratterizzato dal prevalere di filosofie evoluzionistiche e quella di Bergson fu una delle poche. Altre filosofie evoluzionistiche novecentesche da ricordare sono quelle di Whitehead, di Peirce e del gesuita Teilhard de Chardin.

Per Whitehead l'universo è una sorta di essere vivente, caratterizzato da un processo in costante divenire, non casuale e finalizzato in senso evolutivo. Per Peirce il cosmo parte dal disordine e tende all'ordine, secondo una costante linea di sviluppo. Il gesuita Teilhard de Chardin sposa la concezione evoluzionistica con una prospettiva di finalismo teologico, subendo però una grave condanna da parte della Chiesa, che vide la sua posizione come un cedimento interno inaccettabile alla teoria evoluzionistica.

Per l'autore i limiti delle filosofie evoluzionistiche sono da vedere nel fatto che in fondo avallano diversi aspetti dell'evoluzionismo e, in particolare, la sua convinzione che tutte le specie provengano dalla medesima forma di vita iniziale.

Con la scoperta della genetica da parte di Mendel nel 1865 si introdusse una prospettiva assai diversa dall'evoluzionismo di Darwin. Gli studi di Mendel, rimasti a lungo ignorati e disconosciuti, evidenziavano il permanere di caratteri, che ritornavano nel tempo secondo modelli matematici probabilistici. La sottolineatura, da parte della genetica, della permanenza dei fattori ereditari fece sì, nei primi decenni del Novecento, che la genetica si ponesse come una teoria alternativa all'evoluzionismo. Weismann, però, sin dal 1904, operò una conciliazione tra le due teorie, spostando la lotta per la sopravvivenza dal livello degli organismi a quello cellulare e, in particolare, a quello delle cellule germinali.

Le caratteristiche degli esseri sono determinate dai loro geni e questi dalla diversa combinazione di una ventina di amminoacidi e dalla lunghezza delle loro catene. L'ipotesi della teoria genetica è che, nella replicazione delle catene del DNA nei processi di riproduzione cellulare, ogni tanto intervenga un errore. L'accumularsi di questi errori porterebbe, nei tempi lunghi delle ere geologiche, delle trasformazioni anche dei fenotipi. Quindi interverrebbe la selezione naturale, mantenendo e diffondendo le mutazioni positive ed eliminando quelle dannose.

L'autore ritiene però assurda la pretesa della teoria sintetica di spiegare l'evoluzione con gli errori della replicazione delle catene di amminoacidi del DNA. Sarebbe infatti come se si pensasse di creare un racconto originale basandosi sugli errori di digitazione nella scrittura a computer. Appare quindi inevitabile rigettare la teoria sintetica, che ritiene che un errore casuale di replicazione del DNA possa portare l'organismo a un miglioramento

adattativo e a una nuova speciazione. In realtà questi errori ci sono, ma, nel migliore dei casi, sono influenti sui fenotipi e vengono rapidamente riassorbiti dalla normalità della specie, oppure sono rilevanti e conducono a gravi malattie genetiche e certo non a miglioramenti evolutivi.

Le diverse combinazioni possibili di amminoacidi nel DNA giungono a un numero impensabile di miliardi di miliardi. Appare quindi impossibile che un semplice rimescolamento casuale di queste sequenze, indirizzato poi dalla selezione naturale, possa giungere a creare nuove specie. È come se si pensasse che, in milioni di anni, una scimmia che digitasse casualmente sulla tastiera di un computer potesse giungere a scrivere le opere di Shakespeare.

Secondo l'autore, l'analogia delle componenti di ogni forma di vita, cioè la comune composizione da diverse sequele di amminoacidi, non dimostra l'origine di ogni essere da un comune progenitore – spesso identificato in un batterio –, ma che tutte le forme di vita condividono gli stessi elementi. Nello stesso modo il fatto che in continenti diversi si trovino piante e animali uguali non può essere giustificato, come fanno gli evoluzionisti, facendo riferimento all'originaria Pangea, la quale si è frazionata prima di 180 milioni di anni fa e molte specie di piante e animali, pur diffuse in più continenti, si sono originate successivamente. Le specie non si sarebbero poi generate le une dalle altre, ma si sarebbero sviluppate separatamente. Il fatto che delle specie siano comparse dopo altre non significa che le successive abbiano preso origine dalle precedenti. L'evoluzione potrebbe quindi consistere nella formazione nel tempo di specie sempre più complesse e stabili, e non nell'evoluzione e nel perfezionamento di un singolo essere iniziale.

L'albero filetico evolutivo è stato concepito da Darwin, ma non senza dubbi e ripensamenti, come un albero sveltante verso l'alto. Stephen Jay Gould ha modificato l'albero in cespuglio e questo modello appare sicuramente più realistico del primo, ma continua ad accettare il pregiudizio dell'origine di tutte le specie da un unico organismo originario. A questi modelli l'autore propone di sostituirne uno poligenetico, che contempli cioè lo sviluppo della vita in modo originariamente multiplo, con la creazione di diverse linee filetiche autonome. L'analogia della struttura genetica di ogni vivente riporterebbe quindi non a un progenitore comune, ma a forme di origine della vita prestabilite e obbligate.

Per l'autore la poligenesi sarebbe un dato originario e l'unità delle forme di vita non sarebbe da attribuire allo stesso organismo iniziale, ma al codice genetico comune a tutti i viventi. Seguendo F. Jacob, il fondatore della biologia "*Evo-Devo*", si ipotizza che le diverse combinazioni genetiche – e quindi la nascita delle diverse specie – avvengano attraverso il rimescolamento dei geni, concependo quindi l'universo vivente come un gigantesco Meccano.

I differenti geni producono organi simili in animali diversi. Tra l'altro la maggior parte dei geni (98%) non codifica alcuna proteina e solo il 2% è invece attivo. Secondo la teoria evoluzionistica i geni non attivi rappresentano un accumulo realizzatosi nel corso del tempo, ora reso inerte dalla forma attuale dei fenotipi. Secondo l'autore si può invece pensare che i geni inattivi siano allo stato potenziale, cioè in grado di attivarsi in relazione agli stimoli ambientali, modificando in questo modo i fenotipi. Questo spiegherebbe an-

che la formazione degli organi complessi (come, per esempio, l'occhio), che non si realizzerebbero lentamente nel corso di milioni d'anni, ma si formerebbero velocemente con l'attivazione dei geni preposti.

La sequenza dei geni variamente combinati dà vita ai più vari organismi vegetali e animali. Come più volte ribadito, si ritiene che le differenti specie non provengano da un unico organismo iniziale differenziatosi in molteplici biodiversità. Appare infatti assai più verosimile pensare alla presenza sin dall'inizio di diverse sequenze genetiche, che abbiano prodotto i principali *phyla*. In questo modo, invece di avere una cellula originaria dalla quale si sarebbero poi sviluppate tutte le forme di vita, si avrebbero specifiche unità ben distinte e codificate sin dall'inizio, dalle quali prenderebbe poi inizio il pluralismo genetico alla base dei diversi filoni degli organismi viventi.

L'autore contesta il peso attribuito al DNA nel determinare le caratteristiche delle specie. Sottolinea in primo luogo la somiglianza a volte estrema dei patrimoni genetici di specie anche molto differenti. Non vi è poi correlazione necessaria fra dimensione del patrimonio genetico e apparente complessità degli organismi, in quanto organismi apparentemente meno complessi possono avere un numero di geni molto superiore. Da qui la conseguenza che sia possibile ritenere che non sia solo il DNA a generare gli esseri viventi.

Per la genetica del XX secolo gli organismi sono determinati unicamente dai loro geni, che non si modificano per cause esterne. Questa tesi venne criticata duramente dalla scienza russa e, in particolare, da Lysenko, che negò la stessa genetica, attribuendo tutto all'influenza dell'ambiente. Lysenko naturalmente sbagliava a negare la genetica, ma aveva delle ragioni a evidenziare l'influenza dell'ambiente nelle modifiche degli organismi. Le leggi della genetica non possono infatti, per l'autore, spiegare tutte le modalità dell'ereditarietà. La tesi dell'"onnipotenza del DNA" e, cioè, l'affermazione che le trasformazioni avvengano solo a livello genetico, senza alcuna influenza dell'ambiente, appare insostenibile. In molti casi, infatti, fattori ambientali (raggi x, calore, ecc.) sono in grado di intervenire sulle strutture genetiche e quindi modificare gli organismi viventi. In questa prospettiva appare necessaria una ripresa della tesi lamarckiana dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Naturalmente tale ripresa deve essere consapevole e moderata e concentrarsi su alcuni casi particolari, nei quali i caratteri acquisiti sembrano effettivamente passare in eredità. In tale ottica si evidenzia anche, in linea con affermazioni dello stesso Darwin e con quelle di genetisti contemporanei come Lewontin, che le trasformazioni non avvengono solo per mezzo di cellule sessuali, ma anche attraverso quelle somatiche, che possono, in alcune circostanze, agire come le prime. Da qui l'errore di operare una rigida separazione fra cellule germinali e cellule somatiche e di negare che, attraverso questo meccanismo, si possano tramandare anche caratteri acquisiti del fenotipo.

Monod, nel suo noto volume su *Il caso e la necessità*, attribuisce la vita a un caso fortuito, rarissimo e irripetibile, dal quale si sarebbero poi generati tutti gli esseri secondo il modello evoluzionistico. Dopo l'origine casuale, la vita avrebbe però seguito regole necessarie, che delinerebbero un modello teleonomico della natura, che l'autore vorrebbe però, a differenza di quanto

sostenuto da Monod, estendere anche al momento iniziale dell'origine stessa della vita.

La sopravvalutazione del caso sarebbe presente non solo in biologia, ma anche in fisica, dove la meccanica quantistica gli avrebbe dato un peso eccessivo. Pure discutibile è la seconda legge della termodinamica, che trasporta anche all'intero universo, che è un sistema aperto, la tendenza all'omeostasi e, quindi, all'entropia dei sistemi chiusi. In realtà vi sono fenomeni sintropici, soprattutto nel mondo vivente, ma non solo, che vanno in direzione opposta all'entropia. Secondo l'autore questo evidenzia un ordine nascosto nel disordine, un principio teleologico di organizzazione della materia.

Behe rappresenta il più qualificato sostenitore dell'“*Intelligent Design*”. Per Behe la cellula presenta una “complessità irriducibile” che non può essere spiegata con la teoria evoluzionistica dei piccoli passi. Altri aspetti dei viventi (per esempio occhi, sistemi immunitari, coagulazione del sangue, ecc.) mostrano un progetto che deve rimandare a un progettista. Come Behe molti altri scienziati e non hanno preso posizione contro l'evoluzionismo e a favore di un disegno intelligente. L'autore accetta senz'altro l'evidenza di un “progetto”, ma non accoglie la tesi della necessità di un progettista. Per l'autore tale progetto appare invece intrinseco alla materia e, in particolare, alla vita.

Si ribadisce quindi come nella natura sia impossibile negare la presenza di un finalismo. Questa visione si è spesso declinata in forme rozze e antropocentriche, ma vista con le dovute accortezze appare condivisibile. È il caso, per esempio, di Cesalpino e Harvey, che vedono questo finalismo non come risalente a cause esterne, ma intrinseco e immanente all'organismo.

Le posizioni di Cesalpino e Harvey riprendevano il finalismo della biologia di Aristotele, che sviluppò un sistema che presupponeva la priorità del fine rispetto agli organi e agli individui, in una prospettiva teleologica che non rimandava però alla teologia, visto anche quello che era il suo modello di divinità.

Kant, nella *Critica del giudizio*, affronta il problema della specificità della biologia rispetto alla fisica. Per Kant è impensabile spiegare la natura rimanendo sul piano delle sole leggi meccaniche intrinseche alla materia e si deve, al contrario, far riferimento a una prospettiva finalistica, che lascia intravedere la presenza di un ente intelligente, il quale trascende però il piano fenomenico e non deve essere mescolato con esso in modo ingenuo e scorretto. Kant sembra però collocarsi in un'area di incertezza circa il riconoscimento di un principio teleologico della natura. In particolare sottolinea che il giudizio riflettente ne sente la necessità, ma che questa esigenza non può essere trasferita sulla natura, che sembra dominata dalla necessità.

Per l'autore la reintroduzione di una visione teleologica appare invece imprescindibile e si ritiene che avesse sicuramente ragione Lamarck quando sottolineava che era la funzione a creare l'organo, mentre si reputa del tutto metafisico sostenere la priorità del caso e della successiva selezione naturale.

Si pone quindi in evidenza come la vita sia comparsa sulla Terra molto velocemente. Dopo il consolidamento del pianeta, avvenuto 4,6 miliardi di anni fa, in poco meno di un miliardo di anni, cioè 3,9 miliardi di anni fa,

L'autore rileva inoltre la complementarità di flora e fauna, visto che la prima ridusse notevolmente l'anidride carbonica e fornì ossigeno, mentre la seconda consuma ossigeno e produce CO₂. Tale complementarità potrebbe far pensare a una sorta di armonia prestabilita. Pure i tempi di produzione delle forme viventi, abbastanza brevi su scala geologica, lasciano credere che la vita si sia generata necessariamente non appena si sono presentate le condizioni ad essa favorevoli.

Facendo riferimento a questi elementi, l'autore ritiene che la vita non sia quel caso irripetibile immaginato da Monod, ma che si presenti naturalmente stante certe condizioni. In questa prospettiva si crede quindi che la vita sia presente nell'universo in un numero minimo di casi, ma, vista la quantità enorme di stelle e galassie, in un numero comunque altissimo di occasioni.

Affermare che nell'universo sia presente una tendenza alla vita e, quindi, attraverso un processo evolutivo non darwiniano, alla progressiva complicazione degli organismi e alla formazione dell'intelligenza, non significa aderire ad alcuna forma di antropomorfismo, anche perché l'intelligenza non deve esprimersi in forma solo umana. Sintetizzando la sua teoria alternativa

all'evoluzionismo, l'autore – pur ribadendo l'impossibilità di comprendere gli enigmi del mondo e della natura – ritiene che alla base della vita e delle forme superiori della medesima nell'universo si ravvisi un'organizzazione progressiva della materia nelle forme della vita e dell'intelligenza.

L'ampia trattazione, condotta dall'autore attraverso ricostruzioni storio-grafiche e analisi filosofiche e sostenuta da impianto letterario e da evolute strategie di retorica della comunicazione, sfocia quindi in una proposta teorica che rigetta gli assunti fondamentali del modello evoluzionistico darwiniano a favore di un poligenetismo fondato su un'autonoma tendenza della materia a organizzarsi nelle prime forme della vita e nei suoi successivi sviluppi. A una prima forma della vita basata su una contingenza forse irripetibile si contrappone una necessità intrinseca della materia all'autorganizzazione; all'origine da un singolo organismo e all'albero filogenetico il pullulare della vita in varie forme iniziali e la nascita, *ab initio*, di una foresta di *phyla* differenti; alle mutazioni casuali e alla selezione naturale la necessità di uno sviluppo insito negli specifici codici genetici delle diverse specie. L'immagine della natura dominata dal "caso e dalla necessità" d'epoca contemporanea viene respinta attraverso la ripresa di un modello finalistico, ma senza il ricorso ad alcun artefice e attribuendo alla natura stessa quella teleologia che, secondo l'autore, appare evidente in ogni sua manifestazione. Nel concepire un'azione che determina la progressiva complessificazione della materia sino alle forme più evolute della vita l'autore elabora un modello aggiornato di neoplatonismo logico – di cui la teoria dei frattali è oggi un esempio noto – e giudica questa scelta, indubbiamente metafisica, comunque più plausibile di quella darwiniana, basata sul caso e sulla selezione naturale.

Anche se una tale soluzione appare inevitabilmente difficile da accettare, sia in quanto totalmente in contrasto con il modello interpretativo concordemente fornito dall'attuale comunità scientifica, sia per il fatto metodologico di dare, per alcuni aspetti, una risposta filosofica metafisica a un problema scientifico, l'opera in questione appare un intervento articolato e significativo nel dibattito, che, fra i molti meriti che si sono detti, ha sicuramente anche quello di sottoporre a critica e animare un modello interpretativo della natura a forte rischio di sclerotizzazione dogmatica, a volte persino scambiato, nelle aule accademiche, con profonda insipienza scientifica oltre che filosofica, per un fatto e non per una teoria.

FULVIO PAPI

Ancora su Banfi e il PCI

Il libro *Banfi a Milano. L'università, l'editoria, il partito* a cura di Alice Crisanti, (ed. Unicopli, Milano, 2015), nasce da una di quelle circostanze fortuite che, se bene interpretate, arricchiscono il materiale documentario e storico a disposizione degli studiosi. Cominciamo dalla narrazione del caso fortuito. Daria Banfi quando preparò il libro biografico su (di) Antonio Banfi, mise insieme "alcune casse di libri e documenti" (cito dalla "Premessa all'opera" di Amedeo Vigorelli, molto pregevole per il suo ufficio) che ebbero la sorte di finire nel mercato antiquario. La biblioteca dell'università di Milano con sicura saggezza ha acquistato questi materiali "provvedendo alla loro catalogazione scientifica". Un lavoro impegnativo, coordinato da Amedeo Vigorelli. Marzio Zanantoni e Alice Crisanti. Il successo di questo più che meritevole impegno ha dato luogo a una interessante mostra documentaria, "inaugurata contestualmente" a una giornata di studi su Banfi relativi ai temi indicati nel titolo del libro che di quel convegno rende pubbliche le relazioni.

Come testimonianza orale – che forse potrebbe avere una sua utilità, data la mia consuetudine di otto anni (1949-1957) con Antonio Banfi, nei ruoli di studente e di assistente – il filosofo era solito dire che non amava "guardarsi nello specchio". Non è un sintagma privo di qualche difficoltà per comprenderlo bene nel suo senso profondo. Per esempio Italo Calvino sostiene che non aveva mai voluto cadere nel rischio psicologico di un'autobiografia. Non è la stessa cosa: uno specchio, per poco che ci rifletta, ci parla di una storia, pone alcuni interrogativi. Banfi, al contrario, amava guardare a se come a una prospettiva aperta nel futuro. Questo atteggiamento morale ha dei vantaggi, evita quel tipo di colloqui con se stessi che, più di una volta, prendono la forma inquieta e dolente del "diario intimo", ma anche degli svantaggi, e quale sia uno di questi svantaggi nel caso di Banfi è presto detto.

Il filosofo nei primi anni Cinquanta e, entro certi limiti, anche nella celebre lettera a Bertin del '42 (ingiusta nei confronti del suo giovanile amico Clemente Rebora) dava una ricostruzione biografica simile a una personale "storia della filosofia" selettiva, nel suo esito, della attualità. Un qualsiasi

biografo era così messo fuori strada, e magari non poco. Basti pensare che la sua poderosa opera filosofica *i Principi di una teoria della ragione* (1926) non l'ha mai nominata a lezione e nemmeno in colloqui privati. Ne sono venuto a conoscenza tramite l'acquisto del libro che una carissima compagna d'Università che ora non c'è più, Lella Monti, riuscì a fare presso un anti-quariato di Venezia. Negli anni Trenta i "grandi allievi" di Banfi quest'opera l'avevano studiata tutti. Non era una differenza da poco che segnava l'ultima generazione e, in particolare, la sua possibilità di uno sguardo biografico al di là della strategia della memoria che il maestro attuava spontaneamente. La vita era cominciata da poco, forse nell'ebbrezza morale e psicologica della partecipazione alla Resistenza. Dopo la scomparsa di Banfi era già un problema procurarsi i documenti più importanti della sua storia filosofica, quel suo tessuto teoretico che, sul lungo periodo, veniva lavorato con solitaria costanza e che oggi mi pare da riprendere nel suo senso più approfondito di una ricerca teoretica.

Per quanto riguarda l'interpretazione del filosofo, non credo che nessuno dei suoi allievi (che erano abituati dal maestro a cercare la loro verità) abbia mai avuto una tonalità apologetica, anche se spesso – i maggiori come i minori, i teoretici come i politici – hanno ricordato il loro debito intellettuale. Basta pensare al Paci del *Diario fenomenologico* o alle testimonianze di Tortorella (laurea su Spinoza), uno dei massimi dirigenti del PCI e direttore dell'«Unità». Al punto che ho trovato strana una pagina del diario postumo di Anceschi che, dopo aver sostenuto per tutta la vita la sua discendenza estetologica da Banfi, mostrava dubbi sulla sua ventura. Banfi ebbe, sino all'ultimo giorno (si legga il suo intervento del 1956 al Congresso internazionale di Estetica di Venezia), una grande attenzione per l'arte d'avanguardia, fosse la musica elettronica o il disegno industriale, ma certo non coltivò mai una avanguardia come invece accadde ad Anceschi con il "Verri" a Bologna. Dicevo i "minori": parole di riconoscimento teorico, morale e pedagogico avevano per Banfi Luciano Raimondi e Angelo Peroni, professori di filosofia ai licei e combattenti partigiani nella seconda divisione Garibaldi "Redi", comandata dal mio indimenticabile amico "Iso" Aniasi, per anni sindaco di Milano.

Due parole ancora quanto al metodo. I documenti storici non devono mai essere letti come rivelazioni di una nostra pre-cognizione, che diverrebbe così certezza, prova. Occorre, al contrario, avere la pazienza genealogica di comprendere documenti e fatti nelle relazioni temporali che li possono rendere comprensibili nella loro forma di verità (anche se, al nostro sguardo, poco gradevole) e quindi nel loro senso, che deve essere poi l'oggetto della inteliezione. Non c'è altra strada.

In breve, i saggi. Direi magistrale quello di Andrea Di Miele (con il suo bellissimo saggio su Banfi e Paci). Quando scrive «gli scritti giovanili del periodo prebellico (1915 *nda*) mostrano, in diversa misura, quanto il dispositivo teoretico che avrebbe costituito, un lustro più tardi, l'impianto dei *Principi di una teoria della ragione*, benché ancora ruvido, fosse già formato» ha perfettamente ragione. E coglie, esistenzialmente, la forma di solitudine studiosa e meditativa del giovane Banfi. E – ancora – quando sostiene che «l'idea di purezza del trascendentale [...] si mostra come dispositivo che scompone l'identità logico-metaforica, mentre postula l'integrazione della

multilateralità dell'esperienza» coglie il punto fondamentale del criticismo di Banfi e della sua filosofia della cultura. Il punto dal quale la riflessione teoretica può riprendere il suo corso in piena libertà.

Preziosissimo il lavoro di Nicola Del Corno, non solo per la rievocazione dell'amicizia giovanile di Andrea Caffi con Banfi, ma per l'intelligente ripresa di tutta la fioritura di studi e di ricerche attuali su Caffi, sulla sua forma di socialismo libertario, sulla sua stessa persona, affascinante e sempre fedele a una libertà nutrita di intelligenza storica e sociale e di una elevata concezione morale.

Il lavoro di Emilio Renzi è la memoria viva, ricca, coinvolgente di tutto il tessuto intellettuale che corre a latere della centralità banfiana. Penso che ogni rievocazione storica dei personaggi centrali di quella scena storica meriterebbe la trasformazione in un dialogo teatrale così come egli ha saputo condurre tra Paci e Ricoeur. Immagino il dialogo tra Monicelli e Mondadori sul cinema, quello tra il conte Bompiani e il Banfi direttore di collana editoriale (con un "voi" che stento a credere solo fascista). Nuova, almeno per me, la notizia della fondazione da parte del diciottenne Mondadori della rivista «Camminare». A un narratore così sapiente e puntuale come Renzi ricordo solo una dimenticanza: Vittorio Sereni, prima di andare a lavorare alla Pirelli (Lalla Romano diceva che qualche volta i tradimenti sono inevitabili), era stato professore al liceo Carducci. A questa notizia ci tengo perché al tempo, come studente, c'ero anch'io.

La ricerca storica di Alice Crisanti sui documenti della carriera universitaria di Banfi è ammirevole per la cura e la diligenza. Per quello che si può ricavare da questi materiali universitari, si ha l'idea di una esternazione molto positiva dell'ambiente accademico nei confronti dell'opera banfiana. Ricordo qui anche le sue pagine sull'epistolario Banfi-Gentile, nel quale Banfi, in più circostanze, mostra di richiedere l'aiuto di Gentile con parole di considerazione personale e filosofica. Se però si va a leggere – come si deve – le pagine su Gentile dei *Principi di una teoria della ragione*, si trova chiara la critica teoretica alla filosofia dell'atto. Essa, inevitabilmente, proprio nella forma gentiliana della critica della dialettica hegeliana, riproduce nella concezione vitalistica dell'atto (Gentile nel '43 su «Primato» farà valere questa sua posizione come un esito già teoreticamente accaduto rispetto alla "esistenza" della nuova corrente filosofica) ancora una volta una oggettivazione. Quindi una narrazione, non un uso critico della ragione, cioè una "retorica", che è poi la parola con cui Giulio Preti (anche nelle sue lezioni a Pavia) considererà la filosofia di Gentile. Fuori dalla filosofia, non v'è dubbio che Banfi, nella sua carriera, fa capo spesso a Gentile chiedendone l'appoggio, approfittando della considerazione che Gentile stesso aveva del suo lavoro teorico e, anzi, contraccambiando con attestazioni della propria stima. Pochi – tra questi non Banfi – sfuggono alla diplomazia accademica, come sarà più chiaro ancora di quanto "sappiamo" (nel senso che la parola "sapere" ha nel famoso scritto di Pasolini) quando saranno note non poche delle 5000 lettere degli archivi Banfi custoditi dal professor Fabio Minazzi all'Università dell'Insubria.

La domanda successiva è ben conosciuta: come poteva Banfi, dopo quel rapporto con Gentile, scrivere la famosa dura nota sulla clandestina «No-

stra lotta» di orientamento comunista dopo l'uccisione di Gentile? Fortunata giovinezza che non ha vissuto quei tempi terribili, ma qualcosa si deve dire, con equilibrio storico, proprio prendendo in considerazione il saggio di Zanantoni. L'autore può facilmente mostrare come Banfi – sia agli “operaisti” milanesi (chi non ricorda la posizione di Pajetta dopo la rimozione scelbiana del prefetto Troilo a Milano?), sia ai crociani “rovesciati”, di eco terzinternazionalista e zdanoviano, del centro di Roma – fosse difficile da capire e quindi sospetto. Rossana Rossanda capì subito la situazione con grande lucidità. Questa stonatura, per chi ha memoria e la sa evocare, era già visibile nell'immediato dopoguerra, quando Banfi a Milano organizzò, con tutta la sua scuola, un convegno filosofico in sostanza di natura criticista. Tra il filosofo e la dirigenza PCI (non con la base, né nel collegio di Abbiategrasso nel '48, né in quello di Cremona nel '53) c'era sempre una certa lontananza e una certa incomprensione.

Per i dirigenti del PCI (il famoso mito della egemonia intellettuale) Banfi era una figura fortemente rappresentativa; il filosofo ricambiava questa considerazione evitando motivi di crisi, anche perché convinto che la “storia”, hegelianamente, non appartiene mai a un intelletto giudicante. Tema che ha svolto perfettamente nel suo ottimo libro Guido Neri: perché non tenerne conto?

Io stesso ho sperimentato questa situazione nel '52, quando con Fergnani e Strada scrivemmo un articolo per «Società» in opposizione a un giudizio di rara volgarità contro Dewey apparso in quella rivista del partito. Si poteva dire che eravamo influenzati da Preti (come in seguito Dal Pra), e si poteva dissentire in merito, ma dal punto di vista della libertà filosofica avevamo ragione noi. Garin lo riconobbe, dicendo che quella replica di giovani era il primo segno di una posizione antistalinista nel quadro della cultura comunista (io, per la verità, ero socialista). Tutta la faccenda passò sotto il silenzio di Banfi, i cui motivi appena esposti già allora eravamo in grado di capire. Allora era già accaduto il caso Canepa-Cantoni su «Studi filosofici» narrato più volte. Va forse detto che la fine di «Studi filosofici» non fu esattamente uguale a quella del «Politecnico» di Vittorini. Fu Banfi a prendere quella decisione nel '49 proprio perché tutta la situazione era mutata: gli allievi andavano per la loro strada, la rivista rischiava di diventare un'eco “politicamente corretta” di un marxismo filosoficamente molto problematico per Banfi (Cornu, Lukács). Era certo una “libertà negativa”, ma fu una decisione che aveva una sua opportunità.

Farò ora qualche osservazione aggiuntiva al saggio di Zanantoni. Non credo abbia torto quando afferma che il marxismo di Banfi (come sosteneva Guido Neri) aveva una tonalità baconiana. Questo lo si vide meglio dopo il contatto diretto del filosofo con il marxismo cinese. Ma Banfi, nello stesso tempo, poteva scrivermi (la lettera l'ho donata all'archivio del prof. Minazzi) che il marxismo è una prospettiva filosofica da costruire. A parte le opzioni sul tema, la questione va approfondita con una conoscenza che tenga conto della bibliografia secondaria dove, per esempio, notava come la interpretazione della teoria del valore di Marx, chiara nel 1920 e poi non più ripresa, assomigliasse a quella di Simmel e di Richter. Era inevitabile che questa distanza da quel problema centrale dovesse condurre a una filosofia della storia simile, nella differenza, al tracciato husserliano sulla soggettività

europea (perduta). Avevano quindi ragione – su questo tema filosofico di Banfi – sia Preti che Paci, ma un esame teoretico dei loro principali lavori non conduce a un umanesimo che ha un vizio analogo?

Sulla data dell'adesione diretta di Banfi al PCI la tesi corretta è quella che sostiene essere accaduta subito dopo il 25 luglio del '43, come ho scritto in un recentissimo saggio su "Banfi e la resistenza" pubblicato su una autorevole rivista di tradizione cattolica. Il che non esclude rapporti personali, come quelli, in Liguria, con l'ingegnere Fillak, padre del giovane resistente poi ucciso dai nazifascisti.

Veniamo ora all'uccisione di Giovanni Gentile. Zanantoni conosce bene la letteratura relativa e le sue tesi sono pertinenti. Gli risparmio la mia testimonianza – che deriva da un lontano colloquio con un giovane allora militante del partito d'azione (poi passato al PSI) – che era contrario alla decisione comunista. Lo scritto apparso su «La nostra lotta» mi pare proprio (come mostra Zanantoni) nato nello stesso clima resistenziale di Curiel. Non lo leggerei nemmeno come l'esecuzione di un compito assegnato al filosofo dal PCI (ma quale era, in concreto, l'organizzazione del partito a Milano nel '44?), ma piuttosto come testimonianza di quel clima feroce di guerra, difficile da evocare bene per chi non c'era. Teniamo poi presente che, se l'ambiente è quello del "Fronte della gioventù" (risparmio qui la conoscenza analitica delle sue caratteristiche), subentrava anche una sorta di dura "didattica della lotta" dove l'aura filosofica perde il suo stile per finire nella famosa antinomia amico-nemico. Del resto anche la parola di Gentile nel '44 non era più il discorso autorevole del filosofo del regime, né il suo animo quello – ben noto – della tolleranza nei confronti degli allievi liberal-socialisti, ma, di fatto, una chiara presa di posizione nel conflitto, della cui gravità – nella convinzione di essere una milizia storica nella verità – non era, forse, del tutto consapevole. Non dimentichiamo che Curiel, dieci mesi dopo la morte di Gentile, dopo una inutile fuga viene ucciso in piazza Baracca da una pattuglia fascista. I tempi, i pensieri e le azioni vanno capiti tutti nel loro senso contingente, tragico in quell'anno, che trasforma le stesse figure dei protagonisti.

Per quanto riguarda il nostro autore, amichevolmente, gli rimprovererei di non aver tenuto presente il grandissimo disagio di Banfi nel '56 – intorno al quale esiste una ampia documentazione: un disagio alla soglia di interrogativi drammatici sulla propria vita e sulla filosofia, del tutto confermato dalle lettere ancora inedite del periodo. E poi, perché non tenere conto del proposito di Banfi – sempre del '56 – di riprendere la pubblicazione di «Studi filosofici»? Questa decisione certamente corrispondeva alle critiche che Banfi al congresso avrebbe mosso all'organizzazione culturale del partito. Nell'estate del '56 in casa Banfi – nella prospettiva della ripresa di «Studi filosofici» – vi fu una riunione alla quale presero parte i "grandi allievi" del filosofo che avevano, in qualche modo, compreso la situazione. Io stesso (*si parva licet*) ebbi il compito di una critica al "realismo" di Lukács dal punto di vista della concezione banfiana della "vita dell'arte".

Da un'analisi più ampia dei fatti e delle relazioni che sono accadute ne esce una figura etica di Banfi, accanto a quella teoretica, molto più drammatica, quasi uno dei simboli della tragedia della modernità.



Il *Festschrift* per Fabio Minazzi del 2015 nelle mani di Michele Brondino
(Foto di Massimo Alari)

GIOVANNI GIORDANO

*Livelli di comunicazione in Sanità Pubblica.
Fenomenologia ed Epistemologia specialistica
della ricerca sul campo*

Premessa. Il presente contributo intende far emergere la centralità del ruolo del pensare teoretico, dell'epistemologia specialistica nelle fasi di ideazione, progettazione e conduzione della ricerca sul campo quando questa persegue l'obiettivo di indagare fenomeni psicologici complessi. Nel caso specifico, si fa riferimento alla ricerca su *Le distorsioni comunicative in Sanità Pubblica*. La prima fase del progetto, avviato all'interno della Scuola di Dottorato in Scienze Biomediche della Facoltà di Medicina dell'Università di Bari, verte sull'analisi dei processi conoscitivi, psico-sociali e istituzionali alla base delle comunicazioni adottate in Sanità Pubblica per trasmettere informazioni di natura igienico-sanitaria riguardanti la prevenzione e in grado di attivare comportamenti virtuosi.

Le note che seguono riguardano alcuni fattori della comunicazione che incidono sulle interazioni relazionali comunicative professionali.

La ricerca sulla comunicazione in Sanità Pubblica nasce dall'esigenza di ricomporre la forte discrasia fra le conoscenze teoriche che il corso di studi universitari dispensa e i dati di realtà con i quali il professionista d'aiuto si confronta e interagisce negli ambienti di lavoro (individui, gruppi, comunità, etc.). Nelle situazioni concrete, le ingiunzioni all'ascolto e all'accoglienza della domanda d'aiuto del paziente o dell'utente insieme alle disposizioni che sottolineano l'importanza dello stabilire una buona alleanza terapeutica e lavorativa, che abbondano nei manuali universitari e cui si è sollecitati dalla didattica universitaria astratta e teorica, si rivelano inefficaci. Conoscenze, ingiunzioni e regole standardizzate e prescrittive di comportamento auto ed etero imposte, abitualmente trasmesse per vie esterne e decontestualizzate, si trasformano facilmente in slogan ad effetto. Oltre che poco incisive nella pratica, tutte queste informazioni spesso si rivelano nocive (Cfr. Aa.Vv, 2006).

Molteplicità dei livelli di comunicazione in Sanità Pubblica. Poiché abitualmente all'analisi della comunicazione si dedicano scienze diverse, e ciascuna nel proprio ambito specifico – medico, teoretico, antropologico, clinico, etc. – fare ricerca sul campo in comunicazione in Sanità Pubblica

richiede che sia ricomposta la frattura tra teoria e pratica. L'analisi conoscitiva riguarda infatti i diversi livelli in cui la comunicazione in Sanità Pubblica si traduce in scelte operative e conduce a individuare le forme idonee a favorire le interazioni interpersonali e le interazioni istituzionali e socio-psicologiche con finalità formative, di prevenzione e cura.

Per indagare tali livelli in uno spazio che si configura fluido e all'incrocio tra la fenomenologia delle interazioni medico-sanitarie e l'analisi epistemologica delle metodologie e dei linguaggi delle scienze psicologico-cliniche, le linee programmatiche con cui la ricerca viene condotta richiedono la sinergia tra le conoscenze e le competenze dell'Epistemologia Applicata alla Ricerca sul Campo (EARC) secondo il contributo dato dall'itinerario di pensiero tracciato da Evandro Agazzi e Maria Giordano; la conoscenza e competenza psicologico-clinica, con riferimento alle conoscenze più aggiornate delle ricerche psicologico-cliniche nella incisività operativa delle teorizzazioni Foulkes-Abercrombie-von Platen-Patella della GASI e dell'IGI di Bari; la conoscenza e competenza antropologico-psicologica secondo l'analisi della Figurazione¹ di Norbert Elias applicata dalla Norbert Elias Foundation di Amsterdam. All'integrazione delle tre prospettive si deve il rispetto della complessità delle problematiche che investono la comunicazione in Sanità Pubblica. La possibilità di correlare i fattori evidenziati da questa sinergia è incardinata nella funzione svolta dagli "indicatori fenomenologici", come di seguito riportato.

Benché la comunicazione in Sanità Pubblica sia attualmente al centro del dibattito politico-economico e mediatico condotto su scala nazionale e internazionale, non sempre è al centro della ricerca scientifica l'interesse per il ruolo che essa svolge di mediazione di relazioni interpersonali.

1 Norbert Elias (1897-1990), studioso tedesco di origini polacche, conduce numerosi studi volti a individuare e analizzare i molteplici elementi che interagiscono nell'attivare il processo di civilizzazione. Mosso dall'esigenza di allargare il campo delle proprie ricerche alle dinamiche psicologiche che sottendono l'economia psichica individuale e di gruppo e che organizzano le strutture sociali, propone un nuovo vertice di osservazione. Per illustrare questo nuovo vertice introduce presso la comunità scientifica il concetto di Figurazione. Per illustrarne la funzionalità, Elias adopera diverse metafore. Tra queste, come rilevato nel volume *Episteme e Pregiudizio*, è più volte ripresa la metafora della rete: "La rete è costituita da molti fili e ognuno di questi è collegato agli altri. Tuttavia non si può comprendere la forma e la struttura che la rete ha se si ferma lo sguardo o se si prende in analisi un solo e unico filo di questa trama. Lo stesso impedimento a comprendere la rete si ha se si guardano tutti i singoli fili separatamente. È necessario partire dalla loro connessione, dai rapporti reciproci tra ogni filo. E il loro rapporto che suscita tensioni, o meglio, che crea un sistema di tensioni e presenta un proprio ordine che appartiene a ogni filo a seconda del posto che occupa e della funzione che svolge. La struttura si modifica se cambia sia la composizione sia la tensione tra i fili dell'intera rete. Come la rete è la connessione tra i fili che la compongono e le danno forma e ogni filo costituisce un'unità precipua, non diversamente ogni gruppo o raggruppamento umano è dato dalla combinazione delle azioni degli individui che lo compongono e danno vita a una catena di azioni entro cui trova senso e assume significato l'agire di ogni singolo individuo" (Giordano G., 2012, 157).

La produzione scientifica più recente riguardante la comunicazione in Sanità Pubblica offre un panorama fortemente eterogeneo e incompleto. Le diverse pubblicazioni sono accomunate esclusivamente dalla riduzione dei molteplici livelli e piani di osservazione in cui la comunicazione si dispiega in Sanità Pubblica all'analisi di una sola componente². È alternativamente osservata o valutata o sottovalutata la funzione del messaggio o quella del mittente/ricevente o l'efficacia del messaggio, etc. È inoltre da sottolineare come in queste ricerche l'elemento che la singola prospettiva di ricerca pone in evidenza rispetto allo sfondo è proposto, per presunto automatismo, come esplicativo dell'intera problematica comunicativa. Questa procedura, fortemente riduzionistica, finisce per generare atteggiamenti riduttivistici (Cfr. Giordano M., 2011) che incidono sulla relazione comunicativa professionale. Anche a seguito dell'assenza di una pur necessaria "fenomenologia linguistica" che preceda la ricerca e integri gli studi sulla comunicazione, frequentemente si incorre nei rischi di distorsioni comunicative (Minazzi, 2004). Le distorsioni comunicative più diffuse emergono non a caso proprio a seguito dell'ignoramento dello scarto fra il senso/significato/significazioni attribuiti da coloro che comunicano al contenuto della comunicazione e il senso/significato/significazione di cui il ricevente investe il contenuto della medesima comunicazione (Cfr. Sezione Seconda, Cap. 3 "Processi di ri-significazione", pp. 99-116 in Giordano M. 2013).

Epistemologia dei processi comunicativi. Come restituire al ricercatore l'ampiezza dello sguardo in grado di integrare e non escludere la complessa varietà dei fattori che costellano la comunicazione in Sanità Pubblica e che fanno della comunicazione non solo l'oggetto di ricerca, di analisi e di studi di molteplici ambiti scientifici ma anche un problema di grande rilevanza antropologica e psicosociale? (Cfr. Elias, Scotson, 1965/1994).

Sin nelle fasi iniziali della ricerca emergono questioni di natura metodologica. Alcune di queste sono profondamente radicate in pregiudizi teorici e alimentate dalla pretesa di un "modello epistemico esaustivo". Fabio Minazzi in *Le saette dei tartari. Il problema epistemologico dell'oggettività* attribuisce a questo mix di pregiudizi il proliferare di numerosi e differenti "crampi mentali alla Wittgenstein" (Minazzi, 2004), del tutto lontani dal piano della ricerca e in alcuni casi distraenti per chi fa ricerca.

2 Una copiosa parte della letteratura rimarca l'importanza del messaggio; ne evidenzia gli aspetti sintattici e pragmatici, a volte semantici e semiotici, e individua le parole chiave o i particolari contenuti testuali che, formulati secondo determinate caratteristiche, rendono il messaggio persuasivo ed efficace (Edgar T. et al., 2012; Cole-Lewis H. et al., 2010; Quick B. et al., 2010; O'Keefe D.J. et al., 2007; Schreiber L., 2005). Altre ricerche focalizzano l'analisi sul mittente o sul ricevente, riproponendosi di individuare e suggerire a ciascuno dei due tecniche specifiche atte a favorire una migliore trasmissione/ricezione di informazioni di interesse sanitario (Street Jr R.L. et al., 2009; Fox S.A. et al., 1994; Grady K.E. et al., 1992). Altre linee di ricerca mirano all'analisi "ex post" delle comunicazioni: ne valutano l'efficacia rispetto alla promozione dei comportamenti che si intendono attivare (Kreuter M.W. et al., 2003; Lipkus I.M. et al., 2001).

Per elaborare e prendere in carico le questioni metodologiche che, se non elaborate ab origine, inficiano la ricerca scientifica, l'analisi delle comunicazioni in Sanità Pubblica si sviluppa mediante il confronto continuo fra i professionisti delle strutture sanitarie della Regione Puglia, incaricati di comunicare e applicare le disposizioni del Ministero della Salute, e gli epistemologi specialisti direttamente implicati sul campo della ricerca applicata alle interazioni professionali complesse. Lo spazio-luogo per attuare questo confronto è dato dagli eventi programmati nel Centro Interuniversitario di Ricerca – Laboratorio di Gruppoanalisi ed Epistemologia (CIRLaGE³) dall'Unità di Ricerca di Epistemologia di Base e di Epistemologia Applicata che, sin dal 2003, organizza anche lo specifico *epistemological Training* rivolto a coloro che fanno ricerca sui fenomeni interazionali complessi (Cfr. §3.3 in Giordano M., 2011).

Limiti della oggettivazione e modellizzazione matematica della comunicazione. Occorre premettere che sin dagli esordi è chiaro che la ricerca, che si configura interdisciplinare, lavora non sulla comunicazione quale oggetto di scienze specifiche, bensì intende ripensare teoreticamente e indagare epistemologicamente i processi conoscitivi nelle forme e nei linguaggi in cui questi si traducono in interazioni interpersonali. Questo taglio metodologico dato alla ricerca è evidenziato anche dal Seminario Internazionale su *Epistemology and Communicative Processes*, organizzato dal CIRLaGE, che si svolge il 17 dicembre 2012 presso l'Aula Magna dell'Ateneo di Bari. L'intento del Seminario è quello di far dialogare i futuri operatori nel campo della comunicazione mediatica, rappresentati dagli allievi del Corso di Laurea Specialistica in Scienze Editoriali, con i professionisti che operano nell'ambito clinico medico-psicologico e gli epistemologi specialisti delle ricerche sui processi comunicativi. Tra i relatori del Seminario, Evandro Agazzi è sollecitato da Maria Giordano, promotrice dell'Evento, a condurre un'analisi epistemologica della comunicazione volta a convogliare l'attenzione sui "processi comunicativi".

Nel corso del suo intervento Evandro Agazzi segnala la facile inerzia mentale che porta a confondere la comunicazione con l'atto di trasmettere informazioni. Questa confusione, allorché si insinua nella mente di coloro che fanno ricerca, vi radica anche la convinzione pregiudiziale secondo cui rifarsi ai principi della teoria dell'informazione possa esaurire la spiegazione dei processi alla base della comunicazione. Evandro Agazzi, da esperto dei modelli matematici e ben riconoscendo il contributo che questi danno per ampliare la conoscenza degli aspetti tecnici della comunicazione, rispetto

3 Il CIRLaGE (Centro Interuniversitario "Laboratorio di Gruppoanalisi ed Epistemologia – Università di Bari – Perugia – Verona") promuove Ricerca Interdisciplinare Scientifica di Base e Ricerca Interdisciplinare Scientifica Applicata alle interazioni interpersonali, implicative, comunicative e reticolari, che si sviluppano all'interno dei contesti professionali dove è presa in carico la domanda d'aiuto del singolo, della comunità e delle istituzioni formative. Al suo interno sono attive le Unità di Ricerca di Epistemologia di Base e di Epistemologia Applicata e l'Unità di Fenomenologia delle Relazioni Comunicative. www.cirlage.uniba.it

ai processi comunicativi ribadisce che, ad esempio, “la teoria dell’informazione ci dice nulla perché ignora completamente altre componenti rilevanti, una delle quali, ad esempio, è il significato dei messaggi, che entrano a pieno titolo nei complessi ingranaggi che strutturano i processi di comunicazione”. La prima fase della ricerca sulla comunicazione in Sanità Pubblica mostra come ad essere applicati siano principalmente il modello matematico di Claude Shannon e Warren Weaver (Shannon e Weaver, 1949) e quello “ambientale” di Roman Jakobson (Jakobson, 1963), senza tralasciare il contributo apportato dalle ricerche e dalle scoperte maturate nel campo delle comunicazioni da Alan Turing. Ne emerge un quadro che sembra concretare il rischio evidenziato da Evandro Agazzi di vedere i processi di comunicazione ridotti all’atto di trasmettere informazioni.

Le parole di Agazzi veicolano più o meno esplicitamente l’invito sia per il ricercatore sia per il professionista che opera nel campo delle interazioni professionali a riflettere sulla necessità di sgombrare la mente dalle logiche riduzionistiche che inducono a scelte riduttivistiche. Ad esempio, prendere la componente informativa o gli aspetti tecnicistico-strumentali del processo comunicativo e assumerli come esplicativi di tutta la complessa e articolata problematica del comunicare.

Per evitare questa deriva, dal 2003 il CIRLaGE promuove *training* ad-destrativi epistemologici (*epistemological Training*) finalizzati a formare la mente del ricercatore alla consapevolezza delle implicazioni operative legate alle scelte metodologiche. Queste, come più volte ribadito da Evandro Agazzi nella sua ampia produzione teorica, ritagliano ma non esauriscono la conoscenza dell’oggetto di ricerca. Si veda ad esempio la funzione del linguaggio e del metodo delle singole scienze specifiche. Linguaggio e metodo, precisando la prospettiva d’indagine e l’itinerario delle procedure seguite, assegnano alla scelta metodologica il compito di evitare di scivolare nello scetticismo e favoriscono, attraverso la costituzione di una soggettività allargata, l’individuazione di operazioni che Agazzi chiama “criteri di protocollarietà”⁴ (Agazzi, 2006). L’*epistemological Training* integra questo

4 A proposito dei criteri di protocollarietà, nel saggio *Epistemologia delle scienze psicologiche*, scritto da Evandro Agazzi e contenuto all’interno del volume a cura di Maria Giordano, *Burnout. Seminario Gruppo analitico Nazionale. Da Franco Fornari precursore alle nuove conoscenze scientifiche*, in cui sono raccolti i primi risultati della ricerca di Interesse Nazionale PRIN 2003-2006 sul “*Burnout nei Professionisti d’aiuto*”, si legge: «Ciascuna scienza si caratterizza per alcune operazioni standardizzate che vengono utilizzate dai cultori di quella scienza al fine di raggiungere l’accordo intersoggettivo a proposito di quelli che, all’interno di quella medesima scienza, sono da considerarsi dei dati [...] Considerando una disciplina scientifica come un sistema di proposizioni espresse in un dato linguaggio, i cultori di tale disciplina devono disporre di criteri stabili e condivisi per discriminare quali proposizioni hanno lo statuto di *protocolli*, ossia di descrizioni immediate di dati le quali, in sostanza, corrispondono a proposizioni *immediatamente vere* in tale disciplina. [...] Le operazioni, pertanto, codificate come “criteri di protocollarietà”, generano l’oggetto e la possibilità di conoscerlo oggettivamente, rendendo impossibile in radice l’impiantarsi del dualismo gnoseologico che sta alla base di molti falsi problemi. [...] Infatti l’oggetto scientifico nasce non come

primo livello con l'apprendimento sul campo, da parte del ricercatore, della necessità di ricomporre nella propria mente il complesso quadro figurazionale del fenomeno che si va ad indagare per affrancarsi poi, nel fare ricerca, dal rischio di confondere la parte per il tutto. Rispetto alla problematica della comunicazione, già la conoscenza di questo presupposto epistemologico sollecita il ricercatore a riconoscere che la teoria dell'informazione, utile quando si indaga la comunicazione "oggettivata", rappresenta solo "un aspetto della complessità dei processi comunicativi".

Il "caso" Popper e la generalizzazione del modello medico. Per il posto che occupa Karl Popper nel campo dell'epistemologia generalista come disciplina a sé, con proprio specifico statuto, si riferiscono qui di seguito le note critiche relative alla comunicazione da lui avanzate nel saggio "Una patente per fare tv" pubblicato all'interno del volume *Cattiva maestra televisione*. Queste note sono tra l'altro esemplificative dei confini entro i quali si muove l'epistemologia generalista rispetto alla scienza e dei limiti della posizione che questa occupa rispetto alla ricerca. In questo saggio Karl Popper, incuneandosi nel campo della comunicazione mediatica, denuncia l'uso che della comunicazione fanno i mezzi televisivi, o meglio coloro che fanno tv, dagli ideatori dei programmi fino ai cameramen. Costoro comunicano di fatto, egli osserva, modelli di comportamento facilmente imitati dai bambini sui quali la percezione dell'immagine e della cinestesia hanno di per sé un forte impatto. Per tutti coloro che operano nel campo della comunicazione televisiva, Popper propone un corso di preparazione obbligatorio che li istruisca debitamente circa la nocività degli effetti che la televisione può produrre. Al termine dell'addestramento obbligatorio da lui proposto, ai partecipanti dovrebbe essere rilasciata una "patente". Anche questa, non diversamente da come accade per quella di guida che è ritirata in caso di effrazioni, dovrebbe essere ritirata all'operatore inadempiente.

La proposta della "patente" o "licenza" che dir si voglia "per fare tv" è, come lo stesso Karl Popper non esita ad ammettere, da lui "copiata" o "presa in prestito" da un ambito differente rispetto a quello in cui ne sollecita l'introduzione. Egli precisa di aver assunto l'idea dal "modello fornito dai

presupposto, ma come risultato della scelta dei criteri di protocollarità i quali, fra l'altro, esprimono una scelta metodologica, il che costituisce una conferma dell'impossibilità di scindere nelle scienze oggetto e metodo. Una volta scelti dei criteri di protocollarità di natura operativa, questi servono a istituire un livello di intersoggettività, in quanto consentono il "constare" di un accordo nell'impiego di certe nozioni, di certi predicati, legati appunto a tali criteri. [...] Affermare che un certo risultato è oggettivo significa che *chiunque* si metta in grado di usare certi strumenti, di compiere certe operazioni, *deve* ritrovare lo stesso risultato. *Di fatto* può accadere che un certo discorso lo sappiano fare solo una dozzina di persone al mondo, ma esso è ugualmente oggettivo se, in linea di principio, *chiunque* abbia tempo, voglia, capacità per rifare lo stesso cammino percorso da questa dozzina di persone può mettersi in grado di ripetere lo stesso discorso e trovarlo altrettanto vero» (Agazzi, 2006, pp. 68-70).

medici e dalla forma di controllo generalmente istituita per la loro disciplina” (Popper, 1996, 41).

Il ragionamento che conduce Karl Popper ad avanzare la proposta dell’assimilabilità tra medici e comunicatori parte da un assioma: medici e comunicatori hanno, come elemento comune, la diretta responsabilità dei loro comportamenti rispetto agli utenti. Per cui, così come l’esercizio della professione medica è sottoposto al ferreo controllo delle organizzazioni che vigilano sul rispetto delle norme etiche, uguale modalità occorre sia estesa anche a coloro che si occupano della comunicazione mediatica. L’omologazione sulla base del generico richiamo alla responsabilità è consequenziale al modello di epistemologia popperiana che si limita a prescrivere regole dall’esterno, che pertanto sono astoriche e acontestuali. L’epistemologia popperiana, nel farsi garante della scientificità tout court, veicola un modello di conoscenza come esercizio di potere e di controllo. Per le istituzioni e organizzazioni deputate alla verifica, l’epistemologia generalista si limita a proporre forme di controllo rispetto all’effettiva applicazione di regole. Tale proposta, da un lato può attestare la presenza, in chi le applica, di un determinato grado di conoscenza (l’applicazione di una regola è necessariamente subordinata alla conoscenza della regola stessa), dall’altro non può accertare che costoro dispongano di competenze. Nel caso della comunicazione mediatica, a sfuggire alla verifica delle istituzioni di controllo previste dal progetto popperiano sarebbe proprio la competenza all’interazione professionale.

Lungo questa linea Karl Popper mostra anche di ignorare le situazioni storico-politico-sociali interne all’area medica che hanno avviato il processo che ha condotto all’istituzione e al mantenimento di organizzazioni deputate al controllo. Generalizzando “il modello fornito dai medici” egli omologa d’ufficio processi, conoscenze e comportamenti che riguardano ambiti diversi di conoscenza. Questo tipo di ragionamento non è privo di conseguenze. Il riduzionismo che sottende questa omologazione gioca un ruolo determinante nell’osteggiare il perseguimento di finalità conoscitive oltre che scientifiche.

Ulteriori elementi significativi emergono se il ragionamento seguito da Popper è calato nello spirito del tempo in cui matura e prende forma: al di là della più volte ribadita presa di distanza dall’epistemologia del Circolo di Vienna e al di là delle affermazioni circa la posizione che lo stesso Popper sostiene di occupare rispetto al Circolo di Vienna, è innegabile che egli intrattiene rapporti diretti con studiosi che occupano un posto rilevante nella storia dello sviluppo della logica e della matematica: Hans Hahn, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Otto Neurath, Kurt Godel e Alfred Tarski. Si deve proprio agli sviluppi della logica e della matematica il radicarsi del pregiudizio che lo studio della comunicazione possa ridursi esclusivamente agli elementi strutturali logico-matematici alla base delle teorie dell’informazione che, come già annotato in precedenza e per riprendere le parole di Evandro Agazzi, rappresentano solo “un aspetto della complessità dei processi comunicativi”.

È un dato che Popper intende proporre un modello di scientificità unitario basato su criteri di demarcazione sufficientemente stabili e individuati una

volta per tutte, estensibili ad ogni campo di conoscenza. Come esemplifica il saggio “Una patente per fare tv”, egli persegue questa finalità conducendo la sua analisi dall'esterno. Le conoscenze che egli sottopone ai criteri di demarcazione riguardano le teorie con le quali sono comunicati i risultati raggiunti dalle singole scienze; non riguardano le ricerche in corso. Le analisi che conduce tendono a conferire statuto di scientificità a posteriori e riguardano i testi nei quali gli scienziati hanno già teorizzato le loro scoperte.

Nuovi parametri per la ricerca sul campo in situazioni complesse. L'epistemologia popperiana, benché si riferisca alla scienza e non alla ricerca (Cfr. Popper, 1934/1959), suo malgrado svolge un ruolo non secondario nel processo di formazione della mente del ricercatore perché ne mostra i limiti. Nel caso della ricerca sulla comunicazione in Sanità Pubblica le annotazioni popperiane, come appreso nel corso dell'*epistemological Training*, aiutano il ricercatore ad acquisire le conoscenze sui rischi del mito dell'osservazionismo e dell'esplicazionismo. Derive che portano alla conferma dei risultati acquisiti e impediscono di produrre nuova conoscenza.

Nel testo *I riduzionismi anti-conoscitivi e anti-scientifici* Maria Giordano pone all'attenzione della comunità scientifica come l'epistemologia possa incidere nella ricerca sul campo. L'autrice descrive dall'interno la posizione che occupa l'epistemologo quando svolge ricerche sul campo insieme agli scienziati. Il riferimento è alle ricerche sviluppate dall'Unità di Epistemologia di Base e Applicata presso il CIRLaGE e in special modo alla ricerca di Rilevante Interesse Nazionale sul “Processo di Burnout nei Professionisti d'aiuto”⁵ che affida all'epistemologo il coordinamento dei ricercatori degli ambiti psico-istituzionale e psicologico-clinico. Scrive:

L'epistemologo specialista opera confrontandosi di continuo, passo dopo passo, con il lavoro che svolgono gli scienziati nel mentre conducono ricerche sul campo [...] svolge compiti diversi rispetto a coloro che si autodefiniscono epistemologi in virtù del fatto che nel corso delle proprie ricerche s'interrogano sulla “epistemica” dei procedimenti della propria disciplina scientifica. [...] L'epistemologo specialista si prefigge di avviare con gli scienziati – nel mentre la ricerca è in corso – un'efficace dinamica di confronto riguardo ai problemi di linguaggio e di comunicazione scientifica oltre che di metodo e di procedure. Egli ha, tra i compiti primari, quello di smascherare abitudini, conformismi, inerzie, luoghi comuni, schemi mentali, pregiudizi, e di deactivated, attraverso la convergenza intenzionale dei ricercatori, i fattori che possono determinare tra costoro distorsioni percet-

5 Il progetto PRIN sul “Processo di Burnout nei Professionisti d'Aiuto”, co-finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca nel triennio 2003-2006 nasce dalla sinergia delle professionalità e delle competenze di tre Unità di Ricerca di differenti università nazionali: l'Unità di Epistemologia dell'Università di Bari coordinata dalla Prof. Maria Giordano, l'Unità di Psico-Sociologia dell'Università di Firenze coordinata dal Prof. Giovanni Guerra e l'Unità di Psicologia Clinica dell'Università di Bari coordinata dal Prof. Alberto Patella. Il coordinamento nazionale è affidato alla Prof.ssa Maria Giordano.

tive e comunicative ed essere di impedimento alla ricerca” (Giordano M., 2011, 27-28).

In queste note emerge come uno degli elementi fortemente caratterizzanti l'intervento dell'epistemologo specialista sia strettamente connesso alla dimensione temporale del confronto che egli avvia con i ricercatori; un confronto che avviene “passo dopo passo [...] nel mentre la ricerca è in corso”, in contemporanea, istantaneamente e senza differimenti. Nel volume *Epistemologia della Gruppoanalisi. A confronto con Malcolm Pines*, Maria Giordano ribadisce il concetto nei seguenti termini: “Il primo tratto che specifica l'intervento epistemologico specialistico riguarda il luogo e i tempi in cui esso si dispiega. Questi sono gli stessi in cui si sviluppa la ricerca scientifica. Per cui, già a un primo livello, il contributo epistemologico è proteso a impostare le procedure conoscitive con le quali organizzare le fasi della ricerca” (Giordano M., 2013, 26).

Rispetto agli epistemologi generalisti Maria Giordano scrive:

«Lavorando sui libri e sulle teorie, gli epistemologi generalisti intervengono *dopo* che i singoli scienziati hanno dato forma di comunicazione alle conoscenze cui sono giunti. Si pronunciano sulla *coerenza logica* degli asseriti o delle proposizioni scientifiche, su frammenti di teorie o su teorie precedentemente ridotte ad asserzioni-slogan da confrontare con standard esterni di scientificità» (Giordano M., 2011, 15).

Queste parole denunciano i limiti dell'epistemologia generalista che «asseconda, per inerzia mentale e non certo sulla base dell'effettiva ricerca sul campo, la presunzione che uguali criteri debbano valere ed essere assunti in tutti i settori scientifici e, quindi (...) a prescindere dalle differenti metodologie adottate e dal diverso ambito di applicazione e di intervento» (Ivi, 27).

Nell'ottobre del 2011 a Varese, in occasione del Convegno Internazionale sul *Bios Theoretikòs di Giulio Preti*, organizzato da Fabio Minazzi, Direttore Scientifico del Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti”, in collaborazione con l'Università degli Studi dell'Insubria e il Dipartimento di Informatica e Comunicazione della medesima Università, nel corso del dibattito a chiusura dei lavori pomeridiani, il filosofo Salvatore Veca descrive criticamente una situazione non dissimile. Riferendosi a “quegli epistemologi” che, dopo aver letto le produzioni scientifiche, basandosi unicamente sugli itinerari di riflessione tracciati a priori, discettano sulla reale o presunta tale scientificità delle stesse, apostrofa costoro come “epistemologi in poltrona”⁶.

6 Alcune annotazioni teoretiche ed epistemologiche rispetto alla tematica del *Bios Theoretikòs di Giulio Preti* affrontata in occasione del Convegno Internazionale di Varese sono presenti nel mio contributo dal titolo “*Bios theoretikós e neorealismo. Oltre la contrapposizione tra scienze, filosofia ed epistemologia. Il pensiero di Giulio Preti e i suoi inediti*” pubblicato su *Idee*, Rivista Semestrale di Filosofia e Scienze Sociali ed Economiche, Nuova Serie, nn.1/2 2011, diretta da Mario Signore.

Nello sviluppo della ricerca su “Le distorsioni comunicative in Sanità Pubblica” il contributo epistemologico specialistico è condotto dall’interno, si manifesta in contemporanea allo svolgimento della ricerca e non a posteriori. Si traduce già ab initio in un susseguirsi di domande volte a impostare criticamente la metodologia e il linguaggio per delimitare i confini entro cui condurre la ricerca. Cosa si intende abitualmente per comunicazione in ambito sanitario? È sufficiente limitare lo sviluppo del progetto di ricerca indagando la comunicazione in Sanità Pubblica come problema di trasmissione di informazioni di natura igienico-sanitaria, come se il problema fosse di natura esclusivamente meccanica (emittente-canale-messaggio-ricevente) e non anche di relazione interpersonale professionale tra i soggetti comunicanti? Alcuni tra i rilievi avanzati nel corso della presente ricerca riguardano l’errore metodologico alla base dell’abitudine o inerzia di pensare che con l’emissione di un messaggio siano veicolati soltanto dei contenuti informativi, per cui sia sufficiente prestare attenzione alla struttura con cui questi vengono inoltrati, dalla forma più o meno logica al supporto grafico, etc. Ogni messaggio veicola anche l’intrico complesso, di cui non sempre sembra esservi consapevolezza, dell’intenzionalità di colui che lo emette e di coloro che lo ricevono. Recuperare la portata euristica dell’intenzionalità è il primo momento decisivo per poter vedere il problema della comunicazione in Sanità Pubblica all’interno dell’ottica allargata della Figurazione. Informare il cittadino dell’esistenza di un programma di screening del carcinoma mammario è altro dal comunicare al cittadino l’importanza che l’istituzione sanitaria riconosce all’atto del prevenire un possibile tumore alla mammella. Informare della possibilità di svolgere gratuitamente una mammografia è altro ancora dal trasmettere il “senso” del sottoporsi a un esame mammografico. Il senso, il valore, individuale e sociale, etico, etc. di un messaggio può essere rilevato e comunicato soltanto all’interno della relazione interpersonale. E la relazione interpersonale va instaurata. Va curata. Va mantenuta.

La catena comunicativa in Sanità Pubblica. L’estrema vastità delle situazioni in cui poter indagare la comunicazione in Sanità Pubblica ha richiesto la delimitazione del campo di indagine a un ambito più ristretto. Nello specifico, trattasi dell’analisi delle forme di comunicazione adottate dalla Regione Puglia al fine di garantire l’adesione della popolazione bersaglio al Programma di Screening del carcinoma mammario⁷. Si tralasciano in questa sede gli aspetti specifici dei risultati emersi nella prima fase della ricerca e si presenta la catena comunicativa individuata.

7 Cfr. G. Giordano, “*La distorsione comunicativa in Sanità Pubblica*”, tesi di Dottorato di Ricerca in Sanità Pubblica, Igiene e Sicurezza Alimentare, XXVII ciclo, discussa il 23 aprile 2015 presso il Policlinico di Bari e positivamente valutata dalla Commissione Valutatrice così composta: Prof. Cesira Isabella Maria Pasquarella (Università di Parma), Prof. Annalaura Carducci (Università di Pisa), Prof. Marcello Guido (Università del Salento).



Attraverso i testi di legge, le indicazioni o le linee guida, il legislatore comunica alle istituzioni sanitarie che operano sul territorio le iniziative di Sanità Pubblica da intraprendere. Le istituzioni sanitarie, a loro volta, dopo aver implementato le proposte legislative e averle trasformate in programmi di attività, individuano i canali deputati a comunicare agli operatori sanitari quanto, da quel momento in poi, fungerà da traccia del proprio operato. Agli operatori sanitari è delegata la scelta delle iniziative idonee per attuare questo programma, la cui riuscita passa attraverso la comunicazione che essi riescono ad avviare e mantenere con medici di base, medici specialistici e gli utenti, dal singolo alla famiglia e alla comunità. In questo lungo e variegato percorso il rischio di distorsione comunicativa è non solo altamente presente ma anche poco riconosciuto con conseguenti danni che investono in primis proprio le finalità definite dall'Organizzazione Mondiale della Sanità.

La prima fase della ricerca sulla comunicazione in Sanità Pubblica – di cui qui si riferiscono alcuni rilievi – riguarda il primo anello della catena comunicativa sopraindicata: la comunicazione fra il legislatore e le istituzioni che recepiscono la legislazione.

L'attenzione alla catena comunicativa in Sanità Pubblica, occorre sottolinearlo, riflette la forma mentis acquisita attraverso lo studio della fenomenologia husserliana e delle sue applicazioni nel campo della psichiatria fenomenologica e dall'esperienza diretta maturata partecipando alla ricerca interdisciplinare sul Burnout. La focalizzazione iniziale sul primo anello risponde all'esigenza teorica di giungere al "punto zero" delle conoscenze che altrimenti sarebbero assunte come ovvie e in modo inerziale nell'esaminare la comunicazione in Sanità Pubblica. Tale attenzione è la traduzione sul piano della ricerca dell'esercizio di quell'"orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione" (Husserl, 1900; 1968, 274) che qualifica e rende unico l'atteggiamento fenomenologico di cui Husserl, nelle *Ricerche Logiche*, descrive a più riprese i tratti distintivi e di cui esalta l'anti-intuitività in quanto "indirizzo mentale che urta contro le nostre più solide abitudini, che si sono rafforzate sempre più, a partire dal momento iniziale della nostra evoluzione psichica". È un orientamento innaturale e anti-intuitivo al punto da alimentare resistenze difficili da contrastare: "Di qui quella tendenza, quasi inestirpabile, a ricadere continuamente dall'atteggiamento mentale fenomenologico a quello semplicemente obbiettivo, a sostituire questi atti, ovvero ai «significati» o ai «fenomeni» ad essi immanenti, determinazioni che, nell'effettuazione ingenua di quegli atti originari, erano attribuite ai loro oggetti" (Ivi, 275).

Assumere l'atteggiamento fenomenologico richiede infatti di non "abbandonarsi all'effettuazione di atti stratificati secondo molteplici modalità, di porre come esistenti, per così dire, ingenuamente, gli oggetti intenzionati nel loro senso, di determinarli o assumerli come ipotesi, di trarre di qui conseguenze, ecc." (*Ibidem*, 274-275). Husserl è consapevole della complessità della sua proposta, al punto da rintracciare nelle difficoltà appena denunciate "l'origine di ogni difficoltà" (*Ibidem*, 275).

Gli indicatori fenomenologici. Nella rilettura di quanto il legislatore scrive nel Piano Sanitario Nazionale 1998-2000, e quindi nell'analisi del primo anello della catena comunicativa precedentemente presentata, una funzione rilevante nel chiarificare l'obiettivo del testo legislativo la giocano il linguaggio, il tempo, l'intenzionalità e il ragionamento, individuati quali principali indicatori fenomenologici che danno struttura al testo. Soprattutto, ad essere individuata è la correlazione tra questi indicatori, spesso del tutto ignorata fra coloro che si occupano di promuovere la comunicazione in Sanità Pubblica.

Per esemplificare, si legga quanto riportato di seguito.

Ministero della sanità

Piano sanitario nazionale 1998-2000

UN PATTO DI SOLIDARIETÀ PER LA SALUTE	1
PARTE I: GLI OBIETTIVI DI SALUTE	7
UN PROGETTO NAZIONALE PER LA SALUTE	9
OBIETTIVO I: <u>PROMUOVERE COMPORTAMENTI E STILI DI VITA PER LA SALUTE</u>	11
Alimentazione	
Fumo	
Alcol	
Attività Fisica	
OBIETTIVO II: <u>CONTRASTARE LE PRINCIPALI PATOLOGIE</u>	17
Malattie cardio e cerebrovascolari	
Tumori	
Malattie infettive	
Incidenti e malattie professionali	
Altre patologie di particolare rilievo sociale	
OBIETTIVO III: <u>MIGLIORARE IL CONTESTO AMBIENTALE</u>	30
Aria	
Acqua	
Alimenti	
Radiazioni	
Rifiuti	
OBIETTIVO IV: <u>RAFFORZARE LA TUTELA DEI SOGGETTI DEBOLI</u>	37
Garanzie di assistenza per i deboli	
Stranieri immigrati	
Tossicodipendenze	
Salute mentale	
Fasi della vita e salute	
OBIETTIVO V: <u>PORTARE LA SANITÀ ITALIANA IN EUROPA</u>	46
Trapianti d'organo	
Riabilitazione	
Innovazione tecnologica	
Sorveglianza delle patologie rare	
Autosufficienza del sangue e degli emoderivati	
Sanità pubblica veterinaria	
Sistema informativo sanitario	

In considerazione delle tendenze dell'incidenza, della mortalità e della sopravvivenza per tumori e alla luce degli interventi proposti, il Psn 1998-2000 si propone di realizzare i seguenti obiettivi generali:

GLI OBIETTIVI

La mortalità derivante da tumori maligni dovrà ridursi.
Le differenze di sopravvivenza relative ai tumori maligni all'interno del territorio nazionale dovranno ridursi.
Le disuguaglianze per i principali tumori in termini di incidenza, sopravvivenza e mortalità fra classi sociali di popolazione dovranno ridursi.
La qualità della vita del paziente oncologico dovrà migliorare.

a) **Interventi di diagnosi precoce**

LE AZIONI

Campagne di screening per la diagnosi precoce e per il controllo periodico dei fattori di rischio. In particolare, risultano efficaci a fronte delle risorse utilizzate i programmi per la diagnosi precoce dei tumori della mammella, del collo dell'utero e, per alcune popolazioni, dell'apparato digerente (in particolare del colon-retto).

Sono pertanto da estendere a tutto il territorio nazionale:

- lo screening mammografico con periodicità biennale per le donne tra 50 e 69 anni, per il carcinoma mammario;
 - lo screening tramite pap test con periodicità triennale per le donne tra 25 e 64 anni, per il carcinoma del collo dell'utero;
 - la diagnosi precoce delle patologie tumorali eredo-familiari invasive e preinvasive nei soggetti riconosciuti ad alto rischio, limitatamente alle patologie per le quali la diagnosi precoce si è dimostrata efficace nel modificare la storia naturale della malattia.
- Oltre a garantire la valutazione periodica dei livelli di partecipazione da parte della popolazione selezionata, soprattutto dei gruppi meno istruiti e svantaggiati, i programmi di screening dovranno prevedere:
- la predisposizione di Linee guida per la conferma diagnostica dei casi sospetti identificati ed il trattamento tempestivo dei casi confermati;
 - l'istituzione di un sistema di controllo di qualità dei programmi di diagnosi precoce.

b) **Interventi per il miglioramento della qualità della vita**

Programmi di intervento dovranno essere attuati per il miglioramento della qualità della vita dei pazienti affetti da tumore, con particolare riguardo all'umanizzazione dell'assistenza, alla prevenzione delle complicanze e alla riparazione e riabilitazione degli esiti.

Le iniziative possono avvalersi dei seguenti interventi:

- produzione, diffusione e adozione di Linee guida per l'assistenza ai pazienti oncologici terminali,
- attivazione di appropriati programmi di riabilitazione e per la terapia palliativa e del dolore,
- diffusione di forme di assistenza domiciliare che favoriscano il concorso della famiglia e della rete sociale del paziente.

Nel presentare gli obiettivi alla base del Piano Sanitario Nazionale, il legislatore propone due linee programmatiche con un linguaggio che sollecita di fatto a seguire percorsi che accentuano la confusione tra informazione e comunicazione: dichiara l'obiettivo di "promuovere comportamenti e stili di vita per la salute" e prescrive programmi attuativi – "interventi per il miglioramento della qualità della vita" – per i quali laddove sarebbe richiesta una competenza comunicativa è invece genericamente sollecitata la produzione di nuovi comportamenti finalizzati alla "umanizzazione dell'assistenza, alla prevenzione delle complicanze e alla riparazione e riabilitazione degli esiti".

Il legislatore ricorre al linguaggio esteriorizzato quando sollecita a programmare interventi e produrre nuovi comportamenti. Questo linguaggio prelude a quanto si rileva nel prosieguo del testo legislativo, ossia il ricorso continuo a tecnicismi, siano essi legislativi o di taglio socio-economico o politico. Soprattutto, merita di essere sottolineato che questo linguaggio induce i destinatari della comunicazione ad attivare comportamenti legati a procedure standardizzate e a seguire protocolli di intervento, senza che sia fatto richiamo a competenze professionali. Nello stesso testo legislativo, anche se ci si limita a rileggere il passo sopra citato, è fenomenologicamente

rilevabile che il linguaggio, oltre che tecnicistico si fa anche vago quando allude, ad esempio, all'umanizzazione dell'assistenza o richiama la qualità della vita. Vi è un inconsapevole e comunque inesplorato slittamento di piani, ciascuno dei quali ha una propria struttura che li rende eterogenei e soprattutto non omologabili. Rispetto a questo, l'atteggiamento fenomenologico porta in evidenza come ciascuno di questi piani apre a scenari differenti, dei quali occorre recuperare la diversa incidenza del senso e dei significati che li strutturano. Si deve all'atto del porre attenzione al senso e al significato se diviene anche possibile aprire la via al recupero successivo della dimensione inconscia.

Riconoscere l'eterogeneità dei piani pone in primo piano anche la diversa funzione attribuita al tempo nel raggiungimento dell'obiettivo; il tempo inteso nella duplice declinazione fenomenologica di tempo interno e tempo esterno e nella correlazione di questi con l'intenzionalità, così come la fenomenologia li lega. Se la diffusione delle informazioni può o deve rispondere nella programmazione ai tempi della calendarizzazione, quindi al tempo esterno, la comunicazione, essendo basata sull'intenzionalità, pone in primo piano la relazione e quindi richiama l'attenzione su tutti i fattori che possono intervenire a impedire o favorire la relazione comunicativa.

Infine, ma non in ultimo, la forma mentis forgiata dall'atteggiamento fenomenologico consente di evidenziare come il testo legislativo in esame sia quasi integralmente proteso a dimostrare la bontà dell'obiettivo che propone, per cui lascia inesplorato tutto lo spazio che va a configurarsi nella comunicazione tra coloro ai quali il Piano Sanitario Nazionale si rivolge per essere attuato: operatori sanitari, utenti, etc. Così come ben evidenziato da Husserl nelle lezioni sull'etica⁸, questo spazio, se strutturato secondo i criteri della logica formale, mostra di essere lacunoso o insufficiente quando riguarda la relazione comunicativa e i valori sociali ed etici che essa ingloba.

Bibliografia di riferimento

- Aa.Vv., *Burnout. Seminario Gruppoanalitico Nazionale. Da Franco Fornari precursore alle nuove conoscenze scientifiche*, a cura di M. Giordano, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Agazzi E., "Epistemologia delle scienze psicologiche", in AA.VV., *Burnout. Seminario Gruppoanalitico Nazionale*, cit., pp. 57-83.
- Cole-Lewis H., Kershaw T., "Text messaging as a tool for behavior change in disease prevention and management", *Epidemiologic Reviews*, 2010, 32(1): 59-69.

8 Cfr. E. Husserl (1908-1914), *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, in *Husserliana*, vol. XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1988; tr. it. e cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze 2002 e E. Husserl (1920-1924), *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, in *Husserliana*, vol. XXXVII, ed. by H. Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 2004; tr. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, *Introduzione all'etica*, Editori Laterza, Bari-Roma 2009.

- Edgar T., Volkman J.E., "Using Communication Theory for Health promotion: practical guidance on message design and strategy", *Health Promot Pract*, 2012 Sep; 13(5): 587-90.
- Elias N., Scotson J.L. (1965/1994), *Strategie dell'esclusione*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Fox S.A., Siu A.L., Stein J.A., "The Importance of Physician Communication on Breast Cancer Screening of Older Women", *Arch Intern Med*, 1994; 154(18):2058-2068.
- Giordano G., "Bios theoretikós e neorealismo. Oltre la contrapposizione tra scienze, filosofia ed epistemologia. Il pensiero di Giulio Preti e i suoi inediti" in *Idee*, Rivista Semestrale di Filosofia e Scienze Sociali ed Economiche, Nuova Serie, nn.1/2 2011, diretta da Mario Signore, Milella, Lecce 2011.
- Giordano G., *Episteme e pregiudizio*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- Giordano G., "La distorsione comunicativa in Sanità Pubblica", tesi di Dottorato di Ricerca in Sanità Pubblica, Igiene e Sicurezza Alimentare, XXVII ciclo, discussa il 23 aprile 2015 presso il Policlinico di Bari.
- Giordano M., *I riduzionismi anti-conoscitivi e anti-scientifici*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- Giordano M., *Epistemologia della Gruppoanalisi. A confronto con Malcolm Pines*, FrancoAngeli, Milano 2013.
- Grady K.E., Lemkau J.P., McVay J.M., Reisine S.T., "The Importance of Physician Encouragement in Breast Cancer Screening of Older Women", *Preventive Medicine*, 1992; 21(6):766-780.
- Kreuter M.W., Wray R.J., "Tailored and Targeted Health Communication: Strategies for Enhancing Information Relevance", *American Journal of Health Behavior*, 2003, 27(3): 227-232.
- Husserl E. (1900), *Ricerche Logiche. Prolegomeni alla logica pura. Prima ricerca - Seconda ricerca*, vol. I, tr. it. a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1968.
- Husserl E. (1908-1914), *Lineamenti di etica formale*, tr. it. e cura di P. Basso e P. Spinicci, Le Lettere, Firenze 2002.
- Husserl E. (1920-1924), *Introduzione all'etica*, tr. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trincia, Editori Laterza, Bari-Roma 2009.
- Jakobson R., *Les Fondations du langage. Essais de linguistique générale*, Les éditions de minuit, Parigi 1963.
- Lipkus I.M., Biradavolu M., Fenn K., Keller P., Rimer B.K., "Informing Women About Their Breast Cancer Risk: Truth and Consequences", *Health Communication*, 2001, 13(2): 205-226.
- Minazzi F., *Le saette dei tartari. Il problema epistemologico della oggettività*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- O'Keefe D. J., & Jensen J. D. "The relative persuasiveness of gain-framed and loss-framed messages for encouraging disease prevention behaviors: A meta-analytic review", *Journal of Health Communication*, 2007, 12: 623-644.
- Popper K. (1934/1959), *La logica della scoperta scientifica*, tr. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970.
- Popper K., Kondry J., *Cattiva maestra televisione*, Donzelli, Milano 1996.
- Quick B., Bates B., "The use of gain- or loss-frame messages and efficacy appeals to dissuade excessive alcohol consumption among college students: A test of psychological reactance theory", *Journal of Health Communication*, 2010, 15, 603-628.

Schreiber L., "The importance of precision in language: Communication research and (so-called) alternative medicine", *Health Communication*, 2005, 17, 173-190.

Shannon C., Weaver W., *A Mathematical Theory of Communication*, Università dell'Illinois all'Urbana-Champaign 1949.

Street Jr R.L., Makoul G., Arora N.K., Epstein R.M., "How Does Communication Heal? Pathways Linking Clinician-Patient Communication to Health Outcomes", *Patient Education and Counseling*, 2009, 74(3):295-301.



Alcuni studenti liceali di Giulio Preti presenti alla cerimonia pavese dell'ottobre 2015: Giuliano Gelmi e Carlo Vecchio. Sulla sinistra la prof.ssa Antonella Frecentese di Varese, collaboratrice del *Centro Internazionale Insubrico*.

(Foto di Marina Lazzari)



CRONACHE PRETIANE





IL PROTAGORA

*Una targa al Liceo “Torquato Taramelli” di Pavia
in ricordo del filosofo antifascista Giulio Preti*

Nella giornata di sabato 10 ottobre 2015 presso il Liceo Scientifico Statale “Torquato Taramelli” di Pavia, per iniziativa congiunta dello storico Liceo pavese e del Centro Internazionale Insubrico “C. Cattaneo” e “G. Preti” dell’Università degli Studi dell’Insubria, è stata scoperta, davanti ad un folto pubblico di docenti, studenti ed esponenti della società civile, una targa in ricordo del filosofo Giulio Preti.

Il testo della targa, dettato da Fabio Minazzi, recita quanto segue:

A

GIULIO PRETI

(PAVIA 1911 – DJERBA 1972)

DOCENTE DI QUESTO LICEO (DAL 1942 AL 1953)

FILOSOFO EUROPEO DI INGEGNO SINGOLARE,

MAESTRO DEL RAZIONALISMO CRITICO FENOMENOLOGICO,

CHE HA SEMPRE PRATICATO L’ONESTO MESTIERE DEL FILOSOFARE,

AMANDO, PIÙ CHE GLI UOMINI, LA VERITÀ

In connessione con le iniziative del centenario della nascita
Il Liceo Taramelli – il Centro Internazionale Insubrico Cattaneo-Preti
MMXV

Lo scoprimento di questa targa non risponde solo all’esigenza di segnalare l’importante presenza di Giulio Preti tra i docenti storici del Liceo Taramelli pavese, ma vuole anche sottolineare la profonda osmosi che non può

non esistere tra i differenti ordini e gradi della formazione scolastica. Per la verità quello che ai tempi di Preti costituiva la norma – ovvero il continuo e quasi naturale passaggio osmotico dei docenti più impegnati nell'ambito della ricerca culturale dall'esperienza dell'insegnamento liceale a quello universitario superiore – si è da tempo interrotto, configurando un'autentica, e sciagurata, frattura tra mondo della scuola e mondo della ricerca universitaria. Frattura invero deprecabile e, complessivamente, deleteria, tanto per il mondo della scuola (che in tal modo si priva di alcune tra le migliori risorse intellettuali di cui il paese può disporre in una determinata fase del suo sviluppo storico), quanto per il mondo della ricerca universitaria nella quale spesso insegnano docenti i quali, non essendo passati attraverso la vivificante palestra della comunicazione liceale e della scuola secondaria superiore, spesso non sono in grado di comunicare i risultati delle loro stesse ricerche specialistiche. Anche perché in questa chiave lo "specialismo" invece di trasformarsi in una risorsa ineludibile per l'intera società civile, tende, invece, a diventare una sorta di "gabbia", all'interno della quale ci si chiude volontariamente, non sapendo più comunicare alla società il senso complessivo delle proprie ricerche specialistiche, ricerche per le quali si richiede, comunque e scontatamente, il sostegno economico dell'intera collettività.

*La biografia intellettuale di Preti non appartiene alla realizzazione di questa tragica scissione reificante, ma scaturlisce, invece, da una lunga esperienza, all'interno della quale la docenza liceale non solo si è costantemente intrecciata con la docenza universitaria, ma si è anche alimentata di una continua ricerca culturale e teoretica autonoma che ha finito, inevitabilmente, per alimentare tanto l'insegnamento secondario, quanto anche quello superiore. Certamente l'intreccio critico e fecondo tra questi due differenti livelli di docenza non è esente da molteplici problemi che ogni docente che abbia vissuto sulla propria pelle questa duplicità di funzione ha finito naturalmente per ben conoscere. Tuttavia, anche se questa duplicità di insegnamento ad un certo punto deve essere necessariamente sciolta, non si può comunque negare come chi sia passato attraverso questo specifico *cursum honorum* abbia sempre acquisito una notevole capacità comunicativa, nonché anche l'abitudine a saper presentare in modo concettualmente limpido i differenti problemi e le varie tradizioni di pensiero, secondo una modalità che non può che giovare anche alla docenza universitaria e alla stessa comprensione critica del mondo e della realtà del pensiero.*

Nel caso di Preti questo suo duplice magistero – nei tragici anni della dittatura fascista ed anche della seconda guerra mondiale – si è poi intrecciato ad una sua scelta decisamente antifascista con la quale il Nostro non solo ha saputo educare ed avviare alla democrazia molti suoi studenti, ma ha visto anche il filosofo pavese impegnarsi in prima persona, con coraggio e determinazione, tra le file della Resistenza per contribuire fattivamente – e non solo a parole – all'abbattimento del regime nazi-fascista. Non per nulla Preti fu anche arrestato – su denuncia di un suo ex-studente, passato dalla collaborazione col movimento partigiano all'adesione all'opposto fronte fascista e repubblicano – e provò così l'esperienza di una breve, ma non meno preoccupante, carcerazione (essendo stato prima detenuto nel carcere

di Pavia per essere poi trasferito in quello di Voghera). Ma oltre e al di là di questa sua coraggiosa milizia civile antifascista, Preti fu anche, e costantemente, un punto di riferimento privilegiato per i suoi studenti liceali. Studenti che, proprio nella sua straordinaria figura di docente di filosofia, lo avevano infine eletto a loro autentico Maestro, cui si rivolgevano per questioni attinenti direttamente gli argomenti filosofici e storici, ma a cui ricorrevano anche per avere dei chiarimenti in ambito matematico e fisico. Non solo: al di là di questa “consulenza” disciplinare questi studenti elessero ben presto questo loro docente del corso A del Liceo Taramelli a loro autentico Maestro di vita proprio perché individuarono nella sua esile figura un “piccolo grande uomo”.

Il lettore non sarà allora stupito nell'apprendere come a questa pubblica commemorazione di Preti – svolta in occasione dello scoprimento della targa nel Liceo Taramelli – hanno voluto essere presenti anche alcuni anziani studenti liceali di Preti, in particolare alcuni suoi studenti del corso A che si sono maturati con il filosofo pavese al Liceo Taramelli nel corso dell'anno scolastico 1949-50. La loro stessa discreta presenza, essendo variamente mescolati tra la folla degli studenti più giovani, ha così testimoniato l'esistenza di un affetto, di una stima e di un riconoscimento corale e diffuso nei confronti di Preti che ha fatto percepire a tutti i presenti, ed anche ai più giovani studenti attuali del Taramelli, il fascino di una straordinaria figura di un docente e di un filosofo che, sia pur a tanta distanza di anni, è ancora in grado di rappresentare per alcuni suoi antichi allievi liceali, un ricordo fondamentale, irrinunciabile e commovente. Questa commozione ha naturalmente contaminato tutti i presenti che hanno così ringraziato vivamente l'attuale Preside del Liceo Taramelli, il prof. Dario Codegoni, il quale si è sempre prodigato per realizzare questa bella e significativa iniziativa con la quale le varie generazioni di studenti e docenti di questo storico Liceo pavese si sono dati idealmente la mano nel nome di una formazione culturale ed umana che supera gli anni ed anche i decenni per attestare come il miglior processo formativo si attui sempre quando si ha la rara fortuna di poter incontrare un autentico Maestro di vita e di studio come fu certamente Giulio Preti. Per completezza di informazione si ricorda come questa cerimonia si sia infine conclusa con una lectio magistralis svolta, per esplicita e cortese richiesta del Preside del Liceo Taramelli, da Fabio Minazzi per tutti gli studenti dell'ultimo anno, lezione avente come proprio oggetto privilegiato la precisazione del significato della lezione filosofica pretiana nell'ambito della grande tradizione del razionalismo critico europeo del Novecento.

Il Prat.



Fabio Minazzi mentre svolge il discorso ufficiale. Sulla destra il Preside del Liceo Taramelli, prof. Dario Codegoni e gli storici allievi liceali di Preti.
(Foto di Marina Lazzari)

ETTORE BRISSA

*Intervento in occasione dello scoprimento della targa
per Giulio Preti nel Liceo Taramelli di Pavia*

Gentili Signori, gentilissime Signore,
cari amici di Giulio Preti

Non potendo essere presente alla cerimonia dello scoprimento della targa in memoria del filosofo Giulio Preti, apposta nelle sede del Liceo Taramelli a Pavia, causa la distanza geografica fra i due corsi d'acqua del Ticino e del Neckar (Palatinato), scelgo la forma scritta per manifestare la mia gratitudine per questa significativa iniziativa, nel desiderio di unirmi ai presenti *in spirito*, con espressione che non vuole essere una semplice *façon de parler*, ma è fortemente sentita.

Sono stato allievo di Giulio Preti durante il periodo del primo suo insegnamento universitario, presso lo Studio pavese, negli anni 1950-'54 che coincidono con il mio "apprendistato" di studente iscritto al corso di filosofia. Mi accade spesso di riandare con la memoria alla sua *lectio inauguralis* da incaricato per la Filosofia morale, tenuta in ora pomeridiana in una uggiosa giornata autunnale del 1950. Le ore del mattino erano dedicate all'insegnamento di cattedra nel Liceo scientifico Taramelli.

All'impegno didattico e formativo che si esplicava in questi due ambiti il Professore affiancava, nel volgere di questi anni, una intensa operosità nel campo della ricerca scientifica e delle collaborazioni editoriali.

Ma il *didaskalein* del Maestro, non circoscritto nella duplice attività dell'insegnamento nel Liceo e nell'Università, trovava una continuazione nel libero discorso per le vie di Pavia, reso possibile da una sua alta capacità di ascolto nel confronto dei giovani.

Il limpido dettato della targa che si inaugura oggi esprime felicemente il significato della presenza e perdurante attualità del filosofo Giulio Preti, pensatore europeo.

Ai giovani delle nuove generazioni, che leggeranno, converrà far giungere la notizia del suo coraggioso atteggiarsi a combattente per la libertà negli anni bui della guerra e dell'oppressione nazi-fascista.

Grato per l'attenzione, prego il corpo insegnante del Liceo Taramelli, nella persona del Preside, prof. Dario Codegoni e del *Centro Internazionale*

Ettore Brissa

le Insubrico “Carlo Cattaneo e Giulio Preti”, nella persona del Direttore scientifico, prof. Fabio Minazzi, di accettare il mio saluto rispettoso e cordiale,

Heidelberg, 10 ottobre 2015



Fabio Minazzi mentre svolge la *lectio magistralis* su Giulio Preti nel quadro della tradizione del razionalismo critico europeo.
(Foto di Marina Lazzari)

FABIO MINAZZI

*Giulio Preti filosofo e docente liceale al Taramelli di Pavia.
Discorso ufficiale in occasione dello scoprimento
della targa in memoria del filosofo pavese*

In primo luogo, desidero ringraziare tutti i presenti per la partecipazione a questa piccola cerimonia: non solo il Preside del Liceo Taramelli, il prof. Dario Codegoni, che, fin dall'inizio, ha fortemente voluto la realizzazione di questa targa, ma anche tutti gli attuali docenti del Liceo i quali hanno senz'altro approvato questa iniziativa, unitamente a tutti gli studenti ora qui presenti insieme, *last but not least*, agli ex-studenti dello stesso Preti che, nonostante l'età, gli acciacchi e i decenni passati, hanno comunque voluto essere presenti a questa iniziativa in ricordo di un "piccolo grande uomo" che hanno avuto la ventura di conoscere nel corso della loro adolescenza, eleggendolo, ben presto, a loro autentico Maestro.

In secondo luogo, assicuro che non voglio tediare i presenti con un lungo discorso, perché preferisco limitarmi a commentare quanto esplicitamente ricordato nella targa che abbiamo testé scoperta. In questo breve testo si ricorda come Preti sia stato docente del Liceo Taramelli per non pochi anni, dal 1942 al 1953, quando, improvvisamente, si licenziò perché la tensione che si era venuta creando tra il suo costante impegno di studio e di ricerca, intrecciato sia alla docenza liceale sia alla docenza universitaria (allora da lui svolta unicamente per incarico) e il suo desiderio di potersi dedicare esclusivamente al mondo degli studi, gli fece infrangere, con molta probabilità, un difficile limite esistenziale, in virtù del quale decise senz'altro di lasciare il liceo proprio quando era in procinto di vincere un concorso accademico con il quale avrebbe infine conquistato l'agognata cattedra universitaria, ovvero la conquista della serenità per gli studi e per la riflessione.

Ma proprio all'interno di questa prospettiva – che, certamente, per non pochi anni, lo costrinse ad intrecciare differenti esistenze ed anche contrastanti esigenze vitali e teoretiche – Preti non solo ha formato generazioni di studenti, ma si è lui stesso temprato ad uno stile di vita, di insegnamento e di comunicazione che hanno finito per far parte del suo stesso vissuto culturale, ovvero del suo privilegiato ed originale bagaglio culturale, intellettuale, umano e civile. Proprio durante gli anni dell'insegnamento secondario superiore Preti ha progressivamente forgiato uno stile comunicativo concettualmente limpido, sempre teoreticamente impegnato, con il quale il

giovane filosofo pavese ha via via raffinato e approfondito la sua stessa capacità critica di saper sempre pensare con chiarezza e con altrettanto rigore, scarnificando, con intelligenza, i differenti problemi.

Preti infatti, in terzo luogo, fu non solo un docente di storia e filosofia prestato agli studi secondari superiori nel corso della sua stessa formazione ed originale maturazione teoretica, ma fu anche un autentico filosofo di indubbia levatura europea, contraddistinto da un ingegno originale ed inquieto, nonché anche da un singolare e vasto programma di ricerca filosofico. Un programma di ricerca filosofico che affondava le sue radici più profonde e feconde all'interno della grande tradizione del razionalismo critico fenomenologico che ha sempre guardato alla lezione del primo Husserl come ad un momento particolarmente significativo per ripensare, innovativamente, alcuni dei tradizionali e classici temi della riflessione filosofica occidentale avendo, al contempo, la capacità di confrontarsi analiticamente anche con le esperienze teoretiche più mature ed originali che si sono variamente delineate nel corso del Novecento. In questa prospettiva Preti è sempre stato un filosofo e pensatore eminente poiché non si è mai chiuso dogmaticamente all'interno di una determinata tradizione di pensiero per trasformarsi in un suo acefalo sostenitore, perché, semmai, ha sempre volto il suo sguardo critico ad alcuni problemi aperti della ricerca culturale e teoretica più impegnata e rigorosa, cercando di confrontarsi con differenti tradizioni di pensiero che ha sempre avuto la capacità di studiare e discutere con originalità e con mano assai felice, senza mai farsi irretire entro le tipiche sclerosi di pensiero – autentici “crampi mentali” (per dirla con Wittgenstein) – che spesso e volentieri finiscono invece per bloccare e coartare anche le riflessioni più libere ed impegnate. In questo suo sforzo problematico, aperto e critico, Preti ha così saputo sempre guardare, in modo originale e libero, all'intreccio problematico che sempre contraddistingue e vivifica le differenti tradizioni concettuali. In questa prospettiva Preti non ha mai avuto paura di contaminare criticamente anche metodologie teoreticamente assai differenti, proprio con lo scopo dichiarato, e programmatico, di poter meglio intendere la problematicità intrinseca di una determinata questione. Il che si evince in modo mirabile dai suoi testi ed anche dai suoi numerosi autografi inediti, leggendo i quali si comprende come Preti, un autentico *Re Mida* della filosofia, abbia il dono di saper sempre trasformare in “oro” qualunque problema voglia affrontare, perché con le sue considerazioni educa costantemente il suo lettore a scorgere i molteplici aspetti problematici di una affermazione, di un tema, di una questione, di una tradizione concettuale.

In questa chiave Giulio Preti si è sempre sforzato di togliere alla riflessione filosofica ogni aura di presunta – pretesa e mitica – “sacralità” religiosa, rivendicando il suo carattere propriamente laico, ovvero rivendicando apertamente la necessità teoretica e civile di praticare il *filosofare* come un «onesto mestiere», come una professione tra diverse professioni, che si deve esercitare padroneggiando determinati “ferri del mestiere”. In questo preciso contesto Preti, ancora una volta memore della grande lezione husserliana, ha così sottolineato l'importanza di saper riportare i nostri discorsi ad una possibile e doverosa verifica fattuale, controllando anche il rigore delle nostre stesse argomentazioni logiche. Ma, d'altra parte, proprio nel momento in cui

condividendo questo appello alla logica e alla verificabilità fattuale, non ha però voluto cadere nel tranello teso dai due celebri “dogmi” dell’empirismo, ricordando, in feconda ed originale sintonia con la classica lezione kantiana del criticismo (peraltro depurato da ogni cascame metafisico ed ipostatizzante) l’importanza, il ruolo e la funzione delle stesse strutture trascendentali che, a suo avviso, implicano sempre un riferimento ad uno specifico trascendentalismo storico-oggettivo decisamente e programmaticamente anti-metafisico.

Ma senza ora addentrarmi in più maturo ed originale programma di ricerca filosofico pretiano, orientato proprio a quel neo-realismo logico che è in grado di rileggere, in modo assai innovativo, fecondo, originale e contaminante, le principali tradizioni concettuali occidentali, delineando nuovi orizzonti teorici, basti concludere questo cenno ricordando come Preti, nel corso della sua intera esistenza, abbia anche finito per sacrificare, nella sua formidabile tensione di autentico filosofo socratico, i rapporti umani per la scarnificante ricerca della verità. Come infatti ebbe ad osservare Daria Menicanti, nel suo straordinario *Epigramma per un filosofo*, di cui si è tenuto conto nella parte finale della targa,

Mai ti perdoneranno il tuo non fare
comunella con gli altri, il tuo non essergli
uguale.
E questo soprattutto: amare
più che gli uomini la verità

Preti ha sempre vissuto di questo specifico *bios theoretikós* perché a suo avviso il filosofo non può mai essere legato ad alcuna “morale”, ma solo ed unicamente alla verità. Come ha infatti scritto nel 1944, in un anno drammatico per la storia italiana e per la sua stessa esistenza di partigiano antifascista, «la fedeltà alla verità, il ricercare, il dire, il proclamare la verità è l’unico dovere che, almeno come filosofo, egli ha e solo di ciò è responsabile davanti agli uomini – questa è la sua vera “missione”». E tanto peggio per i filosofi accademici di ogni epoca che ignorano, invece, questo aspetto, costitutivo e decisivo, dell’*onesto mestiere del filosofare*!



Il pubblico che ha seguito la *lectio magistralis* di Fabio Minazzi. In primo piano Marina Lazzari e gli storici allievi liceali di Giulio Preti.
(Foto di Dario Codegoni)

CRONACHE



PIERO MARTINETTI
(Pont Canavese, Aosta 21 agosto 1872 - 22 marzo 1943)

ROSSANA VENEZIANO

Piero Martinetti, filosofo europeo?
A proposito di un recente convegno
(Chivasso-Castellamonte, 8-10 ottobre 2015)

«Ma comunque vogliono loro giudicare di questi miei apprezzamenti intorno al valore che hanno per la nostra vita le diverse correnti filosofiche, in questo almeno vorranno consentire: nell'augurare che la filosofia receda di tanto in tanto dal suo empireo, getti uno sguardo nella vita di cui è parte e fattore attivo e da questa riflessione tragga una più vasta visione della sua natura e dei suoi compiti. Ora anche a questo possono servire in parte con i loro contatti e con gli stessi loro inevitabili conflitti i congressi; quando, s'intende, non siano mere accademie di vanità verbose, ma esprimano in sé fedelmente i consensi ed i contrasti degli indirizzi viventi, che sono come le direzioni attraverso le quali la volontà pensante di un popolo cerca le vie del suo destino avvenire».¹

- 1 P. Martinetti, *I Congressi filosofici e la funzione sociale e religiosa della filosofia*, «Rivista di filosofia», XXXV, 3-4, 1944, p. 108; riedizione in *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926 con una rassegna stampa dell'epoca ed una cinquantina di foto e disegni*, a cura di Fabio Minazzi, con la collaborazione di Rossana Veneziano, Mimesis, Milano-Udine in corso di pubblicazione, pp. 261-69, la citazione è alle pp. 267-68; ripubblicato anche nei suoi *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di L. Pareyson, La Bottega d'Erasmo, Torino 1972, pp. 37-44. Il discorso fu pronunciato da Martinetti in occasione della apertura del VI Congresso nazionale di filosofia, promosso dalla «Società filosofica italiana». Aperto in Milano il 28 marzo 1926, dopo tre giorni fu sciolto per l'intervento dell'autorità prefettizia in seguito all'intervento il 30 marzo, in difesa della libertà di coscienza e di pensiero, di Francesco De Sarlo sul tema: *L'alta coltura e la libertà*. Martinetti, organizzatore del Congresso, era inviso ai cattolici per la partecipazione al simposio di Ernesto Buonaiuti «scomunicato vitando» e ai gentiliani, gli uni e gli altri non partecipanti al Congresso. Tra i maggiori esponenti del Congresso figurava il nome di Benedetto Croce, che il 29 marzo aveva riferito su *La filosofia italiana dal Campanella al Vico*. Allo scioglimento del Congresso seguì quello della «Società filosofica italiana» e in sua vece fu poi creato il «Regio Istituto filosofico italiano» diretto da

1. Premessa

Chivasso, Spineto e Castellamonte: è stato il “suo” Canavese l'autentico protagonista delle tre giornate di studio dedicate a Piero Martinetti.²

Il Convegno internazionale,³ che si è tenuto rispettivamente nei giorni 8 e 9 ottobre a Chivasso e nella giornata di sabato 10 a Castellamonte, ha riunito eminenti studiosi e giovani ricercatori del pensiero martinettiano nei luoghi d'origine e di formazione del filosofo, divenuti, nel corso dello svolgimento del simposio, *milieu* originale di analisi e di approfondimento del suo poliedrico e complesso pensiero.

L'itinerario martinettiano nelle tre giornate è andato assumendo così una coloritura speciale: i partecipanti al simposio hanno avuto la possibilità e l'occasione di ripercorrere *in fieri* le varie tappe teoretiche dell'itinerario di formazione del pensiero del filosofo, così come esso è venuto dipanandosi e configurandosi. Tale punto di vista si è idealmente aperto, come attraverso dei cerchi concentrici, scanditi delle quattro sessioni del Convegno, ad una prospettiva europea, che ha ritrovato il suo significato più autentico dall'originario nucleo storico-culturale e religioso⁴ canavesano.

un Presidente governativo. Nonostante il brutale episodio, come mente direttiva dal 1927 della «Rivista di Filosofia», Martinetti continuerà con pochi collaboratori a tener desto e vivo l'anelito per la libertà, nei tempi bui della dittatura. Cfr. anche R. Veneziano, *Le relazioni «a sezioni riunite» del VI Congresso nazionale di filosofia del 1926, tra pensiero e vita, tra ragione e storia*, in F. Minazzi (a cura di), *Filosofi antifascisti...*, op. cit., pp. 209-55.

- 2 Piero Martinetti (1872-1943), vinto nel 1906 il concorso di Filosofia teoretica nell'Accademia scientifico-letteraria di Milano, vi insegnò fino al 1931 quando chiese di andare anticipatamente in pensione per non prestare giuramento al fascismo. Ritiratosi nella casa di Spineto, continuò gli studi e le collaborazioni, seppur in forma appartata. Una importante riflessione, ampia e significativa, sulla figura del filosofo canavesano resta la *Giornata martinettiana* – 16 novembre 1963, «Quaderni della Biblioteca filosofica di Torino», VII, Edizioni di «Filosofia», Torino 1964, con interventi e testimonianze di A. Guzzo, M. F. Sciacca (autore di un breve profilo pubblicato nel 1943 presso La Scuola, Brescia), N. Bobbio (del quale è da ricordare anche il *Ricordo di Martinetti*, «Rivista di filosofia», 1964, I, pp. 54-71), R. Cantoni, M. Untersteiner, V. E. Alfieri, P. Rossi, F. Alessio, C. Terzi, L. Abbagnano, C. Mazzantini, A. Del Noce e A. Biraghi.
- 3 Tale convegno è stato organizzato dal Centro di Studi e Ricerche “Antonio Rosmini” del Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, con il patrocinio del Comune di Chivasso, del Comune di Castellamonte, dell'IIS “Europa Unita” di Chivasso, della Fondazione “Casa e Archivio Piero Martinetti” Onlus di Spineto di Castellamonte e della Fondazione “Piero Martinetti” di Torino.
- 4 Riguardo al contesto religioso, esso si è dimostrato di grande importanza non solo per comprendere la peculiarità del pensiero martinettiano, ma anche per la consonanza, per il connubio particolare venutosi a creare tra le idealità civili e politiche dell'antifascismo canavesano-piemontese e quelle del mondo protestante e valdese, in particolare, in un'ottica non solo italiana ma di profilo europeo. Cfr. in proposito, per un'analisi anche sul versante storico-politico della tematica della Riforma protestante in Italia, le ancora attuali ed illuminanti riflessioni del giovane Piero Gobetti.

La statura europea del pensiero di Piero Martinetti è del resto elemento che riflette la natura particolare del Canavese, luogo storicamente aperto al dialogo, ponte tra culture diverse:⁵ qui viene a situarsi ed a collocarsi la riflessione del Nostro, in un interscambio dialettico e fecondo tra individuo e territorio.

Come opportunamente ha riportato il programma del Convegno:

[...] Martinetti è stato uno dei primi mediatori, nell'ambiente filosofico del nostro paese, dei dibattiti che, intorno ai grandi temi della metafisica, dell'eredità del criticismo, dell'etica, della filosofia della religione, della filosofia della storia e del confronto con culture 'altre', si svolgevano soprattutto in area tedesca. Non solo Kant, ma anche autori come Schleiermacher, Fichte, Heinrich Scholz, Afrikan Špir, Rudolf Eucken ed Ernst Troeltsch hanno trovato in Italia accoglienza e diffusione soprattutto grazie a lui.⁶

2. Prima Sessione: «un cittadino europeo nato per caso in Italia»

È stato proprio uno degli organizzatori, Francesco Ghia,⁷ ad aprire i lavori dando la parola al Sindaco di Chivasso, Libero Ciuffreda; questi ha evidenziato la particolarità della titolazione del Convegno martinettiano, su «un cittadino europeo nato per caso in Italia». Chivasso ha una storia che rende conto di tale affermazione, essendo ponte tra culture, l'italiana e la tedesca in particolare, ma anche ponte verso quella europea più in generale. Qui è stata firmata la *Carta di Chivasso* nel '43,⁸ in tempi difficili, quando le scelte politiche erano scelte impegnative, sul piano personale e biografico, di cui alta è stata la testimonianza del filosofo canavese. Qui a Chivasso ha sede il «Centro Studi sul Federalismo europeo», nato per iniziativa di Mario Alberto Rollier.⁹ Da protestante, Libero Ciuffreda è stato colpito da alcu-

5 Per tale aspetto del territorio, vedi la relazione più avanti di Fabrizio Spegis.

6 Cfr. il programma del convegno.

7 Francesco Ghia insegna Filosofia della storia ed etica sociale all'Università di Trento; le sue ricerche vertono in particolare sullo studio della filosofia classica in età romantica e su autori dell'area tedesca, fino a Rosmini ed a Thomas More.

8 Percorrendo la centralissima piazza d'Armi a Chivasso, sulla facciata di Palazzo Tesio, elegante esempio di palazzo tardo barocco risalente al sec. XVIII, è presente una targa, che commemora un episodio di grande importanza storica, per l'Italia e l'Europa. Nelle stanze di questo palazzo, infatti, il 19 dicembre 1943, venne sottoscritta la dichiarazione dei rappresentanti delle Popolazioni Alpine, nota come la *Carta di Chivasso*. Il documento, redatto a conclusione di un convegno clandestino, fu firmato alla presenza dei rappresentanti del CNL chivassese, della Resistenza valdostana e della Resistenza valdese. Il messaggio più profondo ed impegnativo della *Carta di Chivasso* è l'idea del parallelismo fra il federalismo da realizzare a livello europeo e la rifondazione in senso federale della struttura statale italiana.

9 Con Altiero Spinelli, il valdese Mario Alberto Rollier è padre del federalismo europeo. Per il movimento federalista europeo, fondato anch'esso nel 1943, la *Carta di Chivasso* è uno dei documenti fondatori, insieme al *Manifesto di Ventotene* che, scritto da oppositori del regime al confino nell'isola laziale, propone il federalismo



ni aspetti biografici di Martinetti, dalla decisione della cremazione ad altre scelte libere in campo religioso. Ha rimarcato l'aspetto religioso del "gran rifiuto"¹⁰ di Martinetti, insistendo sull'essenza del passo evangelico relativo al diniego del giuramento.¹¹

Dopo i saluti dei rappresentanti delle istituzioni locali¹² Guido Ghia,¹³ che ha presieduto la prima sessione, ha sottolineato l'importanza della figura di Martinetti: figlio delle terre canavesane, filosofo europeo non solo per formazione tedesca¹⁴ ma anche per il cosmopolitismo intellettuale, la sua estraneità alle "camarille" accademiche di casa nostra, fu mediatore dei dibattiti che in area germanica si svolgevano in ordine alle tematiche della metafisica, etica, della filosofia della religione e della storia.¹⁵

Guido Ghia ha anticipato in sintesi le principali tappe tematiche del convegno: ha evidenziato la particolare apertura di Martinetti al pensiero di filosofi e correnti che egli ha importato dal mondo europeo e, in partico-

europeo come unica strada per assicurare un futuro di pace e di democrazia all'intero continente.

10 Cfr. sopra nota 2.

11 Si legga la riflessione di Amedeo Vigorelli sulla natura eminentemente religiosa di tale rifiuto; cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, B. Mondadori, Milano 1998, pp. 291-298. Cfr. anche F. P. Alessio, *Introduzione* a P. Martinetti, *Spinoza*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 58-9.

12 L'Assessore all'Istruzione e alla Cultura del Comune di Chivasso, Giulia Mazzoli, da docente e collega anche di Guido Ghia, nel salutare i presenti ha rimarcato l'opportunità educativa ed utilità formativa, per i propri studenti, di dare giusto risalto al senso delle scelte di vita di un pensatore come Martinetti, dal "gran rifiuto" del giuramento, al suo animalismo, al suo essere vegetariano. Per Giulia Mazzoli, l'umanità di Martinetti e la sua esperienza di vita reale sono stati aspetti importanti, che rendono attuale l'eredità di vita e di pensiero del filosofo, per i giovani e non solo. Silvano Zucal dell'Università di Trento, che ha organizzato il Convegno, ha salutato i presenti a nome del Dipartimento di Lettere e Filosofia, e di Fulvio Ferrari, Direttore di Dipartimento. È importante, ha evidenziato Guido Ghia, essere qui riuniti, assaporando i luoghi dove questo filosofo e testimone del suo tempo ha vissuto, operato ed ha elaborato il suo pensiero. Francesco Ghia è intervenuto poi, riportando i saluti di Paolo Marangon del Centro Studi e Ricerche "Antonio Rosmini", altro ente organizzatore; non è casuale che il Centro "Antonio Rosmini" si sia impegnato per recuperare figure e tappe di pensiero misconosciute, non adeguatamente valorizzate, che hanno segnato la nostra storia. Ghia ha salutato inoltre l'uditorio, a nome di Massimo Mori, studioso di Martinetti e Presidente della Fondazione "Piero Martinetti" di Torino, che non ha potuto essere presente e che ha evidenziato, nel suo messaggio di saluto, la limpidezza ed il rigore esemplare del pensiero del Nostro, il suo fulgido esempio di impegno civile.

13 Guido Ghia insegna Filosofia e Storia presso l'IIS "Europa Unità" di Chivasso, si è formato a Genova allievo di Giovanni Moretto, ha conseguito il dottorato in Filosofia e Storia ed è autore di alcune pubblicazioni nel settore della storia della filosofia tedesca (in particolare su Fichte).

14 A Lipsia Martinetti, da giovane studente neolaureato, completa la conoscenza già sicura della lingua tedesca e approfondisce il pensiero filosofico tedesco.

15 La frase su se stesso come «un filosofo europeo nato per caso in Italia» venne anche pronunciata il 15 maggio 1935 quando Martinetti fu arrestato in casa, ospite di Gioele Solari, per la sua connivenza al gruppo «Giustizia e Libertà».



lare, tedesco, dal neofichtismo di Rudolf Eucken, alla tradizione storicistica religiosa e liberale di Schleiermacher e di Troeltsch, così come al pensiero, una sorta di *alter ego* filosofico, di Afrikan Špir. Martinetti ha rappresentato uno spirito eletto di riferimento per i modernisti, per il mondo protestante e, ancora, significativo il suo l'interesse per Schopenhauer e per l'orientalismo.¹⁶ Ha ricordato, inoltre, la fondamentale componente del neokantismo religioso del pensiero martinettiano ed ha segnalato che il suo "genio religioso" sarà oggetto dell'ultima sessione del simposio. In proposito, Ghia ha sottolineato la particolare funzione che il Nostro ha attribuito alla filosofia, religiosa e sociale, citando espressamente dal discorso inaugurale al Congresso di Milano del '26, bruscamente interrotto per intervento delle autorità fasciste, anche per la presenza, in qualità di relatore, dello "scomunicato vitando" Ernesto Buonaiuti.¹⁷

Il primo relatore Fabrizio Spegis,¹⁸ con la dissertazione *Martinetti e le sue origini canavesane. Un inquadramento storico-biografico di un pensatore libero*, ha iniziato subito auspicando una valorizzazione del pensiero martinettiano e della sua figura, misconosciuta anche nelle terre d'origine.¹⁹ Nel ricordare, con affettuosa nostalgia, l'occasione particolare in cui è venuto a contatto con il pensiero di Martinetti, il relatore ha insistito sull'importanza del Canavese come terra di passaggio, di confine verso i passi alpini e l'Europa centrale, vocazione questa testimoniata già in epoca romana, per la presenza di tre direttrici viarie da nord-sud e da est-ovest, direttrici che permangono anche in epoca tardo-medievale verso il centro Europa, la Francia e l'Inghilterra fino a Canterbury.²⁰ Ha passato poi in rassegna diverse figure di canavesani insigni, fino ai due fratelli Nigra ed a quel Giovanni Flechia, che avrà indirizzato con buona probabilità Martinetti allo studio dell'Indologia: per non dimenticare il celebre poeta Guido Gozzano. Per Spegis, dunque, l'operato e il pensiero di Martinetti hanno potuto beneficiare di un terreno culturale e spirituale molto fertile, quale quello del Canavese. Guido Ghia, introducendo il successivo intervento, ha rilevato la profonda verità di quanto asserito da Spegis, se è vero che, partendo dallo spirito di un luogo, si perviene allo spirito di un pensiero.

Fabrizio Meroi²¹ è intervenuto su *Martinetti e il protestantesimo*, sottolineando quanto tra le due guerre i rapporti tra l'evangelismo italiano ed

16 Tutti questi elementi risultano teoreticamente anche connessi, oltre che legati dall'interesse personale del Nostro.

17 Cfr. nota 1.

18 Fabrizio Spegis, intellettuale chivassese, laureatosi in Lettere classiche con specializzazione in archeologia e paleografia archivistico-diplomatica, è tra i fondatori della *Società Storica Chivassese* che presiede. Insegna all'IIS "Europa Unita" di Chivasso ed ha all'attivo pubblicazioni di carattere storico-locale.

19 Spegis narra con arguzia quanto il filosofo fosse maldestramente conosciuto e confuso con l'appellativo de "il partigiano di Caluso". Caluso, in verità, si onora di aver intitolato il suo liceo al pensatore di Pont Canavese.

20 Il relatore si è riferito alla "Via Francigena" ed anche all'arte del territorio canavesano, che riflette l'influenza del Centro-Nord dell'Europa.

21 Fabrizio Meroi è docente di Storia della Filosofia moderna e contemporanea all'Università di Trento, con interessi di studio che spaziano dalla Filosofia del Rina-

alcuni filosofi italiani siano risultati molto interessanti. A partire dal filosofo canavese, il giovane Antonio Banfi poi, tra i più significativi della sua generazione, ha una sorta di infatuazione per i temi della Riforma.²² Meroi ha ricordato poi come meno noto l'interesse di Giuseppe Rensi per l'evangelismo e le sue frequentazioni, in un rapporto di amore-odio. Ha evidenziato l'incontro particolare tra la riflessione filosofica e il mondo valdese, attraverso la saldatura storico-politica dell'antifascismo: strani, ma ricchi e stimolanti incontri, che si sono poi concretati in determinati momenti storici.

Tale rapporto con il Protestantismo, ricco di luci ed ombre, si riflette anche in Martinetti, il cui confronto si è sviluppato lungo tre direttrici, che sono abbastanza facilmente distinguibili per Meroi: la prima verte sui temi tipici del Protestantismo, la seconda sull'esame della storia della Riforma e la terza, su una valutazione articolata, di alcune figure coeve del Protestantismo.

Riguardo al primo punto, Meroi ha affrontato la tematica del conflitto tra determinismo e indeterminismo, presente ne *La Libertà* del '28;²³ essa si è sviluppata sia dal punto di vista teologico sia da quello filosofico e il Protestantismo è stato momento ineludibile in tale disamina. Martinetti si è soffermato sul tema del determinismo teologico e sulle figure di Lutero e Calvino. Anche se la trattazione in oggetto non ha ricoperto uno spazio importante,²⁴ il filosofo canavese ha dimostrato di conoscere bene la tradizione evangelica, inserita adeguatamente nella trattazione; il conflitto determinismo-indeterminismo è ivi trasposizione in senso filosofico del nodo teologico libero-servo arbitrio. Inoltre il Protestantismo è stato ancora e ben tenuto presente da Martinetti, quando egli ha argomentato sul conflitto necessità-libertà. Per il filosofo, la tradizionale contrapposizione tra determinismo e indeterminismo, necessità e libertà, è apparente, in quanto la libertà implica la necessità: ciò che si oppone alla libertà è invece il caso. Libertà e necessità coincidono, la libertà non affonda nella contingenza, ma si fonda sulla causalità, da cui la necessità. Alla luce di tale coincidenza, sembrerebbe preferibile il determinismo, ma gli esiti tanto fatalistici del naturalismo quale derivazione deterministica, quanto quelli, inaccettabili, del predestinazionismo protestante, evidenziano il problema di fondo: l'inconciliabilità dell'idea di libertà con quella di creazione, che annulla la libertà. Lo spinozismo martinettiano appare qui palesarsi con forza, se poi per Meroi Martinetti ha condotto un attacco forte allo stesso Protestantismo: secondo l'ideale partecipazione umana alla realtà divina, che è la matrice profonda

scimento (da Bruno a Francesco Panigarola) a quella della Riforma. Ha studiato, in particolare, l'opera di un filosofo che per alcuni versi è affine a Martinetti, ossia quella di Giuseppe Rensi.

22 La critica ha di poi molto dibattuto, ha continuato Meroi, su tali influenze, se persistenti o meno nel Banfi maturo.

23 P. Martinetti, *La libertà*, Libreria Editrice Lombarda, Milano 1928, pp. 503 (riedizioni: *Prefazione* di Giacomo Zanga, Boringhieri, Torino 1965; Nino Aragno Editore, Torino 2004, con un saggio di Amedeo Vigorelli, *Martinetti maestro di libertà*, alle pp. 431-54).

24 Solo venti pagine, su un testo di cinquecento.

della religiosità martinettiana differentemente dalle posizioni delle religioni positive. Martinetti ha rifiutato predestinazione e prescienza protestanti, perché contraddittorie e antropomorfe. Per lui, metafisicamente, la garanzia ultima della libertà umana è l'identificazione uomo-dio, nella comune appartenenza ad una ragione assoluta.

Gli esiti di tale argomentazione sono il capovolgimento della posizione, per cui determinismo e indeterminismo appaiono contrapposti, e il superamento della stessa dialettica libero-servo arbitrio. In conclusione, con la critica martinettiana all'idea di predestinazione, che la tradizione riformata dà come una soluzione importante al problema libertà-necessità, Martinetti ha ritenuto, tuttavia, e proprio in forza di ciò, molto importanti i termini dell'impostazione protestante del problema: essa è un costante punto di riferimento, un interlocutore ineludibile, al dialogo con il quale non è possibile sottrarsi.

La seconda direttrice, già in germe ne *La Libertà*, si è palesata nel *Gesù Cristo e il Cristianesimo* del '34,²⁵ scritto interamente religioso: opera volutamente non neutra, tratta della storia del Cristianesimo dalle origini all'oggi. La critica, per Meroi, ha discusso se in Martinetti, sulla composizione, abbia agito più un approccio storico-induttivo o se, viceversa, il filosofo sia partito da una convinzione teorica di partenza. Meroi è sembrato propendere per la seconda posizione.

Per Martinetti, ci sono state due anime nella storia religiosa del Cristianesimo: da un lato, in positivo, l'insegnamento di Gesù e le eresie; dall'altro, in negativo, il Cristianesimo ufficiale e l'ortodossia, con le conseguenze della chiusura gerarchica, la degenerazione dei costumi, il rifiuto della libertà spirituale. Martinetti ha ritenuto che già dal IV secolo le trasformazioni siano state profonde, per cui si è affermata una religione estranea all'insegnamento di Cristo. Nel secondo volume, si è rimarcato quanto solo nelle eresie sia sopravvissuta l'anima superiore e più autentica del messaggio evangelico, negli aspetti della carità e di condanna del formalismo. Nella disamina della storia moderna del Cristianesimo, colpisce per Meroi la mancata trattazione delle posizioni di Lutero e di Calvino, mentre l'attenzione di Martinetti si è concentrata su quaccheri e mennoniti, pietismo e l'anabattismo più in generale.

Si nota qui, ha rilevato Meroi, la parziale coincidenza dell'impostazione martinettiana con quella weberiana de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.²⁶ Clamorosa è apparsa l'eclissi di Lutero e Calvino; è emersa invece, nelle pagine iniziali del quinto capitolo dell'opera, la critica all'importanza della Riforma, che per Martinetti spiritualmente²⁷ ha rappresentato

25 P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, Edizione critica, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 734 (prima ed. Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934, riedizioni: con l'aggiunta del saggio *Ragione e fede*, Denti, Milano 1949; con una introduzione di Giacomo Zanga, il Saggiatore, Milano 1972).

26 Weber si riferisce, ha spiegato Meroi, in particolare a pietisti, metodisti, mennoniti e quaccheri.

27 Meroi ha evidenziato con forza l'importanza di tale avverbio e termine nel lessico martinettiano.

una sosta nel processo degenerativo del Cristianesimo.²⁸ La Riforma ha poi deviato subito, però, omologandosi al Cattolicesimo; entrambe le Chiese sono da accettarsi nelle forme dei valori evangelici, ma quelle luterana e calvinista hanno iniziato bene come fermento spirituale e poi sono finite male, in un sistema chiuso e repressivo.

Nella terza direttrice, Martinetti si è confrontato con il Protestantismo coevo, tanto nel *Gesù Cristo* quanto in *Ragione e fede*.²⁹ In particolare nell'ultimo capitolo del *Gesù*, Martinetti ha affrontato direttamente l'ambito protestante: ha apprezzato delle chiese protestanti il ripudio delle forme gerarchiche ma ha criticato l'attaccamento, non meno superstizioso delle chiese cattoliche, non alla tradizione ma alle Scritture, ritrovandole medievali nel loro apparato dogmatico e nel soprannaturalismo intollerante. Martinetti poi si è confrontato con Troeltsch e la corrente liberale più in generale, contestando della loro posizione l'aspetto moraleggiante e teologicamente moderato; ha affrontato poi quelli che chiama *i nuovi mistici* (R. Otto, K. Barth). Di tale posizione, Martinetti ha confutato in particolare: l'immedesimazione e la comunione mistica di Otto e la posizione del fideismo mistico di Barth, che è inaccettabile perché contrario allo spirito della dottrina evangelica, e soprattutto carente di principio teoretico. Questa è apparsa la critica più fondata e vicina all'autentica posizione teoretica del filosofo canavesano. Meroi ha ribadito, infatti, che intendere la religiosità come solo atto volitivo-sentimentale maschera pochezza dogmatica o teorica, secondo quanto già rilevato dal pensatore canavesano.

Così, partendo da tale assunto, Martinetti ha analizzato nel '34 in *Ragione e fede* la posizione di Karl Barth, che è tacciata di irrazionalismo in quanto, respingendo la ragione, ha intessuto una concezione indipendente dalla stessa: sarebbe questo il fianco scoperto barthiano, come da più parti riconosciuto, in quanto per Martinetti, invece, la religione rimane un fatto di ragione contro la divaricazione ragione-fede. Ma ne *Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani*³⁰ del '41, Martinetti, sviluppando i temi critici e contraddittori precedentemente evidenziati, ha contribuito altresì a diffondere in Italia il pensiero di Barth: è questo un indubbio aspetto europeo, del pensiero martinettiano.

28 Il vero rinnovamento religioso, continua, sembrerebbe risorgere nei secoli successivi nel panorama riformato.

29 P. Martinetti, *Ragione e fede. Introduzione ai problemi religiosi*, Edizioni della «Rivista di filosofia», Milano 1934 (ripubblicato: con il titolo *Ragione e fede*, «Rivista di storia della filosofia», XXV, n. 1, 1934, pp. 6-25; *Ragione e fede. Saggi religiosi*, 1942, pp. 9-72 (ultima edizione sorvegliata dall'autore); *Ragione e fede*, in appendice a P. Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, 2 voll., Dent, Milano 1949, 2° vol., pp. 193-244; *Ragione e fede. Saggi religiosi*, 1972, pp. 17-74; *Ragione e fede*, a cura di Italo Sciuto, Gallone, Milano 1997, pp. 7-73; *Ragione e fede*, a cura di Luca Natali, Morcelliana, Brescia 2016).

30 P. Martinetti, *Il commento di Karl Barth sull'Epistola ai Romani*, «Rivista di filosofia», XXXII, 1941, pp. 1-28; ried. come estratto, G. Biancardi editrice, Lodi 1941; ripubblicato: *Ragione e fede. Saggi religiosi*, op. cit., 1942, pp. 453-84; *Ragione e fede. Saggi religiosi*, op. cit., 1972, pp. 423-51.

Queste tre direttrici si sono intersecate intrecciandosi e a volte ritrovandosi in altre opere e, soprattutto, si ravvisano nelle pagine inedite, in particolare in quelle curate negli anni Settanta da Emilio Agazzi, sulla filosofia della religione e sulla metafisica, oggi presenti all'”Accademia delle Scienze” a Torino. In tali pagine, Martinetti si è occupato di esponenti protestanti e l'immagine ambivalente, fin qui profilata, viene ad essere confermata ed arricchita. Il giudizio sulla Riforma è insieme positivo per gli inizi, ma negativo per gli esiti come già ribadito, non essendo poi il Protestantesimo così diverso dal Cattolicesimo. Il rapporto è stretto e si muove su un doppio binario: Martinetti ha mostrato ciò che è vivo del panorama protestante (l'ispirazione e l'anelito alla libertà religiosa), e ciò che è morto (per la piega che presero gli eventi, per l'irrigidimento dogmatico, gerarchico e rigoristico). Vivi sono esponenti di quel mondo come Jacob Böhme, Sebastian Franck; morti sono Lutero e Calvino, per la loro ortodossia: quindi il rapporto è controverso, per le drastiche esclusioni. Sia diacronicamente sia sincronicamente, il rapporto di Martinetti con il Protestantesimo presenta due volti, talora complementari e altre volte avversi, per un approccio a quella realtà mai estemporanea e superficiale, ma ricca, libera, originale.³¹

Conclusa la parte espositiva, si è passati alla discussione di alcuni nuclei tematici di fondo. Guido Ghia ha iniziato la parte dialogata, rimarcando quanto emerga del profilo europeo del pensiero martinettiano nella densa relazione di Meroi, soprattutto in relazione al filone pietistico-religioso che, d'altro canto, rinvia alla stessa eredità kantiana per la formazione pietistica. Ha sottolineato, inoltre, quanto il carattere dello spiritualismo umanistico delineato da Meroi si ritrovi anche nell'importante opera, *La libertà religiosa. Storia dell'idea* di Francesco Ruffini, un altro grande canavesano, che oppose alla dittatura anch'egli il “gran rifiuto”.

Si intravede, così, una linea ideale di continuità nel nome di Martinetti, del Canavese e dello spiritualismo umanistico, nell'idea di tolleranza religiosa, una sorta di “stimmung” dell'opera martinettiana, che si respira in quest'area geografica.

Mentre Spegis ha ricordato quanto il legame tra Martinetti e Ruffini possa essere un importante spunto futuro di riflessione, Meroi si è ricollegato all'idea di tolleranza secondo due linee, quella dello spiritualismo umanisti-

31 Nella parte conclusiva della relazione, Meroi ha approfondito il senso del termine dello spiritualismo, grazie a cui Martinetti ha ottenuto un posto eminente, indirettamente, nella storia della cultura evangelica del '900. Infatti Giovanni Miegge, il più grande teologo evangelico del secolo scorso, nel '41 ha pubblicato il testo manifesto della teologia dialettica, *Protestantesimo e Spiritualismo*, poli di un'antitesi ideale non riducibili a sintesi. Ebbene, Miegge nel testo ha preso le mosse in difesa del Protestantesimo dal *Gesù* martinettiano per l'orientamento spiritualista, come attitudine religiosa in antitesi alla rivelazione, incarnazione, redenzione. Per Miegge Martinetti è stato spiritualista per i termini e soprattutto per la concezione di fondo, esponente di uno spiritualismo particolare nel panorama culturale italiano del primo dopoguerra: il filosofo canavesano è stato, suo malgrado, campione per i protestanti italiani di ultima generazione di una prospettiva che, della Riforma, annulla la carica eversiva e la specificità teologica.

co e quella dell'intransigenza. Lo iato tra libertà e violenza-chiusura viene affrontato, da Martinetti, utilizzando la stessa controversistica cattolica, i suoi "topoi", nella critica al Protestantismo. Riguardo a tale punto, il dibattito si è ampliato ed ha affrontato il tema dello iato tra libertà e apparente intransigenza teorica dello stesso Martinetti. Qui è intervenuto Sandro Mancini, che da valdese ed amico di Miegge, ha evidenziato quanto la critica di Martinetti a Barth sia stata debole, per cui Martinetti lo ha criticato per ciò che non torna nel suo pensiero. Secondo Mancini, in tale ambito, ha avuto ragione Croce sul poco senso storico in Martinetti. Anche l'esclusione di Lutero e Calvino nascono, per Mancini, dall'essere Martinetti essenzialmente un plotiniano e, dunque, assai lontano dall'impostazione agostiniano-luterana del problema. C'è una spiegazione teorica di fondo, è sembrato che Martinetti "tenda a dare le pagelle", ma è anche vero, per Meroi, che ciò non gli ha impedito di farsi tramite in Italia della letteratura protestante coeva d'Oltralpe.

Il dialogo è proseguito con una domanda sull'origine del cognome Martinetti; è intervenuto Spegis, che ha rilevato quanto tale ricognizione sia difficoltosa, un vero terreno minato. Per il cognome Martinetti, potrebbero con molta cautela ipotizzarsi due possibili interpretazioni etimologiche: la prima fa riferimento al nome del santo Martino, il cui culto è diffuso nel Canavese (il termine *i* finale del cognome fa riferimento ad un gruppo familiare con il diminutivo); la seconda ipotesi, più probabile, rinvia al temine "martinett", che in dialetto designa il maglio, un attrezzo del fabbro, richiamando l'attività in origine esercitata forse dal gruppo familiare. Ma si tratta di pure ipotesi.

Alberto Pelissero ha rimarcato, poi, quanto proprio l'intransigenza morale martinettiana abbia consentito al filosofo di non piegarsi e di non giurare fedeltà al regime fascista, rispetto ad altri intellettuali, che non ebbero così la schiena dritta. In proposito, Guido Ghia ha ricordato come Norberto Bobbio, in una testimonianza riportata anche sul sito della Fondazione "Casa e Archivio Piero Martinetti", abbia sottolineato il grande rispetto del filosofo canavesano per le posizioni altrui ma, nel contempo, l'intransigenza per la propria posizione personale. Mancini ha aggiunto alla discussione un dato, richiamando l'articolo su «Belfagor» di Sandro Gerbi, sul rifiuto del giuramento fascista. Mancini ha ricordato, in proposito, la figura di Giuseppe Antonio Borgese che, legato a Martinetti, dagli USA non tornerà in Italia, rifiutando di giurare.³² Ha aggiunto che Borgese sarà ben due volte pestato, a sangue, dagli studenti fascisti. Riguardo a Banfi, sempre Mancini, allievo di Paci, ha ricordato le parole del suo Maestro, relative al fatto che Banfi non volesse giurare, ma fu invitato da Martinetti, per evitare che la cattedra fosse occupata da un docente di orientamento fascista.³³

32 Cfr. S. Gerbi, *Giuseppe Antonio Borgese politico*, «Belfagor», anno LII, n. 1, 31 gennaio 1997, Firenze, Casa editrice Leo S. Olschki, pp. 43-69.

33 Cfr. in proposito: F. Minazzi, *L'antifascismo religioso e morale di Piero Martinetti e il Congresso antifascista di Milano del 1926*, Id., (a cura di), *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926 con una rassegna stampa dell'epoca ed una*

Nel caso di Martinetti, in conclusione, il rifiuto è da intendersi peculiarmente in senso religioso, pur non sottovalutando le motivazioni ideali politico-civili. Relativamente poi alla questione emersa da un'altra domanda dell'uditorio, sul predominio della dimensione teologica o di quella politica nel rapporto tra Martinetti e la considerazione delle sette e delle chiese, Meroi ha rilevato quanto siano indistinguibili e sovrapposte continuamente le due dimensioni. In merito al rilievo martinettiano sull'Italia mistica tardo-medievale, infine, per il relatore, Martinetti si è inserito a pieno titolo nella grande tradizione del dibattito storiografico, a proposito della retrodatazione del momento d'inizio della Rinascita col Burdach.

3. Seconda Sessione: «Martinetti interprete della filosofia europea»

Silvano Zucal ha presieduto la seconda sessione ed ha introdotto la prima relazione di Lorena Cebolla; ma prima è intervenuta, per i saluti inaugurali, la dott.ssa Fenoglio Gaddò, presidente della Fondazione “Casa e Archivio Piero Martinetti” di Spineto di Castellamonte, dove sono custoditi le carte private e tutto l'archivio del filosofo: la Presidente ha invitato studiosi e le scuole interessate a visitare tale suggestivo luogo di vita e di pensiero.

Lorena Cebolla³⁴ ha iniziato la sua relazione su *Il neokantismo religioso di Martinetti*, esordendo con la sottolineatura dell'importanza di Kant, fondamento della filosofia martinettiana. Ciò potrebbe apparire ingenuo, data la preclara importanza del pensiero kantiano in Martinetti, ma il compito che ella si è prefissa nel suo intervento è stato duplice: da un lato enucleare il particolare neokantismo religioso martinettiano, dall'altro situarlo nel neokantismo stesso. Martinetti è apparso così «più kantiano di Kant»,³⁵ recuperando il senso metafisico del suo pensiero. La lettura martinettiana nella ricerca dei fondamenti del pensiero kantiano è però anche critica della cultu-

cinquantina di foto e disegni, con la collaborazione di Rossana Veneziano, *op. cit.*, pp. 27-207, cfr. in particolare le pp. 193-94, e la nota n. 80, a p. 194; anche F. Minazzi, *Piero Martinetti antifascista*, «Il Protagora», XXXIX, luglio-dicembre 2012, sesta serie, n. 18, pp. 395-438; ancora Id., *Presentazione*, D. Assael, *Alle origini della scuola di Milano: Martinetti, Barié, Banfi*, Guerini e Associati, Milano 2013⁵, pp. 19-30. Nel corso del convegno “Piero Martinetti: l'impegno della ragione nel mondo”, organizzato dall'Università dell'Insubria e dal Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo” e “Giulio Preti” e tenutosi a Varese il 26 e 27 ottobre 2016, è stata scoperta la prima lapide dedicata in una Università italiana ai 12 professori che, su 1225, rifiutarono di prestare giuramento di fedeltà al regime fascista. Sono stati così ricordati Ernesto Buonaiuti, Mario Carrara, Gaetano De Sanctis, Giorgio Errera, Giorgio Levi della Vida, Fabio Luzzatto, Piero Martinetti, Bartolo Nigrisoli, Francesco Ruffini, Edoardo Ruffini-Avondo, Lionello Venturi, Vito Volterra.

34 Lorena Cebolla, ricercatrice presso l'università di Trento e laureata presso l'Università di Valencia, è specialista di filosofia morale e politica kantiana, in particolare si occupa del cosmopolitismo come possibile progettazione di un'idea di giustizia globale.

35 L'espressione è della relatrice.

ra, con il recupero della funzione religiosa, superando il posizionamento del soggetto e identificando, nella legge morale, il criterio per il proprio percorso intellettuale. Già nel primo scritto del 1907, *La funzione religiosa della filosofia*,³⁶ la filosofia ha assunto come compito prioritario, per Martinetti, quello del bisogno della vita religiosa. Il kantismo di Martinetti è debitore nei confronti di Afrikan Špir, da cui ha ricavato il principio d'identità come fondamento epistemologico e legge del pensiero. Esso colloca il soggetto in due realtà, fenomenica e noumenica, ma la dualità poi si risolve, nella pratica e nella vita religiosa. Proprio tale anelito verso il divino e il trascendente ha rappresentato la sottile differenza rispetto a Kant. La relatrice, ricollegandosi all'*Opus Postumum*, ha sostenuto la tendenza kantiana ad attenuare la rilevanza della dimensione trascendente, dalla vita morale. Martinetti, invece, recupererebbe la religione razionale, facendo della morale un ponte per il trascendente divino.

Per Martinetti, perciò, il kantismo non è ridicibile né ad uno storicismo umanistico né ad un idealismo fenomenologico. Con Špir e Rudolf Otto, il filosofo di Pont Canavese ha recuperato la speranza verso il trascendente, e la religione è divenuta fatto originario, che ha la sua genesi nella ragione. Ne *La Coscienza Morale* del '32³⁷ la coscienza dell'uomo è coscienza morale, che si prepara alla trascendenza, e la ragione pratica è inseparabile dall'attività concettuale. Esistono così due gradi nell'attività concettuale, uno per l'attività sensibile e l'altro per elevarsi all'intelligibile; i saperi sono sempre saperi pratici per la missione dell'uomo, che è profondamente religiosa. Martinetti non si è opposto alla "Scuola del Baden" ma, contro Windelband e Rickert, ha ritenuto che la cultura non si realizzi nella storia o nei valori, ma in funzione di una coscienza morale, verso il trascendente, verso il regno dei fini. Ha anticipato la filosofia delle forme simboliche di Cassirer, però là dove Cassirer ha situato il soggetto, Martinetti ha posto il trascendente. L'evoluzione fenomenologica della coscienza di Cassirer, nelle sue tre forme, è avanzata da Martinetti attraverso il mito, il linguaggio, fino ad arrivare al concetto filosofico. Per il filosofo canavesano, allora, la filosofia è educazione religiosa, progresso del pensiero verso il trascendente. La verità è temporale, in quanto pensiero del trascendente sempre riformulabile, perfezionabile.

Per Martinetti, però, le pratiche religiose tendono ad irrigidirsi in dogmi, superstizioni, contro la razionalità religiosa. Tutti i saggi di Martinetti, sul rapporto filosofia-religione, sono stati espressione della critica a tali elementi irrigiditi, in nome della fede morale kantiana. Il fine non è solo di conservare la radice razionale della religione, ma di elevarsi alla religione, dalla legge

36 P. Martinetti, *La funzione religiosa della filosofia*, «Rivista di filosofia», IX, n. 1, 1907, pp. 3-35 (riedizioni: Bizzoni, Pavia 1907; ripubblicato in *Saggi e discorsi*, Paravia, Torino 1926, pp. 5-29; in *Il compito della filosofia e altri saggi editi e inediti*, Paravia, Torino 1951, pp. 41-69; in *La funzione religiosa della filosofia. Saggi e discorsi*, a cura di Luigi Pareyson, Armando, Roma 1972, pp. 19-46).

37 P. Martinetti, *La coscienza morale*, «Rivista di filosofia», XXIII, n. 1, 1932, pp. 1-9 (ripubblicato: *Ragione e fede. Saggi religiosi, op. cit.*, 1942, pp. 125-34; *Ragione e fede. Saggi religiosi, op. cit.*, 1972, pp. 123-33).

morale all'approdo religioso. Da qui sono derivate una teoria pedagogica, una sorta di educazione al volere, alla volontà buona. Si è tradotto questo in un compito sociale della democrazia liberale, che deve allora riacquistare, con la Chiesa invisibile, il senso religioso smarrito.

Il ripensamento di Martinetti su Kant, dunque, è affermazione del trascendente religioso, per cui la morale è divenuta punto di partenza e di arrivo, in vista di un rinnovo della cultura verso il trascendente, per nuovi simboli e nuove pratiche, contro la materialità e la mancanza di religiosità dell'era presente. La ricerca della felicità è il compito proprio dell'umanità, ha concluso decisamente la relatrice.

Il congresso è continuato con la riflessione sui *Lineamenti di un idealismo religioso*. Martinetti lettore di Afrikan Špir. Guido Ghia ha ripreso una riflessione di Franco Paolo Alessio, sulla relazione tra il valore di una filosofia e la sua capacità di incidere sulla filosofia contemporanea, con un'influenza di scuola o più in generale: da questo punto di vista, la filosofia di Martinetti sembrerebbe, ad uno sguardo frettoloso e poco accorto, non avere avuto ripercussioni né in Italia né all'estero. Per fortuna, Alessio, autore di un importante studio sull'idealismo religioso martinettiano, non si è fatto influenzare da tale giudizio: l'influsso del pensiero martinettiano, invece, è stato notevole e duraturo. Pensatore solitario e schivo, secondo la pregnante definizione di Bobbio, al limite del giansenismo morale, «un pensatore in proprio» secondo la bella definizione di Pietro Piovani, Martinetti attraverso la riflessione sulla filosofia della religione fa parte della schiera dei filosofi, che coltivano la speranza in una realtà cosmogonica. Già nel 1907, ne *La funzione religiosa della filosofia*, il filosofo canavesano aveva rimarcato il carattere religioso delle grandi filosofie. Fra gli Autori di riferimento, che egli ha interpretato con sapienza secondo Pareyson, come Schopenhauer, Kant, Spinoza e Platone, Ghia ha evidenziato anche il rilievo di Plotino e Špir. Tanto la filosofia stoica con Plotino per la sua tensione religiosa verso l'Unità, quanto il pensiero di Spinoza, filosofo ebbro del divino³⁸ tendono, attraverso la filosofia, a soddisfare il bisogno del divino, così come Schopenhauer e Kant liberano la filosofia, che diventa una forza purificatrice verso l'eterno.

A questo punto, si pone il problema di intendere l'esigenza, da cui nasce l'avvicinarsi dell'idealismo religioso martinettiano a Špir. Chi era Afrikan Špir, per Martinetti?

Špir non fu solo, continua Guido Ghia, un kantiano di cui accentuò il dualismo, ma fu anche un ideale di vita. Medico ed aristocratico, avviato alla carriera militare, lesse da autodidatta Kant, ebbe come compagni d'armi Tolstoj nella guerra di Crimea a Sebastopoli e, spirito avverso alla guerra, si ritirò poi a vita privata dedicandosi ai suoi studi. Carattere alieno dai compromessi, fiero e ritroso, condensò il suo pensiero nell'opera principale *Pensiero e realtà*, in cui la sua riflessione appare debitrice, oltre che verso Kant, anche nei confronti di Hume, Spinoza e Schopenhauer, non rientrando però in alcuna scuola.

38 Martinetti riprende, ha specificato qui il relatore, la lettura di Windelband.

Vicini tra loro, Špir e Martinetti, sia per carattere, ma anche per la condizione dell'ispirazione religiosa di fondo della loro riflessione, hanno riconosciuto entrambi l'iniziale coscienza del divino. Attraverso una profonda meditazione sul principio d'identità, la connotazione tragica del pensiero di Špir, inerente al dualismo tra la realtà perfetta e la realtà empirica, teoreticamente insolubile, ha portato Martinetti a concepire il compito pratico della filosofia come elevazione, per superare il dualismo ed il dolore di tale lacerazione. Se il divino è il sacro, inconcepibile, ma reso vicino a noi, la libertà è il riconoscimento della personalità del divino nell'uomo.

Conclusasi la relazione, si è aperto tra gli astanti un interessante dibattito. Ha iniziato Vigorelli riprendendo l'asserzione della relatrice Cebolla, per cui Martinetti sarebbe «più kantiano di Kant». A suo avviso, tale asserzione risulta da integrare considerando l'importante sintesi sulla posizione martinettiana su Kant, nelle poche ma insieme mirabilmente illuminanti righe del paragrafo finale di *Gesù Cristo e il Cristianesimo*: Kant per Martinetti è considerato punto di arrivo di una tradizione religiosa del Protestantismo, secondo la lettura e l'interpretazione del Paulsen. Tale lettura è stata valorizzata soltanto e con forza da Emilio Agazzi. Per Vigorelli è proprio seguendo Paulsen, che la religione di Kant ha assunto il ruolo di essere il vero e proprio succo del criticismo, per aprire al noumeno, ad un'ermeneutica simbolica e mistica. È intervenuto poi Mancini, che ha rilevato quanto il kantismo martinettiano sia stato debitore di quello di Lotze e vicino a quello di Cantoni di Pavia e, anche, naturalmente, a quello di Paulsen. Ha rimarcato la differenza sul dualismo che, presente in Špir, risulterebbe assente in Martinetti, per un immanentismo diverso da quello storicistico o teleologico, ma vicino a quello plotiniano. Anche per Martinetti, la materia è una coordinata cartesiana come lo spirito, per cui il filosofo canavesano non è un dualista, a differenza di Špir. In un interessante scambio di riflessioni, sono da riportare le considerazioni di Vigorelli, che ha evidenziato, con molto acume, la capacità di Martinetti di assumere varie maschere, senza mai irrigidire o fissare il suo pensiero in una di esse.

Omar Brino³⁹ ha affrontato, nella successiva relazione, *Egli «non chiede all'idealismo quello che gli chiediamo noi». L'idealismo tedesco nei giovani Martinetti e Gentile*, la tematica seguente. La ricerca sul pensiero post kantiano, per il relatore, è polifonica e non più hegelocentrica, come invece è accaduto per la filosofia italiana. In tal senso Martinetti, contro l'idealismo hegeliano imperante, rappresenta una via originale e diversa.

Le posizioni di Gentile e Martinetti sono diverse, come notava Bobbio, e come rivela anche la recensione critica⁴⁰ del 1905 di Gentile all'*Introduzione alla metafisica*.⁴¹

39 Omar Brino insegna Filosofia presso l'IIS "Vittorio Colonna" di Roma, si è formato alla "Normale" di Pisa conseguendo il dottorato con Cesa. È autore di pubblicazioni soprattutto su autori dell'area tedesca.

40 G. Gentile, *rec.* di P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica – I. Teoria della conoscenza* [Clausen, Torino 1904], «La Critica», III, 1905, pp. 20-34; poi in Id., *Saggi critici*, Ricciardi, Napoli 1921, pp. 177-201.

41 P. Martinetti, *Introduzione alla metafisica: I. Teoria della conoscenza*, Vincenzo

Gentile ha riconosciuto qui che Martinetti viene all'idealismo da altri porti, anche se con una sorta di comunanza nell'indirizzo di pensiero e nello spirito fraterno; la stessa lettera di Martinetti a Gentile⁴² si conclude con toni amichevoli e di vicinanza. Ma al di là di ciò, erano emerse delle differenze, come per la trattazione su Fichte.

Martinetti ha considerato criticamente il passaggio dall'io individuale, in quanto sintesi unitaria del molteplice empirico verso l'unità trascendente, come una lenta ascensione. Gentile ha letto, invece, Fichte come Rosmini, attraverso Hegel riformato da Spaventa, muovendosi verso il proprio attualismo e riportando integralmente l'essere al divenire del pensiero, identificando, in modo immanente, ontologia e filosofia della mente. Gentile si è soffermato sulla prima parte dell'*Introduzione alla Metafisica* ed ha tralasciato l'ultima parte, dove più è evidenziabile l'originalità della linea dell'idealismo martinettiano.

In Martinetti, rispetto a Gentile, l'interesse per Fichte è apparso molto maggiore di quello per Hegel. Nel decennio successivo all'*Introduzione alla metafisica*, ha continuato Brino, ci sono molti segni dell'interesse di Martinetti per Fichte. Attraverso il filtro della lettura di Schopenhauer, viene superato il panlogismo naturalistico hegeliano: non vi sono immanentismo, panteismo naturalistico nell'idealismo fichtiano, in nome di una filosofia religiosa e razionale, per una fede metafisica e non storica.

La componente hegeliana del pensiero gentiliano si è contrapposta pertanto, per Brino, alla concezione martinettiana, per cui l'idealismo trascendente e religioso di Martinetti si è differenziato in modo netto da quello immanente gentiliano. Il che indurrà poi Gentile, dal punto di vista politico, ad insistere sull'unità dialettica tra società civile e stato; da ciò non è difficile intravedere il legame con gli insulti sul «Popolo d'Italia» di Gentile, rivolti a Martinetti, descritto come «un filosofo disorientato», in seguito alle tormentate vicende inerenti alla chiusura del Convegno del '26.⁴³ Da questo

Bona, Torino 1902 (riedizioni: Clausen, Torino 1904; Libreria Editrice Lombarda, Milano 1929; Marietti, Genova 1987).

42 Cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, op. cit., p. 390.

43 Cfr.: «il Presidente del Congresso, il Martinetti, non è il De Sarlo. Altra cultura, altro ingegno, altro gusto. Ma il suo discorso inaugurale spaziò anche esso nelle banalità dei filosofi disorientati: contro la pretesa mescolanza indebita di filosofia e politica, per cui forme empiriche sarebbero promosse a verità di ordine ideale (che, viceversa, è precisamente il rimprovero che a questi cotali critici rivolgono i filosofi che ne combattono le assurde distinzioni); contro il naturalismo panteistico che, secondo le interpretazioni più superficiali, si celerebbe nelle forme più recenti dell'idealismo: contro i tentativi dei neoscolastici di far rivivere una filosofia storicamente superata ecc. Banalità, che si son sentite ripetere tante volte, e non c'era bisogno di andarle a sentire a un congresso. Banalità e pettegolezzi, perché non erano tesi di filosofia, ma frecciate polemiche contro Tizio e contro Caio: persone assenti, che perciò non rispondevano; ma il cui solo nome si dice basti a produrre nel sistema nervoso del buon Martinetti una grandissima agitazione. Ma pettegolezzi che potevano essere capiti e seguiti da una ventina di quegli oziosi, che della filosofia in questi ultimi anni han fatto in Italia materia di chiacchiere a base

momento, tenderanno ad avvicinarsi le posizioni di Martinetti e di Croce, per l'anticlericalismo e l'antifascismo comuni. Ma è altresì da sottolineare che, per il filosofo canavesano, le posizioni dei neohegeliani Croce e Gentile sono lontane dalla propria, così come palesato nel corso martinettiano su Hegel del 1923-24.

Qui si evidenzia quanto il neohegelismo sia per Martinetti la peggiore continuazione di Hegel; interessante risulta, in proposito, la nota di Antonio Banfi in *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*:⁴⁴ per Banfi, la polemica martinettiana è rivolta, più che ad Hegel, all'idealismo assoluto di Croce e Gentile, che oscurerebbe l'istanza critica del razionalismo post kantiano, l'autonomia della ragione in un *cupio dissolvi* dell'idealità dei processi spirituali. Anche Massimo Ferrari, per Brino, ha riconosciuto che, nelle «Lezioni» del 1923-24, Martinetti rivendicherebbe l'importanza della trattazione hegeliana su temi specifici quali la fede, il culto, il sacrificio, ma il filosofo di Stoccarda resta come uno psicologo odierno della religione, incapace di pensare adeguatamente in maniera filosofica la religione stessa. La filosofia hegeliana, per Ferrari, non darebbe adeguata rappresentazione della vita spirituale, perché ne ha rifiutato il fondamento trascendente. Hegel non è stato il continuatore di Kant, ma anzi l'antagonista. Si sono profilate così due tendenze parallele della vita spirituale tedesca d'inizio secolo: la prima, naturalistica, che dall'illuminismo è culminata in Hegel, giungendo attraverso la sinistra hegeliana al materialismo; la seconda è stata quella idealistica, che riattaccandosi al platonismo leibniziano, è culminata con Kant e Fichte e si è perpetuata con i grandi epigoni in Schelling, Schopenhauer, Herbart, ricongiungendosi a noi con Špir, Lotze.

È interessante notare, ha continuato Brino, quanto al culmine della linea idealistica siano collegati Kant e Fichte, non l'amato Schopenhauer e che, nel *Formalismo della morale kantiana*⁴⁵ del '13, Martinetti abbia lavorato

personale, e che non potevano quindi interessare molta gente. [...] Ma se l'uditorio notò l'eccessivo misoneismo del Martinetti, non pare sottolineasse quegli spunti politici che erano stati pure intenzionalmente introdotti nel suo discorso a sfogo della pena che angustia il Martinetti come tanti altri, cui il presente movimento politico italiano ha rotto l'alto sonno nella testa, e son costretti, povera gente!, a far della politica per l'unica ragione che non vogliono far della politica» (G. Gentile, *Il Congresso filosofico*, «Il Popolo d'Italia», mercoledì 14 aprile 1926, Anno XIII, n. 89, p. 3, cc. 1-2; ora Id., *Il Congresso filosofico*, F. Minazzi, *Filosofi antifascisti...*, op. cit.: l'articolo di Gentile è inserito nella sezione seconda del volume, *Il Congresso SFI di Milano del 1926 nel giudizio della stampa*, al n. 54, pp. 555-59, con le varianti di testo curate dalla scrivente. L'articolo era stato anche pubblicato in *Varietà*, *Il Congresso Filosofico di Milano*, «Educazione politica», Anno IV, aprile 1926, Fasc. IV, pp. 235-237; riedito in G. Gentile, *Fascismo e cultura*, Treves, Milano 1928, pp. 103-109).

44 A. Banfi, *Piero Martinetti e il razionalismo religioso*, in *Filosofi contemporanei*, Parenti, Firenze 1961, pp. 51-66 (lo scritto è stato composto nel 1943, cfr. in relazione, la corrispondenza tra Banfi e Solari).

45 P. Martinetti, *Sul Formalismo della morale kantiana*, Aa.Vv., *Studi di filologia, filosofia e storia. Pubblicazione della Reale Accademia Scientifico-letteraria di Milano-Facoltà universitaria di Scienze e di Lettere*, Hoepli, Milano 1913,

più su Kant che su Fichte; ma è anche vero che nelle «Lezioni» degli anni Venti si sia delineata una direzione che attraverso Schopenhauer ha finito per ricordare Fichte.

Per cui sorprende, ha continuato Brino, il saggio su *J. B. Fichte* del '41,⁴⁶ laddove Martinetti ha svolto una dura requisitoria dal tono fortemente critico verso Fichte: il pensiero fichtiano risulta risucchiato nell'ambito eracliteo, naturalistico ed immanentistico, lontano ormai dalla trascendenza. Martinetti è sembrato così voler purificare il Fichte più prossimo al panlogismo e al dogmatismo, ma ne ha apprezzato altresì le forme della filosofia trascendentale, per la costruzione di una filosofia dello spirito come processo delle forme dello spirito stesso; qui Fichte è stato il vero continuatore di Kant, insieme a Schopenhauer: qui, nel Fichte delle limpide ed illuminanti trattazioni popolari, è la vera filosofia critica.

Nel '41, in quegli anni drammatici, poi, si coglie il mutato atteggiamento di Gentile nei confronti del pensiero e del filosofo Martinetti; Gentile ha riconosciuto con stima il valore del contributo di Martinetti, definito insigne pensatore: siamo lontani dai toni e degli insulti del '26. Il filosofo dell'attualismo è sembrato rievocare il clima di collaborazione di trentacinque anni prima, quando due giovani filosofi, Martinetti e Gentile, avvertivano di muoversi in un terreno non del tutto discosto, ma fraterno. Ma nel '41 erano le strade tra loro ormai distanti e divaricate, anche per dei traumi e drammi storici dai quali forse, sottolinea Brino, non siamo ancora del tutto usciti.

Zucal, dopo aver ringraziato Omar Brino per la puntuale relazione, ha introdotto l'ultimo intervento del mattino, quello di Amedeo Vigorelli⁴⁷ su *Martinetti, interprete europeo di Schopenhauer*.⁴⁸

Il lavoro più organico di Martinetti su Schopenhauer è stato lo *Schopenhauer* del 1942, ha esordito Vigorelli, saggio inserito nella collana *I filosofi della Garzanti*, diretta all'epoca da un suo allievo, Antonio Banfi. Molto significativa è apparsa tale collana, per il discrimine tra le posizioni filosofiche italiane tra il primo ed il secondo dopoguerra: ivi figurano testi di anziani filosofi come Gentile, Baratonio, Carabellese, Martinetti e giovani futuri pensatori, come Preti, Cantoni e Paci. Interessante qui notare come Banfi, attraverso tale collana, abbia svolto un'operazione culturale importante, collegando due generazioni; nel contempo ha dialogato con Gentile

pp.155-80 (riedizioni: in *Saggi e discorsi*, op.cit., pp. 97-126; *Funzione religiosa della filosofia*, *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 119-51).

46 P. Martinetti, *J. G. Fichte* in Emilio Morselli, *La nostra inquietudine e altri scritti*, con l'aggiunta di tre saggi di Piero Martinetti, Gioele Solari e Antonio Banfi, Garzanti, Milano 1941; il saggio è ripubblicato in *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., 1972, pp. 285-296.

47 Amedeo Vigorelli è docente di Filosofia morale all'Università Statale di Milano; allievo di Enzo Paci, ha approfondito lo studio di autori quali Paci e lo stesso Martinetti.

48 In realtà il titolo in origine, come riportato sulla locandina del convegno, era il seguente: *Le Letture schopenhaueriane di Martinetti*; Vigorelli, però, ha avvertito l'uditorio, di aver mutato il titolo del suo intervento in *Martinetti, interprete europeo di Schopenhauer*.

fino al '42, con toni improntati a grande stima reciproca. Banfi ha tentato, inoltre, come nel documentato carteggio con Gentile e Martinetti, di farli tornare in gioco. Colpisce, inoltre, l'accostamento nella collana tra lo *Schopenhauer* di Martinetti e il *Nietzsche* di Paci, come è da rilevare la sintonia tra i giovani ed i vecchi pensatori, tra Banfi e Paci da un lato e Gentile ed Abbagnano dall'altro.

Si erano da poco spenti gli echi polemici sulla rivista «Primato» di Bot-tai sull'esistenzialismo e Banfi aveva riconosciuto in Martinetti il baluardo razionalistico, di contro alla moda culturale, improntata all'irrazionalismo decadente, dell'esistenzialismo.

Al neoromanticismo dell'allievo Paci con il suo *Nietzsche*, ha fatto da contraltare l'illuminismo religioso di Martinetti, con il suo *Schopenhauer*. L'accelerazione delle vicende storiche in quegli anni drammatici del conflitto imprimerà un segno diverso alle vicende delle due filosofie, di Martinetti e Gentile, che scompariranno dalla scena per opposti e diversi destini; mentre Banfi attuerà la svolta che lo porterà ad essere militante della nuova cultura comunista, Martinetti e Gentile saranno additati come esponenti di una cultura retriva e provinciale, oramai tramontata.

La collocazione dunque tardiva dello *Schopenhauer* non ha giovato certo alla fortuna del libro, come per primo ha rilevato Augusto Del Noce in quella famosa giornata martinettiana di Torino del 16 novembre 1963.⁴⁹ Lo studioso aveva ivi rivendicato l'importanza del pensiero di Schopenhauer, nella genesi del pensiero metafisico martinettiano.

Se Martinetti ha richiamato con forza, nei suoi ultimi scritti, la filosofia di Schopenhauer, ha avvertito Vigorelli, è perché tale pensiero era presente già all'inizio ed esplicitato alla fine, solo per quella ritrosia tutta martinettiana. In un clima ancora ottocentesco, in cui Schopenhauer era letto in Italia come il filosofo del pessimismo, anticipatore del nichilismo morale di Nietzsche e fratello di un Leopardi "cattivo maestro" di filosofia, Martinetti invece già nell'*Introduzione alla metafisica* aveva assegnato al filosofo di Danzica uno spazio teoretico autonomo ed eminente, sottraendosi alla vulgata italiana, imperante, sull'irrazionalismo del pessimismo schopenhaueriano. Il realismo idealistico di Schopenhauer ha costituito una valida alternativa alle filosofie speculative successive (di Fichte, Schelling, Hegel), per una metafisica dell'esperienza post-kantiana, una filosofia dell'immanenza che aveva allora il più valido rappresentante in Schuppe. Una rinnovata filosofia idealistica, per il primissimo Martinetti, si colloca nel solco della raffinata ricostruzione ideologica della coscienza di Schopenhauer. L'analisi della coscienza, indagata dai maestri tedeschi di Martinetti (Lotze, Wundt), è sfociata gnoseologicamente nella filosofia dell'immanenza di Schuppe, già prima dell'interesse martinettiano per il trascendentalismo idealistico della fenomenologia di Husserl.

Un altro passo importante, di questa ricognizione sul pensiero di Martinetti su Schopenhauer, si è avuto nei primi corsi del 1907-1908 e del 1908-1909 presso l'*Accademia Scientifico-Letteraria*, primi corsi dedicati a Scho-

49 Cfr. sopra nota 2.

penhauer ed a Fichte, al solo Schopenhauer il secondo corso. Tali filosofi hanno inaugurato il ciclo della filosofia critica, quello dell'idealismo etico, mentre Schelling ed Hegel hanno iniziato un altro e diverso indirizzo, quello del naturalismo.

Molto interessante per Vigorelli, sul piano tematico, è stato notare come qui, fin da subito per Martinetti, la diversità tra Fichte ed Hegel sia stata etico-morale; l'individualismo etico di Schopenhauer è già anticipato da Fichte diversamente da Hegel, in cui alla moralità individuale si è contrapposta quella sociale.

L'altro motivo importante rilevabile nella filosofia di Schopenhauer, per Martinetti, è stato quello religioso: c'è una forte componente religiosa, a differenza della posizione hegeliana, definita affine in questi fogli di appunti in maniera un po' perentoria a quella positivista à la Comte, ha sottolineato Vigorelli. Tale collocazione allora non è risultata provinciale, diversamente dal giudizio banfiano, in quanto Martinetti ha ricercato il *buon europeo*, a testimonianza della statura veramente internazionale del suo pensiero.

Scritto molto interessante è stato anche *La rinascita di Schopenhauer*,⁵⁰ il cui l'intento polemico-politico, come ha riferito Bobbio, non sfuggì alla censura fascista: la rivista su cui era edito l'articolo sarà sospesa per alcuni mesi. L'interesse dell'articolo è teoretico: qui il filosofo canavesano, dopo il centocinquantesimo dalla nascita del filosofo di Danzica, ha auspicato una rinascita non solo filosofica, ma anche spirituale e religiosa della migliore tradizione filosofica tedesca.

In proposito, Martinetti ha evidenziato la conclusione religiosa di Schopenhauer che oppone, al pessimismo empirico, un ottimismo trascendente. Tale lettura martinettiana, relativa alla prospettiva ottimistica nel pensiero del filosofo di Danzica, è risultata ancora molto diversa da quella ufficiale.

Attraverso la comparazione tra i due scritti, è stato così possibile riflettere sul cosiddetto neospiritualismo martinettiano (secondo la definizione di Alessio): per Vigorelli, tale inquadramento risulta andare stretto ad un pensatore creativo come Martinetti, la cui riflessione non è possibile irrigidire in nessuna maschera. Mentre tradizionalmente lo spiritualismo si è opposto al materialismo, in Martinetti l'operazione compiuta è stata molto più sottile: si ripercorrono gli stessi momenti del naturalismo empiristico-scientifico e si segue tale linea dall'interno, dall'immanenza per giungere all'ambito trascendente. Anche nella monografia martinettiana è possibile cogliere tale movimento, per cui il piano naturalistico non risulta mai abbandonato, per giungere poi a quello spirituale.

Ripromettendosi di riprendere in modo più analitico ed in forma scritta tale relevantissima sottolineatura, per cui il piano empirico va attraversato tutto verso il trascendente, Vigorelli ha concluso il suo illuminante intervento, delineando la meta di tale tragitto, come una mera possibilità finale,

50 P. Martinetti, *La Rinascita di Schopenhauer*, «Rivista di filosofia», XXXI, 1940, pp. 76-91; rip. in *Saggi filosofici e religiosi*, op. cit., 1972, pp. 271-84.

polo di attrazione mai conseguito completamente. Per Vigorelli, è questo un aspetto decisamente intrigante, ed il più europeo, della lettura martinettiana su Schopenhauer.

Si è aperto subito un vivace dibattito. Si sono sottolineate affinità e differenze teoretiche tra Martinetti e Gentile: l'avversione di Martinetti verso Gentile dal punto di vista etico, mentre anche nei momenti di maggior tensione Gentile ha comunque sempre rimarcato la levatura di Martinetti (rispetto a De Sarlo, ad esempio). Mancini ha sottolineato poi che le affinità hanno riguardato la considerazione teorica dell'io come atto, che è autotctisi in Gentile ed atto di sintesi in Martinetti, ma che non ha mai consistenza sostanzialistica in entrambi. Altri importanti momenti di discussione sono stati la questione dell'originale posizione dello spiritualismo martinettiano, nel panorama italiano; ancora, la differenza rilevata da Guido Ghia tra l'*a priori* che è religioso in Martinetti e l'*a priori* divino in Barth, e la sottolineatura di Vigorelli del tentativo martinettiano di evidenziare, nella rinascita di Schopenhauer, quella dello spirito religioso. Dio è la libertà in senso positivo per Martinetti; diversamente, la lettura del versante torinese, pantragica e dualistica sul pensiero martinettiano, inaugurata da Del Noce, ha insistito su Martinetti come ultimo manicheo. Vigorelli ha rimarcato, con finezza, quell'aspirazione alla libertà, come succo della *pietas* protestante martinettiana, riprendendo il Kant di Paulsen: la religione è veramente liberazione della persona, processo di liberazione di ogni uomo, contro le poco plausibili interpretazioni, volte a cogliere una sorta di aristocraticismo nel pensiero del filosofo canavesano.

4. Terza Sessione: «tra metafisica ed etica»

Alessandro Palazzo⁵¹ ha presieduto la sessione pomeridiana del Convegno nella giornata di venerdì, introducendo la relazione di Marcello Neri,⁵² *Il sapere dell'intuizione e il lavoro della ragione*.

Neri ha esordito evidenziando che, pur non martinettiano, si è imbattuto una ventina di anni or sono in una pubblicazione tedesca, che delineava il profilo di quella decina o poco più di professori universitari, che rifiutarono di emettere il giuramento fascista.⁵³ Tale minoranza della resistenza italiana⁵⁴ lo aveva colpito, sia per l'esiguità, ma anche per il fatto che la ricostru-

51 Alessandro Palazzo lavora presso il Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento, studioso di Storia della filosofia medievale, con interessi per il pensiero filosofico e religioso tardo-medievale.

52 Marcello Neri è docente di Teologia presso l'Università di Flensburg ed insegna presso il Corso di Scienze Religiose di Trento; è autore di pubblicazioni di carattere prevalentemente religioso.

53 Cfr. F. Minazzi, *L'antifascismo religioso e morale di Piero Martinetti e il Congresso antifascista di Milano del 1926*, Id., (a cura di), *Filosofi Antifascisti...*, op. cit., pp. 27-207.

54 Ma poi non così esigua se si considera, ha continuato Neri, che in Germania coloro che rifiutarono furono solo in due.

zione storica fosse straniera, quasi che occorresse una certa *esteriorità* per cogliere gli aspetti di tale vicenda tutta italiana.

Con lo sguardo extraitaliano di chi ha vissuto ed operato per lo più all'estero, Neri ha rimarcato il fatto che, negli ultimi due secoli, l'Italia abbia prodotto generazioni di filosofi di rilievo; per il Piemonte ha rammentato, in particolare, tre figure di grande importanza: Rosmini, Pareyson, Martinetti che, per la statura sicuramente europea e la levatura del loro pensiero, non hanno nulla da temere se paragonati a filosofi d'Oltralpe. Per tali pensatori, si può parlare a buon diritto di "percorsi interrotti" non adeguatamente valorizzati, pensatori che per il rigore, la serietà, l'asciuttezza scevra da retorica e la lontananza dalle mode culturali del momento, hanno rappresentato quanto di meglio avesse da offrire l'Italia del pensiero in quegli anni, e non solo.

Se si volesse e si potesse racchiudere in una formula il senso dell'opera di Martinetti, allora esso potrebbe risiedere, per il relatore, nell'intento di "rendere onore alla ragione", quale figura più alta del pensiero europeo, istruendo al suo interno un limite che la necessita da un lato e, dall'altro lato, la apre al confronto serrato con i profili più alti dell'elaborazione spirituale internazionale, anche in senso diacronico.

Ma è stato proprio su tale limite della ragione, che la differenza con Kant si è palesata, ha spiegato Neri, quando cioè si è trattato di stabilire il luogo della trascendenza rispetto all'operatività dell'intelletto: l'elevazione alla trascendenza è iniziata già, per Martinetti, dalle operazioni dell'intelligenza. Si individua così un'analitica filosofica tra sapere e ragione, attraverso la distinzione tra la forma dell'accesso al sapere ed il lavoro incessante della ragione che, onorando tale suo limite, è anche superata e continuamente ecceduta, ma, soprattutto, rilanciata.

Il limite della ragione si individua nel rapporto dialettico, non in senso hegeliano, tra il sapere dell'intuizione ed il lavoro della ragione. Per Martinetti, il sapere non è una tecnica mediante cui lo spirito si appropria di ciò che non gli appartiene: esso è immedesimazione intuitiva, riconoscimento dell'*omnitudo realitatis*, sapere come riconoscimento della medesimezza. Ribadendo tale concetto, il sapere come riconoscimento della medesimezza è ciò che solo l'intuizione può, è godimento in senso religioso dell'*omnitudo realitatis*.

La reciprocità tra le varie forme dell'intuizione, da quella sensibile a quella morale a quella religiosa tra rimandi continui, fa sì che il sapere come processo cognitivo non sia già da subito sapere come godimento, ma ne sia la preparazione.

Questo è il sapere della ragione, ed il suo limite, per un sapere che non produce essa stessa ed a cui non può accedere in quanto tale. La ragione tende a cogliere la verità in modo simbolico, imperfetto, nella sua tensione verso l'unità originaria: il lavoro della ragione sulla precarietà simbolica del concetto è consapevolezza dell'instabilità, dell'inadeguatezza delle operazioni concettuali dell'intelligenza umana.

Il concetto rimane così strutturalmente precario, e quando ciò accade si ha la fede, anche dentro la razionalità. La ragione stessa dà credito alla precarietà delle sue produzioni simboliche, chiamata continuamente a rivedere

le sue stesse procedure. Essa, cosciente del suo essere limite, intesse i fili dello spirito tra distensione e distinzione. Il lavoro della ragione non si perde, non è vano, ma tutto è raccolto in una dimensione altra: la ragione sa che il suo lavoro è una fede senza una valenza ultimativa, verso la trascendenza. La ragione si apre ad una dimensione creatrice, che trapassa di unità in unità, pur se oscurata dall'approdo razionalistico dell'idea moderna di ragione.

Concludendo sul versante morale dell'intuizione, il relatore ha sottolineato come Martinetti stia a tessere la trama tra intuizione religiosa e morale, la prima considerata più elevata di grado. L'intuizione appare così l'esperienza sovrasensibile presente in tutti identica, per cui il dover essere non è altro che riconduzione del soggetto al proprio essere più profondo, al dovere essere comune dell'umano. Il soggetto accede a sé solo nella moralità, verso l'unità originaria, vivendo come se la comunione con l'altro fosse già avvenuta.

Secondo Neri, qui c'è stato uno snodo decisivo ed oggi avvertito drammaticamente: un abbozzo del tentativo di Martinetti, a modernità già declinante, di rimettere in circolo la fraternità, come implicazione necessaria sia alla libertà sia all'uguaglianza. Per il filosofo canavesano, occorre affermare una comunità senza confini, riverbero e rilancio dell'ideale di fraternità, per la necessità di elevazione ad un punto di vista universalmente umano. Ciò a cui tende l'umanità è vivere come se la fraternità fosse già realtà totale, come un dover essere, per accedere alla coscienza del proprio essere più profondo.

Di questo lavoro della ragione si avverte la nostalgia, per Martinetti, secondo l'interpretazione del relatore: è necessario allora non fermarsi qui, evitando ogni retorica della celebrazione ed affermando il dovere impellente di una ragione veramente degna di sé.

Alla relazione di Neri, è seguita la trattazione di Sandro Mancini,⁵⁵ *L'individuazione nella metafisica martinettiana*. Il relatore ha iniziato dal tema su cui più si sono concentrati gli strali della critica su Martinetti, da quella di Gentile all'*Introduzione alla metafisica* a quella di Ugo Spirito ripresa da Gustavo Bontadini, connessa al tema dell'intuizione, da Sciacca ad Alessio fino alla critica di matrice cattolica in generale: il punto dirimente sarebbe la presenza di un'aporia in Martinetti, sulla base del professato monismo eleatico. Se dunque tale è il monismo: *unde malum?* E il molteplice?

Riguardo alla prima domanda, la risposta di Martinetti è stata affine a quella di Leibniz, per cui il male esiste, con la sua ragion sufficiente: esso non va spiegato, ma occorre ricondurlo alle cause e combatterlo.

Per quanto concerne invece la seconda questione, sul rapporto unità-molteplicità, la critica di Gentile e degli altri interpreti è riposta nella domanda: se l'essere assoluto è, se il regno dei fini kantiano è dato da una pluralità di centri autocoscienti, da dove provengono questi centri? Secondo tali pensatori, Martinetti non renderebbe conto di ciò.

⁵⁵ Sandro Mancini insegna Filosofia morale all'Università di Palermo; tra i molti campi d'indagine, in particolare le sue ricerche vertono sullo studio della dialettica dell'espressione, dal punto di vista della struttura teorica ed anche dello svolgimento storico.

La tesi di Mancini è stata la critica di tale critica, scevra a suo parere di adeguati presupposti. Né Gentile né Bontadini, infatti, hanno esplicitato la loro posizione. Sarebbe giusto tale rilievo solo se Martinetti intendesse spiegare la realtà in senso aristotelico come *adaequatio rei et intellectus*, ma il Nostro segue il platonismo come strategia della ragione: la ricerca della verità è un gioco tra esterno ed interno; con una metafora, è il salire una scala dove ogni gradino è materia del gradino successivo e forma, spiegazione di quello precedente, cammino di avvicinamento asintotico. La critica conseguente a tale impostazione, sia di Hegel verso Kant, sia dello stesso Croce verso Martinetti, per il continuo tendere e mai ricongiungersi di essere e dover essere, è inconsistente per Mancini, perché in ogni gradino c'è un punto di tangenza con il noumenico, attraverso un'intuizione abitata da ogni essere umano, unica, irripetibile e simbolica per ciascuno. Martinetti si dispone così nel solco del platonismo-plotiniano, per cui la verità è espressione, ricerca interna ed intensiva che ad ogni atto dell'io coglie qualcosa, mai vana. Pensare allora la verità come espressione è decentrarla in tre registri che sono quelli del noumenico, dell'intelligibile e del sensibile. La prospettiva martinettiana è, dunque, nella risposta seguente alla domanda: dov'è l'io molteplice? È nell'Assoluto in modo indistinto, rifrangendosi nella dimensione intelligibile (le idee) ed in quella del mondo sensibile, spazio-temporale.

L'aporia si scioglie, c'è invece un monismo rigoroso nel pensiero del filosofo di Pont Canavese: un'unica realtà assoluta eterna si rifrange sul piano intelligibile atemporale e sul piano fenomenico, che è il nostro vivere. La pluralità degli io si spiega in tal modo: noi viviamo insieme in due dimensioni, quella noumenica e quella sensibile, con il piano intelligibile a fungere da cerniera. L'io mai sostanza è plurale, per cui c'è sempre una veduta particolare, che è insieme individuale e universale, raccolta nell'unità assoluta.

Si scioglie così un'altra aporia. Martinetti è stato accusato di non essere chiaro sul tema dell'immortalità. Per Mancini, egli è stato invece estremamente coerente sulla base dei suoi presupposti. Riprendendo le fila del discorso iniziale, se unità e molteplicità sono considerate in una prospettiva della verità come adeguazione, allora esse sono in posizione aporetica, se dunque Martinetti fosse un realista: ma lui è un idealista, ha argomentato Mancini.

Così, a proposito del tema dei defunti cui Martinetti si interessa sempre più nell'ultimo scorcio della sua vita, tale interesse non è dovuto ad un fatto legato all'età, come per un naturale segno di senilità; per il filosofo canavese, i defunti non sono annientati. Nell'*omnitudo realitatis*, ci sono i loro gesti, il loro *unicum* e noi possiamo comunicare con loro.⁵⁶

Se c'è un punto di tangenza di ogni intuizione con il noumenico, in questo assoluto c'è anche ciò che è stato raccolto di indistruttibile e degno di

⁵⁶ In proposito, Mancini ha narrato il racconto di Martinetti su Benedetto Cairoli che, da primo ministro del Regno d'Italia, era uso convocare idealmente i suoi cari defunti, prima di prendere importanti decisioni.

vivere dei nostri cari. La fede razionale è il limite estremo del pluralismo monadistico del Nostro: egli pertanto risolve il tema dell'immortalità cui si accennava prima e l'aporia conseguente, in tal modo e nel solco della tradizione neoplatonica.

Il pensiero dunque di Martinetti ha molto da dirci e da insegnarci, ha avvertito Mancini: occorre saper riattivare la metafisica martinettiana sulla base dei suoi presupposti. D'altro canto, ha concluso in maniera incisiva e stimolante il relatore, ogni metafisica è simbolica e prospettica, ed anche quella martinettiana lo è stata.

Del dibattito successivo a tali relazioni, si illustrano qui solo alcuni momenti significativi: la riflessione sull'apocastasi, che quasi una forma in esercizio fa sì che in ogni gradino ci sia qualcosa che non va perso: è come se Martinetti desse spessore all'instabilità del vissuto. Il mondo è nella coscienza, campo di prova per l'io, per cui decisivi sono gli io individuali, in cammino verso il regno dei fini. Si è specificata, inoltre, la relazione di Martinetti con Agostino, che egli ha avversato per la tesi creazionista. Riguardo poi al Martinetti antistorico, se si è evidenziato che la recensione di Croce ha colto nel segno, nel senso della mancanza in Martinetti della *forma mentis* dello storico, d'altra parte si è sottolineato quanto tale critica sia stata relativa, perché non ha colto alcune aporie di fondo. Viene infine rimarcata da Neri l'attualità di Martinetti, della sua, per così dire "resistenza intellettuale alta", che ha evitato tanto facili immediatismi emozionalistici, quanto altresì la deriva della ragione in chiave meramente strumentale e cosificante. Tale rilievo conclusivo viene ampiamente apprezzato e condiviso dall'uditorio.

Dopo il dibattito, Silvano Zucal⁵⁷ ha incentrato la sua relazione su *Un testo "eretico" di Martinetti sul matrimonio*. Il relatore ha iniziato col sottolineare quanto il testo in questione,⁵⁸ invisibile sia al regime sia alla Chiesa postconcordataria, possa essere analizzato secondo quattro direttrici fondamentali.

Dapprima egli si è soffermato sul particolare rapporto dei filosofi con il matrimonio, tema complesso: dalla posizione misogina di Nietzsche alle esperienze in merito di Cartesio, Kant, Hegel, Schopenhauer richiamate da Martinetti, si è palesato il giudizio netto del filosofo canavesano: per un pensatore, è preferibile non sposarsi, non essendo il matrimonio degno di un filosofo. Si riverbera, anche nel caso, poi, della figura di Kierkegaard, la simmetria della rottura del fidanzamento tra il pensatore danese e Regine Olsen, e quella di Martinetti con Maria Venturini.⁵⁹

57 Silvano Zucal insegna Filosofia teoretica l'università di Trento; i suoi interessi investono le tematiche di argomento filosofico-religioso, mentre particolare attenzione ha rivolto nel corso dei suoi studi alla figura di Romano Guardini.

58 Riguardo a tale manoscritto, cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, op. cit., pp. 360-384, in relazione al dattiloscritto dal titolo *L'amore*, conservato nel fondo torinese: *Fondo Martinetti*, 9; edito poi: A. Dichiarà (a cura di), *L'amore*, Il Melangolo, Recco (Ge) 1998.

59 Legata a Martinetti, suo maestro, sia culturalmente sia sentimentalmente, Maria Venturini è stata una personalità dimenticata e negletta, che merita attenzione

Lo stadio etico e la figura del marito Guglielmo sono apparsi a Martinetti ambigui, ha continuato Zucal, per il formalismo ed il convenzionalismo di tale posizione, anch'essa destinata allo scacco esistenziale.

Il secondo punto analizzato è stato quello relativo al rapporto dei filosofi, nel Novecento, verso il matrimonio, attraverso tre testi di diversi autori citati, tra cui si palesa la critica di Russell alla società patriarcale ed alla morale sessuofobica cristiana. Tale posizione critica sul matrimonio, che costò a Russell l'allontanamento dall'insegnamento, postula in sua vece, un legame d'amicizia e sincerità, in particolare tra i giovani, pur non intendendo il filosofo svilire l'istituzione matrimoniale.

La terza direttrice ha riguardato l'essenza della visione martinettiana sul matrimonio. Il pensatore ha insistito sull'ipocrisia del matrimonio concordatario, che ha come contraltare l'aspetto negativo ed avvilente delle pratiche diffuse della prostituzione e dell'adulterio. Per il filosofo, tre sono le forme dell'amore: da quello fisico a quello sentimentale, fino alle forme dell'amore spirituale. La tesi del filosofo è che c'è amore se, oltre all'amore fisico-sentimentale, esiste anche quello spirituale, che ingloba le altre due dimensioni. Il fine del matrimonio, infatti, non è la procreazione dei figli, ma la costituzione di un'unione spirituale: allora solo diventa davvero un sacramento,⁶⁰ altrimenti è una forma di prostituzione legalizzata, che si fonda solo sull'attrazione fisica e sensuale.

Si è giunti così all'ultimo punto delineato da Zucal, relativo alla domanda: il matrimonio per tutti? Per Martinetti, la delusione dei due terzi degli sposi deriva dalla mancanza di conoscenza reciproca, per cui svanita la febbre del possesso, il matrimonio fallisce, e diventa un inferno. Il matrimonio felice è molto raro, perché si fonda su un'unione spirituale, proveniente da un atto profondo di volontà dei coniugi, diventando fonte di felicità. Occorre grande cautela prima del matrimonio; il filosofo suggerisce, allora, il cosiddetto "matrimonio di prova", un periodo prematrimoniale, durante il quale si cercherà di rispondere alla domanda che Nietzsche aveva così individuato, in *Umano Troppo Umano*: «credi tu di poter conversare fino alla vecchiaia con questa donna?». Il matrimonio come profonda unione spirituale non è per tutti, ma per pochissimi, è evento raro e stupefacente, ha concluso Zucal, con tale incisiva ed attualissima riflessione martinettiana.

per le scelte di vita, l'impegno di intellettuale antifascista e l'opera di traduttrice, come ha rimarcato Minazzi, pubblicando tre suoi scritti molto significativi. Un interesse speciale riveste, a mio avviso, il *Congedo*, in cui la Venturini esprime in modo lucido e consapevole, seppur sofferto, la discrasia e l'intima contraddizione di «trovarsi di fronte ad un uomo di pubblica ed indubbia moralità civile (emblematica e paradigmatica) cui, tuttavia, non corrisponde affatto un altrettanto rigoroso, specchiato ed emblematico comportamento nella prassi quotidiana nei suoi rapporti interpersonali, con particolare riferimento proprio a quelli amorosi» (F. Minazzi, *A proposito di Maria Venturini e del significato universale della coerenza morale*, M. Venturini, *Congedo da Piero Martinetti*, a cura di Fabio Minazzi, «Il Protagora», XXXIX, luglio-dicembre 2012, sesta serie, n. 18, pp. 589-619. La citazione è a p. 605. Per gli altri due documenti, cfr. ivi, pp. 620-23).

60 L'espressione è di Martinetti, ha riferito Zucal.

L'intervento di Alberto Pelissero,⁶¹ *Martinetti e il pensiero religioso hindu*, ha affrontato il tema dell'interesse del Nostro per la filosofia indiana, da un punto di vista più filosofico che religioso, a partire dall'analisi puntuale di due opere, *Il sistema Sankhya* e *La sapienza indiana*.⁶² Pelissero ha tenuto a rimarcare la scelta tecnica e pionieristica lungimirante ed intelligente di Martinetti, nella traduzione e trascrizione in italiano dei termini indiani, che non sono mai parafrasi. Il filosofo canavesano, laureatosi proprio con una tesi sulla filosofia indiana, ha dimostrato piena comprensione dal punto di vista concettuale della stessa: il suo non è un amore passeggero, e più che adeguate sono risultate le sue letture, con l'ausilio di rare fonti.

Nella prima opera, attraverso delle fini analisi terminologiche, la traduzione martinettiana si è rivelata libera e sicura: egli ha privilegiato l'aspetto psicologico, comparando termini indiani con altri termini indiani, Buddismo e Sankhya dal punto di vista del pensiero concettuale; infine la sua scelta è riuscita a sfuggire alla difficoltà della traduzione dei termini, grazie alle sfumature cosmologiche. Martinetti ha evitato l'angustia della preparazione ristretta degli specialisti, grazie alla sua impostazione filosofica. Anche dal punto di vista concettuale, il filosofo ha rivelato una comprensione piena della specificità dei termini indiani, dimostrando una conoscenza consapevole e matura.

La seconda opera postuma, non revisionata per la stampa dunque, è stato il tentativo, come in un corso universitario secondo l'intento della migliore didattica, di fissare il punto sulla disciplina e di far intravedere qualche aspetto innovativo e diverso.

Sicuramente non sono mancate delle imperfezioni, forse dovute all'impostazione propria degli studiosi dell'epoca; quindi Martinetti non ha avuto colpe specifiche. Anzi, egli ha prefigurato campi nuovi fruttuosi o poco noti in ambito filosofico, per la filosofia indiana. Anche nel suddetto corso, il filosofo è tornato a comparare concettualmente Buddismo e Sankhya, interpretandone acutamente gli aspetti e cogliendone le specificità.

Per Martinetti, dunque, la filosofia indiana deve entrare nell'agone della filosofia occidentale, al fine di ricreare e vivificare il nostro presente e ricostruire la nostra vita religiosa, per un vero rinnovamento spirituale, grazie proprio all'incontro ed alla comparazione tra sistemi di pensiero altri e differenti.

61 Alberto Pelissero è docente di Lingua e Letteratura sanscrita all'Università di Torino, autore di alcune pubblicazioni sulla filosofia indiana.

62 P. Martinetti, *Il sistema Sankhya. Studio sulla filosofia indiana*, Lattes, Torino 1896. Tale opera è la rielaborazione della tesi discussa alla Regia Università di Torino, il 12 luglio 1893. Per l'altro scritto, dal titolo *La sapienza indiana*, si tratta, ha riferito il relatore, della trascrizione dal titolo infelice, nel 1981, di un corso introduttivo di Martinetti sempre sulla filosofia indiana: Id., *La sapienza indiana*, con una *Introduzione* di G. Cerchia, ed una *Post-fazione* di P. Caracchi, Celuc Libri, Milano 1981.

Conclusa la puntuale ed erudita relazione su tale importante dimensione del pensiero martinettiano,⁶³ è seguita una intensa discussione tra gli astanti.⁶⁴

5. Quarta Sessione: «Martinetti e il genio religioso»

L'ultima sessione del Convegno, a testimonianza del rilievo che i luoghi hanno avuto nell'itinerario di formazione e di sviluppo del pensiero martinettiano, è stata preceduta dalla visita della "Casa e Archivio Piero Martinetti," a Spineto di Castellamonte.

Tale suggestivo pellegrinaggio di un manipolo tra relatori e studiosi convenuti è stato di grande *pathos*, non solo per la conoscenza dell'aspetto umano e biografico martinettiano, tale da completare il quadro conoscitivo dei molteplici aspetti del pensiero del Nostro, ma ha palesato anche in modo concreto, nel percorrere quei luoghi, l'esperienza sofferta vissuta da Martinetti in solitudine, la profonda passione civile e l'altissimo senso della missione della filosofia, di questo figlio del Canavese.

I luoghi, la *Lagerstroemia* indica che troneggia sull'uscio della Casa, la pineta messa a dimora e prediletta dal filosofo per il riposo e la meditazione, i filari delle viti⁶⁵ ed il bosco che lo stesso Martinetti amava frequentare durante le sue lunghe passeggiate, le mura austere della Casa e gli arredi ben curati con i tanti, tanti libri,⁶⁶ sono testimonianza ancora viva e presente della fatica del suo pensiero.

Lo sguardo attento e partecipe dei viandanti si è così posato su tali testimoni viventi, attraverso la sapiente guida della Fenoglio Gaddò, Presidente della Fondazione "Casa e Archivio Piero Martinetti", che è veramente parsa, sia consentito tale paragone, come una Vestale di un Tempio, «la Città dei

63 Cfr. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, op. cit., pp. 31-41.

64 Di tale dibattito, mi sembra opportuno annoverare perlomeno la dotta argomentazione di Pelissero, sulla natura anche filosofico-concettuale della sapienza indiana. Si è evidenziato nel dibattito, altresì, la sorta di fascinazione del pensiero occidentale per l'Oriente, già rilevabile nel mondo greco, non ricambiata di converso da quello orientale.

65 La Casa era anche una vera e propria azienda agricola, ha raccontato la dott.ssa Gaddò. Martinetti teneva moltissimo a questo podere ed amava fregiarsi, sul suo biglietto da visita, del titolo di 'agricoltore'. Tutti i giorni visitava il podere e conversava con i contadini; s'era adoperato anche a piantumare un castagneto, tuttora esistente.

66 A testimonianza della sacralità e dell'amore per lo studio e per i libri, Maria Cristina Fenoglio Gaddò ha ricordato ai presenti che Martinetti preferiva vivere durante la stagione invernale al freddo in quelle stanze, piuttosto che rischiare di veder distrutti, da qualche incauta favilla dei camini accesi (fatti apposta murare), gli amatissimi suoi volumi.



libri»,⁶⁷ della Cultura e della Sapienza, custode vigile e fedele di un'eredità sacra e preziosa.⁶⁸

E questa esperienza di vita e di pensiero non poteva non concludersi a Castellamonte, nel "Centro Congressi"⁶⁹ che la città con orgoglio ha dedicato a Piero Martinetti: idealmente si è chiuso così il cerchio delle trattazioni con il pensiero religioso, essenza della riflessione del filosofo canavesano.⁷⁰

Con un saluto sentito e partecipato, l'Assessore alla cultura Nella Falletti ha ringraziato l'uditorio ed in particolare la Fenoglio Gaddò, per l'opera preziosa di salvaguardia della memoria di Piero Martinetti, anche a Castellamonte, culla di tante anime e personaggi insigni; la stessa Cristina Fenoglio Gaddò ha tirato le fila di questo simposio, sintetizzandone gli aspetti salienti e sottolineandone i molti spunti d'interesse di rilievo europeo, emersi anche durante i vivaci dibattiti. Martinetti si è distinto per tale profilo europeo in tempi, che erano tutt'altro che inclini all'apertura internazionale.

67 Definita così da Martinetti, in una delle sue lettere a Nina Ruffini. Cfr. A. Paviolo, *Martinetti aneddotoico. L'uomo, il filosofo, la sua terra*, Le Château Edizioni, Aosta 2003, pp. 69-72.

68 Maria Cristina Fenoglio Gaddò ha raccontato che la famiglia amava villeggiare qui, nei mesi da giugno ai Santi. Al piano inferiore della Casa della metà del Settecento, si aggiungerà, a fine Ottocento, la parte sovrastante. Qui il filosofo trascorreva molti fine settimana, anche quando era professore a Milano: il treno della Canavesana, infatti, arrivava a Spineto con buona frequenza, e molte sue lettere prima del suo ritiro sono datate a Spineto. Questo luogo era il fulcro della sua vita di relazione e luogo d'elezione per la custodia degli amati libri. La ricchissima e vasta biblioteca a Spineto comprendeva 4000 riviste e 5-6000 volumi circa: da bibliofilo accanito ed appassionato, Martinetti corrispondeva con librerie tedesche, europee, spendendo una vera fortuna. Oggi nel rifugio spinetese, sono custoditi l'archivio privato, i diari giovanili, alcune preziose carte di lavoro donate da Vigorelli e delle lettere donate da Zunino; sono raccolte inoltre le tesi di laurea su Martinetti. In proposito, la dott.ssa Fenoglio Gaddò ha invitato i laureandi a contattare la Fondazione per consultare tale raccolta. Ha raccontato, ancora, che i libri venivano caricati alla stazione spinetese su una carretta, con molta cura; inoltre ha narrato con animo commosso che, all'arrivo dei Tedeschi nel '44, si evitarono la razzia ed i roghi dei preziosi volumi, grazie al provvidenziale intervento di dissuasione della sorella di Martinetti, germanista esperta, in grado di comunicare con i militari. La scrivente, inoltre, ha notato, con piacere, l'eccellente riedizione a cura dei Lions dell'Alto Canavese del *Kant* di Martinetti, conservato nella "Casa e Archivio."

69 Tale centro era in origine un teatro dell'Ottocento, poi convertito in cinema ed, infine, acquisito dal Comune come centro congressi.

70 In conclusione del Convegno, Francesco Ghia, esprimendo soddisfazione per la piena riuscita dell'evento, ha confidato che l'intento degli organizzatori in origine era di approfondire proprio la tematica religiosa, in particolare il rapporto tra Martinetti e Rosmini, in raccordo con il Centro di Studi e Ricerche "Antonio Rosmini". Poi esso è mutato, ampliando anche la prospettiva alle tante e molteplici dimensioni della riflessione del Nostro: ma è significativo che proprio l'ultima relazione, con cui si è chiuso il simposio, abbia riguardato il rapporto tra i due pensatori, Martinetti e Rosmini, quasi a chiudere idealmente il cerchio della riflessione sul Nostro.



Il primo relatore a prendere la parola, nell'ampio ed accogliente Centro Congressi, è stato il prof. Francesco Ghia con la relazione *Martinetti e il modernismo. Aspetti della fortuna e della ricezione del pensiero martinettiano in Italia*.

Ghia ha esordito ringraziando tutti i convenuti e rimarcando quanto il pensiero di Martinetti non abbia prodotto scuole o allievi, diretti o indiretti. Il sottotitolo della relazione ha voluto proprio sottolineare quanto la ricezione del pensiero di Martinetti sia ancora di là da venire. Alcuni filosofi hanno considerato Martinetti un modello ideale, un punto di riferimento morale: Gioele Solari e Norberto Bobbio, per esempio, per la statura morale indiscussa e l'aspetto austero e solitario del pensiero martinettiano; ma non sono allievi, ovviamente, così come non lo sono Carlo Emilio Gadda, Lelio Basso, Antonio Banfi (che pure fu designato dal filosofo stesso come suo successore), o altri da lui suggestionati come Capitini, Pareyson. Ha ragione allora Amedeo Vigorelli a definire Martinetti «un filosofo dimenticato».

Eppure il suo pensiero, originale e poliedrico, ha esercitato una grande influenza. Se si dovesse racchiudere in una formula l'effetto della sua opera sulla cultura italiana, potrebbe esser detto di lui che la sua opera rappresenta «la coscienza critica di una generazione».

Arturo Carlo Jemolo, allievo di Martinetti al Liceo classico «Alfieri» di Torino, ha sottolineato nei suoi ricordi autobiografici la lucidità delle lezioni martinettiane, la «trivella del pensiero» che, come quella socratica, aveva disturbato gli ateniesi del suo tempo, così nel tempo presente scuoteva da facili certezze le giovani menti dell'uditorio martinettiano.

L'azione di scossa, di risveglio di Martinetti sui giovani pensatori del tempo sarà affiancata nei ricordi di Jemolo a quella di altre grandi figure, in quello scorcio d'inizio secolo della Torino gozzaniana: da Arturo Graf, Gaetano Mosca, Luigi Einaudi a Francesco Ruffini, altro dioscuoro del canavesano, giurista insigne e acuto storico delle idee, maestro vero di Jemolo. Francesco Ruffini è stato tra i pochi docenti, come Martinetti, che rifiutarono di prestare giuramento al fascismo, anche uno dei protagonisti del VI Congresso Nazionale di Filosofia nel '26 diretto dal filosofo canavesano, passato alla storia per l'intervento repressivo delle camicie nere, istigati dai clerico-fascisti, nei confronti dello *scomunicato vitando* Ernesto Buonaiuti.⁷¹ Del resto, anche Buonaiuti rifiuterà di giurare fedeltà al fascismo.

71 Ernesto Buonaiuti (1881-1946), storico del cristianesimo, fu autorevole esponente del rinnovamento religioso in Italia nel primo Novecento. Nel 1913 vinse la cattedra di *Storia del cristianesimo* nell'Università di Roma ove insegnò fino al 1931, con traversie di varia natura in seguito ai contrasti con le autorità ecclesiastiche cattoliche. Sul Buonaiuti: L. Bedeschi, Buonaiuti, *Il Concordato e la Chiesa*, il Saggiatore, Milano 1970; F Margiotta Broglio, *Ernesto Buonaiuti*, G. Rossini (a cura di), *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, il Mulino, Bologna 1972, pp. 133-153; L. Giorgi, *Il «caso Buonaiuti» e il Concordato*, «Il Ponte», 1979, 2-3, pp. 293-334; A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernista*, Morcelliana, Brescia 1979.

In seguito a tale brutale episodio, Martinetti deciderà di dedicare pionieristicamente dei corsi universitari alla cristologia filosofica, per una universalizzazione della figura di Cristo, dalla cui linfa scaturirà poi il *Gesù Cristo e il Cristianesimo*.

Tornando al tema generale della relazione, al modernismo ed a Buoniaiuti, che cosa ha accomunato, si è chiesto il relatore, Martinetti a Buoniaiuti, solo quest'ultimo amico e mentore di Jemolo?

Non certo il carattere, impetuoso quello di Buoniaiuti quanto schivo e riservato quello di Martinetti: eppure i punti di contatto ci sono stati, non solo per la comune *damnatio memoriae*, ma anche per l'interesse autonomamente coltivato per Rudolf Otto de *Il sacro*. Di Rudolf Otto, considerato da Martinetti uno dei più raffinati filosofi del movimento antintellettualistico della filosofia religiosa, il filosofo canavesano, pur freddo verso la sua teoria dell'intuizione religiosa, ha accolto invece l'idea, pur non mai derogando dal suo razionalismo critico, che la ricerca filosofica sulla religione debba partire da un'analisi trascendentale dell'esperienza interiore.

Si avverte qui l'eco su tale giudizio di quello di Troeltsch su Otto: è possibile cogliere la distanza speculativa che separa Martinetti da Otto e da Buoniaiuti, per la critica ad una concezione del moderno, per così dire, astorica.

Del resto, ha continuato Ghia, modernismo si dice in molti modi: la ricerca storica s'interroga ancora sull'adeguatezza del termine modernismo, se anche altre categorie come riformismo o liberalismo cattolico non possano risultare più appropriate. Con una sorta di eterogenesi dei fini vichiana, la Chiesa cattolica stessa nel condannare con l'«Enciclica Pascendi» il modernismo, ha finito per contribuire ad interpretarlo e a decodificarlo; e c'è anche chi, tra i modernisti stessi, non si è riconosciuto in tale termine, come il gesuita inglese George Tyrrell, per il quale il termine più appropriato sarebbe di liberalismo.

Se per modernismo intendiamo la fede nel tempo, nel progresso, adeguamento della Chiesa al tempo presente, allora, seguendo Troeltsch, esso è sempre stato e non è una novità. Troeltsch si accosta alla questione non come ad un fatto intracattolico, ma come al vero banco di prova del Cristianesimo. Per lui il modernismo è connotato con il termine di mistica cattolica, contrassegno e criterio della filosofia moderna, per una religione intesa nella sua autonomia, in rapporto diretto con la trascendenza. Per il pensatore, il movimento modernista è stato indice di un rinnovamento spirituale e religioso. Troeltsch e gli altri amici religiosi, d'altra parte, riconoscevano in Tyrrell un esponente esemplare della loro posizione, così i modernisti si riconoscevano nella posizione del gesuita. Anche Martinetti dedica un saggio del '32, ha continuato Ghia, a Tyrrell, considerato apostolo del cattolicesimo liberale, esponente di una pura coscienza cristiana.

Martinetti appare così esponente di spicco del rinnovamento religioso del mondo tedesco, da cui è egli stesso influenzato, ed è mentore principale della rivista «Il Rinnovamento». Per tale impostazione, fondamentale è apparso il termine dell'«a priori religioso», da intendersi quale riconduzione all'Uno delle molteplici facoltà umane, come compito del pensiero.

Attraverso l'analisi delle relazioni tra Martinetti, Eucken e i modernisti, Ghia ha concluso infine la sua disamina, evidenziando la profonda consonanza tra questi pensatori, attraverso puntuali citazioni e richiami testuali, secondo un ideale cristiano puro di verità e di giustizia, al di sopra di tutte le leggi della Chiesa visibile.

Fede e Ragione nel Gesù di Martinetti è il titolo della seconda relazione di Luca Natali.⁷² Il giovane relatore ha specificato la natura del suo intervento, che si è svolto secondo due direttrici: da un lato, delinea il quadro della genesi del libro *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, dall'altro, nella seconda parte, analizzerà l'ultimo capitolo in relazione al rapporto ragione-fede. Ricollegandosi anche ai precedenti interventi, in effetti, ha spiegato Natali, esiste un *topos* storiografico per cui Martinetti avrebbe scritto il *Gesù Cristo* come reazione alle polemiche seguite alla sospensione del Congresso del '26. In realtà, alla luce di nuove e recenti acquisizioni, la composizione è iniziata nel '29, l'anno del Concordato: particolari contingenze storiche avrebbero sospinto Martinetti, nei primi mesi (tra febbraio e marzo) del '29, all'avvio della composizione del suo scritto. In un breve volger di tempo, Martinetti ha composto l'opera come la leggiamo, anche se sulle motivazioni precise dell'Autore non abbiamo dati certi o testimonianze dirette. Per Martinetti, comunque, l'opera è un monumento da lasciare ai posteri, ha illustrato il relatore con puntuali riferimenti testuali; il libro, che esce nel '34, viene immediatamente sequestrato dall'autorità fascista e fatto circolare clandestinamente: poi, dopo il '37, circola con ancora maggiore difficoltà per la messa all'Indice.

Riguardo all'altra direttrice dell'intervento di Natali, l'analisi si è soffermata sull'ultimo capitolo dell'opera, *Possiamo ancora noi essere cristiani?*⁷³

Per Martinetti, nel Cristianesimo è possibile individuare due indirizzi: quello del Cristianesimo ecclesiastico e quello del Cristianesimo spirituale. Nelle Chiese visibili, esponenti del primo filone, molto dell'insegnamento di Cristo è andato perduto, per una decadenza e degenerazione del genuino e superiore nucleo spirituale di tale messaggio. Tali deviazioni mitiche e simboliche hanno soffocato il nucleo originale ed il Cristianesimo, che si è adattato ad un ordine inferiore.⁷⁴ Ad un esame rigoroso della ragione, che cosa resta allora di tale nucleo? Nulla per Martinetti, ha evidenziato Natali: tutte le chiese, sia cattoliche sia cristiane, non si sono rinnovate e quelle protestanti hanno sostituito, all'attaccamento alla tradizione, quello superstizioso alle Scritture.

La domanda principe quindi è: è possibile una religione? E, di conseguenza, quali sono le esigenze della vita religiosa? E qual è il contenuto essenziale di tale vita?

72 Luca Natali, laureatosi presso l'Università Statale di Milano, si occupa di filosofia italiana contemporanea; studioso di Martinetti (oltre che di Hume e dell'empirismo scozzese), ha curato l'edizione critica del *Gesù Cristo e il Cristianesimo* lo scorso anno e collabora con la Fondazione "Casa e Archivio Piero Martinetti".

73 Benedetto Croce, ha annotato il relatore, sarebbe stato colpito dal titolo martinettiano, da cui la consonanza nel titolo del celebre saggio crociano.

74 Si noti qui preclara, per Natali, l'eco della religione razionale kantiana.

Tre sono le possibili risposte, che sottolineano l'esigenza delle fede nel valore assoluto della personalità, il riconoscimento della personalità eccezionale della figura del Cristo, che è vero eroe religioso, capace, per Martinetti, di creare nuovi simboli, rinnovando la simbologia religiosa; infine, si è evidenziata la necessità di ancorarsi al mondo sensibile per superarlo.

Pertanto la parola di Cristo colpisce, non per l'elemento miracoloso e soprannaturalistico, che non è il nocciolo del suo insegnamento: egli può parlare a noi perché il suo messaggio è *riconoscimento nella religione di una visione teoretica*. Il sentimentalismo mistico religioso, invece, maschera per il Nostro scopi politici e non ha dunque valore. *La vera religione è la religione naturale di Kant*: importante risulta essere l'aspetto *razionale* per cui la religione stessa è il culmine dell'attività razionale. Così Martinetti può porre diverse critiche all'irrazionalismo teologico, comprendendo le posizioni di Barth, Tyrrell, Otto: il dissenso di Martinetti si coagula nell'assunto che l'*a priori* religioso è fuori dall'ambito razionale. L'ancoraggio dei vari io ad una dimensione intellettuale è denominata "coscienza generica", riprendendo Fichte: si può dunque a ben vedere parlare di io trascendentale *à la Kant*, in nome della fondazione di un sapere per tutti valido. Per Martinetti del saggio in questione, nelle ultime pagine la dimensione razionale è considerata quella dell'unica vera fede, che ci ancora alla realtà divina. Il saggio si conclude auspicando un rinnovamento per una religione puramente razionale, diversamente dalla prevalenza di ambiti miracolistici e tradizionali, perché le fedi di ciascuno si riconoscano in una fede di pura razionalità: è questo il punto di discriminare distintivo, di quello che giustamente Cantoni ha definito come il vero illuminismo per Martinetti, in ambito religioso e non solo, ha asserito Natali, in chiusura del suo intervento.

La relazione conclusiva del Convegno, *Martinetti e la "polemica su Rosmini"*, è stata quella di Markus Krienke.⁷⁵

Le domande inaugurali della sua disamina sono state: l'esperienza religiosa è sempre di una radicalità razionale? La religione si relaziona anche a qualcosa d'altro che non sia solo la *ratio*, come la volontà? Su queste interrogazioni, il relatore ha cercato di argomentare, in un confronto costruttivo e dialogico tra Martinetti e Rosmini, utilizzando una forma discorsiva.

Rosmini è in buona compagnia di Martinetti, perché due sue grandi opere sulla riforma della Chiesa saranno messe all'Indice e il sacerdote verrà condannato nel 1888, per ontologismo e panteismo:⁷⁶ l'accusa è sostanzialmente

75 Markus Krienke insegna Filosofia moderna ed Etica sociale alla Facoltà di Teologia dell'Università di Lugano, alla Pontificia Università Lateranense di Roma ed allo Studio teologico "San Francesco" di Milano. I suoi campi di interesse riguardano il pensiero, l'opera e l'attualità di Antonio Rosmini. Si occupa inoltre di storia delle idee nel Novecento italiano e tedesco, del rapporto tra diritto e morale in Kant, dell'etica dei diritti umani.

76 Non per modernismo, fenomeno all'epoca non esistente; per ontologismo, l'accusa rivolta è contro una Ragione che ingloba l'intera dimensione dell'universalità dell'essere; per l'accusa di panteismo, la critica è quella tradizionale, di identificare Dio con il Tutto.

riassumibile, ha chiarito Krienke, in quella di occuparsi troppo di pensatori moderni quali Kant, Fichte, Schelling, Hegel.

Perché Rosmini, prete cattolico, noto alla gerarchia cattolica ed alla politica italiana, consigliere dei Papi e fondatore di un Ordine, ha rischiato ciò?

Krienke ha risposto asserendo che il sacerdote ha accolto la sfida della modernità dopo Kant, intendendo conciliare il Cristianesimo con la modernità stessa. Seguendo l'assunto della fede razionale kantiana, le ultime dimensioni della fede stessa devono essere trattate sotto la responsabilità della ragione. Il relatore è entrato così proprio nel vivo della sua disamina, approfondendo l'oggetto della trattazione, ossia la cosiddetta polemica di Martinetti su Rosmini.

Martinetti si occupa e si confronta con Rosmini nell'*Introduzione alla metafisica*, molto approfonditamente. Il sacerdote è considerato come un proto-idealista tedesco, non conciliabile con il tomismo, come un filosofo della coscienza, in linea eterodossa.

Tale interpretazione su Rosmini di Martinetti non era gradita agli stessi rosminiani che si occupavano di tramandare e difendere il suo pensiero, richiamando gli studi alla linea interpretativa ortodossa, come è il caso di Carlo Caviglione de *Il Rosmini vero* del 1910. Occorreva, per Caviglione, tornare agli scritti di Rosmini in nome di un certo fondamentalismo rosminiano, senza peraltro alcun carattere impositivo. Ciò era giustificato dalla messa all'Indice dei testi rosminiani e, quindi, in un'ottica difensiva del pensiero del Maestro. Si consideri che la riabilitazione nel 2007 del pensiero rosminiano ha potuto verificarsi proprio grazie all'apporto decisivo dell'atteggiamento difensivo dei rosminiani d'inizio Novecento, con conseguente beatificazione del sacerdote morto nel lontano 1855.

Il pensiero di Rosmini dopo la morte, infatti, ha conosciuto una *storia degli effetti*, in quanto ha di molto influenzato tutta una parte della filosofia italiana, molto positivamente. Krienke, allora, ha riflettuto su tale influenza; chiamato dai neo-idealisti il Kant italiano, Rosmini considera nella coscienza dell'uomo la presenza di un "a priori", che rende possibile non solo l'accesso alla dimensione conoscitiva, ma anche a quella religiosa dell'Assoluto. L'uomo scopre l'Assoluto in sé, non nell'al di là ed è questo un messaggio profondamente cristiano. Per Caviglione, però, tanto Martinetti quanto Gentile non sono stati fedeli al dettato rosminiano. Ma, ha avvertito Krienke, studiando la corrispondenza tra Caviglione e Martinetti, il pensiero di un grande filosofo può esser recepito in tanti modi, e qui si tratta proprio di intendere queste modalità diverse. Secondo il relatore, infatti, Martinetti ha letto ed interpretato Rosmini in modo veramente innovativo, dal punto di vista dell'argomentare filosofico.

Uno dei punti critici della questione esegetica riguardo alle due letture, quella di Caviglione e quella di Martinetti, è stata la seguente: per il Martinetti dell'*Introduzione alla metafisica*, attraverso la mente e il suo *a priori*, inizio della ragione divina, al livello più alto di elevazione della coscienza, noi possiamo accedere, attingere al divino. A Caviglione non piace ciò, ossia il contatto diretto tra divino e umano; per la sua interpretazione letterale, è eretica la posizione martinettiana. Per il rosminiano, l'esposizione di Martinetti su Rosmini non è accettabile: l'idea dell'essere è un intelligibile per sé,

l'idea è divina, ma non è Dio stesso. Per accedere a Dio occorre la fede: la ragione partecipa del divino, ma non è Dio.

Seguendo alla lettera il testo rosminiano, avrebbe ragione Caviglione, ha argomentato Krienke. Per Martinetti, invece, la nostra coscienza che unifica la ragione con la realtà ci conduce all'Assoluto, è come se si arrivasse all'assoluto "con un colpo di pistola". Ciò per la tradizione cattolica non è possibile. C'è intuizione a tale livello, ma non adesione immediata, ha ribattuto Caviglione.

Ma se si entra nella logica del pensiero rosminiano più a fondo, come fa Martinetti, allora conseguentemente l'idea dell'essere di ognuno, la disposizione alla conoscenza per il Rosmini martinettiano, non è solo qualcosa di relativo o di formale, ma è qualcosa dove l'uomo realizza una sua dimensione di assolutezza. La coscienza dell'uomo è sede dell'assoluto e, dal rapporto mondo-Dio, la coscienza non è eliminabile. Tale rapporto non può essere tacciato di relativismo coscienziale, perché se si scopre che la ragione ha una dimensione assoluta in sé, allora essa si colloca in tale dimensione: a livello alto la ragione è divina e noi attingiamo al divino. La nostra coscienza, seguendo l'esegesi martinettiana, è in tensione verso l'Assoluto: tale interpretazione interessante ed originale avvicina molto la lettura martinettiana su Rosmini a quella di Fichte, ha suggerito Krienke.

Qui si è evidenziato un punto importante, della lettura martinettiana su Rosmini e di differenziazione tra le due posizioni, quella di Rosmini e quella di Martinetti. Rosmini vede che la dimensione dell'assoluto non si identifica nella coscienza; nella tensione verso l'assoluto c'è sempre qualcosa d'altro, che la ragione non può cogliere da sola. In noi c'è sempre un elemento divino, c'è un'alterità, che fa sì che non siamo oggettivabili a noi stessi fino in fondo, per il confronto con l'altro e, soprattutto, per la costituzione della coscienza stessa, in cui c'è un elemento altro, divino: alterità che non è a sua volta completamente coglibile e dominabile dalla coscienza stessa. Allora, per Rosmini, diversamente da Martinetti, per cogliere la dimensione divina non basta la ragione, occorre la fede religiosa, perché l'adesione all'altro non è possibile solo con l'azione della ragione, ma con quella anche della volontà, che in chiave religiosa si chiama fede. Con tale riflessione, Krienke ha concluso il suo intervento.

Il dibattito seguente si è aperto con una curiosità aneddotica: una persona tra il pubblico ha riferito il fatto che Martinetti è nato, curiosamente, proprio in via Caviglione. Ha comunicato, inoltre, che a Pont Canavese nella stessa via Caviglione, presso la casa della famiglia Martinetti, una targa ricorda i suoi natali.

Le conclusioni del simposio sono state delineate da uno degli organizzatori, Francesco Ghia che, nel ringraziare i relatori e tutti i convenuti, ha sottolineato l'impossibilità di tracciare delle linee finali conclusive, per un convegno tanto articolato; senza arrogarsi allora tale diritto, Ghia ha tenuto, però, a precisare, almeno un aspetto importante del lavoro di scavo ivi realizzato, che è consistito nel tentativo di inquadrare il pensiero martinettiano in un contesto complessivo, attraverso lo studio del rapporto tra Martinetti e il suo tempo, e degli effetti che il suo pensiero ha prodotto anche sull'oggi.

L'auspicio, ha chiuso con una bella immagine Ghia, è che studiando e sfogliando con tutti i sensi uno dei libri di Martinetti, tra quelli visti ed ammirati anche durante la visita a Spineto, si possa dire: «questo libro è stato scritto per me».⁷⁷

6. Breve annotazione conclusiva

Il Convegno ha avuto un profilo intrinsecamente internazionale e, come sottolineato in apertura, proprio i luoghi martinettiani e il Canavese hanno accompagnato lo studio e l'analisi della riflessione del filosofo, a ribadire quanto tale terra di frontiera, ponte tra culture, sia stata più che mai fertile luogo di genesi e di coltura di un pensiero di levatura europea, creativo, originale e poliedrico quale quello martinettiano.

Ritengo pertanto significativo, a testimonianza dell'amore e del legame di Martinetti per la sua terra, invitare il lettore a rileggere quel *Discorso agli Universitari Canavesani*,⁷⁸ discorso anch'esso negletto e dimenticato, che il filosofo all'indomani della brutale esperienza dell'interruzione del Congresso del '26 rivolgerà agli studenti universitari canavesani: esso è un vero atto d'amore per la sua terra ed è omaggio al coraggio, alla volontà di libertà ed allo spirito religioso della gente del "suo" Canavese, oltre che un monumento insigne eretto a difesa dei valori della libertà e della dignità di ogni uomo. Ed è importante sottolineare che, in un momento drammatico della sua esistenza, Martinetti abbia avvertito l'esigenza di rivolgersi con tono alto e solenne proprio ai giovani Canavesani, a ribadire quegli ideali inderogabili, per il rispetto dei quali il filosofo di Castellamonte ebbe sempre un comportamento cristallino.

Alexis de Tocqueville, nell'analizzare la particolare configurazione di quelle terre di frontiera dei pionieri americani, scriveva da acuto cronista nelle pagine iniziali del suo capolavoro, dopo attenta ricognizione sulle caratteristiche geografiche e fisiche del territorio, anch'esso ponte e luogo di transito di e tra culture diverse:

77 Egli ha chiuso il simposio con tale augurio, ripreso parimenti da quello di un altro filosofo "dimenticato", Giuseppe Capograssi (Sulmona, 21 marzo 1889 – Roma, 23 aprile 1956).

78 P. Martinetti, *La funzione della cultura*, (discorso ufficiale pronunciato al III Convegno dell'Associazione Universitaria Canavesana, Castellamonte, 19 settembre 1926), L. Garda, Ivrea, 1926, pp. 9-21 (ried.: *Saggi filosofici e religiosi*, a cura di Luigi Pareyson, *op. cit.*, pp. 45-52). Il discorso fu pronunciato da Martinetti a pochi mesi dall'increscioso episodio dell'interruzione del VI Congresso Nazionale di Filosofia; rivolto agli universitari canavesani, fu scritto in seguito all'invito dell'Associazione universitaria canavesana "Tuic Un", solita organizzare annualmente un incontro, con una personalità del mondo culturale canavesano. La presentazione dell'oratore fu affidata a Alessandro Favero, giurista e filosofo del Canavese. Data l'importanza non solo culturale e filosofica ma anche storico-civile di tale documento, il "Lions Club Alto Canavese" ha provveduto nel 1984 a ristamparne mille copie, distribuendole anche alle scuole del territorio.

ho ormai detto abbastanza per mettere nella sua vera luce il carattere della civiltà angloamericana. Essa è il prodotto (e questo punto di partenza deve essere sempre presente al pensiero) di due elementi perfettamente distinti, che altrove si sono spesso combattuti, ma che in America si sono incorporati in certo modo l'uno nell'altro e combinati meravigliosamente. Voglio dire lo *spirito di religione* e lo *spirito di libertà*.

[...] Lontane dal nuocersi, queste due tendenze, in apparenza così opposte, procedono d'accordo e si prestano un mutuo appoggio.

La religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà dell'uomo e nel mondo politico un campo aperto dal Creatore agli sforzi dell'intelligenza.

[...] La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi; la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti.⁷⁹

In modo non dissimile, seppur in ambito prettamente teoretico e metafisico, Martinetti chiudeva nel suo *Epilogo metafisico*, in modo singolare e stupefacente, il suo saggio sulla libertà, coniugando *spirito di libertà* e *spirito di religione*:

L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coesenzialmente nella Ragione assoluta – tale è la conclusione estrema, alla quale dobbiamo arrestarci. [...] Ma in fondo a questo amore vago della libertà arde, ignorato, l'amore per cui ogni uomo desidera il vero e unico bene ed aspira a ricongiungersi con la sua natura divina. Per questo l'amore della libertà è l'amore più alto e universale dell'uomo: egli la cerca sotto tutti i cieli, in tutti i gradi della civiltà, in tutte le sue forme dell'attività sua: e l'uomo che lotta per la libertà ci riempie l'anima di simpatia e di rispetto anche se per ignoranza o per passione, egli la cerca tumultuosamente là dove essa non è. Per questo la libertà è anche la condizione indeclinabile di ogni forma di giustizia e di progresso sociale: senza un energico senso della libertà la personalità umana si immiserisce e si degrada; senza libere istituzioni, la prosperità economica e la grandezza politica dei popoli non sono che apparenze senza sostanza. Ma questo vale naturalmente in un grado infinitamente più alto delle forme più nobili della vita spirituale. La moralità, la scienza, l'arte, la religione sono il fiore più delicato della libertà: qui veramente la libertà si identifica con la stessa essenza divina dello spirito e la negazione della libertà è negazione di Dio.⁸⁰

⁷⁹ A. de Tocqueville, *Democrazia in America*, a cura di Giorgio Candeloro, BUR Saggi, Milano 2007,⁷ pp. 54-55, corsivi nel testo.

⁸⁰ P. Martinetti, *La libertà, op. cit.*, pp. 491-92.

FIorenzo FERRARI

Storia di un incontro: i genitori dal giudice

Il giudice è Adriano Patti, i genitori quelli dell'Istituto Comprensivo di Verbania Trobaso, l'occasione dell'incontro è stata la presentazione del libro *Perché la legalità? Le ragioni di una scelta* (con prefazione di Don Luigi Ciotti; Vita e Pensiero, Milano 2013). Parlare di presentazione non rende giustizia allo spirito della serata. In primo luogo, il *setting* dell'aula: Patti ha chiesto di disporre le sedie in cerchio per un dialogo orizzontale e i genitori l'hanno assecondato volentieri, abituati a questa disposizione dai dialoghi filosofici che da qualche anno sono a loro (e ai loro figli) proposti da chi scrive. In secondo luogo, lo stile: non semplicemente dialogico ma addirittura conviviale, nel senso però di Ivan Illich e di una scuola che, paradossalmente, cerca da qualche anno di descolarizzarsi, attraverso l'esperienza filosofica e la didattica attiva. Infine, i risultati della serata, difficili a raggiungersi con una tradizionale presentazione e di cui diremo dopo. Il libro di Patti ha molte virtù: è didattico anche per gli adulti (esemplare la definizione di mafie), è indignato ma mai retorico (smonta il luogo comune della Costituzione mai avverata), non fornisce ricette (pensiamo alle pagine sulla geografia giudiziaria), è autocritico (verso chi amministra la giustizia). È grazie alla rete dei Giovani Pensatori dell'Università dell'Insubria che l'abbiamo letto e proposto nel nostro istituto.

Il dialogo tra giudice e genitori è iniziato commentando un'attività di filosofia con i bambini proposta ad una classe quinta della scuola primaria. Insieme alla pedagogista Chiara Colombo, avevo chiesto ai bambini di mettersi in posa per due foto di classe: una che rappresentasse la classe come molteplicità, l'altra che la rappresentasse come unità. I bambini avrebbero dovuto dialogare tra loro, senza interventi adulti, per decidere le due pose con il metodo del consenso. E ce l'hanno fatta, con fatica, ma da soli e rispettando le regole democratiche. I genitori, guidati dal giudice, hanno tratto due conclusioni da questo racconto: che i bambini possono fare sempre molto e bene e necessitano di autonomia, e che gli adulti invece non possono fare quasi nulla date le cose così come stanno, in Italia, qui ed ora.

Patti è una persona piena di ottimismo ma sarebbe sbagliato dire che è riuscito a trasmetterlo ai genitori, è meglio dire che riesce, maieuticamente, a tirare fuori le competenze di ciascuno e quindi la possibilità di farcela a cambiare le cose. I genitori hanno riscoperto le proprie competenze quali cittadini che cercano di educare i figli alla legalità mediante l'esempio, magari non litigando come altri all'ingresso della scuola per futili motivi. Genitori che fanno scelte di impegno civile svolgendo con cura il proprio lavoro e ragionando sul come spendere i propri soldi, magari attraverso i gruppi di acquisto solidale. Genitori che non danno deleghe in bianco ai politici ma ne controllano l'operato. Anche il libro, con il suo linguaggio rigoroso e chiaro, trasmette questa fiducia nel presente, valorizza le piccole scelte quotidiane e quindi dà fiducia nel futuro.

La serata si è conclusa con un altro racconto delle esperienze filosofiche dei piccoli: avevamo chiesto loro di dichiarare i propri debiti di riconoscenza, ciò che devono a qualcuno, perché gliel'ha insegnato oppure mostrato con l'esempio, come fa l'imperatore filosofo Marco Aurelio all'inizio dei *Ricordi*. Ogni bambino si è sdraiato su un grande cartellone per riprodurre la propria sagoma, che ha riempito con disegni, fotografie ed oggetti che testimoniassero questi debiti. I bambini sono riconoscenti di parecchie cose ai pari e agli adulti che hanno intorno, segno che le sorti non saranno magnifiche e progressive ma un po' migliori sì. Noi tutti abbiamo un debito di riconoscenza, ha ricordato Patti, ed è verso la nostra Costituzione. Il suo libro riesce a farci comprendere la portata e la potenzialità di questo risultato della Resistenza ai totalitarismi.



RECENSIONI





**SULLA FILOSOFIA
DELLA SCIENZA
DI EVANDRO AGAZZI**

**DALLA PROBABILITÀ E LA LOGICA MATEMATICA
ALL'EPISTEMOLOGIA REALISTA
A CURA DI FABIO MINAZZI**

 **MIMESIS / CENTRO INTERNAZIONALE INSUBRICO**



Autori Vari, *Sulla filosofia della scienza di Evandro Agazzi. Dalla probabilità e la logica matematica all'epistemologia realista. Atti del convegno di studio (Varese, 22 settembre 2012)*, a cura di Fabio Minazzi, Mimesis/Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2015, pp. 440.

Questo pregevole volume, che rientra nella fortunata collana del *Centro Internazionale Insubrico* diretta da Fabio Minazzi, consta di tre corpose sezioni: la prima raccoglie gli atti del convegno tenutosi sabato 22 settembre 2012 presso l'*Aula dei seminari* di Villa Toeplitz a Sant'Ambrogio, a Varese (pp. 45-268), la seconda ricostruisce la giornata di venerdì 21 settembre 2012 durante la quale è stata conferita la laurea in *Scienze e tecniche della comunicazione*, attribuita dall'Università degli Studi dell'Insubria a Evandro Agazzi, la terza ospita la schedatura de *La biblioteca di Evandro Agazzi donata al Centro Internazionale Insubrico* (pp. 337-427).

Fabio Minazzi, nella sua *Prefazione* al testo – cui segue una densa *Introduzione* dedicata a *Evandro Agazzi filosofo* (pp. 23-44) sempre da lui redatta – precisa, in merito alla sterminata produzione scientifica di Agazzi, che «basterebbe ricordare la sua difesa del realismo [...], la sua valorizzazione del pieno e autonomo valore culturale della scienza [...], sia anche il suo vivo interessamento per i problemi bioetici, da considerarsi in stretta connessione con l'incremento del patrimonio tecnico-scientifico dell'umanità» (p. 11).

È, infatti, la molteplicità dei settori indagati da Agazzi nel corso dei suoi anni di ricerca rigorosa a consentire a quanti hanno preso parte al convegno di studio in suo onore di sviluppare riflessioni personali e autonome, tutte, però, ugualmente solcate, intimamente, dalle suggestioni del filosofo bergamasco. Come un fiume carsico, le indagini agazziane condotte nei più disparati settori del continente filosofico scorrono, infatti, lungo tutto il volume, irrorando di vitale linfa i contributi di ciascuno dei prestigiosi studiosi intervenuti e raccordandoli fra loro, seppur in modo non sempre esplicito. Al lettore attento, dunque, la sfida di rintracciare, ove non siano manifesti, i suoi affioramenti; con questo preciso intento è allora possibile assistere alla trasformazione dei saggi che arricchiscono la prima sezione del volume da “perle giustapposte le



une affianco alle altre” in un “filo continuo di un unico gomitolo”, per parafrasare note metafore filosofiche di chiara matrice bergsoniana.

La prima sezione del testo è inaugurata dal denso saggio di Emanuele Severino, *A proposito di filosofia e scienza* (pp. 47-52). Sullo sfondo di una riflessione sui rapporti fra essere e nulla, Severino critica la presunzione teorica di Dawkins di assegnare alla teoria dell'evoluzione un carattere di assoluta incontrovertibilità. L'Autore sottolinea, piuttosto, il carattere “relativamente” incontrovertibile delle teorie scientifiche in genere, all'interno della quale si inquadrano quelle sull'origine (come, a tutti gli effetti, si configura la teoria dell'evoluzione). Il saggio si raccorda alla prospettiva agazziana – riletta da Minazzi in chiave squisitamente kantiana (pp. 23-44) – sulla “finitezza” dell'umana conoscenza in ciascuna sua espressione.

Segue il saggio *Modernità e autonomia della scienza nell'opera di Evandro Agazzi* di Alfredo Marcos (pp. 53-68), in cui l'Autore evidenzia come l'autentico “impegno razionalista” di Agazzi – tradottosi, nel concreto, in un “onesto mestiere del filosofare” che dalle indagini prime sulla logica matematica lo ha indotto (attraverso l'epistemologia) alla valutazione dei limiti, della legittimità e delle potenzialità della scienza – risieda nel riquadrare la scienza e la sua pretesa d'autonomia in un'ottica sistemica, intrinsecamente vergata dall'esigenza d'integrazione del sapere scientifico all'interno della società. Questa prospettiva salva, al contempo, dalle retoriche che sottraggono alle scienze il loro autentico potenziale culturale, e dagli eccessi, altrettanto dannosi, delle arringhe scientiste.

Le prime ricerche di Agazzi condotte sulla logica formale, al cui contesto genetico si accenna in apertura del saggio *L'interazione fra logica e filosofia* di Maria Luisa Dalla Chiara (pp. 69-84), fungono da innesco per una attenta disamina delle pretese fondazionali della logica, dei complessi rapporti fra diverse logiche possibili, culminando con argute osservazioni sulla musica, intesa come «forma di linguaggio e di pensiero universale, profondamente connesso con la sfera delle nostre emozioni» (p. 83). In ciò, il saggio si raccorda alle conclusioni del precedente, ovvero con l'esigenza di una apertura dei saperi specialistici alla cornice della “società-sistema”, come concepita da Agazzi.

Nel suo saggio *Per un realismo positivo* (pp. 85-102), che ricapitola i capisaldi del suo recente ritorno al realismo, Maurizio Ferraris ripropone la sua personale indagine dei rapporti fra realtà e pensiero, facendo valere i diritti del realismo positivo (ispirato al secondo Schelling) su quelli del realismo negativo (à la Descartes, à la Kant, etc.) e del costruzionismo. Il saggio dialoga, così, seppur in tensione critica, con la concezione dell'oggetto maturata da Agazzi nel contesto specifico della sua epistemologia, ovvero quella secondo cui l'oggetto (scientifico) consisterebbe nell'“insieme di tutte le determinazioni”. Rispetto ad Agazzi, tuttavia, Ferraris oppone, comunque, una precedenza e preminenza dell'ontologia sull'epistemologia, del dato sulla sua determinazione, prospettiva ben riassunta nella battuta «il pensiero è una parte del reale» (p. 98), sebbene si tratti, comunque, di una “parte” problematica, perché condannata all'ardua impresa di riconciliarsi con il mondo nella perigliosa battaglia contro l'errore.

Nel saggio *Operazionismo, scienza e tecnica in Evandro Agazzi* (pp. 103-115), Marco Buzzoni sviluppa, con chiarezza, le profonde e acute suggestioni

agazziane, articolate a contatto con l'operazionismo di Bridgman e con i suoi "esperimenti di carta e matita". Raccordandosi alla lucida esigenza di Agazzi di riquadrare la scienza all'interno di un più ampio discorso sulla società, Buzzoni sottolinea l'autonomia intrinseca della ricerca scientifica, ovvero l'inappropriatezza dell'approccio strumentale ed economicistico alla scienza stessa, richiamandone, al contempo, la sua "intrinseca" struttura tecnica, ricalcata sulla lettura agazziana dell'operazionismo. Così, dunque, la scienza è una tecnica senza essere un mero strumento per un fine programmatico, perché appronta strategie endogene per la propria autovalidazione e presenta un sistema di regole di funzionamento interno che ne comprovano la coerenza, senza per questo sfociare sempre in un'ossessiva applicazione spendibile in un'ottica di mercato.

Il corposo e pregevole saggio *Lo studio della probabilità e del probabile: sulla genesi della riflessione epistemologica e filosofica di Evandro Agazzi* (pp. 117-187) di Fabio Minazzi ha, tra gli altri e numerosi, il merito precipuo di fornirci una chiara esposizione delle indagini condotte (e degli esiti cui pervengono) da Agazzi nella sua tesi di laurea *Indagini e riflessioni sul probabile e la probabilità*, discussa durante la sessione estiva del 1956-1957 presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, con relatore il filosofo Gustavo Bontadini. Dopo aver dipanato la complessità della ricerca agazziana di allora, votata all'esigenza – di sapore aristotelico e socratico – di pervenire a una definizione univoca della probabilità, Minazzi pone in tensione queste prime ricerche sul tema con i successivi ripensamenti critici che indurranno il filosofo bergamasco a preferire all'univocità della definizione, lo studio dei contesti teorici all'interno dei quali «il concetto composito della probabilità» (p. 173) si elabora. Ci si richiama qui a quello sforzo di "relativazione" dei concetti, che non per questo arride alla relativizzazione nel senso volgare e abusato del termine. Per questo, in conclusione del suo saggio, Minazzi si richiama al chiarissimo rilievo agazziano che sembra coagulare in una battuta lo sforzo di un'intera vita di ricerca: «it is certain that theoretical sentences in science are retained [...] to the extent that they are believed "to say that which is" about the domain of objects of their theory They are therefore claimed to be true of this domain» (p. 187, corsivi nel testo).

In *Empirismo, realismo e significato conoscitivo dei principi filosofici* (pp. 189-199), Gino Tarozzi rende omaggio – in prima istanza – all'intensa attività d'indagine epistemologica condotta da Evandro Agazzi (anche) nel settore della fisica, evidenziandone – fra gli altri – il merito di aver sollevato l'esigenza di un costante e proficuo confronto fra le scienze e quella filosofia che di esse sia seriamente avvertita. È questa una lezione che, su un fronte, non può non rimandarci, col pensiero, alle frequenti esortazioni che Gaston Bachelard rivolgeva ai filosofi di "tenersi al passo con le scienze", di non piccarsi d'insegnare agli scienziati il metodo, ma di apprendere *in situ*, indossando il camice e varcando le soglie dei laboratori. Sull'altro, non può non richiamare alla mente la bella e chiara apologia dell'epistemologo tratteggiata da Einstein, in cui – con l'umiltà che sempre accompagna il genio – questi riconosceva il limite della sua attività in campo filosofico e la necessità del compito del filosofo di colmare le lacune degli scienziati.

L'analitico saggio di Massimo Pauri, *Considerazioni critiche sulla relazione oggettività-necessità VS soggettività-finalità nella "descrizione fisica*

del mondo” pp. 201-233) – corredato da quattro *Appendici* (pp. 234-251) – discute, tra l’altro, uno dei temi fondamentali della produzione scientifica di Agazzi: l’oggettività e la sua problematicità intrinseca (a livello della sua stessa definizione possibile) ed estrinseca (nei suoi rapporti, cioè, con il polo della soggettività), a partire dalla dialettica a esse correlata di necessità e libertà. Sullo sfondo di un’informata discussione critica della proposta agazziana, si staglia quella dell’Autore relativa al fondamento ontologico dello spazio, tema che – se un tempo fu appannaggio di alcuni dei più grandi filosofi – oggi attraversa le trame di alcune delle più interessanti ipotesi teoriche formulate, tra l’altro, nel magmatico settore di ricerca della gravità quantistica e, in particolare, quello dei sostenitori della teoria dei *loop*. Pauri ne circoscrive le pretese ultimative, riaccende l’esigenza di “apertura teorica” nel complesso sistema della scienza e della filosofia (autenticamente razionalista), assumendo una prospettiva “fenomenologica” sulla questione, tesa a denunciare le insoddisfacenti formulazioni concettuali sorte in merito al fondamento ontologico dello spazio tra gli attuali fisici quantistici.

Il pregio del saggio di Paolo Giannitrapani (pp. 253-267) – che conclude la sezione prima del volume – risiede nel fornire al lettore un interessante *aperçu* della “bottega del filosofo”. A partire dai *marginalia* di Corrado Mangione alla sua personale copia di *Filosofia, scienza e verità* (donata da Fabio Minazzi alla biblioteca del Centro Internazionale Insubrico “Carlo Cattaneo e Giulio Preti”), Giannitrapani ripercorre il cammino di “costruzione” della recensione al testo pubblicata da Mangione sul supplemento domenicale de «Il Sole 24 Ore» (19 novembre 1989). Quest’analitico saggio conclude, dunque, il virtuoso circolo d’idee attivato dalle riflessioni di Agazzi attraverso quanti, con i loro contributi, abbiamo voluto amplificarne i potenziali, attualizzandole su percorsi propri, personali, ma sempre riconoscenti della loro origine prima e, quindi, del loro innesco agazziano.

Come si è detto, la seconda sezione del volume ricostruisce la giornata di venerdì 21 settembre 2012, durante la quale è stata conferita la laurea *Scienze e tecniche della comunicazione*, attribuita dall’Università degli Studi dell’Insubria a Evandro Agazzi, con la pubblicazione del testo del *Discorso inaugurale* dell’allora Rettore dell’Università degli Studi dell’Insubria Renzo Dionigi (pp. 271-274), di quello in cui l’attuale Rettore Alberto Coen Porisini fornisce la *Motivazione della facoltà di scienze di Varese per il conferimento della laurea honoris causa in Scienze e tecniche della comunicazione ad Evandro Agazzi* (pp. 275-280), della *Laudatio* pronunciata da Fabio Minazzi (pp. 281-223) e della *Lectio doctoralis* tenuta, in quell’occasione, da Agazzi (pp. 295-315).

Il volume non poteva di certo chiudersi meglio, giacché si apre, e apre, (con) una riflessione sul futuro e la sua storia concettuale. All’avvenire, infatti, Agazzi sceglie di dedicare questa sua *Lectio doctoralis* (edita con il titolo *Verso il futuro: un progetto dentro una speranza*), durante la quale tramuta una contingenza, quale è appunto l’attuale crisi economico-finanziaria, in un’occasione di riflessione che oltrepassa gli asfittici limiti del presente storico, fungendo da innesco per una feconda generalizzazione, secondo il miglior metodo filosofico, da Talete di Mileto a oggi.

Il volume è inoltre corredato da un’*Appendice* in cui si pubblicano tutti gli *Altri documenti attinenti il conferimento della laurea honoris causa ad Evan-*

dro Agazzi (pp. 317-336), nonché dall'analitica schedatura della Biblioteca del pensatore bergamasco (che occupa la terza sezione del volume) donata, in occasione di questo conferimento, al *Centro Internazionale Insubrico* (pp. 342-427), preceduta da un breve scritto di Minazzi sul *Valore e significato della donazione della biblioteca e dell'archivio di Evandro Agazzi* (pp. 339-340) e dall'Avvertenza di Paolo Giannitrapani su *La biblioteca personale di Evandro Agazzi donata al Centro Internazionale Insubrico* (pp. 341-342).

Giovanni Carrozzini

Autori Vari, *Sul Bios Theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese*, a cura di Fabio Minazzi, Mimesis/Centro Internazionale Insubrico 2015, pp. 1378, 2 voll. con oltre un centinaio di illustrazioni in b/n nel testo

Recensire un'opera di tal fatta, molteplicità di contributi (un'ottantina) e di plurimi punti di vista, sarebbe impresa vana oltre che impervia: ossia dispersiva.

Scelgo di enucleare la ricchezza di argomenti e di testi in sette "fuochi tematici", che qui elenco per comodità di lettura:

- filosofia teoretica e inediti
- filosofia politico-civile
- storia del pensiero scientifico
- arte letteratura poesia, Milano
- voci femminili
- biblioteca, ricordi e testimonianze
- carteggi.

Il lungo saggio di Fabio Minazzi che apre il volume può ben essere detto, con la forza delle sue 210 fitte pagine, la tramatura dell'affresco pretiano in cui in buona sostanza consistono i due tomi degli Atti.

Si intitola: *Sul Bios theoretikós e il razionalismo critico di Giulio Preti alla luce di alcuni suoi scritti inediti degli ultimi anni*. Il nocciolo e il senso complessivo della *filosofia teoretica* pretiana possono essere sintetizzati in parole della poetessa (e sua moglie) Daria Menicanti: lo scavo "irto e incorrotto" alla ricerca della verità. L'esordio avviene con la tesi con Guido Villa (ma già ispirata da Antonio Banfi), intitolata *Il significato storico di Husserl* (p. 99), cui seguono saggi dedicati ai temi banfiani e soprattutto quello del 1944 intitolato proprio *Bios Theoretikós* (p. 107).

Matrice della filosofia nel mondo greco classico, innervato dalla teoresi e non da finalità pratiche, furono le libere discussioni razionali con la conseguente scoperta della ragione o Logos a fondare tutt'intera la nostra civiltà. La missione del dotto di fichtiana memoria (p. 111), questo e non altro è: o non è. La verità è asseribilità garantita o non è, il vero è tale se è verificato; si avverte come nel dopoguerra Preti farà sue le lezioni del Peirce pragmaticista, del Dewey filosofo della libera, democratica, America. La filosofia e la cultura diventano allora umanismo concreto, scelta: ossia milizia e responsabilità pratica. Il *Bios theoretikós* si duplica necessariamente in *Bios praktikós*, in un

nuovo e più fecondo significato vitale: questo il tema di fondo del primo importante libro di Preti, la *Fenomenologia del valore* del 1942 (p. 121, alla quale opera e alla rilevante trattazione in essa della problematica della “persona” dedica un attento saggio Luca Zuccaro, *Fare cose con i valori*, pp. 313-335). Ecco allora che la teoresi di Preti si flette in quella direzione e diventa – vuol diventare – umanismo concreto (p. 117).

È il momento per Preti di misurarsi con lo spirito della lezione stessa del suo maestro Banfi. Ne avverte e denuncia non senza forza polemica la sacralizzata *lignée* kantiana ed hegeliana, rispetto alla quale preferisce riattualizzare la grande lezione della scienza moderna, con Newton preceduto da Galilei: dalla crisi della Fisica aristotelica alla nascita della Fisica moderna, agli sviluppi nel pragmatismo di Oltreoceano. Senza, strada facendo, dimenticare saggi e ricerche di storia del pensiero e della logica medioevale.

A una fase tormentata, peraltro aperta a più sbocchi, segue l'opera del 1968, *Retorica e logica*: quattro saggi il primo dei quali inizialmente nato come recensione del fortunato *Le due culture* dell'inglese di Cambridge C. O. Snow. Preti ritiene che il discorso delle “due culture” non vada sviluppato sul piano sociologico della contrapposizione tre le due “comunità” di scienziati e di letterati, bensì cogliendone le differenti e conflittuali *formalità*, che possono anche contaminarsi in modi differenti, ma che, tuttavia, permangono, l'una come libera ideale universalità in generale, l'altra come universale concreto, storicamente determinato. Dai primi anni Sessanta il lavoro di Preti si addensa e disperde in una rilevante mole di appunti inediti, che Minazzi segue con attenzione. Avrebbero dovuto proporre un punto di vista sull'ontologia filosofica “cui diamo il nome di neo-realismo, ma che potrebbe altrettanto bene essere chiamato realismo fenomenologico oppure oggettivismo trascendentalistico” (p. 179). Preti vede questa prospettiva euristica operare all'interno della stessa ricerca filosofica, europea e mondiale, impressa al pensiero occidentale da Kant e da Husserl (p. 189). Il neorealismo logico si qualifica come lo sfondo teoretico del razionalismo critico (p. 190), ma anche dell'empirismo logico, che Preti studia appuntando in accurate schede inedite di lettura un altro fortunato volumetto, quello di A J Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, del 1961 (originariamente del 1936, p. 204). Il Preti che incessantemente torna su Husserl nel senso di tornare su su stesso ha per Minazzi “il fascino di indurre costantemente il lettore a riflettere *con* Preti e anche a riflettere *contro* Preti” (p. 213).

Si sarà notato che il saggio intreccia gli scritti editi e la vita nota di Preti con gli inediti: quelli evidentemente che Minazzi considera i più significativi per la dimostrazione della sua tesi. Noto che il titolo del volume finale avrebbe potuto essere completato con un “anche alla luce”

A corolla, ma pur sempre ognuno con la propria autonomia di riflessione e stile, si dispongono i contributi delle Sezioni prima e seconda, dedicati appunto alla Filosofia teoretica di Giulio Preti. Si segnala il contributo di Fulvio Papi, breve ma, come sempre, denso di una memoria personale, che sa NON diventare memorialistica, ma ininterrotta rielaborazione filosofica. Il titolo è *Esperienza di Preti* e si concentra sul “rapporto teoretico che vi è stato durante tutta la vita” tra Banfi e Preti. Il compito scrive Papi che Banfi assegnava alla filosofia contemporanea per la Nuova serie di “Studi filosofici” non mai apparsa per la sua morte nel 1957, “era del tutto simile a quello sostenuto da Giulio

Preti, e cioè l'analisi trascendentale e formale delle varie forme di oggettività razionali, vale a dire una geografia teoretica delle varie direzioni della cultura della conoscenza" (p. 215).

Sulle *Potenzialità epistemologiche del trascendentale* indaga Jean Petitot, e *Sul mondo reale in Giulio Preti* Carlo Sini. Sini a proposito di recenti rilanci del "realismo" invita a rileggere il trascurato capitolo *Il mondo reale* nel "capolavoro di Preti, *Praxis ed empirismo*" (1967 e 1975). Il punto è che "realtà" o "esistenza" sono "categorie pseudo-cosali", per cui occorre riandare "ai criteri di verifica volta per volta impiegati" (p. 229). Ettore Brissa offre una simpatica lettura e rilettura di un suo scritto di vent'anni prima, ora reintitolato *Il principio era il bisogno. Il corpo e la corporeità del Lebenswelt nella Fenomenologia del valore di Preti*.

"La problematica scettica – scrive Francesco Coniglione – ritorna più volte nella riflessione di Giulio Preti". Lo scetticismo sfida infatti e la filosofia e la scienza: il problema per eccellenza della gnoseologia ossia il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Per Preti, che ha lungamente studiato l'argomento nella storia della filosofia (costituendo per inciso un decisivo stimolo alla fondamentale opera di Mario Dal Pra sullo *Scetticismo greco*), lo scetticismo è il presupposto e punto di partenza della filosofia moderna... "lo scetticismo è l'autocritica del realismo" (p. 266). Anche Giulio Paganini convalida questa tesi sulla scorta della lettura e trascrizione di un quaderno redatto da Preti nel 1971/72, intitolato *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* e lasciato interrotto (p. 276).

Per analizzare la soluzione proposta da Preti alle aporie della riduzione psicologica e della interpretazione metafisica nell'analisi filosofica delle proposizioni logico-matematiche, Pier Luigi Lecis prende le mosse da un esempio proposto nel corso su *Logica e filosofia*: "se un calcolo matematico o la formulazione di un ragionamento corretto venissero fatti da una *scimmia dattilografa* e per puro caso venisse un risultato corretto, per il logico ciò non farebbe alcuna distinzione ai fini della validità del ragionamento, perché la logica non ha a che fare col pensante" (*sottolineatura del recensore*, p. 291).

Preti e il linguaggio della filosofia si intitola il contributo di Silvana Borutti. Così Preti ha scritto, nel 1962: "Un uomo siede tra gli uomini e parla loro" (p. 337). La filosofia è un insieme di discorsi intersoggettivi... è sempre situato... non solo in senso pragmatico, ma anche in senso storico". Preti non è però "gadameriano" o, comunque, ermeneutico. Preti sostiene che bisogna riconoscere due forme dell'esistenza linguistica e argomentativa delle filosofie: "la forma simbolica e la forma logica" (p. 340).

Due nutrite sezioni di studi che riportano alla luce importanti acquisizioni segnano il passaggio dal "fuoco" teoretico a quello *politico-civile*. Sono inediti relativi al pensiero antico, medievale e moderno, nonché alcuni corsi universitari degli anni fiorentini.

Neolluminismo, filosofia e democrazia è il titolo generale sotto cui sono raccolte le riflessioni politico-civili di Giulio Preti. Salvatore Veca rilegge con finezza i dieci capitoli di *Praxis ed empirismo*. Veca è convinto che il manifesto o "libro di battaglia" di Preti sia ancora ricco di spunti per i lettori di oggi nel tentativo di costruzione di una *cultura democratica*. Una cultura democratica si incentra sull'idea di contratto sociale, mira alla instaurazione di un *regnum hominis*, è caratterizzata da un riferimento normativo allo spirito

scientifico e alle distinte procedure miranti alla verità. Veca fa sue le parole conclusive di Preti: “il filosofo diffonde la verità testimoniando in maniera critica, sì, ma ferma e coerente la sua verità” (p. 536). Com'è noto il libro fu duramente respinto dal destinatario cui era implicitamente rivolto, ossia il Pci (Partito comunista italiano), che gli scagliò contro un critico letterario specialmente aspro, Cesare Cases. A quell'attacco, che per quanto lontano nel tempo (ma esiste in filosofia un “lontano nel tempo”?), sarebbe ancora oggi istruttivo ripercorrere in termini di Nemese della e nella Storia, fa cenno Pietro Rossi. A conferma, il lungo saggio di Giuseppe Gangemi ricostruisce nella storia moderna d'Italia e d'Europa i processi di contributi e di interpretazioni nel contrasto tra ragione, democrazia e autorità: in questa vicenda Preti si inserì con pagine ancora attuali. Interessante e filologicamente condotta da parte di Alessandra Vicentini la ricostruzione della traduzione di *Problems of Men* eseguita da Preti nel 1950.

La *storia della scienza* ha costituito un altro dei settori su cui si sono esercitati gli studi di Preti, che spaziano per molti anni tra Newton, voci in Dizionari e una breve *Storia del pensiero scientifico*, nel 1957. Ne scrivono Ezio Vaccari, Dario Generali in modo preciso a partire da una dispensa dell'anno accademico 1949-50 per la cattedra di Banfi, Andrea Candela lungamente sul problema dell'evoluzionismo, anche in forza di un inedito pretiano.

Preti ha condotto riflessioni anche sull'*arte*. Ne scrivono Gabriele Scaramuzza presentando una lettera parzialmente inedita di Preti a Dino Formaggio, e Rolando Bellini in un lungo, ricco commento a una pagina inedita; e Simona Chiodo, analizzandone il ruolo dell'empirismo nell'estetica.

Lo sfondi di Preti, più che la Pavia della nascita e degli studi universitari, è la Milano che Fabio Minazzi chiama *tout court* “banfiana”. Per comprendere la Scuola di Milano già prima dell'insegnamento di Banfi vale l'*imprinting* del suo maestro Piero Martinetti. Un segno indelebile che si chiama *forma* e *struttura* della ragione. Che, a sua volta, sa trasformarsi in *antifascismo* e in rapporti con la *letteratura e le arti*. Rapporto che diventa stretto, se non intimo e mai intermesso, con la poesia di Daria Menicanti. Della Menicanti sono riportate poesie degli anni Trenta (*Juvenilia* 1935) e le testimonianze di un'altra grande poetessa, Lalla Romano.

Di quella Milano fa parte, a pieno titolo, e con distinto spicco uno dei maggiori poeti del Secondo Novecento italiano, Vittorio Sereni. Della sua formazione banfiana espertamente ne scrive Stefano Raimondi. Allievo di Banfi fu anche il romanziere Guido Morselli, su cui riferisce Linda Terziroli.

I libri posseduti da Preti sono oggi raccolti e catalogati presso il *Centro Internazionale Insucrio* dell'Università degli Studi dell'Insubria, a Varese, e la biblioteca della Facoltà di Magistero a Firenze, dove insegnò dal 1954 alla fine nel 1972. In misura complementare, le *testimonianze e i ricordi* degli studenti nelle scuole superiori di Crema, nel Liceo a Pavia e nell'università fiorentina in cui insegnò per una vita, sono presentate nel volume con una puntualità e insieme con un ascolto sempre partecipe.

Anche le testimonianze di alcuni colleghi filosofi contribuiscono a restituire il pensatore e l'uomo sciolto dalle convenzioni accademiche e da giudizi correnti che spesso sono luoghi comuni facili da ripetere. Le testimonianze si devono a Ettore Brissa, che assistette alla prima lezione di Preti nell'Ateneo pavese; a Ettore Casari, che ne ricavò la scelta fondamentale della sua vita,

ossia diventare studioso di Logica e di Filosofia della Scienza; a Fulvio Papi, in quegli anni assistente di Banfi; a Franco Cambi. Un attento contributo è offerto da Evandro Agazzi. Come si vede, sono nomi che sono stati e restano importanti nello sviluppo del versante logico-epistemologico della filosofia italiana del dopoguerra.

Il Convegno si concluse con la prestazione di alcuni *carteggi* inediti *integrali*.

Il primo è tra Preti e il suo maestro Banfi. Copre un arco di oltre vent'anni, dal 1935 al 1953, e dopo svariate vicissitudini narrate da Fabio Minazzi, è ora completo: 36 lettere. Lettere di autentico valore umano non meno che filosofico: con partecipazione si leggono quelle in cui Preti registra le crescenti disillusioni successive alla Liberazione del '45; e tra queste annotazioni amare vi è anche per Preti la rottura con Banfi. E si sa che la rottura con il proprio maestro della gioventù è una *frattura*. Di quelle "scomposte". Preti apprezza sempre meno la fedeltà di Banfi a Togliatti. Vi vede il riscontro di un sostanziale immobilismo politico, ma anche culturale e, soprattutto, istituzionale, che finisce coll'annullare le promesse dell'antifascismo militante.

Due le lettere a Giovanni Gentile in quanto direttore del "Giornale critico della Filosofia Italiana"; in una di esse appaiono le orgogliose e sovente citate parole, "...non ho cercato altro che di filosofare onestamente, andando dove il pensiero mi portava. E continuerò a servire Madonna Filosofia, anche se questa rimunerà poco il suo servitore" (p. 1232).

A Eugenio Garin sono indirizzate poche lettere degli anni Cinquanta, un numero superiore a Mario Dal Pra e sono quelle indirizzate a uno dei pochi colleghi che gli volle bene (l'altro fu Dino Formaggio), si applicò a comprenderlo nonostante il carattere notoriamente ispido e nel seguito a farlo ricordare dopo la morte, curando il volume dei saggi inediti.

Si può chiudere questa necessariamente sommaria esposizione degli *atti* di un Convegno di per sé fitto di relazioni ed eventi collaterali, accennando all'interessante testo del Preti stesso di "autopresentazione" per un concorso universitario al quale si presentò nel 1954. Sono tre pagine circa, dalle quali riproduco un passo centrale che ben si presta a un profilo riassuntivo di Giulio Preti "devoto di Madonna Filosofia": "La mia attività di studioso dapprima si è rivolta principalmente a studi di filosofia contemporanea con prevalenti interessi teoretici. Essendo passato, successivamente, sotto l'influenza della fenomenologia husserliana, del razionalismo critico banfiano (con una breve esperienza quasi-esistenzialistica), del neopositivismo e del marxianesimo, è rimasto sempre costante il mio interesse per la filosofia scientifica e la Logica formale alla ricerca di un ideale di sapere filosofico-scientifico che fosse insieme aperto (non-dogmatico e non-metafisico) e rigoroso, nella misura che tali due esigenze si potessero conciliare. Alla fine mi sono orientato verso le forme più recenti di empirismo logico con forti influenze pragmatiste, con la differenza, rispetto ad altri rappresentanti dello stesso movimento, di influssi materialistico-storici (non materialistico-dialettici!) più fortemente e cordialmente sentiti" (p. 1127).

Emilio Renzi

Aa.Vv, *Festa del Perdono. Cronache dai decenni inutili*, Bompiani, Milano, 2014, p. 157.

Un libro di racconti milanese. L'epicentro è la Statale di Milano, la facoltà quella di Filosofia, il tempo storico, la fine degli anni '80 e l'inizio del decennio successivo, il luogo, la via, si chiama Festa del Perdono. Nei racconti si mettono in fila, o alla rinfusa, luoghi, significati, simboli e storie della Milano di quegli anni. A volte si ricorda anche tempi precedenti, a volte si sfora spazialmente in altre città, dove i personaggi dei racconti vivono dopo quella stagione di studi. Per chi ha frequentato gli stessi posti, non importa quando, si ritrova a leggere una specie di cronistoria, preistoria, se la frequentazione è stata successiva. Oppure, per chi viene da molto lontano, tempi antecedenti, può misurare le differenze sociologiche e politiche con il suo tempo antico. Cosa dicono le storie? Ognuna racconta qualcosa di diverso. Sono sei, con una postfazione che cerca di riassumere un pochino. Ma quello che rimane dei diversi racconti, a mio parere, è il senso di smarrimento che l'abbattimento del muro di Berlino e la scomparsa dell'URSS lascia nei personaggi delle storie. A volte in modo inconscio, a volte come un'eco lontana. Ma il senso di approssimazione sta lì, permane nel fondo. Tempi in cui è difficile ritrovare qualcosa che resti. Tra la temporalità precedente della scelta di campo, destrasinistra, e quella dei dubbi e dell'indifferentismo sociale successiva. Resistono rimandi a piccole isole di convinzione in mezzo ad un'indeterminatezza che inizia allora e si renderà sovrana e sterile per tutti i decenni successivi. La Statale di Milano è un po' la cartina di tornasole dell'università italiana, che andrà sempre più soffrendo della destrutturazione strutturale che inizierà con l'instaurazione della riforma del *tre più due*. Tale sbriciolamento dei corsi di laurea cominciò con il periodo in cui Luigi Berlinguer era ministro della Pubblica Istruzione e fu definita dal ministro Ortensio Zecchino. Siamo a cavallo del nuovo millennio. Un degno esito del periodo immediatamente precedente. L'università si adegua alla società italiana, specchio di quella mondiale, globalizzata, nella quale si sono persi punti di riferimento chiari, ora non importa definire qui la loro sostanza e giustizia, senza che altri altrettanto precisi si siano sostituiti a loro. Perciò le storie che leggiamo nel libro sono in pratica la preparazione ai tempi ancora più confusi che sarebbero presto venuti. Il lettore non milanese e non legato all'università in causa potrà facilmente ritrovarsi nelle sue storie personali, simili a queste anche se naturalmente resteranno in versione milanese. Ma naturalmente solo chi ha vissuto, anche da non milanese, in quella città in quegli anni, o chi milanese lo è, potrà godere ancora più a pieno della testualità del libro, ricordandosi e rivivendo nomi e luoghi da lui conosciuti con precisione. Non sappiamo se con nostalgia o indifferenza, senso di pesantezza o di estraniamento: luoghi dai quali in ogni caso poteva uscire un'Italia migliore. Al lettore giovane di oggi potrà forse sorgere una domanda da fare e da farsi: chiedersi chissà come 'era l'università prima dell'arrivo della nebbia sociale, chissà com'erano i suoi studenti, i suoi insegnanti, chissà com'era l'Italia di allora. Si può indagare e trovare risposta nella storia del nostro Paese che non è sempre stato in balia dei venti più o meno forti del *nonsense*. Preoccupazioni che sono riportate anche nel sottotitolo del libro: *Cronache dai decenni inutili*.

Tiziano Tussi

Marcello Gisondi, *Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione*, Storia e Letteratura Editore, Roma 2015, pp. 266

Sino a tutti gli anni Sessanta gli autori che scrivevano su Banfi indagavano fondamentalmente un periodo che andava dalla fondazione di *Studi filosofici* (1940) sino alla fine della sua vita (1957), con una attenzione particolare al periodo in cui al centro della filosofia del maestro era la tradizione marxista. Era una prospettiva molto parziale ma non fuori luogo. Banfi, almeno sino all'ultimo anno della sua vita, in cui varie congiunture gli ponevano la necessità di riprendere con una autonomia teoretica la meditazione filosofica, aveva vissuto l'esperienza marxista come elemento centrale della nostra epoca, tendenziale risoluzione di quella "crisi" che fino dal periodo berlinese, assieme alla preziosa amicizia con Caffi, costituì un luogo centrale del suo pensiero.

Oggi il pensare un governo, almeno parziale, della dimensione storica, appare tanto lontano, da apparire come un sogno intellettuale, un destino immaginario.

Questo non vuol dire affatto che lo sviluppo planetario di natura capitalista non possa, e non debba, essere oggetto di critica dell'insieme di guasti che ha portato nella nostra vita: dai gravissimi pericoli a livello ecologico agli effetti sociali che derivano da un individualismo formato da una appropriazione consumistica.

In ogni caso un altro secolo che, per quanto riguarda Antonio Banfi, ne ritrova l'opera soprattutto nel periodo della giovinezza e della formazione di un filosofo che negli anni Venti scrisse la sua opera fondamentale, *Principi di una teoria della ragione* (1926), che fu la condizione teoretica dello sviluppo del razionalismo critico e dell'attenzione "spirituale" di una filosofia della cultura; le due direzioni originali dell'opera banfiana.

Sul periodo giovanile, dagli anni della frequentazione dell'Accademia scientifico-letteraria di Milano con le due tesi in filologia romana con Novati e in filosofia con Martinetti, sino alla prima complessiva opera a stampa, *La filosofia e la vita spirituale* (1922), abbiamo ora un'opera di valore storico certissimo, quella di Marcello Gisondi, *Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione*. La vastità del lavoro e la ricchezza della considerazione storica non consentono un riassunto, se non per dire la forte influenza stilistica di Martinetti, l'acquisizione teoretica del neokantismo tedesco, la posizione tra il '15 e il '18 rigorosamente pacifista (sulla scia di Tolstoj e Romain Rolland), l'influenza decisiva di Husserl, la lettura originale del I° libro del *Capitale* di Marx, fuori da ogni contesa ideologica come accadeva proprio in quegli anni; tutti temi che costituiscono una profonda e solitaria elaborazione filosofica.

È un'avventura teoretica del tutto dissonante sia rispetto alla filosofia idealistica dominante (con tuttavia un'attenzione diretta al pensiero di Gentile) sia alle atmosfere culturali rilevanti sia prima che dopo la guerra mondiale. Marcello Gisondi scava con una mirabile capacità di comprensione storica proprio su ciascuno di questi aspetti del giovane Banfi: la grande attenzione alla filosofia europea, la profonda fedeltà alla propria elaborazione di pensiero. Aggiungo che ogni congiuntura teoretica, morale o politica, è dispiegata sempre negli elementi d'insieme che la costituiscono per cui

l'informazione culturale che se ne ricava coinvolge un insieme di aspetti della cultura italiana del tempo.

Un contributo che si inserisce tra i lavori più interessanti che compaiono nella bibliografia banfiana.

Fulvio Papi

Nicolao Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*, Carocci editore, Roma, 2015, pp. 217.

Tra le varie pubblicazioni, occasionali o specialistiche, che hanno ricordato il centenario dell'entrata in guerra dell'Italia nel 1915, un luogo del tutto particolare deve essere riservato al libro di Nicolao Merker, *La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra*. È un'opera costruita con una documentazione vastissima e tale da offrire una lettura gradevole e di notevole livello storico.

La tesi che percorre tutta l'opera può essere riassunta con una sintesi racapricciante: in tutti i paesi in guerra – Germania, Russia, Francia, Inghilterra, Austria, Italia – le autorità ecclesiastiche, secondo le varie tradizioni locali, si sono impegnate a mostrare che i disegni di Dio erano certamente dalla loro parte, inaugurando quel *Gott mit uns* che, personalmente, ho imparato a conoscere nei cinturoni delle SS che occuparono la riva piemontese del Lago Maggiore sterminando tutti gli ebrei della zona.

La religione prevalente nelle potenze in conflitto è prevalentemente quella cristiana, sia nella versione protestante (secondo poi le varie chiese) che in quella cattolica. La militarizzazione di Dio a favore del proprio esercito assume anche differenti aspetti secondo l'empiria delle varie situazioni. Dalla documentazione raccolta da Merker mi pare che la Germania di Guglielmo II detenga un primato nell'arruolamento di Dio nelle proprie armate. Il perché di questo privilegio proviene da una lunga vicenda storica. Ha certamente le sue radici nella Riforma protestante che rivendica la purezza spirituale del Cristianesimo unita con il senso nazionale tedesco (Fichte in primo piano), che costituisce un vero modello di comunità religiosa e nazionale che si erge contro la modernizzazione superficiale della religione nelle nazioni nemiche. Ovviamente gli ecclesiastici ricorrono alle tradizionali fonti dell'Antico Testamento unite con i due brevissimi passi del *Vangelo* sulla spada e la discordia, e non occorre affatto essere dei biblisti per comprendere il senso radicale metaforico che queste citazioni hanno all'interno del *Vangelo*. I soldati che cadono falciati, nelle assurde avanzate, dalle mitragliatrici nemiche vanno paragonati alla passione di Cristo.

Quando in Germania le sorti della guerra, con l'intervento degli americani e il crollo del fronte interno, vanno verso il peggio, l'argomentazione religiosa non perde la parola. Il disastro non è minimamente imputabile alle ragioni obiettive che alla Germania hanno suggerito l'entrata in guerra (sollecitando lo Stato Maggiore austriaco ad aggredire la Serbia), ma ai peccati che erano stati commessi e sui quali era caduta la punizione divina.

Ho riassunto molto brevemente una magnifica documentazione dei fatti specifici di quella complicità radicale tra religione e nazionalismo che ebbe luogo in Germania, ma lo stesso tema, con poche varianti, si ha anche negli

altri paesi. Nella Francia, imputata dai tedeschi di ateismo repubblicano, di costumi corrotti, si risponde con la grande figura di Giovanna d'Arco e di altri santi 'locali' non meno prestigiosi, e con una propaganda molto ben riuscita intorno alla 'barbarie' tedesca che, per la verità, ebbe occasione di manifestarsi, se pure in forme meno metafisiche rispetto alle accuse, nel proditorio attacco al Belgio neutrale con le note efferatezze nei confronti della popolazione civile.

Sarebbe forse mio compito riassumere bene l'insieme dell'esposizione di Merker, tuttavia due punti non vanno dimenticati. L'uno, il famoso tentativo nel 1917 del Papa di porre fine all'*inutile strage*: esso fu respinto con argomenti della comune propaganda dai belligeranti che diventavano, essi, i depositari della fede cristiana, mentre il Pontefice faceva discorsi poco responsabili che non tenevano conto del "cristianesimo" e della "civiltà", argomenti che giustificavano milioni di morti. L'altro punto fondamentale, sia nell'ultimo periodo della guerra che nei mesi successivi, furono i famosi 14 punti di Wilson che davano un senso futuro pacifico e democratico ai rapporti tra le potenze. Nel loro spirito furono disconosciuti proprio nel momento della costruzione della pace.

C'è però una domanda che desidero pormi. Quale era il destinatario più diretto di questa commistione propagandistica tra la militarizzazione di Dio, la strumentalizzazione della provvidenza, la deformazione del messaggio evangelico e il feroce nazionalismo della *élite* (compresa, per lo più, quella intellettuale)? Il caso degli intellettuali tedeschi è certamente un bieco conformismo etico anche dei grandi pensatori che fa vergogna solo a ricordarne i nomi. Il caso francese è quello della difesa della civiltà. Negli austriaci è la fedeltà alla mitologia (letteraria) della *felix Austria*. Il caso italiano è stato studiato molte volte, e, tuttavia, continuo a pensare che le "radiose giornate di maggio" siano state una ebbrezza bassamente ideologica che influenzava i giovani borghesi, ma era destinata a sfumare con le prime crudeli esperienze della guerra.

La propaganda religioso-nazionalistica mi pare fosse rivolta al "fronte interno" per creare convinzioni morali che potessero sopportare l'angoscia dei parenti dei soldati in trincea. Il lessico della trincea credo fosse molto differente. Dio era la protezione della propria povera vita.

Ultima osservazione: questo uso militare della religione l'ho visto in funzione nella guerra d'Etiopia, in quella di Spagna e anche, in forme diverse, nel massacro del conflitto del '39. Il mio insegnante di religione, per esempio, ci distribuiva cartoline con illustrazioni militari che noi dovevamo commentare con considerazioni religiose. Ebbene questa storia della Chiesa è definitivamente finita. Ora è il tema della pace l'argomento interreligioso, e la voce del papato è tutta nell'ordine della giustizia.

È un grandissimo progresso morale. Anche se sappiamo che esistono molte situazioni potenzialmente distruttive, e la nostra forza morale stessa vi è messa a rischio.

Fulvio Papi

Emilio Renzi, *Persona - Una antropologia filosofica nell'età della globalizzazione*, Ati Editore, Milano 2015

I nostri giorni sono ancora prossimi alle rovine di quello che fu un diffuso storicismo (molto più complesso di quanto non immaginasse Popper nel suo celebre libretto) e da queste rovine sono nate domande su “chi siamo”, “che cosa possiamo essere”, “come siamo” nella condizione di parlare, quali sono i “dispositivi” che ci condizionano, e – in questa complicata situazione – quale possa essere oggi quella “cura di sé” che fu tipica della cultura antica.

È naturale che in questo movimento accadesse che alcune parole guadagnassero il livello del discorso meditativo e altre scendessero agli inferi della dimenticanza. Vediamo alcune parole che sono scese nel loro abisso. Il “cit-tadino” di Rousseau ha assunto quasi un tono parodistico; “compagno” è una parola che sottintende una comunità di senso e di tempo che non esiste; la parola “repressione” – divulgata, sbagliando, da una sinistra psicoanalitica – non lo si adopera nemmeno nei casi in cui avrebbe un senso; la parola “borghese” non ha più alcuna generalità; persino il potentissimo “soggetto” – che in filosofia apparteneva sia agli idealisti che, in modo diverso, ai fenomenologi – è al tramonto. Oggi si dice “soggettività”.

È rinata, invece, con estrema energia intellettuale la parola “persona”, che ha assunto un valore oppositivo ad ogni condizione dell'uomo che sia costretto a soggiacere a violenze e soprusi di ogni genere. Persona è il bambino che soffre la denutrizione, persona è l'uomo che subisce una guerra, persona è la donna che è violentata nella sua esistenza da ogni forma sociale e culturale di dominante maschilismo, persona è l'individuo soggetto a insensate, ma dure, opposizioni politiche, persona è anche chi debba scontare pene giudiziarie. Direi che la parola “persona” ha assunto numerose supplenze semantiche e così ha assunto una forte rilevanza ontologica.

Nel bel libro di Emilio Renzi vi è implicita tutta questa vicenda come pre-cognizione effettiva che conduce al superiore livello della riflessione filosofica, esplorata poi in tutta l'estensione del pensiero contemporaneo. Nella nostra provincia filosofica la parola “persona” era proprietà intellettuale dei pensatori di tradizione spiritualistica che oggi pochi ricordano. Nella *Filosofia del diritto* di Rosmini, persona ha una doppia (ma connessa) valenza. Per un verso è la natura spirituale della creatura di Dio, per altro il principio della persona è informato dalle linee di una ragione che è norma di giustizia. I filosofi spiritualisti italiani non hanno valorizzato questo secondo aspetto, che – al contrario – appartiene del tutto al personalismo francese di Maritain e di Mounier, ben noto tra noi negli anni passati, dal tempo in cui una rivista personalista come «Esprit» costituiva un ponte diretto con i marxisti dell'u-manesimo e della alienazione.

Renzi sul tema della persona ci conduce attraverso le grandi filosofie di Renouvier, Husserl, Scheler, Merleau-Ponty, ciascuna con le sue particolari tonalità teoriche che però non posso riprendere in questa breve nota. Farò un'eccezione per il caso (che mi chiama personalmente) di Banfi. Nel 1942 il filosofo scrive alcune note fondamentali sul tema della persona, rimaste inedite sino a quando l'iniziativa e la solerzia di Livio Sichirollo (un altro amico carissimo perduto) non le hanno rese pubbliche. Gli inediti di Banfi hanno ciascuno una sua storia che è tutta da capire. In questo caso la riluttanza

alla pubblicazione credo derivasse proprio dalla egemonia spiritualista che esisteva in Italia intorno a quel tema. Se comprendiamo bene il significato di “persona” in queste note banfiane possiamo vedere con facilità la connessione con il suo saggio di due anni successivo intorno a *Moralismo e moralità*. “Persona” si diventa – secondo Banfi – quando nella esperienza individuale si abbandona il sistema pacificato che ha condotto la vita quotidiana per porsi un problema ideale della propria vita che apre un orizzonte nuovo alla ricerca, nel sacrificio necessario del lontano “io”, di partecipazione a un senso tendenzialmente universale.

Può parere strano, ma nella casta scrittura banfiana c'è persino una parentela con la letteratura esistenzialista, nella quale un nuovo sentimento della vita spezza l'opacità quotidiana dell'abitudine consolidata. Più da vicino, il senso banfiano della “persona” nelle rielaborazioni teoretiche personali dei suoi allievi è presente come moralità delle loro filosofie: come “soggetto” in Paci; nell'umanesimo “non enfatico” di Cantoni; nel corpo dell'arte di Formaggio e via dicendo. Per quanto riguarda Banfi, vorrei ricordare che una parte della sua tesi del 1909 con Martinetti era proprio dedicata all'ultimo Renouvier che scrive pagine mirabili sulla persona, allora certamente prossima per Banfi alla rigorosa e affascinante presenza della “coscienza” in Martinetti. Banfi ritrova però nella concezione della persona di Renouvier un limite rilevante nella mancanza di una più compiuta dialettica tra persona e mondo, tra soggetto e oggetto, come aveva imparato proprio in quel periodo dalla lettura appassionata di Hegel.

Merito rilevante di Renzi (la cui scrittura, senza nulla perdere, arriva ai problemi teorici centrali senza quegli acrobatismi verbali e quelle noie espositive di tanti testi) è il collegamento sociale della visione personalistica con il senso che Adriano Olivetti dava alla sua impresa industriale e alle iniziative sociali e culturali che davano un valore collettivo non solo monetario al profitto. È il caso storico in cui gli uomini si tramutano da merce a persone. E da qui, politicamente, sarebbe il caso di ricominciare.

Fulvio Papi

Carlo Sini, *Enzo Paci. Il filosofo e la vita*, ed. Feltrinelli, Milano 2015, pp. 141.

Una felice collana editoriale di Feltrinelli, diretta con intelligenza critica e sensibilità, ha inaugurato un modo di conoscere l'opera di un “classico” contemporaneo attraverso la contaminazione della sua esperienza di vita e opera teorica con quella di un allievo che ha percorso un tratto essenziale del suo cammino con una sua identità coinvolta in un processo di apprendimento e di formazione. Il libro di Carlo Sini sulla figura filosofica di Enzo Paci è un'opera magistrale: la ricostruzione della passione teorica di Paci risulta in tutta la ricchezza intellettuale e culturale proprio dall'intreccio di anni con la biografia filosofica del giovane Sini, tutto lanciato nella sua avventura fondamentale come ricerca della verità filosofica.

Carlo Sini in questo racconto filosofico non è mai reticente per quello che lo riguarda, anzi è piuttosto esemplare nella sua rievocazione, sempre essenziale e capace attraverso le sue vicende e di far rinascere la figura di Enzo Paci

maestro di filosofia in un'epoca perduta dove non c'è pensiero, proposito, conflitto che non mostri la sua aura vitale. La ricca e estremamente impegnativa opera di Paci risolta in queste pagine di una limpida scrittura della memoria come un ritratto esistente già nel nostro ricordo, ma che qui ritrova quella vita che è condizione dei contenuti "spirituali" tanto più valida nel suo apparire in quanto di solito il ricordo, per una punizione del tempo, tende a semplificarsi, a perdersi in parole che sono l'ultimo eco di un frettoloso commiato. Così se, proprio per questo Paci vivente, posso avanzare una mia opinione, direi che il suo lavoro, prezioso almeno per una intera generazione, mi pare si possa immaginare come una circonferenza perfetta dove l'inizio e la fine coincidono sul tema del negativo. Ma in tutti i punti della circonferenza vi è una elaborazione capace di una luce originale, ricca di una propria forza originale, una metamorfosi che impedisce la barbarie o, peggio, il permanere retorico del lutto. L'esistenzialismo "positivo" alla Abbagnano, o la modalità relazionale di ogni forma vivente in Whitehead, sono gli inizi di questo cammino che, secondo il parere di Sini, ha il capolavoro di Paci nell'opera del '63 dove il lessico husserliano, che ha la ricchezza di una liberazione teoretica, invade il pensiero di Marx in un esito "storico" di liberazione umanistica. Tuttavia se si crede che questo fine possa obiettivamente essere raggiunto come una "cosa" torna allora l'ombra della barbarie, sempre possibile, e del negativo rimosso nell'animo stesso dei liberatori. Dire oggi che questo è un teatro filosofico e che il "funzionario dell'umanità" è stato sconfitto, è un modo spiccio di contaminare il genere intellettuale della elaborazione filosofica con le trasformazioni obiettive e potenti della contemporaneità, il sogno perduto di un rapporto tra teoria e prassi sociale. Si può dire che il segno di una sconfitta è proprio quel passato, alla cui perdita si volge il nostro sguardo, come ha insegnato Benjamin.

Torno a Sini. Il suo giudizio sui fatti e sulle persone, nasce sempre da una "saggezza genealogica" che sa che esistono varie forme di esistenza, diverse passioni, identità elaborate un poco segretamente, e quindi il suo è sempre un giudizio sereno e con un "naturale" senso di giustizia. Diventa feroce il giudizio di Sini quando inverte l'attuale decadenza dell'Università dove è scomparsa ogni traccia della visione weberiana in cui siamo vissuti, per diventare un pessimo liceo dominato dalla burocrazia, dedicato molto spesso alle materie più stravaganti e con una selezione degli insegnanti, almeno nei settori più affini alla nostra storia, del tutto incongrua e ridicola, degna della provincia intellettuale più inesperta. Ricordo qui che molti anni fa avevo sostenuto che era saggio e corrispondente alla realtà sociale limitare l'Università alle discipline puramente teoriche e costituire scuole superiori collegate con gli esiti professionali, anch'esse con i loro ambiti di ricerca. Ma la mia opinione ovviamente non contava nulla di fronte a eventuali interessi offesi, alla demagogia diffusa nella quale trovava spazio il timore di un'eclissi parziale del titolo di "dotto-re", necessario per non dispiacere ai posteggiatori di Roma.

Sini entra nell'orizzonte di Paci dopo la tragica scomparsa del professore Barié con cui aveva dato la tesi sulla dialettica nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Barié, quando anch'io nel '50, '51 frequentavo le sue lezioni, amava fare un ritratto di se stesso come "teoretico puro", e certamente lo era, poiché parlava un linguaggio molto arduo e qualche volta inesorabile che proveniva da una sua rielaborazione di temi kantiani (al famoso paragrafo 16),

hegeliani (la Logica) e gentiliani. Molto aperto e generoso con gli scolari che lo seguivano e Carlo era un *adepto* alla sua scuola, un “Teoretico” – scrive ora di sé – «che ho a che fare con il pensiero in sé e per sé». Il pensiero? Eppure il suo era un *training* filosofico tutt’altro che sterile perché se il “pensiero” è una mitologia bianca, l’*imparare a pensare* i contenuti della filosofia o con la filosofia è una *prassi particolare* che bisogna imparare (se c’è la passione necessaria e la mente aperta).

E con questo disposizione d’animo che Sini accoglie nel ’57 la chiamata a “Teoretica” di Paci e inizia ad ascoltare le lezioni dell’antico e pure sempre originale, allievo di Banfi. Le lezioni di Paci erano nella filosofia come le sirene di Ulisse e il giovane Sini non era certo legato ad un albero.

La tesi hegeliana va bene, Paci capisce subito il valore dell’allievo (come l’aveva compreso Banfi nei minuti dell’esame di storia della filosofia) e lo nomina suo assistente volontario.

È l’apertura di una strada infinita che apre la partecipazione ai seminari fenomenologici di Paci che divengono una nuova educazione filosofica per l’assistente. Paci veniva dal primo esistenzialismo italiano, aveva scritto il libro stupendo *Ingens sylva*, ma ora era tutto impegnato in una “rinascita” husserliana che diveniva una centralità in Italia e una presenza rilevante a livello internazionale. Sini è protagonista di questa esperienza filosofica, che conddivide il senso, si appropria con competenza delle opere, partecipa a convegni, dibattiti, viaggi, interviste, traduzioni, seminari, conferenze, con una capacità d’iniziativa e di quel coraggio che viene dalla persuasione.

Ora però sarò costretto a “restringere”. Tutto il lavoro di Paci e della sua scuola cambia almeno in parte i temi dominanti della filosofia italiana. Era ovvio che non mancarono critiche al pensiero fenomenologico e, peggio, a Paci stesso: erano infatti presenti le abitudini intellettuali, le insidie ideologiche, le invidie personali, le totali incomprensioni, le stroncature dirette o indirette di celebri autori come di barbari recensori. Ma nel ’65 il libro di Sini, un’antologia della rinascita fenomenologica, segna già uno spazio egemonico e la Casa editrice “il Saggiatore” diviene il luogo della impresa fenomenologica. «Aut-Aut» la rivista fondata da Paci nel ’51, diviene un vettore decisivo con la collaborazione preziosa di Rovatti e Veca, nel nuovo clima filosofico. All’università (e fuori) i temi umanistici della fenomenologia di Paci, spesso compresi, per esempio dal movimento studentesco, con un marxismo da anni Venti, divennero lo sfondo intellettuale della “rivoluzione” nell’Università. Sini, nel ’68, più appartato, apre il confronto tra il suo sapere filosofico e il pensiero di Whitehead: un punto centrale è il problema dell’origine dell’autocoscienza e del soggetto. La domanda che al momento, Carlo lo sappia o no, apre subito una nuova riflessione, sposta il centro teoretico.

E poi, nella sua vita, la libera docenza, l’incarico a L’Aquila, l’amicizia con l’ottimo, sotto ogni aspetto, Valerio Verra e, nel gennaio del ’76, la cattedra di Teoretica a Milano su iniziativa di Remo Cantoni. Qui abbandonano la narrazione perché nel ’76 Paci è a un tramonto tragico sino alla morte, e il pensiero di Sini merita tutt’altra attenzione che poche righe conclusive. Ma dall’“epilogo” desidero citare poche righe sul compito del filosofo: «Non scrittura di “cose”, ma scrittura di “relazione” (nelle cose). Non il semplice esercizio di queste relazioni ma il suo genealogico scandaglio [...] tenendo quindi, per quanto si può, aperti gli occhi nella scrittura del sapere di tutti e per

tutti. Anzi, cercando di produrli, questi occhi». Ed è proprio qui il compito del pensiero, finito, contingente, debitore di quasi tutti i suoi tesori, consapevole che gli occhi si appanneranno col tempo. Ma, intanto, elaborerà le possibilità di pensiero che riesce a raggiungere e a “lavorare”.

Fulvio Papi

Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*, I.B Tauris, London 2011, pp. 416.

Spesso i non specialisti sono inclini a pensare che il contributo del mondo islamico alla filosofia sia limitato alle grandi figure del passato, e, ancora, che quest'ultimo non sia stato che una lunga postilla alla filosofia greca. Dante non definì forse Averroè colui “che ‘l gran commento feo?” In realtà, anche in tempi recentissimi, il mondo musulmano è stato attraversato da ferventi dibattiti filosofici, animati da contributi vasti e originali. In particolare, i filosofi che hanno preso come centro e limite della propria riflessione i concetti contenuti nel testo coranico, hanno reagito con grande creatività alle sfide poste dai cambiamenti indotti dalla scienza e dalla tecnologia, stimolati in questo anche dal fatto che il *Corano* contiene numerosi inviti all'osservazione del mondo naturale, all'uso della ragione e all'avanzamento della scienza. Ciò che è ancor più interessante, tali pensatori, in Europa sconosciuti ai più, sono particolarmente competenti nell'ambito della filosofia della scienza “occidentale” e sono addetti ai lavori, ossia scienziati naturali impegnati nell'insegnamento a livello universitario e nella ricerca in laboratorio. È il caso di Nidhal Guessoum, professore di fisica e astronomia presso l'American University of Sharjah (EAU), di cui è stato pubblicato nel 2011 *Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science*.

Il libro di Guessoum si presenta, anzitutto, come una densa sintesi di tutto il dibattito precedente su scienza e religione islamica, che si estende dal pensiero di Averroè e Avicenna a meno noti pensatori contemporanei, cui è dedicato ampio spazio. Emerge dalla ricostruzione di Guessoum soprattutto la ricchezza e la diversità dei contributi musulmani alla filosofia della scienza; nella seconda metà del XX secolo troviamo tanto il palestinese I. R. al-Faruqi, convinto assertore della necessità di rifondare completamente la scienza su principi islamici, quanto il pachistano P. Hoodbhoy, strenuo difensore del carattere del tutto neutrale e oggettivo della scienza stessa, ma anche acuto critico dei problemi dell'educazione e ricerca scientifica nei Paesi musulmani. Guessoum dedica spazio, in capitoli specifici, anche alla reazione del mondo islamico alla teoria darwiniana dell'evoluzione, e ad altri dibattiti specifici, ma correlati, come quello sul disegno intelligente e sull'origine dell'universo.

L'autore esamina anche le condizioni sociali e materiali entro cui tali dibattiti sono stati recepiti o si sono sviluppati, e critica le attuali politiche educative di molti Paesi musulmani. Guessoum giudica insufficienti i fondi stanziati per l'insegnamento delle scienze naturali, e reputa i metodi didattici eccessivamente sbilanciati a favore dell'apprendimento mnemonico. Guessoum si occupa anche di fenomeni popolari come la comune credenza secondo cui il *Corano* conterrebbe la descrizione precisa di fenomeni naturali e sco-

perte scientifiche recenti, propagata da numerosissime pubblicazioni popolari e trasmissioni televisive. Guessoum rileva che ripetere pappagallescamente questa credenza, come pure imparare puramente a memoria i manuali scientifici, oscura il vero processo del sapere scientifico, la cui consapevolezza può essere stimolata e rinfrescata dall'insegnamento filosofico.

L'autore si accosta alle specifiche figure e discussioni con grande rigore ma anche senza nascondere la propria posizione. Guessoum dichiara di avere preso come suo spirito guida Averroè (XII sec. d.C.), il quale, secondo la lettura dello stesso Guessoum, sostenne che scienze naturali e rivelazione fossero in armonia. Seguendo le orme del filosofo e scienziato di Cordova, Guessoum prende le distanze tanto dai sostenitori della neutralità assoluta della scienza, quanto da quelli di una sua rifondazione, quanto dalle distorsioni popolari dei fatti scientifici che si vogliono "ritrovare" nel *Corano*. Sostiene piuttosto che l'Islam (al pari delle altre religioni monoteistiche) può essere conciliato con la scienza, posto che il *Corano* sia letto senza forzarne il senso. Secondo Guessoum alcuni principi, e in particolare l'unicità di Dio, non sono negoziabili. Tuttavia, argomenta Guessoum, è sbagliato sia rigettare specifiche teorie scientifiche nel nome di una loro presunta inconciliabilità con la rivelazione, sia ravvisare la prova della divinità del *Corano* in un'ipotetica corrispondenza dei suoi versi con i "fatti" della scienza. Ciò che Guessoum riconosce come segno della divinità del *Corano* invece, a parte la bellezza e inimitabilità della sua forma, è il fatto che la sua interpretazione dischiude costantemente nuovi e molteplici significati. È quindi possibile, secondo Guessoum, essere fedeli musulmani e, al tempo stesso, avere un'immagine coerente e completa della scienza come processo, indispensabile per un suo esercizio serio e proficuo.

A volte Guessoum prende una posizione netta su specifici punti; sostiene, ad esempio, che evoluzione darwiniana e *Corano* non sono incompatibili (una tesi attualmente impopolare); altre volte si accontenta di stendere l'agenda per la discussione a venire, come nel caso della interpretazione filosofica dei miracoli (cui però, altra posizione piuttosto contro corrente, Guessoum tende a non credere). *Islam's Quantum Question*, si contraddistingue tanto per il suo stile, semplice e brillante, quanto per la densità delle conoscenze che l'autore vi ha concentrato. L'addetto ai lavori vi troverà l'esposizione di un punto di vista originale e indipendente, e il profano, oltre a questo, una mappa esauriente dell'intero dibattito presente e passato, con numerose indicazioni per successive letture e approfondimenti. Grazie all'uso di schemi riassuntivi e a un'esposizione chiara e rigorosa il libro si presta a essere letto come un corso introduttivo anche da chi sia completamente digiuno di studi islamici e filosofia della scienza. Guessoum rappresenta un'identità e una fede islamica ben lontane da certe distorsioni mediatiche, ma anche solo da una percezione poco approfondita della religione coranica; il suo libro permette di comprendere quali saranno i punti focali su cui nei prossimi anni si concentreranno dibattiti sempre più internazionali e interculturali.

Stefano Bigliardi

Giambattista Formica, *Da Hilbert a von Neumann. La svolta pragmatica nell'assiomatica*, Carocci editore, Roma 2013, pp. 264.

Il contributo di Giambattista Formica si propone di ricostruire una fase cruciale nello sviluppo e nel ripensamento del procedimento matematico. Il titolo fornisce al lettore i precisi confini cronologici e tematici all'interno dei quali si svolge la ricerca: le indagini di Hilbert e von Neumann sono identificate come i momenti che segnano l'assunzione e la revisione del paradigma assiomatico nella concezione del sapere nel suo complesso. I due matematici sono gli esponenti di spicco dell'ampio dibattito fondazionale (a cui presero parte anche altri intellettuali come Gödel e Zermelo) che segnò un punto di svolta nel modo di intendere la costruzione assiomatica di una teoria scientifica.

Formica affronta una questione che, pur avendo suscitato la curiosità degli studiosi in virtù della sua centralità metodologica e della sua ricchezza concettuale, merita un generale inquadramento ed un puntuale approfondimento. La crescente quantità delle fonti a disposizione (tra cui carteggi e appunti di corsi universitari) e i pregevoli saggi interpretativi prodotti non sembrano infatti comporsi in maniera del tutto coerente: il quadro complessivo che si ricava sul dibattito fondazionale si presenta, in alcuni punti, frammentario, lacunoso ed anche oscuro. La consapevolezza di una conoscenza non ancora esaustiva della questione fondazionale accompagna questo testo di Formica, che ambisce a restituire una visione lineare, completa e chiara della svolta assiomatica di inizio '900.

Formica si muove con disinvoltura sia nella valorizzazione della ricca letteratura sul dibattito fondazionale, sia nel chiarimento di problemi specifici che emergono nell'evoluzione della concezione delle scienze matematiche e del relativo approccio metodologico. Particolare attenzione nella trattazione di Formica meritano la ricostruzione degli scambi intellettuali intercorsi tra von Neumann e Gödel, i quali si conobbero e confrontarono per la prima volta al Congresso di Königsberg del 1930; la presentazione delle cosiddette "tarde considerazioni" di von Neumann in merito alla questione della costituzione delle scienze matematiche e al ruolo dei teoremi di incompletezza; l'accento posto sulla continuità e sulla prosecuzione della posizione di Hilbert da parte di von Neumann nell'affrontare la fondazione delle scienze di natura matematica. Come si evince dal sottotitolo del libro, il filo conduttore dell'analisi è il metodo assiomatico insieme alla precisazione della sua funzione. Formica si propone così di chiarire come si possa continuare a parlare di trattazione assiomatica delle scienze in due prospettive storiche e concettuali rese distinte dall'emergere dei teoremi di incompletezza.

Il libro si divide sostanzialmente in due parti, di cui la prima è incentrata sulle indagini di Hilbert, culminanti nella stesura dei suoi *Programmi*, e la seconda sui teoremi di incompletezza e sulla metodologia adottata da von Neumann. Il percorso intellettuale di Hilbert mirava alla riforma assiomatica della matematica, da estendere successivamente ad altri campi del sapere. Il metodo assiomatico, grazie all'adozione di un linguaggio formale e di uno specifico calcolo logico, avrebbe permesso, nelle mature indagini hilbertiane, di fornire dimostrazioni di coerenza che avrebbero garantito la certezza delle teorie che si costituivano uniformemente ad esso. La costruzione di dimostrazioni a partire dalla selezione di un preciso gruppo di assiomi avrebbe permesso la

giustificazione della matematica classica ed anche, in seconda battuta, dell'intero campo delle scienze. L'intento dei *Programmi* era dunque in questo senso "fondazionalista": essi si proponevano di individuare i fondamenti tramite cui giustificare ciascun corpo di conoscenze.

Formica sostiene la non contraddittorietà, nei *Programmi* di Hilbert, di fondazionalismo e pragmatismo, i quali si dispongono come istanze compatibili. La tesi avanzata costituisce il guadagno teorico dell'approfondimento della posizione di von Neumann rispetto ai *Programmi* di Hilbert. Formica propone una lettura che, se da un lato evidenzia la continuità di alcune posizioni di von Neumann rispetto ad Hilbert, dall'altra sottolinea come alcune delle idee più originali di von Neumann rappresentino la maturazione di istanze latenti, ma già presenti, nei *Programmi*, rivisitate nel nuovo contesto segnato dagli apporti di Gödel sul dibattito dei fondamenti: «[i]n definitiva, von Neumann non fece altro che reinterpretare ciò che aveva appreso nella "Scuola di Hilbert" adattandolo al quadro epistemologico aperto dai teoremi di incompletezza. Per questo i teoremi di Gödel non hanno solo messo fine al fondazionalismo di Hilbert, ma hanno fatto emergere quelle istanze pragmatiche che nelle sue indagini erano sommerse e che invece von Neumann seguì in modo esplicito» (p. 20).

Il metodo assiomatico, perfezionatosi nei *Programmi*, si poneva così come risposta al problema della giustificazione che riguardava la matematica in primo luogo e l'intero plesso scientifico: «[i]l metodo assiomatico appariva così ad Hilbert il metodo della matematica e proprio questo metodo sarebbe stato impiegato per approfondire l'indagine sui fondamenti di un suo qualsiasi campo di ricerca» (p. 27). Hilbert si proponeva di estendere il modello assiomatico dalla geometria – la cui adozione si era mostrata proficua – a ciascun ramo delle discipline matematiche.

Formica precisa la natura del metodo assiomatico nelle intenzioni di Hilbert. L'assiomatica hilbertiana non si contraddistingueva come formale: non consisteva, cioè, nell'arbitraria individuazione dei termini e degli enunciati primitivi, non aventi un significato specifico, e nel derivare da essi le proposizioni di una disciplina. Piuttosto si configurerebbe come un procedimento analitico che, a partire da un campo di indagine pre-assiomatico, si muoverebbe verso la ricerca degli assiomi, al fine di giungere ad una presentazione assiomatica di quel campo, coinvolgendo dinamicamente processi di sintesi e indagini metateoriche. La stessa visione della matematica come "sistema chiuso", spesso attribuita ad Hilbert, va così incontro ad una revisione sostanziale: certamente il matematico intendeva individuare un sistema di assiomi a partire dal quale derivare l'intero corpo di contenuti di una scienza, ma questo sistema era, appunto, ciò a cui doveva portare il procedimento assiomatico e non semplicemente il suo inizio. Persino le dimostrazioni di coerenza degli assiomi, a cui, nel tempo, sarà affidato il compito di giustificare ogni disciplina, dovevano contribuire all'individuazione di un sistema di assiomi adeguato. Formica mostra, in tal modo, come a suo avviso l'intento di Hilbert non fosse unilateralmente fondazionalista, ma presentasse già, in maniera sufficientemente chiara, tracce di pragmatismo, che assumevano la forma di un approccio dinamico e opportunistico della ricerca.

Formica prende pertanto le distanze da un'interpretazione formalistica, meramente sintetica, conclusiva e fondazionalista dell'assiomatica di Hilbert:

«[i]l metodo assiomatico coinciderebbe, quindi, con il metodo “analitico” o “regressivo”. Regressivo perché procede “a ritroso”, cercando di risalire alle premesse di certe conclusioni» (p. 41). E ancora: «[l]’identificazione di metodo assiomatico e metodo analitico è dunque, almeno per Hilbert, incontestabile» (p. 42). E, infine: «[...] nel dinamismo del metodo assiomatico, che coincide con il metodo analitico, rientrano sia procedimenti sintetici, sia riflessioni di tipo metateorico, che insieme concorrono a un unico scopo. Un tale dinamismo si acquieta, ha raggiunto il suo scopo, quando si sono reperiati i principi fondamentali (gli assiomi) in grado di presentare prima i fenomeni fisici di riferimento, poi le teorie più particolari» (p. 43).

Un discorso simile vale – oltre che per la fondazione della geometria o della fisica – anche per la fondazione dell’aritmetica, nell’ambito della quale assumono centralità le dimostrazioni di coerenza.

I *Programmi* di Hilbert presentano così, nella ricostruzione offerta da Formica, una stretta congiunzione tra aspetto fondazionalista e aspetto pragmatico. L’approccio fondazionalista era evidente nell’insistenza sulla coerenza, mentre quello pragmatico nella centralità del successo. Particolarmente interessante ed innovativo rispetto alla letteratura critica appare la sottolineatura della presenza di istanze pragmatiche nella prospettiva di ricerca hilbertiana, le quali, lungi dall’essere incompatibili con le istanze fondazionaliste, convivono con esse e determinano lo spirito e le ambizioni dei *Programmi*.

La seconda parte del libro inizia con la descrizione dei lavori del Congresso di Königsberg, che non fu un’ordinaria assise a cui presero parte i più eminenti studiosi del periodo, ma segnò un profondo cambiamento nel modo di concepire l’indagine sui fondamenti delle scienze. Paradossalmente l’evento più significativo del Congresso, cioè l’annuncio del primo teorema di incompletezza da parte del giovane Gödel, passò quasi inosservato. Non da parte di tutti i partecipanti però, dato che von Neumann intuì la portata dell’annuncio di Gödel, effettivamente destinato a modificare in modo radicale i termini del dibattito sui fondamenti. Poche settimane dopo il Congresso egli stesso scoprì, contemporaneamente a Gödel, il secondo teorema di incompletezza, ma lasciò al collega la paternità della scoperta. Fu proprio lui, però, a intuire la più pesante conseguenza derivante dalla formulazione del secondo teorema di incompletezza, vale a dire la fine dei *Programmi* di Hilbert. La ricerca di Formica affronta, in modo dettagliato, tali questioni, offrendo un chiarimento significativo della scoperta di von Neumann del secondo teorema di incompletezza e prendendo così le distanze da alcuni fraintendimenti interpretativi.

Nell’analisi di Formica la sottolineatura dell’appartenenza di von Neumann alla “Scuola di Hilbert” non costituisce un semplice dettaglio storico. I temi principali della riflessione hilbertiana, cioè il problema dell’individuazione degli assiomi e la ricerca dei fondamenti, erano al centro del lavoro di von Neumann, nonostante il mutamento dell’orizzonte di pensiero. I teoremi di incompletezza ponevano insuperabili difficoltà ai *Programmi* di Hilbert, eppure «[i]l metodo assiomatico rimaneva lo strumento privilegiato per condurre un’analisi concettuale, nonostante dovesse essere inserito in un impianto metodologico nuovo» (p. 206).

Al chiarimento della nuova impostazione metodologica si volge il capitolo conclusivo del libro, il decimo, in cui sono approfondite le tarde considerazioni di von Neumann, mettendone in luce in modo sorprendente la continuità

rispetto all'impostazione hilbertiana. La lettura che Formica offre è interamente volta a fare emergere come, nel nuovo quadro di riferimento, permangono alcune esigenze già espresse da Hilbert, che sono riprese e rivisitate nella visione di von Neumann. Innanzitutto si potrebbe dire che resta immutata la fiducia nel metodo assiomatico, che, in von Neumann, non fu messo in discussione dalla scoperta dei teoremi di incompletezza, pur mutandone l'ambito in cui esso trovava applicazione.

La discussione metodologica intrapresa da Hilbert è così proseguita da von Neumann. Egli introduce una metodologia opportunistica i cui presupposti – come illustra Formica – appaiono ravvisabili nei *Programmi* di Hilbert e precisamente nell'enunciazione dell'idea del successo. Formica insiste sul retroterra hilbertiano della metodologia opportunistica della scienza adoperata da von Neumann, adottando un'originale chiave di lettura che gli consente di ricostruire in una nuova prospettiva il lascito teorico di Hilbert e la sua ricezione e riformulazione da parte di von Neumann nel contesto mutato dai teoremi di incompletezza. Von Neumann non abbandona l'indagine sui fondamenti e il metodo che sin da allora l'aveva caratterizzata, ma ripropone il procedimento assiomatico in maniera pragmatica, in quanto incentrato sul criterio del successo. La strumentalità matematica è posta, in modo opportunistico, al servizio della crescita della scienza: «[n]ell'identificazione della validità di una teoria con la sua capacità descrittiva/predittiva e con la sua adattabilità formale sta il senso dell'opportunismo metodologico di von Neumann» (p. 217).

L'idea del successo è, dunque, l'espedito che permette di giustificare la costruzione assiomatica di una disciplina: «[d]ovrebbe esser chiaro come in von Neumann il metodo assiomatico, in virtù della propria natura, sia interpretato in termini pragmatici espliciti e sia inserito in una metodologia integralmente opportunistica. Esso resta quindi un procedimento analitico che coinvolge dinamicamente processi di sintesi e indagini metateoriche; anzi, proprio in virtù di questa natura, possiede quella flessibilità che gli consente di applicarsi a discipline con livelli diversi di maturazione» (p. 225).

In virtù della sua natura pragmatica o opportunistica il metodo assiomatico possedeva una flessibilità che lo rendeva adattabile anche a campi del sapere che esibivano, rispetto alla geometria, un grado inferiore di maturazione. Una convincente applicazione è costituita dalla scienza economica, dei cui contenuti matematici von Neumann propone una trattazione assiomatica. La matematica, attraverso il metodo assiomatico, riveste così il ruolo di guida nell'assiomatizzazione di una teoria; il successo assume uno statuto epistemologico, divenendo il criterio per la giustificazione di una teoria scientifica (cfr. p. 227).

In tal modo von Neumann avanzava un'esternalizzazione del problema della giustificazione, che dal dominio della matematica classica – così come inteso da Hilbert – era sottoposto alle altre scienze e alle rispettive applicazioni. Si trattava di una posizione alternativa rispetto all'internalizzazione del problema della giustificazione condotta da Hilbert, il quale aveva circoscritto la questione principalmente alla matematica.

Von Neumann condivide l'atteggiamento conservativo di Hilbert, consistente nel rifiuto di mettere in discussione i campi più solidi della matematica: «[s]ullo sfondo dell'atteggiamento conservativo, von Neumann ripensò lo "schema di Hilbert" per i fondamenti della matematica e delle scienze. E lo

fece riconsiderando il concetto di rigore che mutò da un criterio assoluto in uno pragmatico fondato sull'idea di successo. Questo criterio, che proveniva dalla matematica, venne esteso alle scienze empiriche, toccando ogni ambito della conoscenza» (p. 212).

La ricostruzione dell'evoluzione del metodo assiomatico si completa con la specificazione della sua caratterizzazione in senso pragmatico. Formica delinea un percorso che congiunge idealmente Hilbert e von Neumann e si sviluppa come la naturale conseguenza e valorizzazione di presupposti espressamente presenti nei testi. L'accuratezza nel tenere presente lo sfondo storico e teorico permette di avere chiare le istanze a partire da cui fu possibile per von Neumann un ripensamento complessivo del procedimento assiomatico. Si sgombra così il campo da possibili equivoci tendenti ad inserire elementi estranei in una teorizzazione che, invece, appare largamente inquadrabile nella visione tracciata da Hilbert, sebbene non sia totalmente dipendente da essa. Il contributo di von Neumann non risulta ridimensionato nella sottolineatura della sua continuità rispetto ad Hilbert, ma è semmai valorizzato proprio alla luce della sua capacità di riformulare ed adattare precise opzioni concettuali in una dimensione nuova e non preventivabile.

Piero Tarantino

Cosimo Caputo, *Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica*, Carocci, Roma 2015, pp. 183.

La scienza semiotica, collocandosi costitutivamente in una dimensione di intermediazione tra natura e cultura, ridisegna consolidate dicotomie, come quella tra *res cogitans* e *res extensa*, e rigetta quei rassicuranti riduzionismi che dalla matrice cartesiana discendono: da un lato il naturalismo, dall'altro il culturalismo.

Questo lavoro di Cosimo Caputo mette a tema il "rapporto teorico" tra due maestri del passato, Ferdinand de Saussure e Louis Hjelmslev, ma, anziché sclerotizzarne l'immagine, posizionandoli e conservandoli in un'incontaminata teca della storia delle idee, li pone in dialogo tra loro e, soprattutto, con l'oggi, aprendo al futuro della ricerca semiotica.

Una prospettiva che ritraccia il perimetro della semiosfera, lo sfrangia e lo ancora saldamente alla *phýsis*: la cultura è un'*emergenza* della natura, ma non per questo è riducibile ad essa, così come il nuovo realismo filosofico – formulazione talvolta eufemistica che cela una mai sopita ideologia positivista – pretende di fare.

Ri-guardare l'opera di Saussure e Hjelmslev, perciò, più che assumere le sembianze di un lavoro "filologico", in Caputo ha il sapore di un'opzione di pensiero, le fattezze di un lavoro "filosofico".

Gli scritti che compongono il lavoro sono uno sviluppo di *Hjelmslev e la semiotica*, accurata e innovativa monografia che Caputo, nel 2010, dedicò al linguista danese.

Si parte proprio da Saussure e dai suoi scritti inediti che, recentemente, hanno modificato l'immagine che per lungo tempo si è avuta del maestro ginevrino, quella legata al celeberrimo *Corso di linguistica generale*. Dai suoi *Scritti inediti di linguistica generale*, ma anche dai *Manoscritti di Harvard* e dalle

Prolusioni ginevrine, ne viene fuori un Saussure più articolato e ricco rispetto alla “vulgata” del *Cours*, un “esploratore incerto e dubbioso più che un teorico sistematore” (p. 22): un Saussure più “inquieto”. È a questo Saussure che guarda Caputo, il “Saussure del silenzio”, quello che non pubblica, ma che scrive e riflette in privato sulla complessa “materia” del linguaggio.

Ma la ripresa di Saussure significa dotarsi almeno in parte delle categorie interpretative per riscoprire Hjelmslev, e viceversa: riprendere Hjelmslev per rileggere Saussure. Al di là della linea che cronologicamente e geneticamente conduce da Saussure a Hjelmslev e che rende unilineare lo studio delle loro teorie, qui affiora anche la possibilità di una loro parentela tipologica e di una lettura “di ritorno” che trasforma paradossalmente (e provocatoriamente) il linguista ginevrino in un interprete *ante litteram* del linguista danese e quest’ultimo in un lettore degli scritti inediti del primo.

Merito delle riflessioni saussuriane è di aver considerato, soprattutto attraverso la nozione di “valore” e di “quaternione”, il “dato” linguistico non alla stregua del “fatto” positivistico: esso non è un “dato grezzo”, fisso, oggettivo, “reale”, che è lì, fermo, in attesa di essere s-velato. I fatti linguistici esistono solo in quanto sono percepiti come “differenze”. “Il dominio della linguistica – scrive Caputo – è quello del ‘non dato’, del ‘non naturale’, della differenza senza termini positivi, dove il ‘non’ non indica l’assenza del dato, del ‘naturale’ o, per altro verso, dello ‘storico’, ma stabilisce una simultaneità” (p. 24). La lingua non ha un principio primo da cui emana, un *arché* immutabile: in questo senso, come suggerisce saussurariamente Caputo, è epistemologicamente *an-archica*.

Un altro elemento cruciale che fa di Saussure un maestro per le ricerche a venire è nella sua considerazione del linguaggio come punto di contatto tra *bíos* e *lógos*: Saussure suggerisce che voler studiare il linguaggio “senza darsi la pena di studiarne le sue manifestazioni”, cioè le lingue, “è un’impresa vana”, ma – aggiunge – voler studiare le lingue senza tenere conto di quella che oggi chiameremmo dimensione “biologica” del linguaggio “è lavoro ancora più spoglio (...) di ogni reale base scientifica”. Lo studio delle lingue “reali”, dunque, sarebbe sterile se non tenesse conto del problema generale del linguaggio, un “istinto umano” che non suppone, però, un naturalismo radicale che nega la dimensione storica e sociale. La vita delle lingue è, scrive Caputo, “una relazione semiotica tra un fenomeno costante (la capacità biofisiologica del parlare) e le tante variabili che lo adeguano alle situazioni comunicative e cognitive” (p. 26). Questa prospettiva, opposta ad ogni separatismo, dice di una scienza, la semiotica, interessata, nello stesso tempo, alla natura e alla cultura, proprio in virtù della “duplicità” del linguaggio, fenomeno (naturale-culturale) specie-specifico della forma di vita umana.

Questo *esprit* saussuriano trova approfondimento e sviluppo in Louis Hjelmslev, la cui opera, cronologicamente posteriore, appare un inveramento di quella di Saussure, e segnatamente del Saussure inedito che Hjelmslev non poteva conoscere: i manoscritti inediti di Saussure, infatti, sarebbero emersi vent’anni dopo la conclusione della ricerca hjelmsleviana. Hjelmslev, così, secondo Caputo – che in questo riprende e approfondisce alcune riflessioni di De Mauro – avrebbe sviluppato delle tracce sulle quali lo stesso linguista ginevrino aveva lavorato, denotando, in questo modo, una comune *forma mentis*, un’ “intimità teorica”.

Centrale, a tal proposito, è il tema della “forma” e della “purificazione semantica” che il Saussure inedito aveva maturato attingendo a fonti non linguistiche e non occidentali, come la teosofia e il brahmanesimo, e che Hjelmslev, per conto suo, riteneva essere – come egli scrive nella *Struttura morfologica* – “il problema linguistico nella sua assoluta totalità”. Egli, così, “prima della scoperta delle fonti manoscritte saussuriane [...] scopre un'altra accezione di ‘semiologia’ in Saussure” (p. 36), rispetto a quella stereotipata del *Corso* edito da Bally e Sechehayé. Hjelmslev, in questo senso, suggerisce Caputo, è da ritenersi un “linguista saussuriano” e – qui è il cuore del volume di cui stiamo discutendo – “Saussure è maestro di Hjelmslev in quanto ‘insegna ciò che ancora non sa’” (p. 37).

L'*epoché* praticata da Saussure nei riguardi della linguistica tradizionale risulta “centrale e imprescindibile per Hjelmslev”, e proprio la sospensione dell'assenso sulla ricerca linguistica precedente permetterà al linguista danese di ampliare, approfondire, articolare e raffinare, in uno “spirito saussuriano”, la ricerca sulle lingue e il linguaggio. Lo farà, come è noto, con l'istituzione della Glossematica, di cui i capitoli centrali del volume di Caputo ne offrono un'opportuna “messa a punto”, rivisitando a più riprese alcuni “luoghi” peculiari della teoria hjelmsleviana, in particolare quelli inerenti la “dimensioni del segno” e la “legge di partecipazione”. Particolarmente suggestiva e feconda, quest'ultima apre il “campo linguistico”, apparentemente autoreferenziale e chiuso in sé stesso. Lo studio del linguaggio, infatti, è uno studio *sui generis* e “si presenta unico per la peculiarità del suo oggetto: logico e prelogico” (p. 42). La Glossematica indica risolutamente che la vita delle lingue si nutre di fenomeni coscienti, formalizzati, logici, e di fenomeni pre-coscienti, non formalizzati, pre-logici. Hjelmslev, infatti, parla di una “sublogica” che regge i fatti del linguaggio e dove convivono e si intrecciano logico e prelogico: una logica dell' “at-trazione”, come scrive Caputo, e non dell' “astrazione”.

Il lascito della teoria hjelmsleviana, nella ricognizione proposta da Caputo, non si limita alle scienze linguistiche. La sublogica del linguaggio, infatti, come si legge nel quinto capitolo del volume (“La stratificazione semiotica”), offre nuove categorie per riconsiderare il vivente e per fare della semiotica una “scienza della vita”. Anche su questo tema egli si era diffusamente soffermato in precedenti lavori: considerare l'opposizione tra natura e cultura non in modo escludente (dove c'è una non c'è l'altra) ma in senso partecipativo (una è anche nell'altra), significa rendere conto delle radici “materiali” della significazione, di quel *bíos* che ci lega, pur nella nostra specie-specificità, al resto del vivente, che salda il “polo intensivo” del nostro *ambiente semiotico* al “polo estensivo” della vita, dell'ambiente *semiosico* (per un approfondimento di questo tema ci permettiamo di rinviare a E. Dell'Atti, *L'ambiente semiotico. Condizioni, dintorni, ricognizioni*, Pensa MultiMedia, Lecce 2103).

Un lavoro “inattuale”, pertanto, quello di Caputo, se pensiamo alle mode filosofiche dominanti, una su tutte il naturalismo, che nella sua accezione più radicale tende a comprimere il culturale sul naturale, magari forte dell'ausilio del *neuroimaging* che ambisce a dire una parola ultimativa sulla cognizione e sul linguaggio, ma spesso incurante che una scansione cerebrale è solo un “dato grezzo” da interpretare, da “semiotizzare”.

Emanuele Dell'Atti

Piero Calamandrei, *Diario, Introduzione* di Mario Isnenghi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, 2 voll., vol. I, 1939-1941, vol. II, 1942-1945, pp. XXXI- 484 e pp. 620.

Come scrive Isnenghi nella sua *Introduzione, ex abrupto*, «è un grande diario: attraversamenti d'epoca su di un crinale della storia – 1939-1945 –, trattorie di un paese grazie a un capitolo cruciale dell'autobiografia pubblica e privata di un io narrante d'eccezione» (p. V). Un grande diario arricchito anche da un esile ma interessante apparato iconografico in cui si presentano pagine autografe e fotografia d'epoca che si intrecciano con una documento storico in cui emergono elementi non secondari. Per esempio l'accento all'uso di gas asfissianti in Africa da parte degli italiani, cfr. I, p. 324 in cui si ironizza sugli «eroi» fascisti «che si divertivano a tirar bombe a gas sugli Abissini inermi: ma verrà anche per loro, e per gli Abissini, l'ora di fare i conti: forse tra poche settimane», come è annotato in data 7 gennaio del 1941. Oppure quanto si legge sotto la data del primo maggio 1941 in relazione a Badoglio. Scrive Calamandrei: «per vedere il carattere di quest'uomo (che dovrebbe essere domani l'anti-Mussolini) bisogna non dimenticare un'altra frase: quando in Abissinia, per iniziare il bombardamento dei nemici coi gas asfissianti, disse in piemontese: "Ora gli duma il flit"» (I, p. 384). Né mancano nel volume considerazioni estremamente puntuali che fanno capire come Calamandrei abbia colto alcune dinamiche di fondo di quel tragico periodo ben radicato nella storia italiana. Così il 13 luglio del 1941, annota: «[...] il popolo italiano non sarà mai capace di fare da sé solo una rivoluzione. Le cose andranno assai diversamente: se la Germania perderà, appena si cominceranno a vedere i segni della imminente sconfitta qui in Italia verrà un colpo di Stato: M[ussolini] e i più stretti complici cadranno, ma sarà Badoglio e qualche membro della casa Savoia meno compromesso e Grandi e Bottai... Nell'ultimo periodo di guerra l'Italia entrerà in guerra contro la Germania: allora anche noi vecchi andremo volontari. E poi, alla pace, l'Italia si inquadrerà nella generale rivoluzione del mondo. Pensare alla "sua" rivoluzione, come se l'Italia potesse dettare a se stessa un nuovo ordine avulso del nuovo ordine mondiale, è un'illusione da provinciali» (I, p. 411).

A parte il riferimento – sbagliato – al fatto che l'Autore sarebbe infine andato a combattere come volontario («allora anche noi vecchi andremo volontari»), in realtà Calamandrei preferì sempre starsene, *cartesianamente* [della serie: *bene vixit qui bene latuit*], in un rifugio appartato, assai lontano dal conflitto, osservando certamente con acutezza quanto accadeva, senza tuttavia mai esporsi ed impegnarsi oltre un certo limite (che ben emerge dalle pagine di questo *Diario*, malgrado la retorica del secondo dopoguerra con cui si è steso uno spesso e pesante velo pietoso su questo suo comportamento civilmente non coraggioso). Né mancano testimonianze che aiutano a capire come certe informazioni circolassero oramai anche in Italia. Alla data del 15 novembre del 1941 Calamandrei ricorda un racconto fatto da Pompeo Biondi il quale riferiva come «un alto ufficiale tedesco parlando con lui e con [Camillo] Pellizzi si vantava, reduce dal fronte russo, del modo con cui si erano sbarazzati di migliaia di prigionieri "mongoli". "Li mettevano in due campi di concentramento, recinti da fili spinati, senza mangiare, dopo una settimana erano famelici: allora si piazzò le mitragliatrici lungo la cinta di

reticolati e si cominciò a sparare nei gruppi. A un certo punto si smise: e si stette a vedere i superstiti affamati che mangiavano a pezzi i cadaveri ancora caldi dei compagni mitragliati...” E il buon tedesco rideva» (I, pp. 450-451). Ma annotando puntualmente questo «sistematico assassinio della civiltà in mezzo al quale siamo costretti a vivere» (I, p. 12) in tutto il *Diario* si dipana anche il non facile e pieno confronto tra la generazione dei padri e quella dei figli, in particolare tra Pietro Calamandrei e suo figlio Franco. L'Autore ritiene che «i nostri nipoti ricominceranno la Carboneria: non credo che lo faranno i nostri figliuoli, destinati alla schiavitù dello spirito» (I, p. 11). Calamandrei percepisce quindi un «assoluto vuoto morale: assoluta aridità» nella generazione dei figli. «Tanto più stupefacente in F[ranco] questa posizione, poiché io ho sempre cercato in tutta la mia vita di dargli esempi di coerenza morale, di dimostrarli che queste premesse devono essere regola pratica di vita» (I, p. 13). Ma per il lettore è appunto curioso come in questo caso il padre non sia pienamente consapevole della non coerenza pratica della sua stessa posizione “antifascista” che ha tuttavia trovato un *modus operandi* per convivere attivamente col fascismo anche ai più alti livelli istituzionali. Calamandrei ha così collaborato alla stesura del nuovo Codice Rocco di Procedura civile al punto che al termine di questo lavoro gli viene assegnata ufficialmente la nomina a «cavaliere di gran croce *motu proprio*» del Ministro fascista. E il commento di Calamandrei a questa notizia è invero emblematico: «è così buffa che non riesco neanche ad arrabbiarmi...» (I, p. 286).

Il fatto è che l'ambiente “antifascista” frequentato da Calamandrei vive continuamente entro questa ambiguità costitutiva. Ecco per esempio quanto si annota alla data del 5 novembre 1939: «ho visto Russo, in tono minore, ferocemente irritato contro Calogero il quale volendo a tutti i costi avere la tessera a fini universitari ha detto imprudentemente al fiduciario di Pisa prof. P che la tessera poteva essere data anche a lui antidata, com'era stata data anche a Russo. Questa allusione a Russo, trasmessa a Roma, ha provocato su di lui un'inchiesta politica del partito, con vari capi d'accusa: riceve Croce in casa sua, ha rapporti coi *crociati* (a Perugia), è filo semita, non porta il distintivo. Tutto si è accomodato perché Russo era amico del presidente della commissione d'inchiesta, Mancini: il quale gli ha detto che è bene che conservi la tessera perché da un momento all'altro tutti i non tenenti saranno cacciati via. Russo ora considera Calogero come “un arcifesso, alla stessa pari di Pompeo Biondi” [sic]. [Ma poi Russo si è convinto che in tutta questa storia Calogero non c'entra affatto]» (I, pp. 120-121). Vivendo dentro questo specifico “antifascismo con la tessera” è del resto inevitabile che si creino degli equivoci anche tra le generazioni dei padri e quelle dei figli. «Montale, stasera, – annota Calamandrei l'8 maggio 1939 – così mi ha spiegato lo stato d'animo dei giovani: non sono fascisti, ma non sono neanche antifascisti: anzi sono anti-antifascisti. Considerano gli antifascisti come degli scocciatori: dei rompicoglioni. Proprio così: noi facciamo di fronte ai giovani la parte degli ambiziosi delusi e magari degli iettatori, che portano male colle loro previsioni catastrofiche: è una bella parte per un babbo» (I, 35). Per questa generazione di padri “antifascisti” si pone dunque il problema del *che fare?* L'analisi di Calamandrei è la seguente: «non è possibile aderire, per agire nel fascismo: anche se il nostro stomaco ce lo permettesse, vediamo per quotidiana esperienza come si sono illusi coloro che hanno sperato di poter agire di dentro (per es. Gentile)

mentre in realtà non c'è che una testa che comanda e schiaccia chiunque vuol pensare con libertà. E allora, rimanendo spiritualmente fuori, che cosa fare di utile? E che cosa, del resto, fanno i giovani antifascisti tipo [Ginsburg]? Andar via dall'Italia: peggio: vorrebbe dire rinunciare anche a quella parte di azione quotidiana, che consiste nel continuare a resistere in mezzo a questa putrida liquefazione generale. Passare all'azione con qualche gesto disperato? Ma non ne abbiamo la stoffa: ed è dunque proprio questa mancanza in noi della attitudine a lanciarsi nel delitto politico che ci rende ridicoli? E per contribuire alla restaurazione di un regime di libertà e di civiltà, dovremmo cominciare dal ricorrere noi a quella violenza che odiamo?» (I, pp. 41-42).

Da queste considerazioni ben emerge, mi pare, il dilemma entro il quale da un lato Calamandrei è paralizzato, ma entro il quale traggono anche origine tutti gli equivoci che rendono emblematico il suo "antifascismo". Sono "antifascisti" certamente dolenti e vergognosi per tutta la loro vigliaccheria e per tutto quello che sopportano senza alcuna protesta (come l'Autore accenna riferendosi però a quanto gli ha comunicato Aurelio Nicolodi, presidente dell'Istituto dei ciechi di Firenze (cfr. I, p. 43). Ma la conclusione di Calamandrei è alla fine assolutoria: «nella situazione attuale l'unica colpa è quella dell'atteggiamento brigantesco di questi gruppi di malviventi che ci tengono schiavi: questo pare strano che non entri nelle teste a tanta buona gente» (I, p. 45). Senza poi aggiungere che il contesto generale del popolo italiano sembra a Calamandrei del tutto incivile: «accanto ai pochi fanatici in buona fede (ma ci sono?) l'ambizione o la sete di guadagno stimola i gerarchi o gli aspiranti: tutti gli altri pensano alla salute, e pur di vivere quietamente sono pronti a mascherarsi a comando, a montar la guardia alle arche, a dare del voi, levare il braccio, a far discorsi su misura ai circoli rionali. In verità la cosiddetta civiltà non ha passato l'epidermide alla grandissima maggioranza: sono gli stessi che accettavano Nerone o i Medici: motteggiatori, cinici, ossequienti, pigri e vigliacchissimi. (Così vengono su i giovani: che in più aggiungono a queste belle doti il disprezzo e forse neanche la pietà per la morale ottocentesca dei loro padri). Non se ne può più» (I, p. 56).

Del resto Calamandrei delinea un giudizio severo degli intellettuali apertamente allineati col Regime fascista: «questi sono gli uomini di merda che rappresentano la cultura italiana sotto Mussolini» (I, p. 64), mentre, per quanto concerne se stesso, non scorgendo alcuna luce nel prossimo futuro immediato della storia, annota di percepirsi come un residuo fossile «la cui funzione è ormai soltanto quella di aspettare la sepoltura» (I, p. 73). E ancora scrive: «è orribile questa persuasione assoluta, religiosa, angosciata di aver ragione, e vedere gli eventi che sembrano dar ragione giorno per giorno a tutti i cialtroni, a tutti gli avventurieri, a tutti i farabutti di cui Prezzolini sembra esser così eloquente propagandista» (*ibidem*). Ma pur all'interno di questa angosciata situazione storico-esistenziale, tuttavia il giudizio di Calamandrei sugli intellettuali italiani rimane singolarmente lucido: «uno dei caratteri più spregevoli degli italiani, anzi degli "intellettuali" italiani è questo: che essendo gente vigliacca, incapace di fare un qualsiasi sacrificio per difendere una fede, interpretano col loro cinismo le azioni generose altrui, e si industriano a rimpicciolire o a volgere in ridicolo la fierezza altrui perché sono incapaci di prenderla a esempio. Fino a pochi giorni in queste mezze coscienze la parola d'ordine era questa: che Francia e Inghilterra non sarebbero intervenute. Oggi,

dopo la clamorosa smentita che hanno avuto queste previsioni, il motto comune è un altro: l'intervento dell'Inghilterra e della Francia è un bluff, anzi un trucco o una truffa: finita la Polonia, queste accetteranno la pace: la Polonia è abbandonata, è stata tradita e così via. [...] È questa incapacità di credere alla serietà della vita, questa mancanza di fede, e, direi, di fede nella fede, che ha reso possibile in Italia il fascismo» (I, pp. 87-88). Con il che Calamandrei non solo si avvicina ad un celebre giudizio leopardiano sul carattere filosofico degli italiani (ovvero il costituire il popolo più cinico del mondo), ma riesce anche a scorgere il fondo più radicale – la mancanza di «fede nella fede» – che ha permesso e reso possibile il fascismo quale espressione più vera e profonda della natura spirituale del nostro popolo, proprio perché il nostro è un «popolo di cinici, di vigliacchi, di mercanti. Inintelligenti, incolti, presuntuosi, paurosi, retori, maligni, incapaci di valutare la forza che hanno in altri certi principi morali che essi non sentono» (I, p. 98). «Questo è il terribile dell'Italia: questa ottusità morale, questo ateismo politico, questo cinismo dei temperamenti, per i quali i galantuomini son fessi e l'unica misura della vita è il successo: questa evidente incapacità di dare il giusto peso ai moventi idealistici. Vile gente che manca di ogni religione: in cui i più ghiacci e insensibili sono i sedicenti credenti tipo Papini» (I, 124).

In questa prospettiva Calamandrei registra ed annota anche il diffuso parassitismo con cui il gruppo dirigente fascista governa il paese cercando di trar profitto da ogni aspetto della vita per arricchirsi indebitamente: «questa è la vita italiana sotto il fascismo: la cancrena si estende. La tragedia generale dell'Italia è proprio questa generale putrefazione morale, questa indifferenza, questa unica vigliaccheria che va diventando sistema» che «pone come supremo canone politico di fare il proprio comodo e di fregarsene di tutto e di tutti, a partire dai propri genitori. Faccio il mio comodo, penso alla salute e me ne frego dell'onestà: programma del tempo di Mussolini» (I, pp. 128-129). Quando l'Urss di Stalin, che già si era alleata con la Germania nazista, procede ad aggredire la Finlandia, per Calamandrei il giudizio è chiaro: «ecco che cosa fa la Russia comunista. Assassini della libertà fuori e dentro: come i nazisti, come i fascisti. La stessa genia di briganti» (I, p. 131), parole in cui non è certamente difficile leggere le radici storiche del celebre giudizio sui comunisti stalinisti quali autentici «fascisti rossi». Tuttavia l'inquietudine di fondo di Calamandrei non è comunque tacitata da queste prese di posizione e quando denuncia i tentativi furbeschi di iscriversi al partito fascista alla fine del 1939 scrive che chi propone questa soluzione non «capisce che l'unico valore morale dell'atteggiamento finora tenuto da persone come me è quello di rifiutarsi a qualsiasi forma di furberia politica: chi fa domanda oggi, svaluta tutto il suo precedente atteggiamento, ed è un fesso, unicamente un fesso. E poi c'è lo stomaco che ha i suoi diritti» (I, p. 134). Il 1939 si conclude per Calamandrei con questa triste constatazione: «ma in realtà gli italiani sono occupati soprattutto a mangiare e a frodare lo Stato» (I, p. 140). E ancora una volta sembra sottolineare un tratto caratteristico dello stile di vita italiano che non è affatto declinato o scomparso nei decenni successivi del Novecento.

Naturalmente nel 1940 il Nostro continua a vivere «come ombra» per la situazione storica altamente drammatica in cui è inserito e le sue pene per le sorti della Francia mostrano tutto il suo attaccamento al paese della Rivoluzione. D'altra parte «i germanofili, via via che la Germania, vince, aumentano. I

fatti sono maschi e gli italiani sono femmine: anzi pederasti. Gentile, che un mese fa, a Pancrazi che gli faceva considerare i pericoli di una vittoria tedesca disse: “Meglio morire”, ora, da qualche giorno va dicendo a tutti, anche a Calogero, anche a Pancrazi, che questa è la storia, e che chi si lamenta è un sentimentale. E fa la parte dell'uomo accorto e virile, col portafoglio pieno. Quand i briganti depredano i pacifici passanti, il filosofo guarda dalla finestra al sicuro, colla speranza di poter poi ricevere qualche mancia dai predatori per la sua acquiescenza e dice: briganti quelli? Macché briganti! quelli sono la storia» (I, p. 196).

Quando Mussolini, il 10 giugno del 1940, annuncia la dichiarazione di guerra contro la Francia e l'Inghilterra, Calamandrei capisce subito che «da oggi, qualunque cosa accada, il fascismo è finito» (I, p. 208). Ma sempre in questa precisa situazione il ministro Grandi rassicura tempestivamente Calamandrei che gli «farà avere una licenza illimitata» (I, p. 209) per poter continuare ad avvalersi della sua consulenza “tecnica” per la stesura del Codice di procedura Civile. Del resto «in quest'angoscia, gli italiani si raccontano storielline. M[ussolini] domanda a un amico fidato: “dimmi, sinceramente come la pensano i milanesi: non mi nascondere nulla”. Risponde l'amico: “sarò sincero: tre quarti sono ancora socialisti: dell'altro quarto una buona parte sono comunisti. Il resto son cattolici”. M[ussolini] batte il pugno: “Perdio! e i fascisti?”. “Oh, fascisti sono tutti”» (I, p. 270). In occasione del congresso filosofico dell'ottobre 1940 svoltosi a Firenze, Calamandrei registra le prese di posizioni di Bottai e di Gentile: «il primo ha spavalamente sostenuto che la filosofia deve servire il regime: i filosofi sono come palombari che devono immergersi nella realtà, la quale è il regime» (I, p. 284). Gentile, per parte sua, «ha affermato che la realtà è la tessera: e che i filosofi tesserati debbono servire a questa realtà: “altrimenti dico che son più fascisti coloro che per mantenere fede ai loro ideali non hanno preso la tessera» (*ibidem*). A fronte di queste dichiarazioni «moralmente rivoltanti» – secondo Calamandrei – «c'è più verità e più buon senso di quello che gli antifascisti mostran di credere. Anche qui, infatti, il punto di dissidio è dato dalle premesse morali. Noi partiamo da premesse morali di carattere evidentemente religioso, le quali sono superiori allo Stato: e partendo da esse, si arriva necessariamente a conclusioni favorevoli, diciamo così, “al libero pensiero”. Ma se queste premesse mancano, se si parte da premesse utilitarie e materialistiche, le conclusioni alle quali coerentemente si arriva sono quelle a cui arriva Bottai» (*ibidem*).

Certo è che la riflessione sulla quotidianità della stessa guerra induce Calamandrei a rilevare che «questa putrefazione morale in tutti i campi supera le mie previsioni» (I, p. 300). Naturalmente anche nel corso dell'anno seguente, il 1941, «si parla delle mangerie generali: pare che a Giolitti fu detto che anche ai suoi tempi c'era chi mangiava. “Sì, disse lui, ma stavano composti a tavola”» (I, p. 342). Ma oltre a queste continue mangerie si avverte anche la necessità che «se non si fa presto a perdere, siamo fregati» (I, p. 349) come scrive l'Autore riportando un giudizio di un vetturino. Del resto, annota ancora Calamandrei, «un soldato scrive dall'Albania al padre: “Caro babbo, qui si sta bene, si combatte, e si va avanti come quando si vanga”. La censura non sa che nel vangare si va indietro» (I, p. 363). In ogni caso già nel 1941 l'Autore osserva che «l'Impero di cartone va in rovina» (I, p. 365). Ma sempre pensando al fascismo profondamente radicato nella storia italiana Calamandrei

osserva che «non si tratta tanto di abbattere il fascismo, quanto di abbattere i suoi finanziatori: finanziatori materiali (industriali, proprietari terrieri) e morali (cattolici e gentiliani)» (I, p. 427).

Il 1942 si apre ricordando l'articolo di fondo del «Bargello», *Giù la maschera, messeri!* del 4 gennaio, nel quale Calamandrei, insieme ad altri cinque «persone pericolose» viene indicato come «antifascista». Di fronte a chi lo invita a far qualcosa, l'Autore dichiara che non intende far nulla «per protestare contro questa denuncia che, a termini di legge sarebbe una vera e propria diffamazione», giacché «delle autorità non ci si può fidare, che sono esse stesse le ispiratrici della diffamazione» (II, p. 5). Dopo aver quindi appreso che l'essere dichiarati «antifascisti» costituirebbe una «diffamazione», l'Autore prosegue segnalando una «facezia» fiorentina: «domanda un passante a un vetturino fermo: Libero? – No, italiano» (II, p. 6). Ma in questi mesi Calamandrei annota anche la tragedia delle foibe utilizzate dai fascisti: «gli *ustascia*, fascisti croati, ammazzano in massa ebrei e serbi: donne, vecchi, bambini fatti precipitare in un baratro, e sopra dei massi per soffocarli. Fazzoletti pieni di occhi strappati alle vittime. Se i nostri ufficiali si ribellano e intervengono a difender le donne serbe, messi sotto processo» (II, p. 19). L'articolo del *Bargello* ha comunque un seguito negli ambienti fascisti e Calamandrei viene a sapere che Mezzasoma ha infine chiesto a Grandi informazioni su di lui. Grandi ha risposto con una lettera che lo riguarda che risulta essere «energica e, considerando chi l'ha scritta, abbastanza coraggiosa. Ricorda il mio interventismo, dice che io ero repubblicano (?), e rileva il mio contributo al Codice, in senso... fascista (!), cioè, dico io, in senso semplificatore e tecnicamente chiovendiano. E finisce dicendo che queste persecuzioni fiorentine contro di me sono certamente suscitate da gelosie e invidie professionali. È una prova di lealtà, tanto più notevole in quanto stata scritta a mia insaputa» (II, p. 22).

Ma anche in questi anni il tormento accompagna sempre la riflessione di Calamandrei. In occasione dell'arrivo a Firenze di diecimila giovani e fanciulle per il «ponte Firenze-Weimar», questi giovani sono ospitati in alcune pensioni in cui «vien fatto loro un trattamento diverso da quello degli italiani: carne, burro, latte tutti i giorni e 400 gr. di pane. L'Italia è sempre la stessa: e nessuno si ribella, nessuno fa sparire uno di questi ragazzotti tedeschi in una fogna. Siamo una spregevole genia di servitori vigliacchi: tutti, nessuno escluso: compresi quelli che, come me, brontolano e non fanno nulla» (II, p. 40). Ma, in ogni caso, «l'abbassamento generale del tono morale si vede da un sintomo: non si sentono più facezie sul regime» (II, p. 45). Ma forse, aggiunge poi Calamandrei, «questa putrefazione generale dell'Italia, questa generale mollezza e flaccidezza (in cui unici coraggiosi siamo noi, che non facciamo nulla più che astenerci dal far qualunque cosa) è giustificazione di M[ussolini]» (II, p. 58). Le annotazioni del 1942 si concludono registrando il fatto che i fascisti «sfollano» materialmente e moralmente, mentre dalla Germania in guerra arriva anche la notizia dello sterminio degli ebrei (II, p. 105), realizzato nell'«inesorabile retrocedere della civiltà verso la barbarie» (II, p. 105).

Nel 1943 Calamandrei registra anche un pensiero diffuso: «Roma è il centro della politica fascista, della burocrazia corporativa, dei gerarchi, dei profittatori, dei cinematografai, dei Pavolini... una buona gragnola di bombe su Roma – pensa la gente – dopo che tanti orrori sono caduti su vittime in-

nocenti tocca finalmente il punto giusto» (II, p. 162). E anche l'Autore non è affatto contrario a questo sentire perché scrive: «qualche bomba che riporti il disordine tra questi giardini archeologici non disdice» (*ibidem*). Registra il parere di Mino Maccari secondo il quale Mussolini in fondo è soprattutto «un "giornalista"» (II, p. 163). La notizia delle dimissioni di Mussolini è naturalmente appuntata descrivendo l'entusiasmo e la gioia che ha generato (II, pp. 165-166), anche se a Calamandrei non sfugge affatto come «rovesciato il fascismo, i fascisti continuano ad essere i padroni delle questure, e l'autorità militare arresta e perseguita come sovversivi i socialisti e i comunisti, non i fascisti» (II, p. 194). Calamandrei registra anche il crollo del *Cenacolo* di Leonardo a Milano («gli inglesi e gli americani portati dal destino a distruggere i nostri monumenti: questo rimarrà nella storia e sarà una macchia per loro: anche Berenson era inorridito: "Follia, orrori..."» (II, p. 196). Il 6 settembre Calamandrei è nominato Rettore dell'Università di Firenze, ma dopo il proclama di Badoglio dell'8 settembre torna immediatamente a Poveruomo per cercare poi una nuova sistemazione, mentre è ben consapevole che «i generali e colonnelli si sono in grande maggioranza comportati in modo vergognoso» (II, p. 216), anche se a suo avviso «è difficile spiegare quali propositi guidano coloro che hanno aderito al nuovo governo fantoccio» (II, p. 225), mentre andando a Treggiaia ha anche la consapevolezza che «qui ci vorrebbe proprio chi preparasse bande partigiane per impedire a questi autocarri di muoversi quando il momento verrà» (II, p. 227). Tuttavia nella nuova sistemazione confessa che «nell'appagamento dei bisogni fisici più animaleschi, mangiare e dormire, par di vivere in pace e che il dramma non debba toccarci» (II, p. 233). Anche con il trasferimento a Colcello la situazione di Calamandrei non muta, perlomeno da questo punto di vista poiché rileva come «ci sarebbe da descrivere questa cordialità di vita familiare: gente senza problemi spirituali, che vive senza guardarsi vivere, facendo di buona voglia cose materiali che quasi tutti hanno per naturale fine l'abbellimento della tavola, scopo e centro di questa vita [...]» (II, p. 253).

Del resto Calamandrei comprende nuovamente la necessità del momento: «se l'Italia vorrà la libertà, se la conquisti con le sue forze» (II, pp. 279-280), e denuncia pertanto il limite degli oppositori che si limitano solo alle parole: «e anche gli oppositori, parole e parole: non uno che si faccia uccidere, non uno che sia pronto a dare un esempio di sacrificio personale. Sempre gli stessi: e io che scrivo, con loro» (II; 284). Essendosi volontariamente relegato in un ambito di campagna di Colcello, l'Autore osserva gli usi e le tradizioni locali. Per esempio la prassi di promuovere delle «scampanate» che vengono organizzate nei paesi del posto «quando qualche donna fa le corna al marito» (II, p. 280, e non viceversa, *of course!*). Il 19 dicembre annota nel suo *Diario* che «gli italiani sul Garigliano sono stati ancora una volta elogiati per il loro valore, che i francesi combattono accanto agli italiani... Poveri cari nostri ragazzi, son loro che col loro sangue cominciano a riscattare l'Italia dalla bassezza di questi cialtroni: a spazzar l'aria di tutta questa viltà e volgarità che ha insanguinato il nostro cielo in questi vent'anni. Che almeno quando gli Alleati sfileranno per le "vie dell'impero", ci sia tra loro un reparto italiano...» (II, p. 302). Un rilievo che colpisce perché non figura nessun accenno per i «fuoriusciti», *idest* per i partigiani che già allora combattevano sulle montagne all'interno stesso della Repubblica di Salò.

Il 1944, a parte un puntuale commento per il processo di Verona (II, pp. 328-330) si apre con una riflessione generale concernente la vita in cui Calamandrei rileva come «siamo qui a soffrire in mezzo a gente che soffre» (II, p. 333). Di fronte a questa constatazione allora, conclude, «nel mondo non ci sono che due idee coerenti e logiche: la vecchiaia che crede in Dio ed è sicura dell'al di là, e Leopardi» (II, p. 333). Ma tornando al piano storico-civile e politico italiano, Calamandrei mostra, ancora una volta, di saper elaborare, con lucidità, una previsione che si è poi storicamente avverata in modo clamoroso nel nostro paese: «finita la guerra comincerà o seguiterà in tutta Europa la rivoluzione, che qui in Italia probabilmente riporterà o manterrà al potere, con colori mutati ma con anima non diversa, i fascisti che per venti anni ci hanno vessato» (II, p. 358).

Pensando al prossimo profilarsi del comunismo Calamandrei annota: «anche in Italia prevarrà il comunismo: ma non un comunismo rispettoso della libertà individuale, come qualche ingenuo tra noi ha sperato e spera, ma un fascismo rosso totalitario, sostenuto dal colosso russo (come il fascismo mussoliniano era sostenuto dalla Germania) e per questo invincibile da forze interne» (II, p. 375). Leggendo *Il Mulino del Po* e il *Principe* («questo spregevole manuale di delinquenza politica», II, p. 375), lavora al contempo ad un suo «saggio sulla legalità, che potrà avere un valore storico, anzi archeologico» (II, p. 375). Quando nelle pagine del *Diario* si affaccia qualche considerazione attinente la presenza dei partigiani, riaffiora la preoccupazione del «mito russo», la messa in guardia sulla «facile accessibilità del mito comunista», mentre i partigiani vengono appellati col termine nazi-fascista di «ribelli» che «a quanto si racconta, portano sui berretti la falce e il martello» (II, p. 401). Annotata l'eruzione del Vesuvio, ma, saputo del discorso di Churchill del 26 marzo, lamenta come lo statista inglese si sia «limitato a dire che prima o poi "Roma sarà liberata"» e gli pare «sempre più mortificante ai cuori italiani l'assoluto silenzio serbato sulla collaborazione che l'esercito italiano potrebbe dare alla liberazione dell'Italia dalla Germania e alla guerra d'Europa» (II, p. 406).

Ancora una volta questa insistenza sul ruolo del ricostituito esercito italiano e il silenzio sul movimento di Liberazione promosso attivamente dai partigiani risulta essere invero emblematico. «Badoglio è anche lui un venduto macchiato di fascismo. Ma già, chi può degli italiani tener tener la fronte alta?» (II, p. 407). E conclude: «ohimé, ohimé, che cosa dà l'Italia per redimersi, mentre milioni di uomini si sacrificano per quelle che secondo le parti a cui appartengono sono la loro giustizia e la loro libertà? I giovani operai e studenti che per vent'anni si sono fatti imprigionare: i confinati, i condannati e ora questi giovani ingenui, i nostri figliuoli, che a rischio della vita si danno alla macchia come "ribelli" o preparano nella città la riscossa. Ma noi, noi della nostra generazione, che vergogna, tutte le recriminazioni verbali nelle quali sfogheremo, appena sarà possibile senza pericolo, la nostra amarezza!» (*ibidem*).

Riflettendo sulla notizia di Gentile giustiziato dai partigiani Calamandrei così commenta: «l'asservire l'alta cultura a un regime di brigantaggio legalizzato, il giustificare colla sua filosofia il fatto compiuto, il trarre premio di ricchezza e di onori da questo asservimento, queste sono state le vere colpe di Gentile: e se è vera la notizia, ecco che la storia lo ripaga della sua stessa moneta ed è proprio la sua filosofia che giustifica la sua uccisione» (II, p. 426). Né manca una considerazione più attenta anche al dramma umano e familiare:

«storicamente questa uccisione è un atto di guerra: è l'orrore generale che giustifica questi orrori: chi è favorevole al regime che applaude i tedeschi quando questi fucilano 320 ostaggi innocenti per 32 tedeschi uccisi, si espone a sua volta a queste rappresaglie. Ma guardato sotto l'aspetto personale e familiare e universitario, è un episodio che fa fremere: soprattutto io penso a quella povera signora Erminia, già colpita dalla morte del figlio: la tragedia sulla porta di casa, l'avvenimento improvviso che ha fatto passare in un istante quella famiglia dall'atmosfera di normalità borghese, pacifica e godereccia, al dramma di sangue» (II, p. 427).

Il *Diario* si avvia alla sua conclusione descrivendo tutta l'angoscia che ha accompagnato il progressivo crollo del nazi-fascismo, con il passaggio violento dei tedeschi che rubano, violentano e distruggono e l'arrivo degli alleati: «ecco, dopo otto mesi, son venuti: portano via i tedeschi e il fascismo, come una fiumana purificatrice» (II, p. 500). Con i nuovi arrivati «non ci si intende nel parlare, ma ci si intende nel guardarci, nel sorridere, nello stringerci la mano» (II, p. 503). Mentre i tedeschi «distruggevano per distruggere» (II, p. 506), Calamandrei rileva negli alleati una diversa umanità: «ho subito notato in questi soldati una grande naturalezza e umanità: anche le cose guerresche hanno carattere borghese e sportivo; scioltezza sorridente, senza arie e senza rigidità» (II, p. 504). Mentre «la folla è contenta e ringrazia Dio non per il bene che ha mandato, ma per non aver mandato più male» (II, p. 510), Calamandrei rileva come ci sia «un'aria di liberazione e di risveglio, come il ritorno a casa dopo passata la peste» (II, p. 512). Man mano che i mesi passano e la libertà riprende il suo faticoso corso storico nei territori liberati dai nazi-fascisti, il *Diario* diventa, inevitabilmente, sempre più telegrafico e sintetico perché il mondo della prassi reclama oramai un'attività che lascia poco tempo alla compilazione delle pagine del *Diario*. Ma è proprio a fine luglio del 1944 che Calamandrei viene a sapere che suo figlio Franco ha partecipato, quale autore, all'attentato di via Rasella a Roma. Nel frattempo Calamandrei è variamente coinvolto dal nuovo clima civile: non solo si prospetta la sua nomina a sindaco di Firenze, ma De Ruggiero, il 13 agosto 1944, gli chiede una consulenza tecnica «per risolvere la questione giuridica del trapasso dei beni dell'Accademia d'Italia ai Lincei» e l'indomani, il 14 agosto, Calamandrei annota: «torno da De Ruggiero per suggerirgli la soluzione» (II, p. 546). Il *Diario* si avvia così alla conclusione – dedicando pochissime pagine ai primi due mesi del 1945, ma chi mi ha seguito in questo pur rapido *exkursus*, avrà comunque compreso la ricchezza documentale di questa importante opera che aiuta a meglio intendere non solo i drammi di quei mesi e di quegli anni di guerra, ma anche tutte le difficoltà che hanno accompagnato l'azione di contrasto di un movimento politico come quello fascista che ha avuto radici profonde nel nostro popolo e nella sua stessa storia.

Fabio Minazzi

Romolo Perrotta, *Mario Capanna. Storie di un impegnato*, Ipoc, Milano 2015, pp. 324.

«Uno dei tratti specifici dell'intellettuale "impegnato" Mario Capanna è quello di chiamare a raccolta, per mettere a fuoco, e se possibile anche

d'accordo, questioni e risoluzioni riguardanti il bene comune, uguale se a formularle e sostenerle sono laici o cattolici, filosofi o scienziati, politici o economisti. Questa visione unitaria dell'unica razza che è l'umanità tutta fa di lui un grande umanista, proprio in virtù del bene comune, e dunque oggettivo e universale, reclamato dalla scienza» (p. 33). Se il nome di Capanna viene in genere abbinato automaticamente al Sessantotto è tuttavia merito indubbio di Perrotta aver invece cercato di delineare un profilo a tutto tondo di questo famoso "contestatore", mettendo tuttavia in debita evidenza, più che l'aspetto critico dell'azione di Capanna, il suo impegno propositivo e costruttivo. Insomma, più che di «una vita *contro*» l'Autore si è sforzato di delineare «una vita *per*» ed anche «una vita *con*» (p. 31). Per questa ragione emerge allora come «l'orizzonte di Mario è sempre il "bene comune" di cui ha anticipato il concetto e la pratica» (p. 34). Naturalmente scrivere un profilo di una persona che è nostro contemporaneo, ancora pienamente impegnato nello svolgere la sua intensa attività non è facile, né del tutto agevole. Ma proprio questa è la sfida di Perrotta che ha fatto oggetto del suo libro questo personaggio del quale Oreste del Buono ebbe ad osservare che possiede «una voce nella quale par di sentire non solo i punti, non solo le virgole, ma anche i punti e virgola» (p. 33).

Il volume non segue solo una scansione cronologica dell'attività dispiegata da Capanna dal Sessantotto ad oggi, ma ne delinea la vita complessiva, insistendo, al contempo, su una sistematica partizione della sua produzione intellettuale, distinguendo così tra gli scritti filosofici, gli scritti sul Sessantotto, gli scritti politici, gli scritti dedicati ai giovani e, infine, gli scritti «scientifici, per lo più coincidenti con i volumi editi di concerto con la Fondazione dei Diritti Genetici» (p. 21). Per la verità questo quadro tendenzialmente "sistemático" non può che indurre alcune inevitabili forzature nella ricostruzione complessiva dell'attività di Capanna, proprio perché, per esempio, l'orizzonte filosofico finisce per essere delineato come una dimensione che avrebbe sempre fecondato la stessa azione politica e civile di Capanna, quando invece, se si ha anche solo presente la scansione cronologica precisa dei suoi stessi volumi, è agevole rendersi conto di come questa sua consapevolezza filosofica sia maturata e cresciuta proprio a seguito di alcune delle sue più eclatanti prese di posizioni. In particolare questa sua riflessione filosofica è del resto nata quando Capanna ha smesso di fare politica attiva e si è maggiormente concentrato sull'attività saggistica. Senza neppure dimenticare come il Nostro non si sia laureato con una tesi di ispirazione filosofica perché nell'anno della sua laurea scelse, non a caso, di laurearsi con uno storico di vaglia come Franco Catalano presentando una tesi di argomento prevalentemente storico che è poi confluita in una delle sue prime pubblicazioni significative: *Monopoli, DC e Compromesso storico* edito da Mazzetta nel 1975. Certamente è vero che suo correlatore di laurea è stato un altro suo maestro, ovvero un filosofo come Ludovico Geymonat, tuttavia è anche vero che la scelta di Geymonat, come anche quella di Catalano, trova forse una sua radice precisa proprio nella vicinanza che questi due docenti della *Statale* di Milano nutrivano allora per il Movimento Studentesco di cui Capanna era un *leader* indiscusso (e, in quanto tale, palesemente invisibile a molti altri docenti dell'ateneo milanese, e non solo a loro, *of course!*).

Ma a parte questa esigenza di "sistemizzazione" che, inevitabilmente, entra in parziale tensione con il dipanarsi effettivo della vita, dell'attività e

della stessa riflessione di Capanna, merita inoltre di essere ricordato (e sottolineato) come il volume sia inoltre arricchito da molteplici testimonianze di vari personaggi, autori, pensatori, amici e compagni di lotta di Capanna, che consentono di dilatare, in modo davvero innovativo, lo sguardo complessivo su quest'uomo e sul significato del suo stesso impegno civile, politico e culturale. A tal proposito vale così la pena di ricordare, analiticamente, i nomi di tutte queste preziose testimonianze fornite a Perrotta da personaggi molto diversi come Vittorio Agnolotto, Dario Capanna, Ivana Carboni, Vittorio Feltri, Umberto Galimberti, Marco Janni, Gianni Letta, Uliano Lucas, Romano Madera, Eugenio Lekandri, Lidia Menapace, Giovanni Minoli, Emilio Molinari, Salvatore Natoli, Luciano Neri, Gaspare Nuccio, Gaetano Pecorella, Franco Piperno, Guido Pollice, Antonio Ricci, Stefano Rodotà, Giovanni Russo Spena, Emanuele Severino, padre Bartolomeo Sorge, Luigi Vero Tarca, Fabio Treves, don Celestino Vaiani, Marcello Veneziani, Ivan Verga, padre Alex Zanotelli cui, infine, si aggiunge anche lo scrivente (cfr. *infra*). Sono proprio queste differenti e varie testimonianze che arricchiscono in modo significativo la puntuale ricostruzione analitica della vita di Capanna che l'Autore delinea peraltro con uno scrupolo sistematico che il lettore non può che apprezzare. Ma, per fare subito un esempio, è proprio leggendo queste testimonianze che in apertura del libro ci si imbatte in un rilievo di Natoli il quale ricorda come i giovani studenti della Cattolica di Milano, ospitati, previa selezione, presso l'*Augustinianum* (come Capanna), «erano mediamente molto intelligenti e ben preparati. Da un punto di vista dell'analisi filosofica, Mario non era neppure fra gli originalissimi. A lui interessava più la pratica e di fatto rivolse la sua attenzione alla filosofia che occorre alla politica: divenne infatti un capopopolo» (p. 59), il che, appunto, sembrerebbe confermare quanto si accennava a proposito di una più tarda maturazione di un interesse specifico per la costruzione di una riflessione squisitamente filosofica.

In ogni caso il capitolo III, dedicato all'esposizione della prospettiva filosofica delineata da Capanna (non a caso saggiamente intitolato *Per la riflessione filosofica*) si legge con interesse, come risulta stimolante anche la critica di Perrotta alla natura, tendenzialmente «metafisica», del «principio della prepotenza» cui Capanna si affida onde spiegare la storia dell'umanità quale prodotto di azioni che sarebbero volte appunto a spezzare e impedire la fine di un equilibrio. Un equilibrio che, tuttavia, non è affatto presente né nella natura (che è intessuta anche da prevaricazioni, lotte e predazioni continue) e neppure nella stessa vita umana, studiata, à la Marx, in tutte le sue complesse e sempre assai differenti e contrastanti configurazioni storico-sociali. Per Perrotta, del resto, la «prepotenza dunque altro non è se non una delle diverse forme di violenza» (p. 77), le cui precise radici, ci verrebbe da aggiungere, vanno sempre rintracciate e ricostruite entro le differenti formazioni storico-sociali delle differenti epoche storiche. Insomma: non ci si può rivolgere alla storia, per comprenderla, con un meta-criterio astorico come quello della «prepotenza» (o anche della «violenza»), ma occorre semmai ribaltare i termini della questione, partendo da uno studio storico-critico-analitico delle differenti configurazioni delle varie e diverse formazioni economico-sociali per poi poter individuare gli elementi strategici che hanno svolto un preciso ruolo costitutivo entro quei differenti scenari storici, sociali, economici e culturali. In questa chiave critica è allora difficile non concordare con lo stesso

Perrotta il quale giustamente rileva: «la prepotenza dunque altro non è se non una delle diverse forme di violenza. Che Mario la voglia definire come violenza delle intenzioni di oppressi o come violenza premeditata diretta a un fine, come uso e abuso di potere, l'idea è convincente. Come convincente (oltre che evidente) è il fatto che la prepotenza dispiega la rottura di un equilibrio. Ma da qui a farne la causa dei mali umani (e divini) ne passa...» (p. 77). Ma poi è altrettanto difficile non dissentire da Perrotta, quando, dopo aver denunciato la portata metafisica del «principio della prepotenza» difeso da Capanna, vuole tuttavia criticare il «pacifismo "razionale"» di Capanna, contrapponendogli il principio della nonviolenza di Luther King, Del Vasto, Capitni e Gandhi proprio perché quest'ultimo farebbe riferimento primario alla «fede della singola coscienza». Con le parole stesse di Perrotta: «E allorché Mario scrive che "il superamento della prepotenza richiede una rivoluzione di pensiero e una lotta di grande portata" e chiama in causa la solidarietà e la responsabilità, non va al di là di buoni propositi "razionali" se ciò non implica disponibilità e prontezza a resistere non violentemente alla prepotenza più violenta» (p. 77). Al che non ci si può che riavvicinare a Capanna nel denunciare il carattere metafisico della «fede della singola coscienza» cui si appella Perrotta, ricordando, con Russell (e Capanna) che solo il pacifismo "razionale" può costruire, *nella storia effettiva dell'uomo*, quella ragnatela di relazioni basate sulla solidarietà e la responsabilità con cui si può combattere la violenza e la stessa prepotenza. Per Perrotta però il problema è proprio questo: «o si resta all'interno della razionalità, e allora alla prepotenza si oppone la misura di un equilibrio razionale; oppure si critica e denuncia la soverchieria che della stessa animalità dell'uomo fa la razionalità, si riconosce la violenza per quello che è (cioè fuoriuscita "razionale" dai confini dell'aggressività), e la si combatte con un metodo che è "razionale" solo fino a un certo punto, poiché la nonviolenza non ha a suo fondamento solo la "razionalità" di quanto sia assurdo uccidere, ma soprattutto la "follia" dell'amore per la persona che mi vuole uccidere» (pp. 77-78). Tuttavia, mi verrebbe da replicare, la storia umana fornisce già la risposta alla "follia" (cristiana) cui Perrotta si appella, giacché è la stessa storia del cristianesimo ad attestare l'impraticabilità effettuale di questo amore per il proprio assassino.

Ma se non ci si vuole riferire a questo esito estremo basterebbe riflettere sulla stessa complessità della pulsione erotica per rendersi conto che la soluzione difesa da Perrotta per criticare il «pacifismo "razionale"» à la Russell (condiviso da Capanna) apre solo la strada ad una prospettiva metafisica altrettanto discutibile come quella del «principio della prepotenza» con la quale Capanna vorrebbe spiegare l'intera storia umana. La parte finale di questo capitolo filosofico è poi dedicata a delineare il rapporto – che si è approfondito soprattutto nel corso degli ultimi anni e decenni – di Capanna con la riflessione filosofica di Severino e, in particolare, con la riflessione severiniana sulla «razionalità della tecnica» e il suo ruolo entro il mondo contemporaneo. In questo ambito specifico si registra del resto tutta la distanza di Capanna dalla lezione epistemologica e filosofica di un suo maestro come Geymonat e la sua indubbia vicinanza ad un orizzonte di riflessione, dichiaratamente metafisico e neo-parmenideo, come quello severiniano, che trasforma senz'altro, à la Heidegger, la Tecnica in un Apparato del tutto metafisico. Ma a questo proposito è lo stesso Severino che nella sua testimonianza ricorda come «Capanna

segue globalmente il mio discorso, fatto salvo questo tentativo espresso dalla politica democratica» (p. 84), ovvero fatto salvo l'impegno concreto di lotta civile e politica in virtù della quale Capanna si illude (perlomeno dal punto di vista di Severino) di poter guidare e condizionare la tecnica contemporanea.

Lasciato alle spalle questo capitolo filosofico il volume ricostruisce, con ricchezza di riferimenti, la vita e l'impegno politico-civile e sociale di Capanna, ricordando, *in primis*, come la sua stessa adesione al Sessantotto si configurasse come l'adozione della consapevolezza dell'emergere storico «di un conflitto universale nell'umanità, è vero, ma anche per l'umanità» (p. 97). In altri termini in Capanna il Sessantotto ha sempre assunto un «respiro universale», costituendo, appunto, una «splendida utopia», analoga a tutte le altre grandi utopie storiche che hanno messo in movimento la storia umana. In questo preciso contesto ricostruttivo del contributo arrecato da Capanna al Sessantotto si legge quindi anche la testimonianza di Madera per il quale «Mario Capanna era uno dei pochi che aveva le caratteristiche per essere un vero capopopolo. Un capopopolo con una intuizione eccellente, sia dello stato d'animo degli studenti sia della linea da tenere nei confronti del Partito Comunista. Elementi dai quali ha saputo desumere spazi di manovra notevolissimi. In più era personalmente molto coraggioso [...]. A questi elementi positivi ne corrispondevano alcuni negativi, inclusa la facilità con la quale otteneva consenso (il che dipendeva molto anche dagli studenti che aveva davanti alla Statale di Milano): ovviamente risultava essere un brillantissimo retore» (pp. 105-106). In modo più particolare per Madera, Capanna condivideva, con «tantissima parte dei movimenti studenteschi e della sinistra cosiddetta rivoluzionaria di allora in Italia», una «visione piuttosto semplificata» dell'analisi politica. Naturalmente, ribadisce Madera, «ciò non toglie nulla, ovviamente, alla sua abilità politica, al discorso politico sostenuto dalla sua base culturale, come ho detto. Ma restano due questioni aperte: una lettura di Marx che definirei sostanzialmente semplificata e, dall'altra parte, una lettura della situazione concreta anch'essa semplificata. Va da sé che è incomparabile con i politici che abbiamo adesso... Questo va detto con la massima chiarezza. Obiettivamente credo che in *Avanguardia Operaia* e al *Manifesto*, anche in *Potere Operaio*, si lavorasse meglio e che lì vi fossero cose intellettualmente più raffinate, più interessanti. Lui non è un teorico, neppure della politica. Però è un bravo politico. Fino ad un certo punto. Dopo Dp, come è accaduto per gli uomini della sinistra italiana, è divenuto irrilevante» (p. 106).

Queste considerazioni aiutano, senza dubbio, a meglio intendere il valore e i limiti di Capanna, tuttavia, perlomeno a mio avviso, in un senso profondamente diverso da quello suggerito da Madera. Infatti il problema non è tanto quello vertente sul contributo teorico che Capanna ha fornito alla nuova sinistra (è chiaro che non si è mai voluto configurare come un filosofo o un teorico, ma sempre come un politico e un uomo d'azione, in grado di far camminare, nella storia effettiva degli uomini, le idee del cambiamento), semmai quello della capacità effettiva con la quale si è riusciti ad modificare realmente il proprio mondo contemporaneo. Da questo secondo punto di vista quelli che secondo Madera sono i limiti di Capanna, si trasformano, invece, nei suoi meriti storici indubbi proprio perché né il *Manifesto*, né *Potere Operaio*, né *Avanguardia Operaia* sono stati in grado di incidere veramente nel proprio tempo storico. Le analisi del *Manifesto* hanno infatti rappresentato nel mondo

della *praxis* un fallimento complessivo nella misura in cui non sono mai riuscite ad emanciparsi criticamente (e socialmente) da una pesante dipendenza effettiva dal Partito comunista, mentre *Potere Operaio* ha ben presto assunto una deriva politica che ha anche delle precise responsabilità sul piano della storia del terrorismo e della sua complessiva imbecillità politica (à la Lenin). Infine *Avanguardia Operaia* ha senza dubbio costituito uno strumento più che positivo per costruire una nuova sinistra alternativa e credibile alla sinistra del Pci, tuttavia non è senza significato che alla fine questo progetto politico abbia infine trovato proprio in *Democrazia proletaria* il suo esito più maturo, ovvero proprio in quella Dp, «un piccolo partito dalle grandi ragioni» che è stato forgiato e fatto crescere politicamente proprio da Capanna che l'ha preso in mano proprio nel suo momento più critico per farlo crescere e fargli raggiungere l'acme del suo, pur assai parziale, consenso sociale e politico. Non è affatto un caso che sia stato proprio Capanna a donare visibilità politica e civile a Dp, consentendole di rappresentare un momento importante e significativo della storia della sinistra italiana nel corso del Novecento. Questo costituisce un indubbio merito storico, da autentico *leader* politico, che non può essere negato ricorrendo a confronti e paragoni teorici che finiscono per essere del tutto fuori luogo e fuorvianti. E lo sono proprio nella misura in cui nessuno come Capanna è stato in grado di incidere effettivamente sulla situazione della sinistra italiana denunciando sia la fallimentare strategia del compromesso storico perseguita dal Pci (che è risultata complessivamente fallimentare proprio sul piano storico, tant'è vero che oggi abbiamo alle spalle solo le macerie di quello sciagurato e miope progetto politico), sia anche l'altrettanto sciagurata, imbecille e suicida deriva del terrorismo di sinistra (che tanti lutti e danni politici irreversibili ha causato al nostro paese e a tutta la sinistra).

Semmai il problema storico, in relazione a Capanna, è un altro e coincide col chiedersi come mai questo *leader* politico non sia riuscito, effettivamente, ad emergere maggiormente sul piano storico e allora questo problema coincide con quello di chiedersi come mai la stessa Dp da lui guidata con battaglie civili e politiche di notevole interesse ad ampio respiro non sia riuscita a conseguire un consenso significativo all'interno della stessa sinistra storica che ha invece continuato a riconoscersi in una forza come quella del Pci che, sul piano storico di medio e lungo periodo, ha infine contribuito a indebolire la stessa sinistra e la sua voglia di cambiamento sociale. Per cercare di rispondere a questo non facile problema lumi puntuali emergono dalle testimonianze, sempre preziose, di Emilio Molinari, il quale ricorda, in primo luogo, come il crogiuolo unitario (e non scissionista) che ha determinato la nascita di Dp fosse un crogiuolo ben ostico per le consuete mentalità della tradizione della sinistra italiana. Perché? Perché in Dp confluivano *tre differenti tradizioni eretiche*. Testimonia infatti Molinari come in Dp vi era «chi viene dal cattolicesimo di base, che si rifà al cattolicesimo conciliare nonché alle esperienze delle comunità di base; chi viene dal filone del socialismo libertario e lombardiano (esperienza di pensiero in parte sacrificata nel corso della storia) che si rifaceva al Partito d'Azione; e chi viene dal comunismo critico, eterodosso, e lontano dal comunismo sovietico. Possiamo anche dire che è stato l'incontro dei filoni "eretici" dei tre grandi sistemi di pensiero politico del secolo scorso. In ogni caso, questi tre filoni hanno trovato in Dp una sintesi particolarmente funzionale, da cui sono scaturite le idee più stimolanti per i

decenni successivi, dunque ben oltre l'esistenza della stessa Dp. L'incontro di queste tre culture mette capo ad un'iniziativa sicuramente laica che intreccia sistematicamente le questioni del presente con i grandi scenari epocali e con i più interessanti orizzonti culturali. Da qui si spiega l'interesse per alcuni convegni, come quello sui destini del pianeta, quindi la proposizione di temi come la finitezza delle risorse e la tutela dell'ambiente. Destino del mondo, futuro dell'umanità, nuovi modelli di sviluppo e poi anche pacifismo e nonviolenza: questioni che denotano un grumo culturale molto vivace» (p. 145). In questo senso specifico non va allora sottovalutato come «le grandi questioni politiche e quelle culturali sollevate da Dp fossero in anticipo sulla storia di almeno un decennio rispetto al restante mondo politico del nostro Paese» (*ibidem*).

Inoltre, osserva ancora Molinari, non va dimenticato come in Dp vi sia stata «la capacità di coniugare in maniera eccezionale mondo dei lavoratori manuali e mondo dei lavoratori culturali, che attorno a Dp hanno trovato motivo di contatto e di collaborazione. Il limite lo conosciamo tutti: è stato quello di non riuscire mai a diventare una organizzazione di massa» (p. 146). Ma questo limite, naturalmente, rinvia anche, più in generale, ad un'intera cultura: quella della sinistra italiana e delle stesse masse popolari che hanno preferito riconoscersi, per lo più, nei grandi partiti storici della sinistra, anche quando questi partiti o degeneravano (come accaduto nel caso del Psi) oppure coltivavano miti dittatoriali e stalinisti come ben documenta la tradizione più conservatrice della sinistra comunista (poi in gran parte confluita in Rifondazione comunista che si è poi, a sua volta, spaccata e scissa in molti sotto-rivoli infinitesimali che oggi sono del tutto irrilevanti). In ogni caso le indicazioni di Molinari sono preziose proprio per meglio comprendere la difficoltà, ma anche la grandezza, degli intenti di Dp che, per la prima volta nella storia italiana, cercava di far dialogare tra di loro tre differenti filoni eretici che avevano tuttavia tutte le carte in regola sia per criticare i dogmatismi diffusi delle altre tradizioni della sinistra storica, sia anche per costruire una nuova realtà di sinistra. Come riconosce anche Guido Pollice che osserva: «Democrazia Proletaria, nata da scissioni, rotture umane e politiche, di cui alcune dolorose, riuscì lo stesso a coagulare introno a sé e grazie soprattutto a Mario Capanna intelligenze, donne, uomini di grande spessore, idee e spinte che nel Sessantotto e dopo ebbero la capacità di dare uno scossone incredibile alla società e al Paese nonostante l'esigua forza elettorale» (p. 147). Ma proprio all'interno di questo straordinario crogiuolo critico si ripropone allora il problema non solo del mancato decollo di consensi nei confronti di Dp, ma anche il mancato decollo dello stesso *leader* attorno al quale si coagulavano tutte le differenti forze presenti in Dp. A questo proposito così rileva ancora Molinari: «Personalmente ritengo che, nella formazione di Dp, il ruolo di Mario Capanna sia stato più che positivo. Non è stato così per tutti, però. Mario Capanna non è stato un personaggio facile, ma caratterizzato da forte personalità e forte protagonismo; per questo, già nella formazione di Dp, ha avuto dei settori di ostilità. Penso di poter confermare oggi quello che ho già detto in tempi non sospetti: che cioè gli ho riconosciuto un ruolo molto importante. Tanto che nel 1982, anno fino al quale ho svolto il ruolo di coordinatore nazionale di Dp, ho indicato io stesso Mario Capanna come nuovo coordinatore, da allora in poi "segretario", avendo contro gran parte del gruppo dirigente di Dp. In seguito c'è stato un momento, in un congresso di Dp, in cui Mario venne attaccato e

fu messo anche in minoranza. Ma per conto mio non potevamo far finta di non sapere che Mario Capanna era oramai nella storia di questo Paese, che era un patrimonio e non un peso...» (p. 150).

Da queste testimonianze emerge, dunque, come entro il grande laboratorio storico e culturale rappresentato da Dp, con una scelta strategica profondamente innovativa rispetto alla storia del nostro paese e anche rispetto alla tragica storia della sinistra italiana, Capanna, da un lato, abbia fatto fatica a svolgere un lavoro collettivo, mentre, dall'altro lato, proprio il suo protagonismo ha impedito a molti di comprendere l'autentico patrimonio che lo stesso Capanna rappresentava per l'intero schieramento della sinistra (e non solo della nuova sinistra). Probabilmente proprio all'interno di questa forbice si consuma, al contempo, sia l'impossibilità di un decollo di Dp, sia anche quello dello stesso Capanna che non si trasforma in un *leader* riconosciuto, che avrebbe potuto contribuire a far crescere, in modo rilevante, la nuova sinistra italiana. Anche perché, si potrebbe aggiungere basandosi sulla bella testimonianza di Eugenio Melandri, Dp 1) «pur essendo un gruppo di sinistra non era dichiaratamente comunista; 2) perché parlava di contaminazione delle culture, ritenendo che all'interno di questo contesto, cioè di coloro che si schieravano dalla parte dei più poveri e sostenevano i temi della pace e del pacifismo, dell'ambientalismo, si potesse collaborare» (p. 160). Il libro di Perrotta prosegue poi illustrando analiticamente, e in modo sempre incisivo, le molteplici battaglie svolte da Capanna in qualità di "segretario" di Dp: dalla sua inaugurazione della "diplomazia dei popoli" (che lo hanno portato a svolgere battaglie a fianco degli indiani Mohawk, o dei palestinesi guidati da Arafat, che lo vedono partecipare a Londonderry ai funerali di uno dei digiunatori dell'Ira, nel 1984, alla liberazione di un peschereccio sequestrato dai libici, alla lotta contro la mafia che ha trovato in Dp un riferimento emblematico nella eroica figura di Peppino Impastato, etc. etc.).

Anche le pagine dedicate alla riflessione politica di Capanna – con particolare riferimento al suo best-seller *Formidabili quegli anni* – confermano l'immagine di un politico impegnato, a 360 gradi, in una grande battaglia che è stata appunto innescata dalla contestazione globale del Sessantotto per poi inserirsi nella tradizione della sinistra internazionale che ha cercato di rinnovare e rilanciare, superando molti dogmatismi ed altrettante chiusure ideologiche e partitiche. Ma anche la lettura di queste pagine, e la connessa possibilità di ripensare all'intensità delle mille battaglie che Capanna ha coraggiosamente affrontato nel corso della sua vita, finisce allora per riproporre la domanda cui si è precedentemente accennato: come mai Capanna non è infine emerso come quella figura politica poderosa che pure poteva diventare? Ancora una volta preferisco lasciare la parola a Molinari per rispondere a questo quesito: «Mario è una persona che ha, al fondo, una carica umana che si traduce in generosità verso una causa. Credo che mi abbia visto come un rivale che potesse metterlo in ombra, perché la sua carica di protagonismo è sempre stata forte. Troppo forte: e questo è quello che l'ha inimicato nel partito e che – a mio giudizio – gli ha impedito di diventare quella figura poderosa che avrebbe potuto diventare nel nostro Paese. Gli è mancata la disponibilità all'idea di lavorare collettivamente e di avvalersi non di collaboratori, ma di persone alla pari, con le quali lavorare. Questo è il suo grande limite. So che ci sono alcuni che gli attribuiscono scarsa carica umana. Non condivido: secondo me ha una

grande carica umana. È una persona capace di commuoversi fino alle lacrime di fronte a certe situazioni. Ciò convive però col suo protagonismo, che gli ha impedito di relazionarsi agli altri e di valorizzare chi gli stava attorno, piuttosto che vederli come degli antagonisti o dei concorrenti» (p. 229).

Il libro si conclude con alcune pagine consacrate ad illustrare il confronto analitico avviato, in questi ultimi anni, da Capanna con naturalisti e scienziati onde poter avviare una innovativa riflessione scientifica che prenda le mosse proprio dalla tutela dei diritti genetici. In queste pagine emerge tutta l'importanza strategica e di lungo periodo di questa attenzione critica nutrita da Capanna, ma emergono anche alcune considerazioni assai discutibili dell'Autore il quale indulge a scrivere, per esempio, quanto segue: «la scienza (legata alla razionalità moderna, ovvero all'irrazionalismo), col suo fardello tecnologico che l'ha oramai completamente offuscata e immiserita, è appannaggio di pochi, serve a pochi» (p. 288). Rilievi che fanno emergere, con indubbia chiarezza, la deriva fondamentalmente irrazionalista e pregiudizialmente contraria alla riflessione scientifica di queste, peraltro assai diffuse, considerazioni con le quali, in alcune pagine precedenti, lo stesso Autore critica anche il povero Galileo Galilei (cfr. 76-77) per non aver obiettato alcunché di fronte all'Inquisizione (di fronte alla quale, come è noto, lo scienziato pisano finì per abiurare le sue idee onde non finire sul rogo) contrapponendogli senz'altro la mitica figura di un santo: Massimiliano di Tebessa! Perrotta non risulta così essere, probabilmente, l'interlocutore migliore per meglio apprezzare e valorizzare l'innovativa battaglia culturale, civile ed anche scientifica innescata da Capanna con il suo impegno nella Fondazione dei Diritti Genetici la quale, non a caso, è infine pervenuta a delineare la stessa natura della conoscenza scientifica come un bene comune (come recita espressamente anche il titolo di un recente volume collettivo da lui promosso: *Scienza bene comune. Oltre lo spread della conoscenza*, 2013).

Infine il volume si conclude con una bella ed ampia intervista a Capanna in cui emerge, nuovamente, come Capanna abbia consacrato la sua intera esistenza a far camminare le idee sulle gambe dei giovani e delle più diverse persone onde poter conquistare nuovi spazi di liberazione collettiva e sociale. Con le sue stesse parole: «bisogna applicare quello che insegnava il grandissimo Kant: una battaglia senza quartiere contro la "ragion pigra" che abita dentro ciascuno di noi. E solo vincendo la ragion pigra potremo finalmente costruire lo spirito critico che ci salverà» (p. 311). Con il che riemerge, per dirla con Luciano Neri, quel Capanna «libertario francescano, impegnato di cultura umanistica e terzomondista» (p. 188) di cui parla lo stesso Neri che, tuttavia, trascura anche la presenza di un Capanna che vuol farsi intelligente erede ed interprete della ragion critica kantiana ed illuminista che, proprio nella riflessione di Marx, è maturata a paradigma della stessa criticità immanente del nostro pensiero e della nostra stessa azione nel mondo della prassi. *Last but not least* va segnalato come tutto il volume sia arricchito da molteplici fotografie che integrano, in modo spesso assai significativo, la ricostruzione storico-critica di Perrotta, consentendo così al lettore di avere tra le mani un documento prezioso per meglio conoscere la vita e l'opera di Capanna.

In chiusura di questa recensione mi sia infine consentito di rettificare uno spiacevole refuso di trascrizione che concerne un mio preciso rilievo riportato a p. 81 del testo, là dove, parlando della cultura del gruppo dirigente di Dp,

afferma come quest'ultima avesse, complessivamente, un suo punto di riferimento privilegiato alla Scuola di Francoforte, misconoscendo, così, il peso, il ruolo e la funzione del sapere scientifico. A questo proposito nella conversazione telefonica avuta con Perrotta parlavo anche del Marx della Scuola di Francoforte, ovvero il Marx tipico del marxismo occidentale che ha sistematicamente rimosso e trascurato il pensiero di Marx scienziato della storia, critico dell'economia politica e studioso rigorosissimo della storia umana. Nel testo si scrive che «la cultura di questi gruppi, infatti si incentrava su Marx e sulla Scuola di Francoforte, etc.», espressione che andrebbe pertanto corretta nel seguente modo: «la cultura di questi gruppi, infatti si incentrava sul Marx della Scuola di Francoforte, etc.».

Fabio Minazzi

Aa. Vv., *Pollice verso. Storia di un arazzo. Arte e industria nella Milano di fine Ottocento*, a cura di Fausta Squatriti, Nardini Editore, Firenze 2015, pp. 192.

In questo volume, come chiaramente emerge dal titolo, il lettore troverà raccontata una storia. Una storia un po' particolare che avrà per protagonista un oggetto artistico, un arazzo, o per meglio dire un telo figurato. Le vicende delle singole persone, dell'ambiente che esse hanno vissuto e modificato avranno rilevanza in riferimento a questo oggetto, che grazie alla sua fortuna è riuscito a diventare un elemento di interesse non solo artistico ma anche storico.

Il libro si apre con una sezione dedicata alle immagini. Esse hanno il compito di orientare il lettore e chiarire immediatamente ciò di cui si sta parlando. In una decina di pagine vengono raffigurati i veri personaggi del libro: un dipinto di Gérôme, che diverrà un disegno di Pèlissier per una xilografia di Chapon, che sarà poi l'immagine modello da cui verrà realizzato l'arazzo, progettato da Emilio Bestetti e tessuto da Angelo Angioletti. Quattro immagini, un solo tema: il *Pollice verso*.

A questa sezione iniziale segue una serie di contributi. Alcuni di essi si presentano come una ricostruzione storica tradizionale, altri affrontano il tema in maniera trasversale, prendendo in considerazione anche gli aspetti specifici e tecnici che sono stati l'antefatto e che hanno permesso la realizzazione dell'arazzo, illustrandone caratteristiche e modalità operative.

La ricostruzione di Fausta Squatriti prende le mosse dalle vicende di Agostino Angioletti, capostipite della famiglia protagonista degli avvenimenti legati all'arazzo. Agostino fu abbandonato infante, nel brefotrofo milanese di S. Caterina alla Ruota, nel 1829 e crebbe nella casa di un tessitore, probabilmente il suo padre naturale, dal quale imparò il mestiere; lo stesso mestiere che gli permise di effettuare una vera e propria scalata sociale, affrancandosi dalla miseria ed entrando di diritto nella classe borghese. La curatrice del volume fa emergere i fatti da elementi e dati oggettivi. Non nasconde però le lacune presenti nella narrazione e le colma con una scrittura raffinata e con ipotesi razionali, che aggiungono alla sua analisi uno spessore letterario notevole. In questo senso è proprio vero che il contributo di Squatriti "si legge come un romanzo".

Dario Generali procede oltre l'analisi di Squatriti ricostruendo, con rigore storiografico e sulla base di una puntuale ricerca in archivi pubblici e privati, le vicende della famiglia da un punto di vista socio-economico, a partire dall'individuazione del probabile padre di Agostino al contesto del sistema milanese di assistenza all'infanzia abbandonata che determinò i suoi primi anni di vita e parte significativa della sua formazione umana e professionale successiva. Pure sono prese in considerazione e ricostruite con notevole precisione le vicende personali e imprenditoriali dei suoi figli. Uno di essi, Angelo, si rivelò il più intraprendente, e fu l'unico che riuscì, sulle orme del padre e grazie ad una favorevole congiuntura economica nell'industrializzazione della Lombardia dell'epoca, a portare la fabbrica dal suo modesto livello a primaria azienda tessile milanese e a sperimentare nuove tecniche di tessitura e nuovi macchinari. Con uno di questi, un moderno telaio Jacquard fatto costruire per l'occasione, realizzò l'arazzo *Pollice verso*, della grandezza di ben 12 mq. Esso vinse un diploma e una medaglia d'argento all'Esposizione Generale Internazionale di Elettricità di Torino nel 1898 e proprio in quest'occasione fu sequestrato per violazione del *copyright*, diventando oggetto di una controversia legale.

Angelo divide la scena con Emilio Bestetti, l'artista che contribuì alla riproduzione del quadro dell'accademico francese. È Nicoletta Serio a raccontarci la storia di Bestetti. Egli frequentò la nuova scuola milanese del SIAM e si diplomò giovanissimo nel 1897. Fu grazie alla tecnica maturata durante questa scuola che il soggetto del quadro di Gérôme, riprodotto in xilografia sulle pagine della *Nuova Illustrazione Universale*, poté essere adattato alla enorme mole di cartoni necessari per il telaio Jacquard e quindi per la sua riproduzione in arazzo. Dopo aver lasciato la ditta Angioletti, Bestetti si trasferì a Torino, dove intraprese la sua carriera di editore d'arte.

Il contributo di Sandro Scarrocchia si allontana dalla dimensione contingente della realizzazione dell'arazzo per dare maggiore peso al suo carattere industriale e artistico. Il *Pollice verso* si trova ad essere prodotto in un momento di passaggio dalla tessitura artigianale alle prime sperimentazioni di riproducibilità meccanizzata, ma ancora di alta manifattura artistica. Indagando quindi le diverse peculiarità, sia estetiche, del dipinto di Gérôme come della sua riproduzione in arazzo, sia della produzione vera e propria di quest'ultimo, l'autore ne fa emergere il valore tecnico e la sua rilevanza storico-artistica. Scarrocchia è inoltre molto abile a ricostruire una *Iconologia dell'avversità* del pollice rivolto verso il basso, un gesto considerato forte tanto nell'Ottocento quanto ai nostri tempi, e a riproporla nelle connessioni tra raffigurazione artistica, potere e controllo della massa, e a rivalutarla nello scontro tra tradizione accademica e nuova arte industriale.

Nelle ultime pagine sono raccolti sei contributi, che chiariscono ancora meglio il contesto della storia narrata e chiudono il lavoro magistralmente. Compito di Laura Lombardi è di illustrare i temi dell'arte di Gérôme, l'ambiente artistico che li circonda e la loro fortuna contemporanea in Francia e in Italia. Paola Marabelli invece pone l'accento sulla tecnica tessile utilizzata nella realizzazione dei due teli raffiguranti il *Pollice Verso* e sulla sua esclusività e particolarità. Claudia Santamaria descrive poi, analiticamente, lo stato di conservazione di uno dei due e ne illustra le fasi necessarie per un eventuale restauro. Pier Luigi Bassignana offre un'interessante panoramica sull'esposi-



Stefano Spataro

zione di Torino del 1898, dove gli arazzi di Angioletti furono premiati, e sui rapporti politici in essere tra Stato e Chiesa in quel periodo storico. Paolo Guido Beduschi dà dei cenni sulla nascita della tutela del diritto d'autore nella fine del diciannovesimo secolo ed esamina la controversia nata tra Angelo Angioletti e l'editore Goupil, l'allora detentore dei diritti di riproduzione dell'opera di Gérôme. In conclusione, Anna Maria Colombo, con il pretesto di un gioco delle differenze, ripercorre i diversi passaggi riproduttivi dal dipinto originale al telo figurato.

Il risultato, implicito ma sicuramente voluto, di una ricerca di questo tipo è quello di dimostrare in che modo un oggetto, considerato nella sua contemporaneità come un bene di seconda classe, si possa caricare, nel tempo, di tutte le caratteristiche degne di un'opera d'arte. L'approfondimento specialistico di alcuni contributi ha poi il pregio di svelare lo spessore, tecnico, artistico, ma anche in un certo senso morale, dell'allora emergente classe industriale milanese e di fare luce sul rapporto, senza dubbio complesso, tra le nuove tecniche emergenti nella tessitura industriale della Milano di fine Ottocento e una delle arti considerate maggiori, la pittura.

Stefano Spataro

Gaetano Pecora, *La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali*, Donzelli editore, Roma, 2015, p. 210.

“La politica scolastica del partito clericale non può essere in Italia che una sola: deprimere la scuola pubblica, non far nulla per migliorarla e più largamente dotarla; favorire le scuole confessionali con sussidi pubblici, e con sedi d'esami, con pareggiamenti; rafforzare a poco a poco la scuola privata confessionale e disorganizzare la scuola pubblica, sopprimere al momento opportuno questa e presentare come unica salvatrice della gioventù quella. Programma terribilmente pericoloso perché non richiede nessuno sforzo di lotta attenta ed attiva ma solo di una tranquilla e costante inerzia, troppo comoda per i nostri burocrati e per i nostri politicanti, troppo facile per l'oligarchia opportunistica che ci sgoberna.”¹ L'assunto finale di questo passaggio, che si trova facilmente in rete, ci permette di addentrarci nel libro di Gaetano Pecora, docente di Storia delle dottrine politiche all'università del Sannio, che ripercorre l'opera pedagogico-didattica e politica di Gaetano Salvemini sulla scuola. Pare di leggere giudizi e motivazioni che si accordano benissimo con l'oggi della nostra istituzione scolastica repubblicana. Anche se l'opera di Salvemini si spande per almeno tre fasi della vita politica in Italia: la monarchia sabauda, il regime fascista e l'Italia repubblicana del secondo dopoguerra. Le tematiche che Pecora ripropone e che Salvemini ha discusso sono assolutamente moderne e moderno risulta essere, in gran parte, il suo pensiero e l'analisi che propone. Alcuni punti. La scuola laica, che dà il titolo al volume, per Salvemini è “la scuola indipendente da tutti

1 Gaetano Salvemini, *Che cosa è la laicità* (1907), in *Scritti sulla scuola*, in *Opere*, Vol. V, a cura di L. Borghi e B. Finocchiaro, Feltrinelli, Milano 1969, p. 891.



i preti, neri, verdi, rossi, di tutti i colori”.² Ma indipendenza non vuole dire neutralità: “La scuola laica, cioè la scuola indipendente, non è e non può essere una scuola neutrale.”³ Ed è proprio per questa non neutralità che le commissioni di stato per gli esami di maturità dovrebbero essere formate totalmente da insegnanti estranei alla preparazione dell’alunno in uscita dal ciclo scolastico delle superiori, così come dei livelli inferiori. Se è possibile fare lezione con indipendenza culturale non è certo possibile pensare di affrontare – fare, come si dice abitualmente – tutto, tutto il programma, tutto il pino educativo, tutti i progetti formativi. Quel *tutto*, l’ansia degli insegnanti, che non sono riusciti a completare la disamina (leggi, finire) del programma, appare stanco ed ammuffito, datato ed ingenuo, quasi che in caso contrario nulla più si potrebbe pensare di aggiungere ad una educazione culturale perfetta. “Dove, attenzione, quel “tutto” significa pestare a forza nella testa degli alunni, come in tanti mortai, un tritume incoerente di dati e di nozioni; [...] nella convinzione che compito della scuola sia quello di rimediare all’ignoranza dell’alunno.”⁴ Mentre molto più proficuo e utile, per lo studente, appare un altro obiettivo. “Ma... non è niente affatto indifferente che attraverso la scuola egli abbia o non abbia acquistati... il bisogno alle idee chiare e logicamente concatenate, il gusto all’iniziativa personale.”⁵ Perseguire la prima strada porta ad una situazione in cui l’alunno “prenderà la licenza per farla finita con lo studio; come molto spesso prende la prima comunione per farla finita con la fede, come parecchi prendono moglie per farla finita con l’amore.”⁶ Nel libro di Galletti e Salvemini, (che, viene ricordato in una nota del testo di Pecora, riferita ad Augusto Monti, del 1949, appare in verità come di *Salvemini e Salvemini*), vi è anche un’anticipazione di un cardine della riforma di Gentile, e cioè l’indicazione programmatica di affidare ad un unico insegnante, di storia per la precisione, anche l’insegnamento della filosofia. Mettiamo assieme tutti questi pezzi, ed altri che diremo, e si capirà quale tasso di modernità sgorgi dal lavoro di Salvemini. L’obiettivo ultimo e più alto è quello di stimolare la curiosità. La curiosità si abbeverava di ogni mezzo, da ogni fonte, anche dai preconcetti, sorta di momentaneo approccio, anche sballato, ma capace di farsi pervadere da aggiustamenti teorici, costruiti alla luce di un lavoro serio e razionale. “Inestimabile l’aiuto che arrecano i preconcetti anche sbagliati... la perfetta obiettività, la paura dei preconcetti e delle ipotesi, avrebbe intralciata chissà per quanto tempo la ricerca...”⁷ Stando a questo impianto arriviamo a definire la posizione di Salvemini sulla presenza dei preti nella scuola. Salvemini costruisce un percorso un po’ tortuoso ma assolutamente razionale. I preti vi possono essere

2 Gaetano Salvemini, *La laicità nella scuola*, in “il Tempo”, 29 gennaio 1907.

3 Gaetano Pecora, *La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali*, Donzelli editore, Roma 2015, p. 15.

4 Pecora, cit., p. 18.

5 Galletti-Salvemini, *La riforma della scuola media*, (1908), p. 304, ora in *Scritti sulla scuola*, cit.

6 Gaetano Salvemini, *Che c’è la coltura*, Guanda, Parma, 1954, ora in Id., *Scritti sulla scuola*, cit., p. 1037.

7 Gaetano Salvemini, *La storia considerata come scienza*, «Rivista italiana di sociologia», anno VI, gennaio-febbraio 1902, fasc. I, pp. 17/54.

a patto che... non siano più... preti. Gli stessi dovrebbero assumere l'abito laico che abbiamo abbozzato, ripercorrendone alcuni tratti. Molti altri ve ne sono, improntati soprattutto a libertà di percorso e di lavoro. Ma evidentemente se i religiosi volessero stare in una scuola siffatta dovrebbero, giocoforza, togliersi di dosso i paramenti sacri del loro conformismo culturale chiesastico, per indossare la maglia, ben più sportiva, della libera ricerca e della curiosità intellettuale, da trasmettere agli alunni. Ne esce, perciò, l'impossibilità definitiva di essere presenti, come preti nelle scuole pubbliche. Si capisce però a questo punto che l'insegnamento laico soffre di un vuoto che, ad esempio, quello pretesco colma. Ma siccome per Salvemini non ci si deve introdurre, invadendola, nella mente del discente con un qualcosa di pre-costruito, perciò nessuna storia già consacrata e definita, rimane in piedi *cosa* si debba insegnare. Pecora ci mette di fronte due Salvemini. Quello di inizio secolo che vorrebbe l'insegnante, in perfetta trasparenza, capace di proporre all'alunno la sua idea della vita, la sua concezione del mondo. Evidentemente contando sul fatto che una posizione chiara e precisa, si andrebbe ad amalgamare con altre di altri insegnanti, in un pentagramma di proposte – ma allora perché non anche quella dei preti, *sic et simpliciter*: “purché il socialista – così si indica Salvemini, *ndr* – fosse costretto a bilanciarsi con i cattolici, con i liberali, con i repubblicani, con i monarchici”. Mentre il Salvemini del 1952, in una recensione ad un testo di Lamberto Borghi, anarchico, dice che non è assolutamente lecito dare e/o proporre nulla di definitivo. Insomma un'educazione formale e vuota pronta per uno studente che voglia in futuro adoperarla per i suoi progetti. Una vuotezza formale kantiana!?! Forse, ma, sicuramente, una posizione diversa dall'altra. Si potrebbe tentare un ponte di raccordo tra le due, nell'indicare l'onestà culturale di fondo di tale insegnamento, prima o seconda maniera. La società è varia, gli indirizzi di acculturazione pure e la vuotezza del secondo Salvemini, da riempire, comunque motivata con la paura di costruire *nella* testa dello studente.⁸ In ogni caso ne esce evidente una differenza di fondo con Gentile, cui per alcuni versi lo abbiamo accostato. Gentile cercò l'unità e l'afflato che accomuna, stretto attorno al nuovo regime fascista; Salvemini all'opposto, uscito da uno scambio d'intreccio con Gentile, la libertà della ricerca individuale per un percorso da compiersi nella multiformità di formazione. Differenza non da poco. Contro tutti i clericali.

Tiziano Tussi

Claudio Giunta, *Essere#matteorenzi*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 80.

Un agile libretto, poco impegnativo, come il soggetto che spiega, un saggio lungo sulla “figura” di Matteo Renzi. Il titolo richiama un film, di un certo successo, *Essere John Malkovich*. Basta a questo titolo sostituire il nome ed il cognome del soggetto e mettere al suo posto quello del nostro *premier* con

⁸ Quest'ultima parte prende in considerazione il testo di Pecora, dalla pagina 162 sino alla 168.

l'aggiunta di un *hashtag*, che non c'era nel titolo del film, tanto per restare in tema renziano. L'analisi è spietata e non fa sconti di alcun genere. Il giocherellone che si è preso il potere mettendo sul piano reale, veramente, un'esistenza in una temporalità al solo tempo presente. Con Renzi infatti la storia è abolita. Niente scorrere del tempo verso un orizzonte qualsiasi esso possa essere. Un "tipo" che indossa e vive la sua persona sempre in pista, senza sosta. Una vita che sfoggia, noncurante, ignoranza e funambolismo terminologico. Viene certo in mente l'imitazione di Maurizio Crozza al Matteo nazionale. Imitazione ben studiata, come molte delle sue, che Claudio Giunta, l'Autore del testo in questione, mette in parole scritte. Nel libro vengono usati passi dei libri scritti da, o in nome di, Renzi e i titoli degli stessi sono pietre miliari sulle quali lo stesso Renzi ha costruito la sua fortuna politica tra le masse del Partito Democratico, evidentemente già pronte all'incanto. *Oltre la rottamazione* (2014), *Stil novo* (2012), *Fuori!* (2011), a *Viso aperto* (2008). Il tutto in un crescendo editoriale da Polistampa, di Firenze (2008) passando per Rizzoli (2011 e 2012) fino ad approdare a Mondadori (2014). Non c'è nel percorso una scelta "culturale", del resto assente da ogni luogo frequentato dal nostro *leader*, c'è solo una bella e vincente carriera. Dalla provincia alla città, Firenze, sino a Palazzo Chigi. Non vengono prodotte analisi di sorta. Non c'è vera lotta politica, una visione del mondo contro un'altra. Non c'è scelta reale contrapposta ad altre scelte, scartate. La verità, per Renzi, è la frequentazione dei luoghi e delle esistenze della gente. Vite che vivono senza chiedersi troppi perché? Un Berlusconi in piccolo e in grande, contemporaneamente. Giunta paragona i due ed usa segni quali barzellette per Berlusconi e battute per Renzi. Si potrebbe dire che Berlusconi, in fondo, racconta ancora qualcosa (barzellette) mentre Renzi cerca di piazzare in continuazione colpi isolati (battute). Colpi che non vivono che lo spazio di un *twitt*, strumento appunto *twitter* che Renzi usa spesso. Come il cinguettio di un uccellino lo si scorda se non lo si sente in continuazione. Leggere questo libro ci porterebbe a dire: mai un voto a Renzi. Ma no, anche l'Autore, anche lui, come l'altro, un quarantenne, termina dicendo che tutta questa insulsaggine, nessuna cultura, (bella la sottolineatura della qualità della conoscenza della lingua inglese di Renzi), la capacità di esser fuori luogo, sempre, in ogni occasione, lasciano sul terreno una grande simpatia e, quindi, anche lui potrebbe votarlo. La parte che Renzi recita, quella dell'italiano comune che vive di renzismo inconscio, lega l'uomo e le masse del suo partito. Se ci fermiamo a questo livello, appunto quello che Crozza coglie benissimo nelle sue esilaranti imitazioni, si può dire che siamo ben instradati dal testo di Giunta. Poi, forse, ci vorrebbero altre analisi, altri studi, per cogliere una psicologia delle masse cui Renzi si rivolge, al ruolo ed al senso dei partiti, ora in epoca contemporanea, alla loro struttura, ed anche, non ultima annotazione, alla sostanza da dare al rapporto tra questa inesistenza ed i risvolti economico-finanziari del mondo degli affari. Non li troviamo in questo testo e di altri siamo in attesa, ce n'è bisogno. Dopo Berlusconi, Renzi. Una deriva da indagare e spiegare dettagliatamente, nel profondo. Per la superficie del fenomeno, in ogni caso, questo libro di Giunta rende bene la situazione attuale, del nostro momento politico, che si dimostra nello stesso tempo tragico ed incosciente.

Tiziano Tussi

Daniel Pennac, *Una lezione d'ignoranza*, astoria edizioni, Milano 2015, pp. 33.

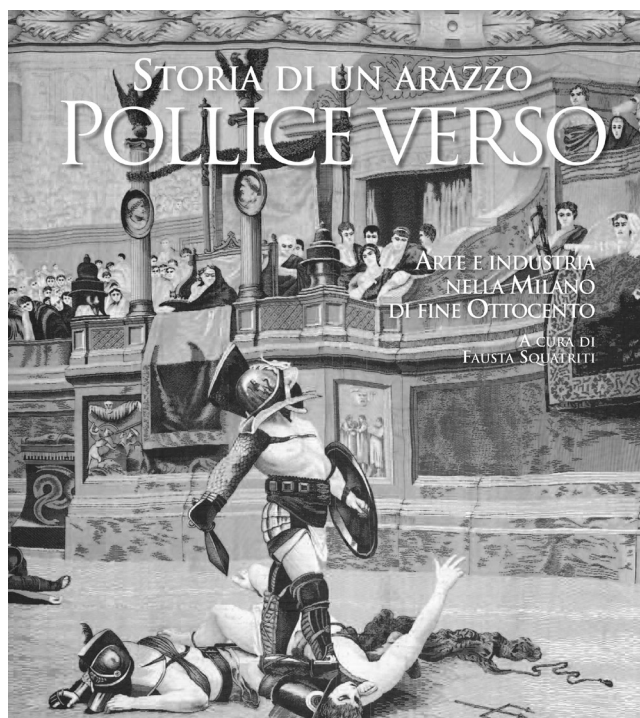
Può essere curioso un gioco di rimbalzi tra una recensione e l'altra, ma possibile. Questo brevissimo testo di Daniel Pennac rimanda all'altro, qui sopra, di Gaetano Salvemini. Come ciò sia possibile è presto detto. Pennac, diventato autore di culto per una serie di libri che ruotano attorno ad una curiosa e numerosa famiglia, ha alle spalle una difficile storia scolastica. Fallimenti ed esaltazioni culturali si susseguono. Pennac ne scrive in un testo precedente a questo dal titolo *Diario di scuola*, nel quale mette assieme i ricordi più coinvolgenti e le sue cadute durante tutto il suo percorso scolastico. Alcuni insegnanti lo hanno salvato, così lui si esprime. Lo hanno indirizzato verso l'impegno per la sua vita e per la serietà nello scrivere. In fondo un diritto all'ignoranza da oltrepassare che anche Salvemini reclama, sempre perciò spinto ad esser superato davvero, data la sua reale esistenza, e sempre pronto a ricrearsi e a reclamare nuova spinta culturale per potere relativamente scomparire. Dopo i ritardi e gli errori, diventato insegnante a sua volta, Pennac riceve, grazia alla sua capacità di fine letterato, una laurea *ad honorem* dall'Università di Bologna nel 2013. Il suo discorso in quella sede, ora tradotto in italiano mette assieme alcuni luoghi di critica culturale che sono propri anche di Salvemini. Innanzi tutto Pennac si sente molto onorato di questa attribuzione, da parte dell'Università più vecchia al mondo (data di fondazione 1088). E poi ci dice che la cosa migliore che gli insegnanti possono fare, e che lui, insegnante per molti anni, ha cercato di mettere in atto, è rivestire il ruolo di *passeur* verso gli studenti. Figura tra il romantico e il delinquente, il *passeur* era colui che faceva passare cose ed uomini tra la frontiera di due stati. Viene in mente ciò che hanno fatto tali *passeurs* con gli ebrei durante la seconda guerra mondiale, tra Italia e Svizzera. Salvarono vite, dietro pagamento si intende, ma le salvarono. Così come era loro chiesto di fare passare sigarette, contrabbando, o altre merci. Bene, l'insegnante *passeur* deve fare passare la curiosità della cultura: dall'insegnante allo studente. Ma anche altre categorie di comunicatori culturali possono essere *passeurs*; genitori, che non pensano solo ad armare i figli di letture utili, ma che sperano di farne lettori di lungo corso; naturalmente gli insegnanti la cui lezione ti spinge ad andare subito in libreria; *passeur* il libraio che fa della sua libreria l'universo dei lettori giovani; *passeur* gli universitari che vogliono essere stimolati alla lettura; ed ancora tutta la filiera degli addetti al lavoro, bibliotecari, editori, critici letterari, ed indistintamente chi capisce la solitudine della lettura di un testo impegnativo. Questa è la lezione finale di un discorso di ringraziamento che riprende, credo veramente senza saperlo, punti chiave delle posizioni critiche di Salvemini: demagogia *versus* pedagogia; chiusure di chi decide per definizioni assolute, critica ogni novità che appaia *versus* aperture verso le novità e la ricerca, libera, del proprio piacere di leggere. Del resto solo un'apertura verso la libertà di ricerca può permettere una direzione che si intende prendere. Il contrario deprime ed uccide il lettore che è in noi e quindi ogni altra entità produttiva possa esserci.

Tiziano Tussi



SCHEDA





FABIO MINAZZI

È arrivato un secondo bastimento carico di libri olschkiani

Avvertenza. Proseguo, in questa seconda parte, ad illustrare un altro bastimento carico di libri olschkiani che, nel corso del tempo, mi sono variamente pervenuti, i quali hanno anche loro variamente contribuito ad affollare il mio tavolo di lavoro. Non appartenendo, purtroppo, alla “scuola” di Lucio Colletti – il quale ultimo ha spesso dichiarato, che, una volta giunto alla pensione, avrebbe letto i libri che aveva recensito nel corso della sua attività di studioso – devo confessare che il mio incedere nella lettura è sempre stato, inevitabilmente, assai *lento*: procedo come una lumaca, anche perché continuo a ritenere, perversamente, che si possa parlare di un libro solo dopo averlo letto. Al che occorre peraltro subito aggiungere che l’incremento costante (e del tutto perverso) dei molteplici carichi burocratici istituzionali, con i quali i vari ministri del Miur stanno sempre più cercando di trasformare il lavoro di studio e ricerca di un docente universitario in una mansione meramente impiegatizia, fornisce, naturalmente, un suo piccolo, ma significativo e concreto, aiuto a dilatare i tempi delle letture e dello studio.

Quando ero un dottorando di ricerca e, per circa un anno, ho potuto entrare quotidianamente alla *Bibliothèque Nationale de France* a Parigi (nella storica e straordinaria sede voluta da un uomo come Richelieu) nella quale leggevo e studiavo, ininterrottamente, dalla mattina alla sera. Incontrando un volta il mio *tutor*, uno studioso di chiara fama come il filosofo Evandro Agazzi, questi mi chiese, incidentalmente, come fosse mai organizzata la mia giornata “parigina” che, in realtà, era molto monotona e ripetitiva perché durante tutti i giorni feriali si svolgeva sempre ed unicamente alla *Bibliothèque Nationale* dove entravo alla mattina, appena apriva, per poi uscire alla sera, quando chiudeva. Ho leggermente alternato questo ritmo metodico, monotono e costante, solo frequentando, alternativamente e più sporadicamente, la sede e la straordinaria biblioteca dell’*Institut Alexandre Koyré* dove trovavo tutti i testi più o meno recenti su Galileo e dove, a volte, ho anche seguito, con enorme profitto ed alto gradimento personale, alcuni interessanti ed intensivi seminari internazionali di studio, confronto e dialogo sulla figura dello scienziato pisano e su alcuni aspetti specifici del suo

pensiero. Ebbene, così relazionando sull'organizzazione della mia vita parigina feriale, Agazzi mi sorprese affermando che, in fondo, "mi invidiava" per tutto il tempo che potevo consacrare allo studio e alla ricerca, potendo appunto studiare nella pace discreta di una grande biblioteca come quella realizzata e voluta da Richelieu, dedicando alla lettura intensa intere giornate.

Allora il suo rilievo mi apparve un poco bizzarro e alquanto curioso, soprattutto perché Agazzi si muoveva già in pressoché tutto il mondo, insegnando in diverse università, dove teneva numerosi corsi, lezioni, seminari, conferenze, etc. Oggi, invece, quel suo rilievo mi appare molto più chiaro e comprensibile ed anche condivisibile. In primo luogo, perché le inutili e burocratiche incombenze accademiche cui deve oggi attendere un docente universitario si sono, per quanto inutilmente, incrementate a non finire – mentre un docente universitario italiano, alla fine degli anni Ottanta e nei primissimi anni Novanta del secolo scorso, poteva ancora contare su un tempo di studio molto maggiore da dedicare interamente alla ricerca e alla lettura. In secondo luogo, perché le lezioni, gli esami, le riunioni burocratiche, le tesi, gli incontri di dottorato, etc., etc. costringono lo studioso a dedicare alla ricerca un tempo sempre più esiguo e alquanto risicato. Al punto che attualmente anch'io rimpiango, paradossalmente, gli anni del dottorato in cui potevo consacrarmi interamente allo studio, alla lettura e alla ricerca.

Di conseguenza oggi i libri che mi vengono inviati o che acquisto per mio interesse si accumulano facilmente ed inevitabilmente sulla mia scrivania: impiego così mesi, ed anche anni, prima di poterli esaminare con la dovuta puntualità. In ogni caso, con queste mie brevi note spero comunque di poter perlomeno saldare un mio profondo debito di riconoscenza con l'amico editore Daniele Olschki (e con il suo solerte e sempre puntuale Ufficio stampa) i quali, nel corso di tutti questi anni, non mi hanno mai privato di tutti i loro molteplici libri che più hanno stimolato la mia curiosità ed anche il mio interesse nei più differenti e disparati ambiti di studio e ricerca (anche perché la ricerca vive, paradossalmente, proprio della sua stessa curiosità che spesso ci induce a inseguire temi ed argomenti apparentemente assai distanti dai nostri oggetti di studio più specifici).

Tullio Gregory, *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2016, pp. X-76.

Apparso nella collana dell'Istituto del Cnr del Lessico Intellettuale Europeo, come *Opuscolo*, 2, questo volumetto, dedicato dall'Autore «agli amici del Lessico Intellettuale Europeo 50 anni dopo» (p. VII), si articola in otto brevi paragrafi (non numerati), seguiti da un finale *Indice dei nomi*, a cura di Annarita Liburdi (in cui, purtroppo, secondo una pessima moda editoriale sempre più diffusa, i nomi propri dei vari personaggi non sono puntualmente sciolti, anche se a questo proposito l'Autore rinvia, naturalmente, *totidem verbis*, «ad Annarita Liburdi che, con la consueta precisione [*sic!*], ha provveduto all'indice dei nomi», p. 75). Nel *colophon* finale di questo libricino l'Autore precisa anche il significato di questo suo contributo, nonché la sua genesi specifica: «Lo studio delle traduzioni, per la loro importanza

nella storia della cultura e in particolare per la costituzione del lessico filosofico e scientifico medievale e moderno, è uno dei settori nei quali il Lessico Intellettuale Europeo si è impegnato fin dalle origini: le relazioni presentate ai Colloqui internazionali e molti volumi della Collana del LIE confermano la fecondità degli studi in questo settore. Personalmente sono tornato su alcune possibili linee di ricerca con vari saggi, raccolti nel volumetto *Origini della terminologia filosofica moderna* (2006) e successivamente con *Translatio studiorum*, pubblicato in “Quaderni di storia” (XXXV, 2009, num. 70, pp. 5-39), che ho qui in parte utilizzato» (p. 75).

Il testo prende avvio da un celebre rilievo paolino che esprime, emblematicamente, anche la tesi di fondo difesa dall'Autore: «nell'*Epistola ai Romani*, Paolo, l'apostolo delle genti, paragona l'incontro del paganesimo con il messaggio cristiano all'innesto di un ramo dell'ulivo selvatico sul pingue ulivo fruttifero rendendolo fecondo. Il paragone, è stato felicemente notato [da Ernesto Buonaiuti, *La fede dei nostri padri*, Guanda, Modena 1944, pp. 22 e sgg.], può applicarsi a tutta la storia della civiltà mediterranea, fatta di innesti continui, di matrimoni exogamici, di un assiduo intrecciarsi e scambio di esperienze, modelli e valori fra civiltà diverse, ove ogni cultura nasce sull'eredità di altre culture, fatte proprie, trascritte, tradotte, interpretate in nuovi contesti e linguaggi» (p. 1). Il saggio, pertanto, sviluppa e dipana, sia pur in modo necessariamente sintetico, proprio questo rilievo di fondo, sostenendo che «se la storia della cultura comporta sempre un ereditare e trasmettere, un trasferire da uno ad altro contesto culturale e linguistico miti e valori, simboli e modelli, una traduzione e riscrittura dei significati precedenti secondo le complesse linee di una “metamorfosi ordinata”, cercheremo qui di seguire un aspetto particolare di questo processo, la *translatio* di testi scritti in alcuni momenti significativi nell'orizzonte nei limiti della cultura europea, segnandone spesso crisi e rinascite. Ove tradurre – ereditare e trasmettere – è sempre un interpretare, come ricorda anche la connessione di termini con valore sinomico *interpretari*, *vertere*, *transferre*. In questo ambito l'invenzione neologica assume un valore centrale, e con essa la neosemia, intesa come mutamento di significato di una stessa parola in rapporto non solo con un testo tradotto, ma in relazione all'esigenza di dare espressione a nuove esperienze di pensiero» (p. 11).

In tal modo la centralità decisiva del tradurre – inteso, appunto, come un *transferre* e un *vertere*, come un trasferire e un tradurre – si impone non solo nel caso emblematico – esplicitamente ricordato da Platone nel *Timeo* – del nesso esistente tra la cultura greca e quella egiziana, ma anche all'interno del contesto ellenistico del III secolo a. C., all'interno dello straordinario programma della Biblioteca di Alessandria, la quale non mirava unicamente a raccogliere e conservare tutti i libri del mondo, ma anche a promuovere trascrizioni, acquisti e traduzioni onde poter rispecchiare, al meglio, l'articolazione effettiva della cultura del mondo ellenistico. Non per nulla, ricorda l'Autore, proprio in questo preciso contesto ellenistico scaturì anche la prima traduzione greca del *Pentateuco*, realizzata da 72 saggi ebrei ritirati sull'isola di Faro, secondo quanto è narrato nella *Lettera di Aristete* (probabilmente risalente alla fine del II secolo a. C.). In questo caso, richiamandosi a quanto rileva Agostino nel suo *De Civitate Dei*, i traduttori furono quasi

dei “ierofanti” e “profeti” ispirati direttamente dalla divinità onde poter rendere, in modo mirabile, l’unitarietà di fondo di questa classica *translatio*, mediante la quale il verbo divino si è diffuso nel mondo antico, costituendo una premessa fondamentale per la stessa successiva diffusione del messaggio cristiano del *Nuovo Testamento*. Proprio perché, come sempre accade, «è la traduzione che prolunga nel tempo e nello spazio la vitalità di un testo, assicura e rinnova una tradizione» (p. 11), come ben emerge anche da tutto il lavoro intrapreso, del tutto consapevolmente, da un uomo come Cicerone che si è sforzato di tradurre in latino la precedente opera filosofica greca. Nel *De finibus bonorum et malorum* Cicerone ha infatti sottolineato con forza – ricorda l’Autore – come «ogni passaggio da una ad altra cultura si realizzi attraverso traduzioni e rielaborazioni, nella fattispecie dalla greca sotto la cui influenza si era venuta costruendo la tradizione letteraria latina» (p. 12).

In questa prospettiva la traduzione coincide allora con l’opera di costruzione di una cultura, tant’è vero che «si incrociano così nelle pagine ciceroniane tutti i problemi connessi al tradurre, nel suo più ampio spettro di significati: dal rendere latini testi greci (Cicerone stesso tradusse fra l’altro parte almeno del *Timeo* e il *Protagora* di Platone, l’*Oeconomicus* di Senofonte, i *Fenomeni* di Arato, alcuni testi di Demostene e Escine), alla rielaborazione in opere nuove di temi e problemi tutti connessi al pensiero greco, per renderlo intelligibile e gradito ai latini» (p. 14). In questa sua opera di traduttore Cicerone «si impegna non solo ad usare correttamente le parole latine nate come calchi dal greco e già in uso» (*ibidem*), ma cerca anche «di creare parole nuove in rapporto alla novità delle materie trattate, difendendo la specificità dei linguaggi delle arti, delle scienze, delle tecniche» (*ibidem*). Il grande impegno ciceroniano è così coronato dal successo che la sua stessa consapevolezza metodologica e critica riemerge anche nel *Ciceronianus* di Erasmo il quale, nella sua età, dovrà affrontare un problema analogo di *translatio studiorum*. Ma, annota l’Autore, «sotto questa endiadi *transferre aut circumire* si potrebbe iscrivere la storia delle problematiche del tradurre. Ma non di teoria della traduzione si intende qui trattare, quanto piuttosto del tradurre – fuori da ogni considerazione di carattere letterario – come trasferimento di un testo in una lingua diversa dall’originale, strettamente connesso a ogni *translatio studiorum*, a ogni passaggio di civiltà e cultura da uno ad altro contesto geografico, politico e linguistico, per salvare eredità che si sarebbero altrimenti perdute» (pp. 16-17).

In questa accezione la *translatio* assume allora un significato più ampio perché implica una «connessione fra *transferre*, *instruere*, *honestare*, trasferire, educare, nobilitare, come momento di un unico processo di *translatio*» (p. 17) come ben si evidenzia anche nel programma di Boezio per il cui tramite si realizza nuovamente un complessivo e fecondo trasferimento – creativo ed originale – del patrimonio della cultura dalla Grecia classica alla Roma latina. Quando il tramonto di una cultura – e di una civiltà – si intreccia con un processo di traduzione e di trasferimento creativo di quello stesso patrimonio culturale e di civiltà, allora la *translatio* esprime, al meglio, tutte le sue intrinseche potenzialità euristiche: «conservare, copiare, tradurre: tutte forme di un continuo *traducere*, di un trasmettere un patrimonio di conoscenze, di esperienze, di modelli secondo processi di arricchimento,

di trasferimento, con il recupero di testi antichi e con la loro trascrizione e traduzione in nuovi linguaggi; ove il trascrivere, il tradurre tradizioni antiche è premessa per la nascita di una nuova cultura. Si dovrà insistere sulla centralità del trascrivere e tradurre all'interno di ogni *translatio studiorum*, tema più ampio del topos storiografico della *translatio studii* quale si verrà delineando nell'età carolingia, con forte significato istituzionale, in rapporto alla *translatio imperi* avvenuta con l'incoronazione di Carlo e con la sua politica di rinnovamento culturale attraverso la creazione di nuove scuole, seguendo i suggerimenti di Alcuino. Nasceva il mito della "nuova Atene" e "nuova Roma" – Aquisgrana poi Parigi – che diventerà luogo comune lungo il XII secolo per indicare la centralità dello studio parigino nella cristianità» (p. 21). Si avvia, in tal modo, un complesso ed assai diversificato processo storico – ad un tempo intellettuale, culturale e civile – che, nel corso del XII e del XIII secolo, registra la presenza di una *philosophandi aviditas* che percorre un'Europa sempre più desiderosa ed avida di scoprire e conoscere – sia pur in modo ancora alquanto tumultuoso – i testi della filosofia e della scienza greca ed araba, sistematicamente tradotti in latino, lungo un percorso che culmina nell'opera promossa da Federico II nella sua corte in cui si favoriscono, appunto, diverse traduzioni che mettono in seconda relazione le differenti civiltà e le loro tradizioni concettuali e culturali.

In questo caso – scrive l'Autore – «la *translatio studiorum* e *linguarum* ebbe allora uno dei momenti più felici e innovatori. Con le traduzioni greco-latine e arabo-latine si veniva altresì a costituire un lessico filosofico, scientifico, teologico in gran parte nuovo che nasceva dalla creatività neologica dei traduttori per la necessità di rendere latina una terminologia greca e araba fino ad allora sconosciuta, ricorrendo spesso a inediti adattamenti, traslitterazioni, calchi semantici: il nuovo lessico sarà la matrice di gran parte del lessico filosofico e scientifico delle lingue moderne. Di qui l'importanza fondamentale delle traduzioni di testi "tecnici" troppo spesso scarsamente presenti negli spogli lessicografici che hanno volto prevalentemente la loro attenzione (sempre marginale) alle versioni cosiddette "letterarie" con una distinzione fra 'generi' di dubbio valore storico» (pp. 28-30). Così non solo si tradusse, finalmente, tutto Aristotele (precedentemente conosciuto solo attraverso l'*Organon*, le *Categorie* e il *De Interpretazione*), ma si fecero finalmente conoscere, in traduzione, gli *Elementi* di Euclide, le opere di Tolomeo, di Galeno, unitamente ad alcuni commentatori greci ed arabi del testo aristotelico, per non parlare dei grandi scienziati e filosofi arabi (al-Kindi, al-Farabi, al-Ghazali, Avicenna ed Averroè) e anche dello stesso pensiero ebraico (conosciuto proprio traducendo dall'arabo) espresso nelle opere di Ibn Gabirol e Maimonide. Sempre in questo contesto (nel 1143) fu anche tradotto il *Corano*, da Roberto Ketene, in una versione che sarà poi ancora letta e stampata anche nel corso del Cinquecento. «La grande influenza esercitata dalla cultura araba conferma il ruolo capitale svolto dalle traduzioni: perché la conoscenza di tutti gli autori arabi letti e discussi in Europa dal sec. XI all'inoltrato Seicento è esclusivamente legata alle traduzioni latine dall'arabo realizzate fra [il] secolo XII e XIII (in parte riviste in età umanistica) le quali non solo hanno salvato alcune opere perdute nell'originale arabo, ma a tutte hanno assicurato una forte presenza nella cultura

europea, e soprattutto nell'insegnamento universitario, imponendosi come fondamentali manuali di riferimento (basti pensare ai commenti di Averroè che accompagnano sempre il testo aristotelico). Le rare edizioni dei testi originali arabi iniziano solo nell'Ottocento (salvo il *Corano*), quando ormai l'influenza di quelle opere si era da tempo esaurita ed erano uscite dal dibattito filosofico» (pp. 31-32).

Naturalmente l'emblema dello straordinario lavoro storico e culturale di sistematico ed articolato recupero e salvataggio umanistico dei testi della classicità greco-romana trova in Francesco Petrarca un suo punto di riferimento emblematico e certamente privilegiato, che ha appunto riavviato e rafforzato, in modo straordinario, questa decisiva stagione della rinascita quattro-cinquecentesca. Nell'effettivo contesto storico di questi secoli «la *translatio* si materializza nel reperimento, acquisto, anche furto di codici, e nel loro trasporto in Italia, tratti in salvo da biblioteche ove giacevano dimenticati e carcerati: e ancora una volta, al "trasporto" in un clima pieno di interessi per gli antichi autori, si unisce l'esigenza del trascrivere, del tradurre, più tardi del pubblicare» (p. 39). A tal proposito basterebbe ricordare «che per le traduzioni umanistiche dal greco – e il calcolo è limitato a quelle realizzate entro il 1525 e pubblicate entro il Cinquecento – sono state censite più di 560 opere, 766 traduzioni, 178 traduttori» (p. 42). Né si deve trascurare che «spesso le traduzioni latine precedono l'*editio princeps* del greco: basterà ricordare che tutto il *corpus* della tradizione platonica e neoplatonica – da Platone a Plotino, Proclo e Giamblico – di capitale importanza per la cultura rinascimentale, circola nelle traduzioni di Marsilio Ficino, assai prima delle edizioni dei rispettivi originali greci con più ampia e duratura fortuna» (p. 42). Il che permette allora di comprendere come l'aspetto decisivo della scoperta dei testi dei classici attuata dagli umanisti non si radichi tanto nel loro ritrovamento, bensì proprio nella loro traduzione in latino: «quello che si intende qui sottolineare – precisa infatti l'Autore – non è la nota riscoperta dei classici greci e latini che caratterizza la cultura umanistica e rinascimentale, quanto piuttosto la consapevolezza che i tesori della sapienza e della letteratura greca sarebbero rimasti sconosciuti se non si fossero subito tradotti in latino: di qui l'importanza non solo delle discussioni sul tradurre – sulla scia della polemica di Leonardo Bruni contro le traduzioni medievali nel *De interpretatione recta* – ma soprattutto l'assiduo insistere sulla centralità della traduzione: in questa attività si realizza il grande scambio, il "mercato" non di merci ma di modelli e valori. Lo afferma con forza Lorenzo Valla con la felice analogia proposta fra *mercatura rerum* e *translatio linguarum* nel proemio della sua traduzione di Tucidide richiestagli da papa Nicolò V, celebrato da Valla proprio per aver voluto prevedere, nella costituenda Biblioteca Vaticana, un apposito settore dedicato alle traduzioni dal greco. La *translatio linguarum*, "transferendi negotiatio" da una ad altra lingua, *mercatura quidam opimarum artium*, il tradurre "e greca vel ex ebraea vel e chaldaica punica lingua" in latino, lingua universale e superiore anche alla greca per ricchezza ed espressività, rende possibile mettere a disposizione di tutti esperienze culturali diverse, sicché "nihil usquam desit, omnia ubique abundant et, quod in aureo seculo fuisse fertur, sint cunctorum quodammodo cuncta communia"» (p. 43). La traduzione costituisce così un ponte entro il

quale ciò che è antico viene rimesso in circolazione e diventa motore per una crescita culturale e civile che avvia una nuova età dell'oro, il Rinascimento. Del resto anche nell'ambito della tradizione religiosa si è verificato un fenomeno del tutto analogo: «non l'originale testo sacro, ma la sua traduzione è stato il veicolo privilegiato per la diffusione del messaggio di universale salvezza» (p. 44).

Del resto sempre su questo terreno strategico del ruolo culturale cruciale della traduzione si svilupperà anche la celebre contrapposizione tra Pico della Mirandola ed Ermolao Barbaro a proposito della lingua delle scuole medievali: mentre il secondo denuncerà il latino medievale della scolastica, il primo lo difenderà, invece, proprio «per la sua specificità e capacità di esprimere i più raffinati concetti filosofici, distinguendo la *ratio* dall'*oratio*. La lingua degli scolastici è nuova (*novae linguam*) perché aderente alle cose, ai problemi che trattano e in questo seguono l'insegnamento di Cicerone» (p. 46). Nuovi problemi hanno così indotto anche i «filosofi barbari» medievali ad elaborare una nuova lingua, a *novare linguam* secondo uno stile che sarà difeso non solo da Erasmo, ma anche da Giordano Bruno il quale, nel suo *De triplici minimo et censura*, ricorda come «i grammatici asservono il contenuto alle parole noi invece asserviamo le parole al contenuto: quelli seguono l'uso corrente, noi lo determiniamo» (p. 48). Commenta allora l'Autore: «si può dire che la filosofia moderna viene costruendo il proprio linguaggio – latino e volgare – nel continuo impegno di rinnovare il lessico filosofico non solo con una progressiva invenzione neologica, ma anzitutto con una *translatio* di significati, utilizzando lessemi ormai imposti da una lunga e autorevole tradizione scolastica, ma svuotandoli di antichi significati per darne ad essi dei nuovi: “a vulgari significatione remove”; “singula verba [...] transferan ad meum sensum” scrive Descartes per introdurre il *novus usus* del termine *intuitus*» (p. 49).

Un discorso che può naturalmente rinnovarsi e ripetersi per molti altri termini della filosofia moderna, per esempio per lo stesso uso innovativo di *transcendentalis* che Kant ricava dalla tradizione scolastica attribuendogli, però, una nuova e differente funzione euristica nonché anche un significato epistemologico del tutto originale e affatto rivoluzionario. Del resto ben presto lo stesso problema della *translatio* finirà per coinvolgere anche le stesse lingue volgari e parlate, anche perché, come rileva l'Autore, «perché la filosofia rinasca è necessario che esca dalle scuole, dai ristretti circoli di un esangue classicismo umanistico, trovi nuovo pubblico, un nuovo linguaggio. È necessario una nuova *translatio* dal greco, dal latino, alle lingue volgari, persino vernacolari. Il discorso di Pomponazzi [in questo caso in qualità di personaggio del *Dialogo sulle lingue* di Sperone Speroni, testo apparso nel 1542] assume qui toni profetici e messianici: “tempo forse, pochi anni appresso, verrà che alcuna buona persona non meno ardita che ingegnosa porrà mano a così fatta mercantantia; e per giovare alla gente, non curando dell'odio né della invidia de' litterati, condurrà da altrui lingua alla nostra le gioie e i frutti delle scienze: le quali ora perfettamente non gustiamo né conosciamo» (p. 52). Lo stesso auspicio emerge anche nelle considerazioni di Giovan Battista Gelli che ne *I capricci del bottaio* polemizza con chi ha ridotto «la cultura antica a patrimonio di pochi dotti imitatori e ripetitori

di “parolette”, quasi che la lingua greca e latina fosse una “lingua divina”, mente in realtà “non è cibo ma sogno e ombra del vero cibo dell’ intelletto”; “come se lo spirito di Aristotile e di Platone [...] fusse rinchiuso ne l’alfabeto greco come in una ampolla, e che l’uomo imparandolo se lo beesse in un tratto, come si fa uno sciloppo» (p. 53). Occorre dunque saper tradurre la stessa filosofia nelle lingue volgari e parlate dal volgo, per poter comunicare anche «agli osti e ai pizzicaruoli» creando una conseguente diffusione civile del sapere, proprio perché, come motiverà lo stesso Galileo nel difendere la sua scelta di scrivere le sue opere in volgare, non ci si può più permettere il lusso civile di sprecare le intelligenze che non conoscono il latino, fossero anche le intelligenze dei garzoni. Il che non solo apre ad uno scenario che non può che essere illuminista, sia pur *ante litteram*, ma pone un problema strategico che non sfuggì affatto ad una mente geniale come quella di Leibniz il quale era convinto «che le nuove vie della riflessione filosofica erano state aperte da autori che scrivevano in volgare, i francesi e gli inglesi, mentre italiani, spagnoli e tedeschi rimanevano ancora imbrigliati nelle inutili dispute scolastiche perché scrivevano e insegnavano in latino» (p. 55). Un rilievo che non è sfuggito neppure ad uno studioso come Ludovico Antonio Muratori il quale, ne *Della perfetta poesia italiana*, del 1706, esorta senz’altro a scrivere in italiano e afferma, testualmente, che «in essa finalmente traslatarsi le più degne fatiche de’ Greci e de’ Latini», annotando: «parmi perciò degno non sol di lode, ma d’invidia il costume de’ moderni Franzesi ed Inglesi, che a tutto lor potere e con somma concordia si studiano di propagar la riputazione del proprio lor linguaggio, scrivendo in esso quasi tutte l’opere loro» (p. 56).

Del resto, annota l’Autore, anche la diffusione e la storia del cristianesimo è sempre stata connessa ad una particolare successione di traduzioni: «gli evangelisti hanno tradotto in greco la predicazione di Cristo in aramaico, i latini hanno tradotto dal greco il messaggio cristiano. Oggi è necessario che sia tradotto in tutte le lingue (“in omnis verti linguas”, “in omnes omnium linguas trasfusa”) in tedesco come in spagnolo, e in tutte le lingue orientali» (p. 57). Si conosce del resto l’efficacia storica straordinaria della prima traduzione tedesca della Bibbia realizzata – non a caso – da Lutero che nel 1522 aveva realizzato anche la prima edizione tedesca del *Nuovo Testamento*. Ed è sempre Lutero che nella sua *Epistola sull’arte del tradurre e sulla intercessione dei santi* precisa un nuovo modo di intendere la *translatio* «come strumento di diffusione di un testo, adattandolo alla sensibilità e alla lingua del popolo: “non si deve chiedere alle lettere della lingua latina come si ha da parlare in tedesco, come fanno questi asini [i papisti], ma si deve domandare alla madre in casa, ai ragazzi nella strada, al popolano al mercato e si deve guardare la loro bocca per sapere come parlano e quindi tradurre in modo conforme. Allora comprendono e si accorgono che parliamo con loro in tedesco [...]. Mi sono studiato di far così, ma purtroppo non vi sono sempre riuscito e non ho raggiunto quello che volevo, perché la struttura della lingua latina è di grave ostacolo a chi voglia parlare un buon tedesco”» (p. 58). Naturalmente il Concilio di Trento condannerà, invece, la possibilità di tradurre in volgare la Bibbia senza l’autorizzazione del Santo Uffizio, anche perché già le eresie medievali si erano impegnate nella diffu-

sione in volgare della Bibbia, la cui prima versione integrale in italiano fu dovuta, nel 1471, a Niccolò Malerbi.

Da questo suo pur assai sintetico *excursus* nella storia della *translatio* Gregory ricava, dunque, la motivata convinzione che il “tradurre” implichi sempre un preciso «processo ermeneutico» poiché la traduzione pone in relazione diretta due lingue, ovvero due culture, due mondi, due civiltà e, quindi, anche due storie. In questa precisa chiave anche la stessa promozione, da parte di Croce e Gentile, della loro celebre collana di classici della filosofia presso Laterza, risponde allora alla medesima consapevolezza leibniziana e muratoriana relativa alla formazione di una salda cultura filosofica nazionale. La mancanza di accesso ai testi dei classici costituisce infatti una delle cause principali della “mediocrità filosofica” di un paese e per questa precisa ragione i due filosofi neoidealisti hanno allora deciso di promuovere la loro collana di traduzioni italiane dei classici della filosofia.

Il volumetto di Gregory si conclude infine con il seguente rilievo: «se la condanna alla pluralità delle lingue è una conseguenza del tentativo degli uomini, dopo il diluvio, di costruire una loro città con una torre che raggiungesse il cielo, la traduzione – ove manchi il miracolo della Pentecoste – è la risposta umana alla condanna di Yahvè» (p. 66). Ma giunti al termine della lettura di questa *Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura* è anche agevole rendersi conto come l'Autore, in tutta la sua trattazione, non si sia reso conto come la *translatio*, oltre ad essersi esercitata storicamente con quella funzione fecondante e decisiva che ha ricostruito nei suoi momenti essenziali e fondamentali, possieda anche una funzione ancor più radicale che si colloca all'interno stesso della stessa dinamica di crescita della conoscenza umana, radicandosi, quindi, proprio nel cuore dello stesso patrimonio tecnico-conoscitivo. Perché? Proprio perché l'estensione creativa della conoscenza prende sempre le mosse da un complesso processo di *traduzione concettuale* mediante il quale si cerca sempre di ricondurre ad un ambito noto – già studiato e codificato – quanto diventa oggetto di una nuova indagine e di una nuova ricerca. Semmai, proprio lo scacco di questo tentativo, la sua frustrazione critica, induce a rivedere i parametri, i concetti e gli stessi significati che si sono chiamati in gioco per cercare di afferrare *concettualmente* una realtà che ancora sfugge alla nostra comprensione.

In altri termini il ruolo euristico della *translatio* non si limita affatto al solo piano linguistico, proprio perché – come del resto insegnava Bruno (come si è visto) – i contenuti non devono mai essere asserviti alle parole, giacché occorre invece asservire, sempre e sistematicamente, le parole ai contenuti. Il che implica allora che il piano più profondo entro il quale lavora ed opera la *translatio* non è mai solo quello linguistico (più estrinseco e superficiale), bensì è proprio quello concettuale che ci permette di inserirci entro le differenti tradizioni, comprendendo come queste ultime non si ereditano come un campo, ma siano semmai assimilabili, secondo un noto suggerimento di Giulio Preti, ad un'industria che per essere “ereditata” e “salvaguardata” implica un nostro atteggiamento attivo entro un patrimonio con il quale dobbiamo sempre saper interagire intelligentemente e creativamente. Proprio perché l'incremento e l'approfondimento critico ed incessante della conoscenza in fondo non fa altro che delineare un *dizionario di traduzione*

tra le differenti *tradizioni concettuali*. Questo, come già insegnava Diderot nell'*Encyclopédie*, alla voce *Eclettismo*, si radica del resto in una disponibilità critica radicale, propria degli eclettici, i quali si dividono poi in due pratiche dell'eclettismo: «l'uno, sperimentale, consiste nel raccogliere le verità conosciute e nel combinare i dati di fatto, per ricavarne la spiegazione di un fenomeno o il risultato di un'esperienza. L'eclettismo sperimentale è compito degli uomini laboriosi; l'eclettismo sistematico, degli uomini di genio: chi salderà insieme tutto ciò vedrà annoverato il suo nome tra i nomi di Democrito, Aristotele e Bacone».

Autori Vari, *Giulio Einaudi nell'editoria di cultura del Novecento italiano. Atti del convegno della Fondazione Giulio Einaudi e della Fondazione Luigi Einaudi onlus (Torino, 25-26 ottobre 2012)*, a cura di Paolo Soddu, Leo S. Olschki editore, Firenze 2015, pp. X-410.

Il volume raccoglie gli atti dell'omonimo convegno promosso, a cento anni dalla nascita di Giulio Einaudi, organizzato dalle due Fondazioni intitolate, rispettivamente, a Luigi e Giulio Einaudi, e ideato da Malcolm Einaudi e da Paolo Soddu. Il libro si articola in quattro sessioni. Nella prima, *L'editoria di cultura nell'Italia del Novecento* figurano i contributi di Massimo L. Salvadori, *Introduzione al Convegno* (pp. 3-5), di Vittorio Spinazzola, *Il pubblico dell'editoria di cultura* (pp. 7-12), di Alessandra Perona, *Gobetti editore dal 'modello vociano' all'Editore ideale* (pp. 13-31), di Irene Pazzoni, *Negli anni del regime: orientamenti di fondo e nuovi orizzonti* (pp. 33-67), di Gian Carlo Ferretti, *L'editoria libraria tra sperimentazione e mercato* (pp. 69-76) e di Paolo Soddu, *Introduzione alla vita di Giulio Einaudi* (pp. 77-95). La seconda sessione è consacrata *Alle radici del progetto. Giulio Einaudi editore* e si articola nei seguenti contributi: Gabriele Turi, *I caratteri originali della casa editrice Einaudi* (pp. 99-108), Domenica Scarpa, *Vigile eleganza. Leone Ginzburg e il progetto di un'editoria democratica* (pp. 109-140), Claudio Pavese, *Il periodo del commissariamento della casa editrice Einaudi (1943-1945)* (pp. 141-188), Francesca Gaido – Francesca Pino, *Oltre i dati di bilancio: il sostegno ininterrotto di Raffaele Mattioli alla casa editrice Einaudi* (pp. 189-218), Edoardo Esposito, *Letteratura e riviste dopo la liberazione* (pp. 219-232), Carlo Minoia, *Dal «Politecnico» ai «Gettoni»: Vittorini e la 'poetica del raccontato'* (pp. 233-243). La terza sessione affronta, invece, *Un castello di destini incrociati: ramificazioni dell'editoria di cultura nel dopoguerra* con i contributi di Vittorio Armani, *L'accordo commerciale Einaudi-Mondadori: egemonia o mercato* (pp. 247-260), Giulio Boringhieri, *La difficile strada della cultura scientifica in Italia: Paolo Boringhieri e le edizioni scientifiche Einaudi* (pp. 261-272), Alberto Banfi, *Nietzsche, Colli, Foa: l'azzardo di un'edizione critica e di una nuova casa editrice* (pp. 273-285), Luca Baranelli, *Raniero Panzieri e la casa editrice Einaudi (1959-1963)* (pp. 287-298), Ernesto Ferrero, *L'altro Giulio. Bollati e 'lo struzzo'* (pp. 299-308). La quarta ed ultima sessione è consacrata a *L'organizzazione del lavoro intellettuale. I cantieri editoriali* e presenta i seguenti studi: Luca Marcozzi, *La Letteratura italiana* (pp. 311-326), Walter

Barberis, *La Storia d'Italia nel segno della continuità editoriale* (pp. 327-333), Enrico Castelnovo, *La storia dell'arte* (pp. 335-342), Vittorio Strada, *La slavistica* (pp. 343-350), Roberto Cicala, *Dionisotti e lo struzzo: il rapporto con gli «amici della casa e della storia»* (pp. 351-378), Cesare Segre, *Einaudi e la filologia* (pp. 379-386). Chiude il volume una nota informativa sugli autori (pp. 387-391) e un *Indice dei nomi* (pp. 393-405) in cui i nomi propri non sono sistematicamente sciolti, offrendo così al lettore uno strumento claudicante, secondo una pessima moda editoriale oggi sempre più diffusasi (la quale ultima, paradossalmente, contrasta apertamente e clamorosamente proprio con il rigoroso stile della storica casa editrice Einaudi diretta da Giulio la quale presentava, in genere, impeccabili indici dei nomi, veri strumenti di lavoro).

Come succede, inevitabilmente, in pressoché tutti gli atti di convegni, anche in questo volume sono presenti contributi di differente valore, spessore ed interesse. Inoltre se molti aspetti della vicenda di Giulio Einaudi, quale indubbio protagonista nell'editoria di cultura del Novecento italiano, sono ora lumeggiati e indagati, è anche vero che altri rapporti – certamente non meno significativi ed altrettanto emblematici – sono stati invece lasciati ancora in ombra. Per fare un solo esempio emblematico: nel quadro dell'ultima sessione, dedicata ai *cantieri editoriali* promossi dall'Einaudi, stupisce che non si sia dedicato uno spazio autonomo e specifico proprio all'impresa, assai discussa ed anche contrastata, dell'*Enciclopedia Einaudi* la quale, nel bene come nel male, ha comunque contrassegnato, in modo certamente significativo, una fase, non secondaria, della storia (ed anche del declino) di questa importante casa editrice, quando era ancora diretta da Giulio Einaudi. Il che, naturalmente, non si configura affatto come una critica di comodo, bensì come una mera constatazione di fatto. Del resto non si può neppure trascurare come con questo volume si sia positivamente inaugurata un'indagine analitica di studio che ci si può solo augurare possa essere prossimamente ulteriormente articolata ed approfondita, onde far meglio conoscere i molteplici aspetti che, complessivamente, hanno variamente caratterizzato la presenza e la funzione della casa editrice Einaudi non solo nel quadro dell'editoria di cultura del Novecento italiano, ma anche nella stessa storia culturale, civile ed economica, più ampia ed articolata, del nostro stesso paese.

In questo spirito recensorio mi limiterò pertanto, e necessariamente, a segnalare in questa sede solo alcuni dei contributi che, perlomeno a giudizio dello scrivente, risultano essere particolarmente interessanti ed originali, pur osservando che in molti punti del libro si leggono anche testimonianze, non prive di interesse, sulla figura di Giulio Einaudi. Al profilo sintetico della cui vita offre peraltro alcuni precise, originali, nuove ed interessanti osservazioni il contributo dello stesso curatore del libro il quale nella sua *Introduzione alla vita di Giulio Einaudi* osserva come sia «indubbio che, sul piano più propriamente imprenditoriale, l'impresa di Giulio Einaudi abbia scontato perennemente l'irrisolta questione dei capitali. La casa editrice poté sorgere anche grazie alla generosità di amici e colleghi del padre, e le difficoltà finanziarie ne accompagnarono varie fasi della sua vicenda, a cominciare dal 1946, quando, nel settembre il figlio chiese al padre, allora governatore

della Banca d'Italia, aiuto di liquidità, per il peso degli "interessi dei finanziamenti bancari", ma soprattutto per il clima generale che aleggiava [...]» (p. 81). La risposta del padre Luigi – data, peraltro, non senza uno specifico e comprensibile «tremore interno» (p. 82) – lo induce a ricordare al figlio, nella lettera del 14 settembre 1946, il consiglio di sempre: nelle imprese industriali «non bisogna superare una certa proporzione fra debiti e patrimonio!» (p. 82). Ovvero, spiega ancora il padre Luigi economista, suggerendo di salvare l'impresa trasformandola in una nuova società per reperire un «capitale nuovo non preso a prestito», che lo scopo del nuovo socio – che non deve aver voce in capitolo per quel che attiene la direzione editoriale della casa editrice – deve tuttavia essere quella di un autentico «cane ringhioso per quel che si riferisce agli impegni finanziari», in modo da poter operare per «riportare la situazione alla sanità: su 100 attività liquide potenzialmente calcolate, gli impegni verso terzi non devono normalmente andare oltre il 33% e nelle punte, sicuramente transitorie, oltre il 50%. Altrimenti è la rovina» (p. 82, il corsivo è nel testo originale). Questi consigli paterni del resto confermano nuovamente quanto era già emerso dai puntuali e meritorî studi di Gabriele Turi (mi riferisco al suo *Casa Einaudi. Libri, uomini idee oltre il fascismo* apparso presso il Mulino nel 1990) a proposito dell'avvio effettivo dell'editrice Einaudi sotto l'ala paterna, aiuto apertamente contestato e negato da Giulio Einaudi. Del resto in questo stesso volume nel suo contributo dedicato a *I caratteri originali della casa editrice Einaudi*, Turi coglie l'occasione per ribadire che «la presenza del padre fino alla Liberazione è confermata, a contrario, quando alla fine del 1945, venuta meno la necessità del suo sostegno, il consiglio editoriale rifiuterà la proposta del neogovernatore della Banca d'Italia di pubblicare volumi di impronta liberista nella collana "Problemi italiani". I collaboratori più stretti ne erano convinti: è verissimo che Luigi Einaudi è da considerare il vero fondatore della casa editrice, lui con un gruppo di amici; e che la sua "linea" per i primi anni ha un peso molto notevole, finora sconosciuto, mi scrisse Giulio Bollati il 6 giugno 1990, aggiungendo che Giulio Einaudi "ha occultato molte cose [...] di quel che il senatore Einaudi aveva fatto per la neonata casa editrice non si parlava mai", ma essa "era il naturale prolungamento della sua rivista "La Riforma sociale" – ha affermato Ernesto Ferreo – Ci aveva messo capitali, contatti, consigli, prestigio scientifico e morale» (p. 100).

In ogni caso è noto come la casa editrice Einaudi dovette sempre convivere, pressoché continuamente, con molteplici e non agevoli problemi finanziari. Soddu a questo proposito rileva come «si potrebbe sostenere che il mestiere di imprenditore fosse per Giulio Einaudi uno strumento per fare altro, non il campo effettivo nel quale egli volesse misurarsi con il padre e, se si vuole, sfidarlo» (p. 84). Più in generale per Soddu nell'azione editoriale di Giulio Einaudi «si manifestava l'ambizione, che ha contrassegnato tutta l'attività di Giulio Einaudi editore, a trasferire sul piano della cultura alta, il tratto distintivo che Luigi Einaudi aveva impresso alla sua attività del primo ventennio del novecento e, nelle diverse condizioni imposte dalla dittatura, anche successivamente: l'ambizione pedagogica e formativa di intere generazioni e di differenti strati delle classi dirigenti» (p. 85). La casa editrice Einaudi si è del resto mossa secondo un programma editoriale e culturale

finalizzato a «stabilire e affermare un'egemonia dell'antifascismo, ritenuto condizione pregiudiziale ancorché non sufficiente per lo svolgimento della vita democratica» (p. 87). Senza peraltro dimenticare che Einaudi, al pari di altri editori, operava in un paese disastroso come l'Italia in cui «nel momento iniziale del miracolo economico, solo il 7% della popolazione leggeva un libro» (p. 88). Né va altresì dimenticato come Giulio Einaudi, pur avendo vissuto la sua formazione a contatto diretto con i nuclei antifascisti torinesi di Giustizia e Libertà, tuttavia non aderì mai al Partito d'Azione, avvicinandosi maggiormente, semmai, al movimento comunista. Ma a questo proposito è interessante ricordare quanto pone in evidenza Soddu: «è impressionante come il giudizio di Giulio sul Partito d'Azione – la commistione di “principi liberisti” con “principi collettivistici” non costitutiva “altro che una via neo-fascista” – scriveva il 17 febbraio 1944 a Ernesto Rossi – riflettesse quasi pedissequamente quello che il padre confidò a Wilhelm Röpke – “un altro fascismo sotto il nome di partito d'azione” – a proposito del documento di Altiero Spinelli *Le problème politique italien*» (p. 91). Certamente occorre tener presente come questi giudizi siano stati espressi nel pieno corso della guerra civile italiana, tuttavia sono comunque emblematici, non tanto per la vicinanza tra padre e figlio, ma perché segnalano l'eccentricità di un giudizio che pure si radicava nel concreto vissuto di molti azionisti, molti dei quali, effettivamente, provenivano da una precedente formazione fascista o anche da una conclamata adesione al fascismo o che, come hanno illustrato le analitiche e ben documentate indagini di Angelo D'Orsi sull'azionismo torinese, mostravano non pochi tratti di grave ambiguità politica nel loro essere, al contempo, fascisti ed anche anti-fascisti. Un'ambiguità cui del resto non era estraneo lo stesso Giulio Einaudi se è vero, come ancora scrive Turi, che «nel 1931 furono proprio Giulio e Luigi Einaudi, che aveva chiesto consiglio all'intellettuale napoletano, a convincere vari docenti non fascisti a prestare giuramento di fedeltà al regime per mantenere viva la loro voce nell'università» (p. 101). Ed è altresì noto che «nel 1933, prima di fondare la casa editrice, Giulio Einaudi era andato a Napoli a incontrare Croce, considerato, oltre che il maestro della ‘religione della libertà’, anche “il maestro di una straordinaria esperienza editoriale, come consigliere di Giovanni Laterza”» (p. 101). Per non aggiungere, infine, che se è vero che la casa editrice Einaudi ha poi fatto della «resistenza al fascismo» la sua più profonda linea programmatica – come ha enfatizzato lo stesso Giulio Einaudi nelle sue testimonianze – tuttavia è anche vero come molti intellettuali legati a questa casa editrice fossero antifascisti, mentre molti di loro provenivano proprio dalle fila del Partito d'Azione!

In ogni caso, in questo preciso contesto storico italiano, Giulio Einaudi fu certamente «un editore in tempi di negazione prima e poi di faticosa costruzione di una democrazia pluralistica di massa» (p. 94), un editore di cui Arnoldo Mondadori, nel 1964, ebbe a dire emblematicamente: «se dovessi ricominciare, farei quello che ha fatto Einaudi. Sì, lo riconosco: Einaudi ha avuto il coraggio che nessuno di noi editori – *me compreso* – ha avuto» (citazione riportata da Soddu a p. 94, tratta da una lettera di Mondadori a Massimo Missiroli del 16 febbraio 1964, il corsivo è nel testo). Certo è, come ben documentano Francesca Gaido e Francesca Pino nel loro importante

contributo sul rapporto di sostegno economico che Raffaele Mattioli ha sempre svolto nei confronti della casa editrice Einaudi, che la «storia contabile e finanziaria d'impresa» della Einaudi ci pone di fronte ad una situazione che si è sempre dipanata sull'orlo perenne di una crisi. Perché in più occasioni «Giulio Einaudi si trovava ad "aumentare il debito per pagare una parte degli interessi, ma anche quando gli utili erano sufficienti a pagare gli interessi, era ugualmente faticoso perché per estinguere un debito, prima dovevi accenderne un altro"» (p. 209). Scarsa attenzione ai problemi di liquidità, forte propensione all'investimento e costante aspettativa sulle entrate future: questi, in ultima analisi, sono i pilastri di un equilibrio dinamico, sempre inevitabilmente precario, con cui Giulio Einaudi ha costantemente diretto e guidato la sua impresa editoriale. Su questo terreno non poteva quindi sussistere nessuna intesa tra Giulio Einaudi e Raffaele Mattioli (e, come si è già visto anche tra Giulio e Luigi Einaudi). Se sul piano economico quelle «di Einaudi e di Mattioli erano dunque due visioni diametralmente opposte», tuttavia «riuscivano a trovare il punto d'incontro nel comune impegno per la cultura. Così si spiega perché il banchiere da un lato si arrabbiasse per le insostenibili richieste finanziarie dell'editore – a una sua ennesima domanda di dilazione 'esplodeva' ricordandogli che a "fare i furbi, creda a me, caro Einaudi, in definitiva non ci si guadagna!" – ma dall'altro lato cedesse poi, "con l'intesa – però – che non si debba più ritornare sull'argomento"» (p. 205). Ma a fronte del rigore economico di Mattioli si è sempre configurata «l'ostinata fiducia di Giulio Einaudi nei piani di crescita della casa» che lo induceva a «considerare scontata la concessione del credito e a sollecitarlo con toni parentori» (p. 206).

Ma questa precarietà economica ha comunque sempre segnato la storia della casa editrice Einaudi che ad un certo punto ha dovuto incorporare, per rendere autonome e infine vendere, le Edizioni Scientifiche Einaudi, per poi trasformarsi anche da ditta individuale ad una società per azioni: «la società vedeva effettivamente la luce il 29 ottobre 1954, con un capitale di soli 50 milioni, sottoscritto quasi interamente da Giulio Einaudi, restio ad accettare l'entrata di terzi nella casa, forse per paura di 'deviazioni' nell'indirizzo editoriale e culturale. Una soluzione di compromesso che però non resse alla prova dei fatti, dato che a distanza di soli pochi mesi, nel gennaio 1955, dovette essere approvato l'aumento di capitale a 400 milioni, con l'inevitabile ricorso a una "sottoscrizione massiccia di azioni"» (p. 210). In tal modo autori, traduttori, consulenti, amici e semplici lettori dell'Einaudi sono stati invitati a sottoscrivere le azioni, spesso convincendosi a convertire il loro credito in azioni. Anche il segretario del Pci, Palmiro Togliatti, ha convertito in azioni i cinque milioni e mezzo di diritti d'autore che gli spettavano per le opere di Gramsci, il che consentì di chiudere con successo la sottoscrizione entro il 31 marzo 1955. «Anche da questa 'campagna' Mattioli non si tirò indietro, trasformandosi in "questuante", ruolo a lui particolarmente congeniale. A suo parere infatti per finanziare le imprese culturali bisognava coinvolgere il maggior numero di sostenitori: solo così le iniziative potevano inserirsi nei tessuti della società civile, unica garanzia per la loro 'sopravvivenza' nel lungo periodo. Per questo il banchiere non esitava a proporre azioni Einaudi a molti esponenti del mondo finanziario-industriale, anche se

estranei all'indirizzo ideologico della casa editrice torinese» (p. 211). Malgrado questo grande sforzo i conti della Einaudi tuttavia non migliorano nel 1955 e nel 1956 al punto che «l'anno successivo fu necessario sottoscrivere, nel marzo, un "accordo commerciale con Mondadori per lo sfruttamento per dieci anni del catalogo Einaudi in collane economiche" e decidere la cessione completa delle Edizioni Scientifiche a Boringhieri. Dolorose ma necessarie scelte, anche questa volta dovute al senso pratico di Mattioli, per ammissione dello stesso Einaudi: "È lui l'artefice dell'accordo Einaudi-Mondadori per i tascabili, un'operazione che lui vedeva e non vedeva, però capiva che avevo bisogno di soldi e allora la favorì"» (p. 211). In definitiva «si può quindi concludere osservando come Giulio Einaudi e Mattioli siano stati tanto uniti nell'impegno per la cultura quanto divisi nell'analisi dei bilanci» (p. 212), anche se «Mattioli, dal canto suo, riconosceva a Einaudi l'eccellenza del lavoro editoriale e, nei fatti, egli stesso, nella sua Ricciardi, continuava a 'investire' senza ritorno; entrambi erano dotati di larghe visioni, nell'intento di superare i limiti della realtà data, visioni che potevano indurli ad assumere impegni superiori alle regole prudenziali di gestione» (p. 213).

Nel quadro della ricostruzione puntuale della storia della casa editrice Einaudi merita poi un cenno il contributo di Claudio Pavese che ricostruisce analiticamente tutte le vicende, poco o per nulla note, del commissariamento fascista della casa editrice Einaudi negli anni 1943-1945 che l'affidò alla direzione di un giornalista e scrittore fascista come Paolo Zappa il quale ha fatto del suo «meglio per imprimere alla "Giulio Einaudi Editore" un lento ed oculato colpo di timone sì da portarla nel nuovo campo spirituale della nazione e farne, sia pure col tempo, un valido e fattivo strumento di propaganda» (p. 173) come lo stesso Zappa scrive nella sua relazione inviata al Capo della Provincia di Torino nel settembre 1944. In questo contributo non solo si dà conto della produzione libraria della redazione torinese durante il commissariamento (parte della quale fu poi apertamente disconosciuta da Giulio Einaudi e radiata dal catalogo editoriale), ma anche dei libri pubblicati tramite la redazione romana dell'Einaudi, in cui operarono Carlo Muscetta «con il compito principale di varare e coordinare la pubblicazione della nuova collana "Universale Einaudi"» e Mario Alicata il quale «grazie ai buoni rapporti con Bottai e l'entourage della rivista "Primato", avrebbe dovuto garantire costanti rapporti con il ministero per ottenere le autorizzazioni necessarie alla stampa delle opere presentate al vaglio della censura e per le richieste di approvvigionamento merceologico. Muscetta ed Alicata inoltre ebbero una funzione parallela: collaborarono anche dall'esterno per favorire le attività della casa» (p. 143). Muscetta e Alicata, rispettivamente con gli pseudonimi di 'Don Santigliano' e 'Don Ferrante', collaboravano infatti con *Primato* sul quale segnarono le novità editoriali «ovviamente con un occhio di riguardo ai libri 'freschi di stampa' Einaudi». Come ha del resto rilevato lo stesso Giulio Einaudi, nella sua intervista con Severino Cesari (*Colloquio con Giulio Einaudi*, edita da Teoria nel 1991): «sì, Pintor collaborava a "Primato" e molti amici nostri vi collaboravano (Gadda, Pavese, ecc.): era la teoria di alcuni intellettuali di sinistra, come Alicata ad esempio: collaborare coi fogli fascisti di cultura, partecipare ai Littoriali. Ma era

evidente che queste cose venivano fatte con la chiara coscienza di lavorare dal di dentro e dunque di accelerare la crisi del fascismo» (p. 143). Al che verrebbe tuttavia voglia di rilevare – con Carlo Levi, autore de *L'orologio* (edito nel 1950) – che proprio questa “sinistra” scelta di collaborazionismo col fascismo costituisce, in realtà, la tradizionale strategia dei “luigini” finalizzata a contrastare i “contadini”, onde cambiar tutto perché nulla cambi. Il che risulterebbe essere del resto in sintonia anche con l’antifascismo spirituale di Pavese quale emerge da questa testimonianza di Fernanda Pivano giustamente riportata a p. 155: «il 25 aprile mentre la città [Torino] impazzita festeggiava la fine della guerra, impiccando agli alberi dei viali con gli uncini i cecchini fascisti come costoro avevano impiccato i partigiani [...] era arrivato Pavese sconvolto come non lo avevo visto mai. Ma come gli avevo detto, i partigiani impiccano gli sconfitti come facevano i fascisti? Noi volevamo la fine della violenza, cosa sta succedendo? E Cesare Pavese mi aveva risposto con una frase che non ho dimenticato mai. “Gli italiani sono fascisti”. Mi aveva detto “Noi eravamo un minoranza. Peggio per noi”. La fine della guerra per me erano state queste parole».

In ogni caso il giudizio conclusivo di Claudio Pavese sul commissariamento è il seguente: «il commissariamento per certi versi, pur con le sue negatività, permise di tener vivo il nome della casa e il dialogo con librai, fornitori, collaboratori esterni, clienti. Inoltre l’occupazione forzata della casa sicuramente cementò i legami tra i protagonisti storici che ne furono estromessi e centuplicò la voglia di riscatto e di rivincita che proruppe forte con la Liberazione e con l’insediamento di Giulio Einaudi e dei suoi ‘senatori’» (p. 187). In ogni caso subito dopo la Liberazione, perlomeno fino al 1955-56, la casa editrice Einaudi ha effettivamente instaurato un forte rapporto con il Pci pur non trasformandosi mai nel «portavoce o ‘pappagallo’ del Pci» (p. 102) come ha invece sostenuto *politicamente* Ernesto Galli della Loggia il quale parla di una casa editrice Einaudi che per un quarantennio avrebbe rappresentato la “cinghia di trasmissione”, dando così origine alla nota leggenda (metropolitana) della dittatura culturale comunista che contrasta apertamente con la storia istituzionale del paese dove «le leve effettive del potere sulla cultura, a cominciare dal ministero della Pubblica istruzione» (p. 102) sono sempre state continuativamente nelle mani non dei comunisti, ma dei democristiani. A questo proposito Turi ricorda non solo la denuncia per oltraggio al pudore che l’Einaudi dovette così subire nel 1947 per la pubblicazione de *Il muro* di Sartre, ma anche la pubblicazione di *Politica e cultura* di Bobbio nonché di *Socialismo e verità* di Guiducci che criticano apertamente la concezione dogmatica e partitica della cultura. Del resto «il catalogo pubblicato nel 1983, in occasione del cinquantenario della casa editrice, con quasi 5.000 titoli di saggistica e di letteratura nel momento in cui essa occupava il terzo posto fra gli editori italiani per numero di titoli in vendita, testimonia la varietà delle scelte compiute fin dalle origini: non solo per le proposte coraggiose fatte in epoca fascista, ma anche per le aperture postbelliche e la pluralità delle voci che rinnovarono e animarono la cultura dell’Italia repubblicana» (p. 103).

Tuttavia, pur a fronte di tutte queste considerazioni è anche vero, come ancora rileva Turi, che «l’analisi della vicenda economica dell’azienda è

un vuoto ancora da riempire, ed è essenziale per comprendere la capacità propositiva della casa editrice, la cui storia non si esaurisce in quella degli intellettuali che vi collaborarono. In assenza di informazioni sui bilanci aziendali, val la pena ricordare altri aspetti 'materiali' della casa editrice, che fin dall'inizio hanno avuto un ruolo importante per la sua identità e per la promozione dei suoi prodotti» (p. 106). Tra questi Turi ricorda «l'amore di Giulio Einaudi per l'oggetto-libro», una «cura redazionale minuziosa», le scelte grafiche, l'attenzione puntuale ai paratesti (risvolti di copertina, le schede bibliografiche inserite nei libri fino alla fine degli anni Cinquanta, etc.): tutte attività che con «la confezione del libro o l'organizzazione e la identificabilità delle collane sono, assieme al "Notiziario Einaudi" curato da Calvino nel 1952-59, funzionali all'esito commerciale» (p. 107). Un esito commerciale storico complessivo dal quale l'Einaudi è stata tuttavia, ed infine, travolta, perlomeno nella misura in cui è stata prima assorbita dalla Elemond, una nuova società appartenente al 49% alla Mondadori di Berlusconi, per essere infine acquistata completamente nel 1994.

Nella ricostruzione editoriale della storia della casa editrice Einaudi viene infine dedicato in questo volume un'attenzione specifica non solo all'accordo Einaudi-Mondadori, alla collaborazione di Giulio Bollati, alla presenza di Raniero Panzieri all'Einaudi (tra il 1959 e il 1963) ma anche all'edizione delle opere complete di Nietzsche nonché, *last but not least*, alla «difficile strada della cultura scientifica», riconsiderando le vicende delle Edizioni scientifiche Einaudi e il ruolo svolto da Paolo Boringhieri. Ma in cosa consiste questo progetto editoriale? Giulia Boringhieri così risponde: «il punto di partenza era un ideale di cultura a tutto tondo, di matrice classica e rinascimentale (nonché illuministica), dove le scienze umane e naturali si fecondano reciprocamente, le prime ponendo nuovamente al centro l'uomo, consapevoli del proprio ruolo sociale e del significato delle proprie ricerche; le seconde accogliendo metodo, scoperte e conseguenze della scienza all'interno del proprio orizzonte. La ripresa di questo ideale nasceva in – e da – un momento storico molto particolare: si trattava di superare una barriera fra le culture e una diffidenza per la scienza e la tecnica che duravano da decenni e che erano state i risultati concreti, palpabili e duraturi di quella che Gramsci aveva chiamato la 'dittatura crociana' sulla cultura italiana in tutta la prima metà del secolo, e traghettata poi dai suoi discepoli, insieme all'antifascismo e talvolta al comunismo, nel secondo dopoguerra» (p. 261). Il discorso della Boringhieri individua tre differenti fasi: la prima, quella del 1938-45, in cui nacque la collana "blu" o "azzurra" della "Biblioteca di cultura scientifica" voluta direttamente da Giulio Einaudi, collana che era affiancata da una rivista come *Il Saggiatore* (di breve durata: fondata nel 1940 fu chiusa nel 1942). Dietro questa nuova collana e la rivista si trovano i nomi di Enrico Fermi e di Giuseppe Levi, insieme a quelli di Ludovico Geymonat, Enrico Persico, Emanuele Padoa e Giuseppe Montalenti. Ben presto a questa collana si affianca anche quella dei "Manuali Einaudi" che ha come proprio bacino d'utenza privilegiato gli studenti universitari e che si inaugura con il volume *Scienza delle costruzioni* apparso nel 1941 e dovuto ad un cattolico antifascista, accademico pontificio nonché docente al Politecnico di Torino come Gustavo Colonnetti. Queste due collane «non sono dunque un prodot-

to tardivo, ma costitutivo della casa editrice alle sue origini» (p. 263), tant'è vero che la collana "blu" registra nel giro di pochi anni la pubblicazione di alcuni testi fondamentali come quelli di Louis De Broglie, *I quanti e la fisica*, di Thomas Hunt Morgan, *Embriologia e genetica*, di Pavlov, *I riflessi condizionati* e di Planck, *La conoscenza del mondo fisico*. In tal modo questi libri si inseriscono nel tentativo strategico e consapevole di sprovvincializzare e aggiornare la cultura italiana. Ma lo fanno anche con un altro – ed alto – obiettivo strategico, ovvero quello di reinserire la scienza e la tecnica nell'ambito della stessa cultura sottolinenandone la loro inevitabile valenza filosofica e civile. In tal modo rispetto ad altri editori come Zanichelli che avevano sempre dedicato attenzione alle discipline scientifiche nel progetto einaudiano si avverte indubbiamente la presenza della riflessione critica ed innovativa di alcuni giovani studiosi di filosofia della scienza come l'epistemologo torinese Ludovico Geymonat il quale, più di altri, ha ben compreso come occorra combattere e superare criticamente l'ostracismo proclamato dal neidealismo italiano nei confronti del pensiero scientifico e della stessa conoscenza scientifica. Del resto lo stesso Geymonat sarà protagonista di una clamorosa censura con la quale il Regime – tramite il parere di due eminenti esponenti della Reale Accademia d'Italia come Armando Carlini e Francesco Severi – impedirono la pubblicazione di un'antologia di scritti del grande logico matematico Gottlob Frege. A questo proposito l'Autrice di questo saggio ricorda come questo volume di «*Aritmetica e logica* di Frege [appunto curato e tradotto da Geymonat] aveva faticosamente ottenuto il nulla-osta del Ministero allo scoppio della guerra» (p. 265, nota 5), tuttavia andrebbe invece ricordato come il volume in questione apparve poi solo nel 1948, giacché il 30 ottobre 1942 così scriveva Pavese a Geymonat: «ho la gioia di comunicarti che il Ministero ci ha restituito Frege col seguente biglietto: "... si comunica che sentito anche il parere della R. Accademia d'Italia, lo studio del Frege, *Le basi dell'Aritmetica*, pur essendo pregevole, è, ormai, di molto superato dalla moderna assiomatica e dai lavori di studiosi italiani, specie per quanto riguarda i principi dell'aritmetica". Per le dette ragioni, siamo silurati. Ciao». Al che Geymonat reagì con un *Memoriale ai chiarissimi professori Francesco Severi e Armando Carlini della Reale Accademia d'Italia* in cui mette alla berlina questo loro parere sul quale ironizza, mostrandone tutta l'incongruità e l'inconsistenza (il testo di questa coraggiosa presa di posizione geymonatiana, insieme alla lettera di Pavese, sono pubblicati nel volume dell'epistemologo torinese, *Contro il moderatismo*, apparso a Milano, nel 1978, presso Feltrinelli).

La seconda fase di questa collana si svolge tra il 1945 e il 1949: «per cinque anni essa patisce di un vuoto editoriale a cui corrisponde un analogo calo produttivo» (p. 264). La causa di questa situazione è interna alla casa editrice e alla sua non buona organizzazione in questo settore specifico, giacché nessun redattore einaudiano (i cosiddetti "consulenti interni") possiede una formazione scientifica. Del resto fu allora scelto quale consulente esterno di riferimento, su suggerimento di Alicata, un fisiopatologo fiorentino come Massimo Aloisi che «da un lato inondava la casa di proposte, in ogni ramo della scienza, alcune lungimiranti, altre meno, e dall'altro "sequestrava i libri" in visione o in revisione – come si lamenta

Pavese nel '47 – senza portarli alla conclusione» (p. 265). In più si aggiunge un ulteriore problema che vede Giulio Einaudi muoversi tra lo Scilla della valorizzazione della nuova cultura sovietica “progressista” e il Cariddi di non mostrarsi succube dei *diktat* di Togliatti e della commissione culturale del Pci. Una difficile navigazione che esplose in tutta la sua contraddizione a fronte del “caso Lysenko” quando Einaudi finì per rifiutare di pubblicare il suo libro *Rapporto dell'agronomo Trofim Lysenko sullo stato delle scienze biologiche* che ha rappresentato, probabilmente, il «più grande e più emblematico tentativo della storia del '900 di piegare la scienza all'ideologia e alla politica». Ma proprio con il «no» al testo di Lysenko entra in campo, all'Einaudi, Paolo Boringhieri assunto nell'estate del 1949, cui verrà affidato il settore delle pubblicazioni scientifiche della casa torinese. Ma con la presenza di Boringhieri all'Einaudi si avvia la terza ed ultima fase delle Edizioni scientifiche Einaudi, che copre gli anni 1949-57. A proposito della sezione scientifica occorre inoltre tener presente che a quel tempo «i filoni principali della collana azzurra dopo il 1950 – la fisica atomica, la biologia evoluzionistica, la psicologia e la psicanalisi, la filosofia neo-empiristica, la filosofia della fisica – agli occhi della cultura marxista imperante, non erano affatto discipline ideologicamente e politicamente neutrali, poiché contrastavano con la posizione antipositivista, antiformalistica, antiessenzialista e antiriduzionistica della cultura marxista» (p. 268). In ogni caso, all'interno dell'Einaudi, in relazione alla collana “blu” si crea una sorta di “oasi” entro la quale Boringhieri può lavorare più liberamente: «la redazione scientifica fu un'isola di libertà ideologica che due elementi resero possibile: la fiducia di Giulio Einaudi in Boringhieri e l'atteggiamento del comitato editoriale einaudiano verso le collane scientifiche, in parte disinteressato e in parte delegante, per scelta o necessità» (p. 268). Ma in tal modo si avverte, paradossalmente, come proprio il progetto dell'«umanesimo scientifico», connesso alla capacità culturale di saper superare, una buona volta, la dicotomia tra le “due culture” e anche quella tra il fare e il sapere, finisse per subire uno scacco proprio all'interno del circolo degli stessi “senatori” einaudiani i quali, appunto, lasciavano infine libero Boringhieri di inseguire il suo progetto, proprio perché non ne percepivano (e non ne condividevano, evidentemente) l'indubbio valore strategico, decisivo ed innovativo. Non a caso questa vicenda si concluse infine con la cessione a Boringhieri – nel 1957 – dell'intera collana “blu” che consentì di far nascere l'Editore Boringhieri, con la conseguenza che «la scienza dopo il '57 non avrà mai più una presenza significativa in Einaudi» (p. 271).

Alessandro Parenti, *Parole strane. Etimologie e altra linguistica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze MMXV, pp. VI-158.

L'autore di questo volume insegna Glottologia presso l'Università di Trento ed è autore di studi di linguistica storica – con particolare riferimento al greco antico e alla lingue baltiche nonché di un *Dizionario* lituano-italiano ed italiano-lituano, ma si è anche occupato di etimologia italiana, collaborando alla revisione dell'etimologia del celebre dizionario di italia-

no Devoto-Oli e alla redazione dell'*Etimologico. Vocabolario della lingua italiana* di Alberto Nacentini. Una parte delle sue ricerche etimologiche è raccolta nel volume *Parole e storie* (del 2012) ed ora in questo nuovo libro. Quest'ultimo è formato da undici studi raccolti in tre diverse sezioni. Le prime due trattano di etimologie di parole italiane che presentano un aspetto curioso e risultano quindi essere, di primo acchito, "strane". L'Autore indaga così, nella prima parte del libro l'origine di termini comuni come *stregua*, *scagnozzo*, *iosa*, mentre nella seconda parte esamina cinque voci assai rare e strane come *insonne*, *balere*, *boncio*, *gandavugli*, *guarmine*. Infine, nella terza ed ultima parte del libro vengono presi in considerazione alcuni usi linguistici aberranti come l'espressione *un paio di nozze*, un tempo usata per indicare un matrimonio, alcune singolari sgammaticature di un sonetto di Luigi Pulci ed anche l'affollamento degli accenti in una delle prime antologie a stampa della lirica italiana, ovvero la cosiddetta *Giuntina di rime antiche* risalente al 1527.

Per chi non è linguista, come lo scrivente, la lettura e il libero vagabondare per queste interessanti pagine offre sempre una sorta di singolare avventura nella foresta linguistica, restituendo spessore e intrinseca mobilità storica alle parole, la cui indagine etimologica si intreccia spesso con quella morfologica. Questo è il caso dello studio dell'origine di *scagnozzo*: se i più propendono ad indicare la sua origine da *cane*, al contrario qui si mostra come possa invece derivare da *scagno*, sgabello sui cui si sedevano, nella gerarchia ecclesiastica, i preti di minor importanza, appunto «i preti scagnozzi [che] occupavano certo un rango secondario, ma, se si vuole esser più precisi, va detto che della Chiesa essi rappresentavano proprio la peggior feccia. Tecnicamente si potevano definire "preti extradiocesani", ma di fatto si trattava di sacerdoti senza parrocchia, che campavano a malapena grazie ai compensi per le messe che officiavano qua e là, andando dietro a chiunque ne avesse bisogno – in genere per le esequie» (pp. 24-25). L'ambiente naturale degli *scagnozzi* era quindi soprattutto Roma e a questo proposito l'Autore riporta un significativo passo di Alfredo Oriani che prende le mosse proprio da un attacco di papa Pio X contro gli scagnozzi, i loro usi e costumi. Ma l'Autore segue poi l'evoluzione di questo termine indagando come infine si sia realizzato il passaggio di questo termine ecclesiastico al valore attuale di "tirapiiedi" essendo ben consapevole che «l'elemento di contatto fra il prete senza parrocchia e il bieco satellite è ovviamente il servilismo a basso prezzo. E la condizine storica che ha portato all'affermazione dell'uso per la seconda figura è stata senz'altro il rapido tramonto della prima. Il fatto si deve al già ricordato Pio X (pontefice dal 1903 al 1914), che diede un forte impulso alla riorganizzazione della Chiesa, riformando in primo luogo l'istruzione seminariale e avviando la stesura del Codice di diritto canonico, promulgato dal suo successore Benedetto XV nel 1917. Il prete indigente, insomma, viene meno e apre a *scagnozzo* la strada per il suo uso estensivo, dove l'assonanza con *cane* può aver giocato comunque un ruolo» (p. 29). Per documentare il ruolo che *cane* può aver comunque giocato nell'evoluzione del significato di *scagnozzo* l'Autore cita esplicitamente il seguente brano tratto da un articolo giornalistico di Benito Mussolini del 1919: «poiché abbiamo rifiutato di caricarci le spalle con l'inutile fardello

di una qualsiasi pregiudiziale, i melanconici “scagnozzi, come dicono a Palermo, della pregiudiziale, ci hanno abbaiato dietro l'appellativo pauroso e massacrante di reazionari». Un uso che riemerge anche da un altro articolo giornalistico – di Lamme, apparso sempre su «L'Italia del Popolo», questa volta contro Mussolini – in cui si legge: «è vero che in tal giorno Benito Paranoia se ne stette ben nascosto nella sua tana canobbina, lasciando ire per piazza, a compier l'opera di agenti provocatori, i suoi scagnozzi». In ogni caso l'Autore registra come l'uso comune di *scagnozzo* dilaghi dopo la seconda guerra mondiale. La conclusione di queste ricerche è la seguente: «lo scagnozzo avrebbe insomma ricevuto il nome dalla sua funzione di sostituto del parroco. Sostituto spesso di molto inferiore al sostituito, si sarebbe guadagnato da parte dei fedeli soprattutto disprezzo, un disprezzo ben condensato nel suffisso *-ozzo*. Vale la pena di notare che il suffisso compare anche nella voce *pretozzo*, usata dal Belli in un sonetto scritto al ritorno da una gita in Umbria, durante la quale si era divertito a stuzzicare, appunto, un “pretozzo de campagna”, poco a suo agio con la lingua sacra. Un'ultima nota: data la sua tarda attestazione, non è detto che la voce *scagnozzo* sia nata precisamente a Roma: potrebbe anzi essere nata proprio in quella provincia che nella metropoli tanti scagnozzi ha spedito» (p. 34). Con il che spero di aver fatto nascere nel lettore il gusto e il piacere di seguire queste indagini etimologiche sulle *parole strane* in cui l'etimologia e la linguistica si intrecciano, inevitabilmente, con la nostra stessa storia civile e culturale. Non aggiungo pertanto altro, onde lasciare la lettore il piacere della scoperta degli altri studi raccolti nel presente volume.

Giancarlo Schizzerotto, *Sberleffi di campanile. Per una storia culturale dello scherno come elemento dell'identità nazionale dal Medioevo ai giorni nostri*, Leo S. Olschki Editore, Firenze MMXV, pp. LXXX-640.

Si tratta di un'opera postuma giacché l'autore, Giancarlo Schizzerotto (Noventa Vicentina 1938 – Viareggio 2012), già Direttore della Biblioteca Classense di Ravenna e della Biblioteca Comunale di Mantova, non ha avuto la soddisfazione di vedere stampato questo suo studio che costituisce un vero e proprio *Lebenswerk* apparso grazie all'impegno della moglie Franca Cardellini, nonché alla cura redazionale di Liliana Grassi che ha curato la revisione redazionale del dattiloscritto, nonché del reperimento delle immagini previste dall'Autore per l'apparato iconografico, della redazione della bibliografia finale, nonché della compilazione dell'indice dei nomi (che sono entrambi encomiabili), e della predisposizione di un utilissimo e fondamentale *Indice dei gesti di scherno, vituperio e rappresaglia*.

Questo volume costituisce, invero, un'autentica e straordinaria miniera, nonché un repertorio, ricchissimo, concernente una miriade di episodi, furti, giochi e varie altre messinscene, volti tutti a mortificare la dignità del nemico. Ma dietro una ricerca vastissima che ha indagato le fonti più diverse dalla trama di tutto il poderoso volume emerge anche la tesi di fondo, quella secondo la quale alcuni atteggiamenti caratteristici dell'Italia contemporanea – dagli *slogan* violenti presenti negli stadi alle non meno violente

polemiche politiche – si radicano non tanto in una recente corruzione del vivere civile e neppure nel nefasto ed esecrando ventennio della dittatura fascista, bensì costituiscono, nell'analisi di Schizzerotto, la manifestazione fenomenologica di un tratto costante e persistente della società e della storia italiana. In questa precisa prospettiva l'interesse multiforme dell'autore si sofferma soprattutto, e in primo luogo, sul Medioevo, prestando particolare attenzione all'area toscana. L'insieme davvero straordinario di scherzi – da quelli più esilaranti a quelli più violenti e crudeli – analiticamente considerati nel libro delinea così una specifica *tradizione* che, senza soluzione di continuità, dal più profondo Medioevo si prolunga fino all'età contemporanea. Naturalmente la straordinaria fenomenologia degli sberleffi ricostruita dall'Autore introduce in un mondo che costituisce un prodotto non solo dall'intelligenza, ma anche della ferocia più radicale: così si passa dalla descrizione del "capitozzamento" di alberi, edifici e infrastrutture, alla mutilazione (degli occhi, dei genitali, dei seni, del naso, della lingua, delle orecchie), dallo scalpo, al taglio di mani e piedi, dalla bastonatura alla calvaratura, al contrario, degli animali, dalla cavatura dei denti alla copertura del corpo col catrame, dal denudamento all'esibizione (dei genitali, della lingua, delle natiche, dei genitali femminili, etc.) dall'esposizione al pubblico lubidrio al gesto delle fische, dalla flagellazione ai fischi, dal furto (di animali, di bandiere, di oggetti simbolici, etc.) all'esposizione, dalla descrizione di giochi violenti (dalla battaglia dei sassi al gioco del mazzascudo, dalla guerra dei pugni al tiro al bersaglio, contemplando anche il gioco del calcio, naturalmente) al danneggiamento delle insegne (che possono essere anche distrutte, parodiate, rovesciate, rubate, trascinate, etc.), dagli insulti verbali al lancio, provocatorio e sbeffeggiante (di animali, biglietti, cadaveri, monete, oggetti contundenti, sterco, immondizie, pietre, prigionieri e proiettili riportanti varie scritte), dalla marchiatura alla miniatura dello scalpo, dalla monetazione "per dispetto" all'olio di ricino, dal palio dello scherno al passaggio sotto il giogo, dalle pernaccie ai peti, dalla piantatura di alberi (fatta per scherno ed offesa), alle scritte irritanti (sui cartelli, su epigrafe, su proiettili) alle sfilate infamanti, dallo spargimento di sale alla rasatura o al taglio delle vesti, dall'uccisione degli animali (anche per impiccagione) alla vendita degli esseri umani, dal vilipendio dei cadaveri alla violenza sessuale dello stupro. Naturalmente in questa sede è impossibile riassumere l'incredibile e straordinaria mole di aneddoti, fatti e ricostruzioni varie grazie alle quali l'Autore, nel corso di una vita di studio, ha raccolto molteplici fonti sulla cui base ha poi delineato il suo studio. Basti però aggiungere che il suo studio si dipana dalla descrizione dell'iconografia dei gesti di scherno e di varie altre oscenità all'indagine e descrizione rigorosa dello scherno medievale (che si avvale delle ricerche e delle osservazioni di Ludovico Antonio Muratori). Ma poi la sua ricerca considera lo scherno esercitato tramite le violenze compiute sugli animali, come anche quelle compiute sui vegetali, per poi trattare gli sberleffi inflitti ai vinti e ai prigionieri, i palii dello scherno, le monetazioni per dispetto, i trofei di guerra, ed anche la puntuale considerazione degli scherni più infamanti i quali, spesso e volentieri, divengono dei veri e propri massacri, dando così luogo a varie efferatezze e ad altrettanti orrori, per non parlare delle esibizioni delle

nudità, le torte in faccia e le modalità con le quali le tifoserie sportive si contrappongono tra di loro.

Non potendo naturalmente seguire l'Autore nell'articolazione complessiva, volutamente e apparentemente dispersiva, di questa sua incredibile disamina, in questo contesto si riesce forse a meglio fornire un'immagine adeguata del valore intrinseco di queste sue ricerche concentrandosi su un solo argomento e un solo capitolo, per esempio quello, peraltro assai emblematico, in cui l'Autore analizza lo scherno tra squadristo fascista e Resistenza. Rifacendosi ad un'opera in tre volumi, *Vent'anni di storia 1922-1943* di Attilio Tamaro, nonno della più nota autrice di *Va' dove ti porta il cuore*, l'Autore richiama passi storiografici d'ascendenza fascista in cui si sottolinea il carattere programmaticamente beffardo della violenza squadrista, che sarebbe unicamente finalizzata a ridicolizzare, sia pur sistematicamente, gli avversari. In questo senso le violenze fasciste si ricolleggerebbero allora alla tradizione della goliardia, mantenendo anche il carattere della tipica beffa goliardica come accadde, per esempio, quando il governo volle imporre (apparentemente, aggiungiamo noi) il "disarmo", abolendo anche il celebre manganello. Allora non mancarono alcune squadre fasciste che, nel Polesine, si armarono di stoccafissi, con i quali continuarono, comunque, a compiere le loro spedizioni. A fronte di queste ricostruzioni di comodo che cercano di individuare una sorta di fecondo *filo nero* che collegherebbe la violenza squadrista con le violenti beffe della goliardia, l'Autore osserva, giustamente, che «la storiografia sui primordi del fascismo ha evidenziato le componenti dello scherno nelle imprese squadriste, ricondotte, come si è visto, per lo più allo stigma goliardico, senza mai inquadrarle nella prospettiva del perdurante costume medievale, tanto più riconoscibile non già nelle tradizionali gesta per lo più giocose di spensierati studenti, bensì nella feroce contrapposizione di nemiche fazioni politiche irriducibili fra loro. Col che non si vuol dire che gli squadristi avessero consapevolmente fatto rivivere e ripreso da una tradizione condivisa gli antichi esercizi di dileggio, bensì che il loro comportamento, in quanto emergenza di una fenomeno di così lunga durata nell'ambito della mentalità collettiva, è riconducibile a un archetipo culturale che impronta di sé lo spirito nazionale, originariamente costitutivo del carattere del popolo italiano in diacronia» (p. 510).

In questo preciso contesto l'Autore ricorda alcune considerazioni di Margherita Sarfatti che nel suo celebre libro *Dux* indulge sul luogo comune di ricondurre le violenze fasciste al tradizionale comportamento dei personaggi della Commedia dell'Arte (giungendo così «a riconoscere il progenitore del santo Manganello nel sonoro randello con cui, dopo la Commedia dell'Arte, se le davano di santa ragione le esilarati marionette del teatrino popolare, a esclusivo divertimento dei bambini» (p. 512). Ma la Sarfatti, discutendo di violenza fascista ed illustrandola mostrando la sua condivisione di fondo, coglie anche l'occasione per dare la parola al suo *Dux* per il quale «per quanto si possa deplorare la violenza, è evidente che noi per imporre le nostre idee ai cervelli dovevamo a suon di randellate toccare i crani refrattari. Le spedizioni devono avere sempre il carattere di una giusta ritorsione e di una legittima rappresaglia. Noi non facciamo della violenza una scuola, un sistema o peggio ancora una estetica. La violenza deve essere generosa,

cavalleresca e chirurgica”, badava a ripetere ... il discepolo di Nietzsche e Sorel. “Non la piccola violenza individuale, sporadica, spesso inutile, ma la grande, la bella, la inesorabile violenza delle ore decisive. Del resto, tutte le volte che nella storia si determinano dei forti contrasti d’interessi e d’idee, è la forza che all’ultimo decide”» (pp. 512-513). Richiamando i rigorosi contributi di storici come Emilio Gentile e Mimmo Franzinelli, Schizzerotto ricorda però la precisa natura della violenza fascista e le sue differenti sfaccettature che non sono affatto scomparse con il crollo militare del fascismo, poiché anche dopo la Liberazione alcune pratiche violente sono inevitabilmente riapparse, anche se in questo caso sono state prevalentemente realizzate proprio dai partigiani che nei venti mesi della guerra civile (per non parlare dei venti anni di dittatura fascista) ne erano stati le vittime designate. In questo caso l’Autore decide però di avvalersi non più di alcune testimonianze storiche rigorose, ma preferisce invece riferirsi all’opera più discutibile e problematica di un autore assai discutibile come Giampaolo Pansa il quale, da *Il sangue dei vinti* del 2003 a tutti i libri successivi ha creato una sorta di genere specifico che contamina, continuamente e indebitamente, l’aspetto storico con quello narrativo, dando luogo a dei testi che non possono essere considerati né delle rigorose ricostruzioni storiche, né dei meri romanzi, ma vivono, appunto, dell’ambiguità costitutiva del modo stesso in cui sono stati concepiti e scritti.

Ma per Schizzerotto questo non costituirebbe, evidentemente, un limite ontologico per non utilizzare in sede storica e ricostruttiva questi testi, cui, di conseguenza, si affida senza alcun particolare problema. E si affida a questi testi proprio con l’intento di documentare come, a suo avviso, anche i partigiani abbiano finito per praticare quelle stesse violenze sistematiche di cui erano pure stati vittime da parte dei fascisti. Pur basandosi dunque su una fonte alquanto claudicante e discutibile, in ogni caso al nostro Autore preme pervenire all’illustrazione di una tesi che trova espressa con chiarezza nella celebre *Intervista sul fascismo* rilasciata da Renzo De Felice allo storico americano Michael A. Ledeen, là dove il biografo di Mussolini afferma che «il fascismo ha fatto infiniti danni, ma uno dei danni più grossi... è stato quello di lasciare in eredità una mentalità fascista ai non fascisti, agli antifascisti, alle generazioni successive anche più decisamente antifasciste (a parole, e nella loro più ferma e sincera convinzione). Una mentalità fascista che va secondo me combattuta in tutti i modi, perché pericolosissima. Una mentalità di intolleranza, di sopraffazione ideologica, di squalificazione dell’avversario per distruggerlo» (p. 522 che rinvia alle pp. 6-7 della quarta edizione di questa celebre *Intervista sul fascismo* apparsa originariamente presso Laterza nel 1975).

Per Schizzerotto questo “dono del fascismo” e questa sopravvivenza della sua mentalità fascista rinvia direttamente al «carattere italiano, nativamente incline a irridere, vilipendere e schernire» (p. 523). Ma questa, come è noto, non è affatto l’idea di De Felice che, infatti, delude il Nostro, giacché il biografo di Mussolini è invece convinto che questo stile non si radichi affatto nel carattere italiano, ma sia invece un preciso lascito fascista: «il fascismo ha lasciato in eredità [...] a tutte le forze politiche – in maggiore o minore misura – un certo modo di condurre la lotta politica: cioè la squalifi-

ca totale dell'avversario. La squalifica morale ancora prima di quella politica dell'avversario. L'avversario non è mai un interlocutore, è una cosa con cui non si discute, l'avversario va sempre distrutto. Questa grossolanità del fascismo nella polemica politica – afferma ancora De Felice – è secondo me passata, filtrata, accentuata nel dopoguerra ed è arrivata intatta fino ad oggi. È comunque una costante» (p. 523). Schizzerotto è naturalmente d'accordo nel parlare di una «costanza» e di una «tendenza di sempre» ma non è affatto d'accordo a scorgerne la sua genesi nel fascismo. Pertanto, mentre De Felice inclina a negare l'esistenza di un «cosiddetto temperamento italiano», Schizzerotto ne individua invece la sua genesi precisa nelle «manifestazioni ed espressioni più remote in diacronia, in una fenomenologia dalla lunghissima durata, dal Medioevo dei Comuni sino a noi». Il fatto è che De Felice non crede «al temperamento dei popoli», a meno che ci si riferisca alle «radicate tradizioni, ma allora parliamo di un'altra cosa. Se vogliamo possiamo parlare di un certo stile, degli inglesi, per esempio, che è ben diverso da quello francese o italiano» (p. 523). Ma a questi rilievi di De Felice, Schizzerotto così replica: «ma le "radicate tradizioni" e lo "stile" di un popolo che altro sono se non appunto la rivelazione, la manifestazione, l'espressione più vera del suo modo d'essere, così come lo stile di una persona è l'uomo?» (*ibidem*). In questa chiave lo stupro perpetrato dai partigiani nei confronti delle collaboratrici fasciste rinvia allora ad un *topos* classico e consolidato, affatto tradizionale secondo la quale «l'interessato esercizio dello stupro» rappresenta, *storicamente parlando*, «la forma se non del tutto gratificante, più comoda di possesso» (p. 517). E un discorso analogo può allora essere ripetuto anche per la «tosatura femminile» che si radica anch'essa in una tradizionale prassi storica che ha riguardato la storia dell'intera Europa (e non solo dell'Europa). Il capitolo si conclude pertanto con un appello al «debito di verità (che sola rende liberi) nei confronti della Storia» (p. 526) onde inaugurare una stagione storiografica in cui, al di là di facili miti storiografici, si riconosca il significato decisivo ed irripetibile della Resistenza, senza tuttavia tacere più sulle sue zone d'ombra e sui suoi eccessi ed errori.

Tuttavia, secondo l'impostazione complessiva di questo libro, non è però questo l'aspetto decisivo che deve emergere in relazione alle violenze perpetrate tanto dai fascisti quanto dai partigiani, proprio perché tutta l'indagine di Schizzerotto costituisce uno svolgimento puntuale della tesi – storicamente documentata – che «l'impulso nativo allo scherno è una costante dell'anima italiana, scissa tra l'universalismo di matrice cattolica (su cui si è poi incistato quello populista-comunista) e il particolarismo municipale, fino alle sue espressioni più minutamente contraddittorie. In tale prospettiva si comprende la ragione della sopravvivenza sino ai nostri giorni di insanabili contrasti inter- e intramunicipali, se nella coscienza degli appartenenti alle antiche e nuove comunità, da sempre divise da rivalità e rancori, si è sedimentata la memoria di torti da sanare e vendicare, di onte da lavare, di ripicche da onorare, nel trionfo dell'unico movente capace di scuotere gli spiriti: l'odio, più eterno e infrangibile dell'opposto sentimento dell'amore. In questo senso la legge del contrappasso, ovvero la rigorosa corrispondenza della pena espiativa alla colpa commessa, è diventata, per un'intera civiltà prima che per il massimo poeta, in ciò agevolata dalla tradizionale dottrina della Chiesa sulla

retribuzione oltremondana tra inferno e purgatorio, la legge del taglione, misura di ogni comportamento privato, morale, politico e civile, in oblitrazione degli alternativi valori cristiani pur conclamati di pietà e perdono, recando in sé le premesse giustificative delle più spietate efferatezze. Se si vuol dire che nel fertile *humus* medievale affonda le proprie radici l'identità dell'italiano moderno, di parte, cioè di partito e di fazione, sempre pronto a vendicare torti e a trar vendette, di fondo pagano, sfiorato solo di striscio dal caritatevole messaggio di una religione sentita estranea alla propria concezione della vita; un popolo che non per niente ha codificato in una frangia estrema, ma altamente rappresentativa della sua identità, il senso dell'onore personale e dell'appartenenza: nell'istituto mafioso, dove ogni infrazione e sgarro comportano un pari, anzi un più crudele contrappasso». Esattamente in questa ampia ed precisa chiave storica di lungo periodo per Schizzerotto il gusto per lo schermo, l'insulto beffardo e per la stessa trovata (la quale può essere, al contempo, degradante e geniale) rappresentano degli elementi distintivi e costitutivi del popolo italiano la cui natura civile si sarebbe così foggata soprattutto nel corso – lunghissimo – del Medioevo per mantenere poi quei tratti (in)civili che lo accompagnano e lo contraddistinguono fino all'età contemporanea. In questo preciso senso questo volume, dedicato apparentemente ad un tema "marginale" come gli *Sberleffi di campanile*, risulta essere invece costruito – e, al contempo, anche un frutto specifico – di una ricchissima e straordinaria indagine storica che ci consente ora di meglio intendere l'*animus* italiano profondo, nel suo eventuale valore ed anche nei suoi conclamati limiti civili e culturali. In questa prospettiva i risultati analitici di questo libro sono allora preziosi proprio per chi voglia meglio indagare, *pace* Re Felice, il "carattere" specifico degli italiani.

Autori Vari, *Digital texts, translations, lexicons in a Multi-Modular web application: methods and samples*, a cura di Andrea Buzzi, Leo S. Olschki Editore, Firenze MMXV, pp. X-146.

Il volume raccoglie ed approfondisce alcuni temi di ricerca che sono stati al centro di un seminario, *Greek into Arabic. Philosophical Concepts and Linguistic Bridges: Digital Texts, Translations, Lexicons in the Web* svoltosi a Pisa il 6 novembre del 2014, inerenti i risultati di una progetto ERC che presenta un sistema informatico (il G2AWeb App) realizzato dal CNR-ILC (Institute of Computational Linguistics "Antonio Zampolli" dell'Italian National Research Council di Pisa) in una chiave infrastrutturale finalizzata a favorire ed incrementare il lavoro collaborativo da svolgersi in rete. In questa chiave nei differenti contributi presenti in questo volume discipline come la filologia, la linguistica computazionale e l'informatica si integrano variamente, favorendo nuove ed interessanti prospettive di indagine e di ricerca per le *Digital Humanities* e, in particolare, per la *Digital Textual Scholarship*. Il primo contributo di Paolo D'Iorio si occupa *On the scholarly use of the internet* (p. 1-25) fornendo «some ideas about scholarly information management and out line the conceptual model of a digital research infrastructure for the humanities» (p. 1). Ponendosi la questione se sia eventual-

mente possibile «to transpose scholarship into an electronic environment» D'Iorio articola la sua riflessione considerando «the Conditions of Possibility of Scholarship», le «Scholarly Communities on the Web» e «Scholarly Information Management». Affrontando la questione delle «dimensioni» delle infrastrutture informatiche D'Iorio delinea una nuova concezione del rapporto tra le fonti primarie cui si riferiscono gli studiosi, illustrando come le informazioni rintracciate in queste fonti possano essere meglio organizzate, migliorate, indagate ed eventualmente anche meglio distribuite. Il secondo contributo, dovuto al curatore del libro e all'opera di Simone Marchi, affronta il seguente problema: *Greek into Arabic, a research infrastructure based on computational modules to annotate and query historical and philosophical digital texts* e si articola in due differenti contributi: il primo di Bozzi (pp. 27-42) affronta gli aspetti metodologici, mentre il secondo, di Marchi (pp. 43-56), affronta *System components and features*. La disamina del sistema informatico *G2AWeb App*, sviluppata soprattutto da Bozzi, sottolinea le sue specifiche caratteristiche di flessibilità e di modularietà, che sembra appunto configurarlo come uno strumento particolarmente versatile che offre un'infrastruttura utile proprio per le indagini sui documenti originali e per la loro traduzione. Il successivo contributo di Alessia Bellusi, *Towards a Translation Platform as a Bridge between Ancient and Modern Languages* (pp. 57-67) prende le mosse dalla consapevolezza della difficoltà intrinseca di ogni traduzione: «the translation of a given text, i. e. the operation of transferring a written message from one language to another, involves always two main problems. a.) First, each translation, event the most literal one, represents a distortion of the original text. b.) Second, in the most of the case, a literal translation, i. e. word by word, will not suffice to convey the full meaning embedded in the originals text, especially if the translator and the reader are not acquainted to the specific context and culture within which the text was composed» (p. 58). D'altra parte «the edition and translation of ancient textual corpora of high cultural value represent one of the most outstanding cases where the Humanities would benefit the most from a research infrastructure» (p. 60). Riflettendo, in particolare, sul caso del *Talmud Translation Project*, si riconosce come «the *Babylonian Talmud* can be considered an intricate web of a different material» (p. 66). A questo *case study* dedica attenzione anche Andrea Bellandi che sviluppa la seconda parte di questo progetto informatico di traduzione tra lingue antiche e moderne occupandosi di *A Research Infrastructure for Translation and Interpretation of Ancient Texts* (pp. 69-83) finalizzato a studiare la possibilità di una traduzione italiana di questo testo. Guido Mensching con *The Role of Formal Syntax as an aid for Textual Criticism* (pp. 85-103) dichiara subito che il suo paper «attempts to draw a connection between two fields of study that seem to have little in common: textual criticism and formal (in particular generative) grammar» (p. 85). Come ha sottolineato il curatore del libro «the competence of linguistic phenomena, such as those endowed by a syntactic aspect which can be at time very complex, helps the philologist in choosing variants documented in different sources and guarantees the edition of a safer critical text» (p. VIII). La traduzione dal greco all'arabo ha del resto generato la nuova ed interessante edizione della cosiddetta *Te-*

ologia di Aristotele. Ad uno studio puntuale della terminologia plotiniana è invece consacrato il contributo di Silvia Pęccini e Nilda Ruimy, *Plotiterm: une ressource termino-ontologique du vocabulaire plotinien* (pp. 105-137) che si conclude con la seguente considerazione: «l'objectif des auteurs de la ressource termino-ontologique *Plotiterm* présentée dans cet article était de démontrer qu'une telle modélisation et formalisation des connaissances du domaine peut efficacement contribuer à appréhender de manière plus exhaustive la richesse de contenu des textes explorés afin d'en favoriser une herméneutique correcte» (p. 136). Il volume termina con un indice dei nomi degli autori antichi e medievali (p. 13) e con un indice dei nomi degli autori moderni che presenta il diffuso difetto di non sciogliere i nomi propri.

ABSTRACTS

Giovanni Carrozzini (ed.), *Oui, je me souviens de Gilbert Simondon*

The first three essays provide some interesting details on the philosophical reflection of Simondon; the remaining writings, however, are a genuine testimony of the professional and personal life gained by the authors at the side of the French thinker. The section concludes with the publication of the Italian translation of the obituary of Gilbert Simondon, drawn up following his death by his friend and colleague Maurice Mouillaud and published, under the title *G. Simondon*, on “Annuaire 1990 des Anciens Elèves de l’Ecole Normale Supérieure” (pp. 3-4). This section of the magazine is not a biography of Gilbert Simondon. This section consists, rather, a collection of testimonies – whose Italian translation and publication of which have been expressly authorized by the authors – made by those who have directly known Gilbert Simondon, as friends, colleagues, acquaintances and / or relatives.

Salvo D’Agostino, *Einstein risponde a Reichenbach, Born e Schrödinger critici della relatività*

Einstein’s ideas on the philosophical foundations of his General Relativity are compared with the criticism of his contemporary scientists and philosophers: Reichenbach, Born, and Schroedinger. The author maintains that the study of their direct approach to Einstein’s theories, as syntetically documented in the classical Schilps’s volume, is worthy of scolarly attention as a possible source of an improved historiography of Einstein’s celebrated contribution. An attempt of an identification of an Einstenian specific “Context” concerning General Relativity and Unified Field Theory, concludes the paper.

Emanuele Dell'Atti, *Strutture e giochi del linguaggio: annotazioni*

Contemporary thought has connected the meaning of a word or a sentence to the *use* we make of it: Ludwig Wittgenstein is the epicentre of such philosophical turn. The use of sign, however, is not to be regarded as an “object” coexisting with the sign. The sign – as argued by the Austrian philosopher – receives its meaning from the “system of signs”: such a statement is unexpectedly close to the elaboration by Ferdinand de Saussure and the “differential paradigm” of linguistic Structuralism. This is a much more inconspicuous and remarked – as well as fruitful – theoretical convergence which, in a phase of re-thoughts and re-knowledge of Structuralism as the one that we are witnessing, is appropriate to emphasize, as we propose to do, in order to expand the theoretical perimeter of the so-called *linguistic turn* of the twentieth century.

Caterina Genna, *Etica e politica nel giovane Marx*

In the writings of the young Marx, the cultural categories of ethics and politics occupy a central position, as it can be seen in the overall context of historical materialism developed in the period of his maturity. Immediately after obtaining his degree in philosophy in Jena in 1841, the young Marx was engaged in a journalistic activity from the «*Rheinische Zeitung*», anticipating the contents of his theory focusing on the theme of the human person. Therefore, historical materialism can be understood as humanism, that in the works of his maturity takes on the character of the philosophy of praxis closely related to the policy of economy explained in the first book of the *Capital*. In this way it is possible to find a thematic continuity in the entire production of Marx.

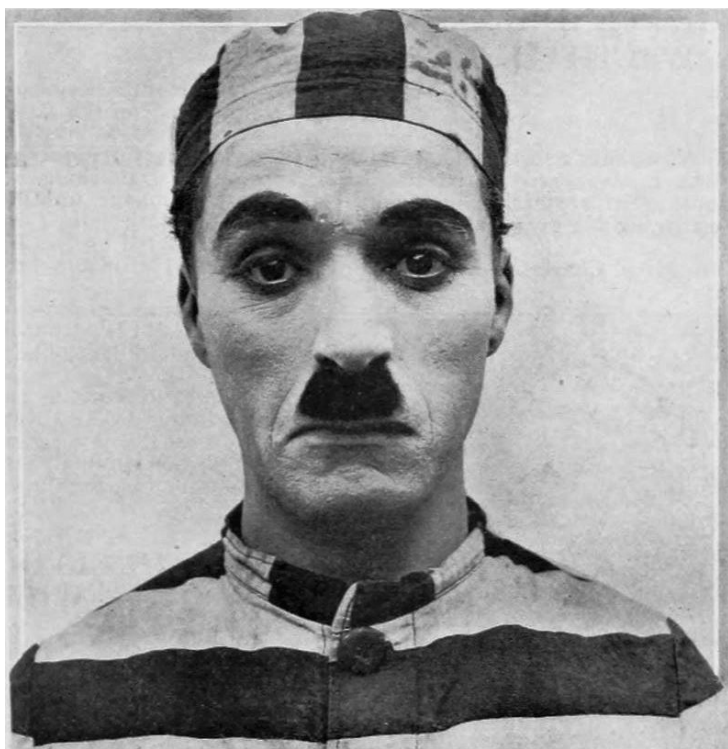
Marina Lazzari (ed.), *L'onesto mestiere del filosofare quale incessante pratica critica. Omaggio a Fabio Minazzi in occasione dei suoi sessant'anni*

Marina Lazzari has collected the various papers presented at the University of Insubria in Varese 22 December 2015 on the occasion of the presentation of two volumes of the *Festschrift* offered to Fabio Minazzi for his sixty years. The section includes the voices of the Rector of the University of Varese, the Mayor of Varese, the Editor of the *Festschrift* and some eminent contemporary philosophers such as Fulvio Papi, Jean Petitot and Carlo Sini, with the testimony of Lazzari and that of a judge of the Supreme Court, Adriano Patti. The section concludes with a final intervention of Minazzi.

Fabio Minazzi, *Il problema epistemologico dell'oggettività*

The problem of the objectivity of knowledge is reising in scientific research, but is not exclusive of the only scientific disciplines. The paper analyzes

therefore the problem of human knowledge from the point of view of its intrinsic objectivity. From this point of view reflection on human knowledge it allows you to redefine the map of this objective knowledge criticizing each scientism. Knowledge in each subject area is characterized by its *rigor* and its public *intersubjectivity*. Referring to the lesson of Husserl is therefore illustrated the value of “regional ontologies”, while due to the reflections of Bachelard is the precise role of *ontogenèse* in the various disciplines. The comparison with recent analysis developed by Agazzi in his reflection on the objectivity and its epistemic contexts allows also to reconsider the tradition of criticism outlining an original theoretical proposal to explain the values and limits of the different knowledge that we build forever within the different disciplines. The neo-realism logical that inspired this reflection is being pursued through a complex tradition of epistemological thought that feeds on different conceptual and classical traditions.



Sir Charles Spencer "Charlie" Chaplin (Londra 16 aprile 1889 - Corsier-sur-Vevey 25 dicembre 1977) nelle vesti di Charlot detenuto.

INDICE DELL'ANNATA XLII

(Anno 2015)
nn. 23-24

STUDI

Bernard Balan, <i>Ricordi notturni di Gilbert Simondon</i>	209
Richard Bilhaut, <i>Gilbert Simondon e il suo Laboratoire de Psychologie Generale</i>	213
Mario Botta, <i>Per Fabio Minazzi</i>	241
Denis van Caneghem, <i>Omaggio a Gilbert Simondon</i>	121
Giovanni Carrozzini, <i>Introduzione</i>	83
Giovanni Carrozzini, <i>Gilbert Simondon: le opere e i giorni</i>	89
Maurice Caveing, <i>Tre domande su Gilbert Simondon</i> .	
Intervista a cura di Giovanni Carrozzini	201
Alberto Coen Porisini, <i>Un tornado per la costruzione di un nuovo rapporto tra le diverse discipline e il territorio</i>	243
Salvo D'Agostino, <i>Einstein risponde a Reichenbach, Born e Schrödinger critici della relatività</i>	19
Emanuele Dell'Atti, <i>Strutture e giochi del linguaggio: annotazioni</i>	69
Attilio Fontana, <i>Un ringraziamento ad un nostro concittadino che ha saputo illustrare nel miglior modo la nostra città</i>	247
Anne Fagot-Largeault, <i>Simondon, individuazione e scienze della vita</i> . Intervista a cura di Thierry Bardini	167
Caterina Genna, <i>Etica e politica nel giovane Marx</i>	9
Dario Generali, <i>La tradizione del neoilluminismo della Scuola di Milano nella riflessione teorica e nell'opera istituzionale di Fabio</i>	249
François Hardouin Duparc, <i>Gilbert Simondon (1924-1989)</i>	189
Annie Ibrahim, <i>Ricordo di Gilbert Simondon professore</i>	211
Michel Juffé, <i>Gilbert Simondon: una testimonianza</i>	219
Jacqueline Lanouzière, <i>Gilbert Simondon</i>	205
Marina Lazzari, <i>Premessa</i>	237
Marina Lazzari, <i>Il lavoro del filosofare</i>	269
Fabio Minazzi, <i>Il problema epistemologico dell'oggettività della conoscenza</i>	37
Fabio Minazzi, <i>Immer wieder!</i>	271
Maurice Mouillaud, <i>Frammenti per Gilbert Simondon</i>	197
Maurice Mouillaud, <i>Notizia di Gilbert Simondon pubblicata dall'Association des Anciens Elèves de l'Ecole Normale Supérieure nella raccolta del 1990</i>	233



Fulvio Papi, <i>La conoscenza tra due tempi: la memoria storica e il pensiero vivente</i>	253
Adriano Patti, <i>Educare con il pensiero critico alla legalità</i>	261
Jean Petitot, <i>L'unité architectonique entre science et culture</i>	255
Régine Plas, <i>Qualche ricordo di Gilbert Simondon al civico 28 della Rue Serpente</i>	225
Carlo Sini, <i>La dislocazione strategica dell'onesto mestiere del filosofare</i>	257
Jean-Claude Sperandio, <i>Una lettera su Gilbert Simondon</i>	229
Bernard Teyssot, <i>Il filo di Sofia</i>	193

NOTE E DISCUSSIONI

Stefania Barile, <i>A proposito di Elinor Ostrom e della sua riflessione sui beni comuni</i>	277
Rolando Bellini, <i>Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum</i> (2015). <i>Ritratti a memoria di Erica Tamborini</i>	473
Fiorenzo Ferrari, <i>Beni comuni e filosofia</i>	291
Dario Generali, <i>Ordine intrinseco della materia e della vita nella tragica armonia della natura. Un'indagine non convenzionale sulla genesi e l'evoluzione del vivente</i>	295
Giovanni Giordano, <i>Livelli di comunicazione in Sanità Pubblica. Fenomenologia ed Epistemologia specialistica della ricerca sul campo</i>	319
Fulvio Papi, <i>Ancora su Banfi e il PCI</i>	313

CRONACHE

Ettore Brissa, <i>Intervento in occasione dello scoprimento della targa per Giulio Preti nel Liceo Taramelli di Pavia</i>	341
Fiorenzo Ferrari, <i>Storia di un incontro: i genitori dal giudice</i>	385
Fabio Minazzi, <i>Giulio Preti filosofo e docente liceale al Taramelli di Pavia. Discorso ufficiale in occasione dello scoprimento della targa in memoria del filosofo pavese</i>	343
Il Protagora [Fabio Minazzi], <i>Una targa al Liceo "Torquato Taramelli" di Pavia in ricordo del filosofo antifascista Giulio Preti</i>	337
Fabio Minazzi, <i>È arrivato un secondo bastimento carico di libri olschkiani</i> (ma cfr. SCHEDE)	441
Rossana Veneziano, <i>Note di cronaca a proposito del Convegno Internazionale: Piero Martinetti. Filosofo europeo. Un ponte tra culture</i>	349

RECENSIONI

Autori Vari, <i>Sulla filosofia della scienza di Evandro Agazzi. Dalla probabilità e la logica matematica all'epistemologia realista. Atti del convegno di studio (Varese, 22 settembre 2012), a cura di Fabio Minazzi (Giovanni Carrozzini)</i>	389
Autori Vari, <i>Sul Bios Theoretikós di Giulio Preti. Problemi aperti e</i>	





<i>nuove prospettive del razionalismo critico europeo e lombardo alla luce dell'Archivio inedito del filosofo pavese</i> , a cura di Fabio Minazzi (Emilio Renzi)	393
Aa.Vv., <i>Festa del Perdono. Cronache dai decenni inutili</i> (Tiziano Tussi)	389
Aa.Vv., <i>Pollice verso. Storia di un arazzo. Arte e industria nella Milano di fine Ottocento</i> , a cura di Fausta Squatriti (Stefano Spataro)	432
Giambattista Formica, <i>Da Hilbert a von Neumann. La svolta pragmatica nell'assiomatica</i> (Piero Tarantino)	408
Piero Calamandrei, <i>Diario</i> , Introduzione di Marco Isnenghi (Fabio Minazzi)	415
Cosimo Caputo, <i>Tra Saussure e Hjelmslev. Ricerche di semiotica glossematica</i> (Emanuele Dell'Atti)	412
Marcello Gisondi, <i>Una fede filosofica. Antonio Banfi negli anni della sua formazione</i> (Fulvio Papi)	399
Claudio Giunta, <i>Essere#matteoreni</i> (Tiziano Tussi)	346
Nicolao Merker, <i>La guerra di Dio. Religione e nazionalismo nella Grande Guerra</i> (Fulvio Papi)	400
Guessoum, Nidhal, <i>Islam's Quantum Question. Reconciling Muslim Tradition and Modern Science</i> (Stefano Bigliardi)	406
Emilio Renzi, <i>Persona - Una antropologia filosofica nell'età della globalizzazione</i> (Fulvio Papi)	402
Sini Carlo, <i>Enzo Paci. Il filosofo e la vita</i> (Fulvio Papi)	403
Gaetano Pecora, <i>La scuola laica. Gaetano Salvemini contro i clericali</i> (Tiziano Tussi)	434
Daniel Pennac, <i>Una lezione d'ignoranza</i> (Tiziano Tussi)	438
Romolo Perrotta, <i>Mario Capanna. Storie di un impegnato</i> (Fabio Minazzi)	423

SCHUDE

Tullio Gregory, <i>Translatio linguarum. Traduzioni e storia della cultura</i> (Fabio Minazzi)	442
Autori Vari, <i>Giulio Einaudi nell'editoria di cultura del Novecento italiano. Atti del convegno della Fondazione Giulio Einaudi e della Fondazione Luigi Einaudi onlus (Torino, 25-26 ottobre 2012)</i> , a cura di Paolo Soddu (Fabio Minazzi)	450
Alessandro Parenti, <i>Parole strane. Etimologie e altra linguistica</i> (Fabio Minazzi)	459
Giancarlo Schizzerotto, <i>Sberleffi di campanile. Per una storia culturale dello schermo come elemento dell'identità nazionale dal Medioevo ai giorni nostri</i> (Fabio Minazzi)	461
Autori Vari, <i>Digital texts, translations, lexicons in a Multi-Modular web application: methods and samples</i> , a cura di Andrea Buzzi (Fabio Minazzi)	466

ABSTRACTS	469

INDICE DELL'ANNATA XLII	475





Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum (2015)
Ritratti a memoria di Erica Tamborini

Un certo numero di profili (cabalistico, 9) – una *texture* di *rhodoid* in bianco e nero, tutti i colori, nessun colore – di un personaggio noto, l'avvocato Alfonso de Virgiliis, fondatore e presidente del *Premio Galileo 2000* di Firenze, questa l'opera di Erica Tamborini che riproduciamo sulla copertina del presente fascicolo della Rivista: *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum* (Rhodoid and iron Sculpture, 2015). Una nuova opera di Erica per *Protagora*, una eccezione densa di significato poiché consente uno sguardo retroattivo e un ricominciamento. Tutte le copertine e le relative schede di quarta di questa nuova serie della Rivista costituiscono, a loro modo, russelliani *ritratti a memoria*.

Il fare di Erica dice anche qualcosa di più: *il senso del senso*, ecco che se ne è posta la questione; il colmo del senso – come sostiene Lacan – è l'*enigma*. Il segno del segno tuttavia, risponde l'opera d'arte che fa da pre-testo a ogni domanda, impone il suo dover-essere *decifrato*. Sulla scia di Barthes, *Si fallisce sempre nel parlare di ciò che si ama*, i ritratti-autoritratti di Erica esprimono anche questo. Costituiscono, inoltre, una identità artistica che va peregrinando attraverso la realtà, ebbra di passione e sentimenti, senza curarsi delle eventuali ricadute propositive, di alcun guadagno. Un gesto donativo, dunque.

Questo atto d'amore della artista è anche un atto culturale, sociale, politico. È, al tempo stesso, un atto sentimentale, psichico, razionale, matematico. Tamborini – artista e storica dell'arte, un duplice profilo *in progress* – propone, da anni, una propria cifra linguistica, un proprio agire in quest'ambito estetico che si declina in un "fare arte", esclamativo. Un fare arte dalle dichiarate implicazioni antropologico-sociali-comunicazionali senza tuttavia ricadere nei consueti e vuoti "ismi"; un fare arte innovativo, conferente alla sua stessa poetica una qualche affinità con le attività neuronali che la scienza sta indagando; una liquidità concettuale e operativa traslata in azioni e opere dotate d'una loro aura magica, d'una loro poesia mitopoietica che è testimonianza di un saper dire ciò che più si ama.

Del resto l'arte è, in qualche modo, manifestazione di una genialità creativa che si dà come un dono e si pone sovente sullo stesso piano della scienza

quando quest'ultima realizza un qualche avanzamento conoscitivo e, ancor più, della filosofia, allorquando quest'ultima, nel *filosofare*, rivela l'uomo a se stesso e ne designa potenzialità e inadeguatezze, talenti e miserie; l'arte, in qualche maniera, è come la fede, un talento che alcuni ricevono e ad altri viene negato. Come il canto, sostiene Peter Cameron. Tutto questo per dire che sulla scena dell'arte il Caravaggio (secondo Luigi Moretti che sfa le figure, afferra il vuoto pascaliano, apre una direzione di ricerca tuttora in larga misura, inesplorata) può vantare una nuova, inattesa e perciò stupefacente interlocutrice, Erica Tamborini.

r. b.