

SWIF**RASSEGNA STAMPA****il manifesto****JUDITH REVEL****PRODURRE LA REALTA' CON LO SPLENDIDO ESERCIZIO DEL PENSIERO****Dalla critica dell'idea di fine allo spostamento del legame tra pensiero e verità.****Il percorso teorico di [Deleuze](#) nel commento non agiografico di François Zourabichvili****François Zourabichvili, «Una filosofia dell'evento», p. 128, L. . 20.000, Ombre Corte**

C'è uno strano paradosso che colpisce la letteratura filosofica attuale: mentre non si è mai stati così sprovvisti di riflessioni forti, mentre la necessità di pensare un cambiamento epocale che sta violentemente spostando tutti i punti di riferimento - dall'apparato critico-filosofico alla lettura sociologica del mondo, dalle analisi economiche alla formulazione etica dei nostri smarrimenti - ci trova sempre più muti e impreparati, fioriscono quantità di commenti dedicati a quelli che dovremmo forse considerare - così dicono le quarte di copertina - gli ultimi maestri di una modernità che non finisce mai di morire. Ora, che la scomparsa di [Foucault](#), di [Guattari](#), di [Deleuze](#) o di [Lyotard](#) abbia segnato un vuoto allo stesso tempo affettivo e intellettuale per un'intera generazione è piuttosto ovvio; ma non c'è dubbio che gli stessi Foucault, Guattari, Deleuze e Lyotard, al di là delle loro differenze, sarebbero stati orrificati da questa glorificazione postuma.

L'omologazione - cioè la riduzione e l'impovertimento - del pensiero passa spesso attraverso la creazione di categorie di quel tipo: "maestri" vengono chiamati ormai quelli che volevano soltanto essere delle scatole di attrezzi aperte; e le loro ricerche che si svolgevano ai margini del pensiero accademico e che rifiutavano le limitazioni disciplinari, hanno ormai l'obbligo di presentarsi come delle opere.

L'assurdità del paradosso, oltre a far ridere, non si limita a coinvolgere *nos chers disparus*, i nostri cari defunti: basti pensare per esempio che non si scrive più un libro su Derrida che non sia scritto alla maniera di Derrida, e che l'appiattimento attuale del commento filosofico è tale da esigere ambigue relazioni parentali (si è autorizzati a commentare un autore solo perché si è figli spirituali dell'autore) e effetti di mimetismo retorico invece di affrontare il difficile travaglio dei concetti.

L'omaggio si rovescia in apologia, il lavoro di comprensione diventa monumento funebre, i vivi sono già sepolti: la filosofia assomiglia alla necrologia, e l'entusiasmo critico scompare in un grande festino di metalinguaggi e di autoriferimenti. Da questo punto di vista *Deleuze. Una filosofia dell'evento* (pp. 128, L. . 20.000), il libro che François Zourabichvili dedica a Gilles Deleuze - un libro scritto nel 1994, quando Deleuze era ancora vivo -, e che esce oggi in italiano per i tipi di Ombre Corte, è più che un ottimo libro: è anche uno dei pochissimi commenti filosofici non agiografici che siano anche splendidi esercizi del pensiero. Riguardando Deleuze, non si poteva immaginare più bel omaggio: perché Deleuze stesso era riuscito a dare ai suoi commenti filosofici (si pensi ai lavori su [Spinoza](#), su [Bergson](#), su [Leibniz](#), su [Kant](#), o sullo stesso Foucault) la dignità di un filosofare in prima persona, e perché, come ricorda Zourabichvili, in quei libri "appare l'uso non convenzionale del discorso libero indiretto che caratterizzerà molti libri posteriori, prima di diventare esso stesso un tema: un modo di prestare la propria voce alla parola d'altri, che giunge a confondersi con il suo inverso - parlare per conto proprio prendendo a prestito la parola d'altri".

Cercare di pensare il percorso filosofico di Deleuze come la lente e complessa impostazione di una filosofia dell'evento consente allora di ripercorrere in modo non lineare - non era forse Deleuze che raccomandava di prendere le cose "par le milieu"? - tutti i nodi problematici articolati intorno al rifiuto di una filosofia concepita come filosofia della storia: dalla critica violenta dell'idea di fine (alla quale si contrappone, appunto, il concetto stesso d'evento) allo spostamento del legame tra pensiero e verità dall'attacco portato contro i dogmatismi all'affermazione della ricchezza del molteplice; dalla messa in causa del relativismo soggettivo all'elaborazione di uno statuto produttivo e assolutamente positivo per le stesse soggettività.

Forse, quello che più colpisce in queste pagine è la formidabile rivalutazione della posizione soggettiva: l'idea che l'argomento tradizionalmente opposto al pensiero francese del secondo dopoguerra (e in particolare a Foucault e Deleuze; ma basti pensare anche a una certa storiografia francese braudeliana o

post-braudeliana), cioè il rischio di perdere ogni punto di riferimento e di dissolvere in una relatività abissale il concetto di verità, può benissimo essere capovolto in un meccanismo d'invenzione della verità a partire dal riconoscimento della posizione soggettiva - non più la relatività del vero ma la verità del relativo -, dando allora al molteplice, all'eterogeneo, al diverso, al differente, un ruolo fondamentale. Una soggettività isolata è relativa. Due soggettività che confrontano il loro punto di vista creano dell'eterogeneo: ed è precisamente in questa dimensione dell'incrocio, del rapporto, della diversità che può nascere qualcosa come una verità una verità che fa evento, una verità che afferma la sua potenza d'invenzione e d'innovazione, una verità che è autoproduzione di sé a partire da una nuova individuazione del soggetto su fondo di differenza.

Un evento è scomodo: non assomiglia a niente di conosciuto, ed è precisamente la sua forza. Mentre la storia descrive ciò che è successo (*Qu'est-ce qui s'est passé* era il titolo dell'ottavo piano di *Mille Piani*), l'evento appare come il segno di ciò che non è successo, ne delimita lo spazio vuoto; ma così facendo, riempie già il vuoto, ne fa un pieno, produce, apre, rende possibile: afferma il flusso del divenire contro le tappe della storia. Una formula, ricorda Zourabichvili, torna spesso in Deleuze, ed è una frase presa in prestito ad [Heidegger](#): "Non pensiamo ancora". Forse è in quel "non ancora" che si trova l'evento del pensiero di Gilles Deleuze, la sua potenza: perché lungi dal voler ottenere un posto nel pantheon dei maestri in nome di un "già pensato", il "non ancora" riafferma senza tregua la necessità di spostare in avanti, più fuori, il nostro legame con il mondo: un "non ancora" in forma di linea di fuga per una filosofia dell'evento in divenire perpetuo, dove ogni incontro, ogni incrocio, ogni piega è, di per sé, invenzione di verità, vale a dire di realtà.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Decostruzionismo](#)



PIETRO CALISSANO

Quanti e cervello

Pubblichiamo un interessante commento all' ultimo libro di [Roger Penrose](#), «Ombre della mente», in cui l'autore propone un'ipotesi sulla natura dei processi mentali a dir poco rivoluzionaria: le facoltà più raffinate della mente umana non sono riconducibili ad alcun schema computazionale, pertanto anche le macchine del futuro più sofisticate non potranno avere coscienza delle proprie operazioni, come ne hanno gli uomini. L'autore dell'articolo individua alcune obiezioni che potrebbero nascere da parte dei neurobiologi

Penrose R., 1997, «Ombre della mente». Milano. Rizzoli Editore.

È uscito da poco tempo in Italia un libro che, sarebbe improprio definire divulgativo, ma sarebbe riduttivo definire semplicemente interessante, che propone una ipotesi sulla natura dei processi mentali quantomeno rivoluzionaria (Penrose, 1997). (Così rivoluzionaria che se provata, potrebbe costituire per le neuroscienze quanto la delucidazione della struttura del DNA ha rappresentato per la biologia in senso lato. Ritengo che valga la pena di provare a riassumerla brevemente non tanto per la possibilità che sia corretta - valutazione che oggi, nessuno sarebbe in grado di effettuare su base sperimentale - quanto perché costituisce un contributo di grande originalità alle ormai numerose ipotesi sulla natura dei processi mentali. Autore ne è un matematico di fama - Roger Penrose - e la sua professione nonché la sua posizione alla Oxford University sono garanzia di serietà. L'assunto di base dell'autore è, che le facoltà più raffinate della mente umana non sono riconducibili ad alcun schema computazionale. Pertanto, anche le macchine del futuro messe a punto dagli scienziati di Intelligenza Artificiale, per quanto potenti e sofisticate, non saranno mai in grado di essere, ad esempio, coscienti delle proprie operazioni come lo sono gli esseri umani. Questa conclusione sembrerà scontata per i cosiddetti mentalisti, cioè coloro che sostengono che processi "mentali" come volontà, pensiero, o coscienza sono attività del cervello non riconducibili alle leggi classiche della fisica o della chimica. I mentalisti sono anche denominati dualisti perché sostengono che queste attività mentali sono nettamente distinte da attività cerebrali come il movimento di un braccio o la percezione di un colore. Ma Penrose non esita a definire insostenibili le teorie mentaliste o dualiste "classiche" essendo convinto che anche alla base dei processi mentali più sofisticati come coscienza o autocoscienza vi siano eventi "fisici". Pensare ad una mente "immanente" nel nostro cervello, ma che non scaturisca dai suoi costituenti materiali non appare né logico né attendibile. Affermata la sua appartenenza ai mentalisti in senso lato, Penrose compie un salto che non esiterei a definire quantomeno azzardato. Ma è proprio in questo azzardo che si trova il sale della sua teoria. Perché i neurobiologi, fra i quali si annovera anche chi scrive, partono dall'assunto di fondo che alla base delle attività mentali vi è l'attività delle cellule nervose o neuroni che, nella misura di diverse decine di miliardi, costituiscono la massa cellulare responsabile delle attività nervose fino ad oggi conosciute. Sono gli impulsi nervosi inviati e ricevuti dai neuroni ad essere alla base di tutte le attività cerebrali, anche le più complesse come il pensiero, la volontà, la coscienza. Questo sistema di comunicazione, che Penrose calcola essere capace di effettuare circa diecimila miliardi (10¹³) di operazioni al secondo, è, enormemente potente e raffinato ma, secondo questo scienziato, un giorno non lontano potrà essere riprodotto dalle nuove generazioni dei calcolatori. E tuttavia, come si è, accennato prima, essi non potranno fornire prestazioni analoghe a quelle che sono alla base di processi mentali in quanto non saranno in grado di essere coscienti, in tempo reale, delle loro operazioni. Se ne deve concludere che anche il nostro cervello, se dovesse basare tutte le proprie attività sui sistemi di comunicazione oggi conosciuti, cioè basati sui neuroni ed operanti in modo computazionale come gli attuali o i futuri calcolatori, non sarebbe in grado di generare quel misterioso evento che è la coscienza del sé. Se non sono i neuroni, quali sono allora le strutture nervose artefici di questo miracolo operativo? Il *Deus ex Machina* dell'ipotesi di Penrose è la teoria dei quanti e l'unità computazionale fondamentale non è il neurone ma la tubulina, una proteina dimerica che costituisce i microtubuli. I microtubuli sono strutture cilindriche cave, del diametro di pochi nanometri, presenti non solo all'interno dei neuroni, ma in

tutte le cellule eucarioti. Essi sono parte del citoscheletro e sono devoluti a funzioni nelle quali sia necessario generare lavoro a spese di energia. Assumendo che il costituente dei microtubuli, cioè la tubulina, sia l'elemento computazionale biologico, con qualche formula di non sempre facile accesso, l'autore sostiene che le operazioni elementari sarebbero eseguite con una velocità un milione di volte maggiore che nei neuroni. E poiché di molecole di tubulina ve ne sono circa dieci milioni per neurone, si arriva ad avere l'astronomica quantità di 10^{27} operazioni al secondo invece delle 10^{14} effettuate dai pachidermici e lenti neuroni. Non è difficile immaginare la perplessità che si dipingerà sul viso dei colleghi neurobiologi, quando Penrose afferma: "Di conseguenza, la descrizione al livello dei neuroni che fornisce la rappresentazione, attualmente alla moda, del cervello e della mente è una semplice ombra di quella al livello più profondo dell'azione del citoscheletro - ed è, a questo livello più profondo che dobbiamo cercare le basi fisiche della mente (p. 458). Come è possibile identificare in costituenti del citoscheletro come i microtubuli la sede delle attività cerebrali che generano la consapevolezza di sé stessi? Qui emerge l'azzardo al limite della fantascienza. Dimostrato (secondo l'autore) che né i più sofisticati sistemi di intelligenza artificiale - e neppure gli stessi neuroni - possono generare attività "mentali", in quanto sistemi computazionali, l'unica fisica a cui ricorrere è quella del quanti. E infatti Penrose afferma "Se sono i microtubuli a controllare l'attività del cervello, vi deve essere qualcosa nella loro azione che è diversa dal semplice computo. Ho sostenuto che questa azione non computazionale deve essere il risultato di qualche fenomeno di coerenza quantistica su scala ragionevolmente grande, accoppiato in qualche modo sottile al comportamento macroscopico"(p. 446). E più avanti: "Dobbiamo guardare ai microtubuli nel citoscheletro, invece che ai neuroni, per cercare il luogo dove effetti quantistici collettivi (coerenti) potrebbero essere rilevati con maggiore probabilità..." (p. 494). In sostanza, il sistema classicamente interconnesso di neuroni, simile a un calcolatore, sarebbe continuamente influenzato dall'attività quantisticamente corre lata del citoscheletro. Ne scaturirebbe il senso unitario del sé che sembra essere caratteristico della coscienza. A questo punto il neurobiologo potrebbe avanzare numerose obiezioni. Innanzitutto in quale modo Penrose immagini la cooperazione fra neuroni e microtubuli presenti al loro interno non è chiaro. In secondo luogo i tempi dell'interazione fra due neuroni non sono, come assume l'autore, di secondi, ma dell'ordine dei millisecondi. Questo dato già aumenterebbe di tre ordini di grandezza le possibilità computazionali del cervello. Inoltre, la concezione di Penrose del funzionamento dei neuroni è piuttosto obsoleta e riduttiva poiché sembra ignorare l'enorme versatilità e plasticità di cui essi sono capaci. Essi non costituiscono soltanto un sistema aperto-chiuso rispetto alla generazione ed al passaggio delle correnti nervose, ma ciascun neurone è un vero e proprio minicalcolatore dalle numerose sfumature. Le obiezioni potrebbero essere molte altre, anche perché in diversi punti l'autore sembra possedere conoscenze superficiali della "materia cerebrale". Ma di fronte all'ipotesi avanzata da Penrose queste considerazioni sono rilevanti, ma non essenziali per contestarne l'assunto di fondo.

Ritengo, pertanto, che il neurobiologo debba lasciare le possibili obiezioni più sostanziose al fisico, al matematico o allo studioso di intelligenza artificiale soprattutto per accertare quanto l'uso di conoscenze derivate dalla teoria dei quanti possa essere in realtà applicabile ad eventi di natura biologica. Sicuramente l'ipotesi di Penrose rasenta l'azzardo e sicuramente vi saranno matematici, fisici e biologi che scaricheranno le loro salve di cannone contro questo studioso, così come egli troverà adepti e neofiti fra psicologi, psicoanalisti e tutti coloro che negano la possibilità di comprendere i processi "mentali" con il deprecato approccio riduzionista basato sul funzionamento dei neuroni. Personalmente ritengo che anche se microtubuli neuronali ed effetti quantistici collettivi non hanno nulla da spartire, ben vengano ipotesi come questa a smuovere le acque di una disciplina che si propone di svelare il più grande segreto della natura: in quale modo da quattro elementi come carbonio, ossigeno, azoto ed idrogeno possa emergere la mente dell'*Homo sapiens*.

Bibliografia

- Changeux J.P. e Connes A., 1991, *Pensiero e materia*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Dawkins R., 1985. *L'io della mente. Fantasie e riflessioni sul sé e sull'anima*, Milano, Adelphi.
- Penrose R., 1997, *Ombre della mente*. Milano. Rizzoli Editore.
- Rosenfield I., 1989, *L'invenzione della memoria*, Milano. Rizzoli.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Scienze Cognitive](#)

[IL GIORNALE](#)
[06/03/98](#)

SWIF**RASSEGNA STAMPA****Il Sole 24 ORE****ANGELO M. PETRONI****L'ordine spontaneo va protetto**

Chi regolerà Internet? Questa domanda sta diventando sempre più rilevante man mano che Internet assume un'importanza culturale ed economica che pochi avevano saputo prevedere. Credo che per rispondere correttamente alla questione sia importante riflettere su che cosa sia Internet come fenomeno sociale.

Come è stato sostenuto da studiosi quali [Michael Polanyi](#) e [Friedrich von Hayek](#), i fenomeni sociali presentano due tipi di ordini. I primi sono i cosiddetti "ordini costruiti". Essi sono il risultato di un'azione deliberata di una singola persona, o di un gruppo ristretto di persone. La loro esistenza deriva dal fatto che tutti gli elementi dell'ordine obbediscono a comandi che ne specificano le funzioni in ogni circostanza particolare. Gli ordini costruiti sono creati per conseguire un obiettivo comune a tutti gli elementi dell'ordine medesimo. La complessità di questi ordini non oltrepassa la capacità di calcolo e di controllo da parte di una sola persona o gruppo limitato di persone.

L'efficienza di questi ordini riposa sulla coerenza dei comandi, e sulla loro esecuzione conforme. Dal punto di vista dell'informazione, questa è strutturata gerarchicamente, e unidirezionalmente. I meccanismi di feed-back servono esclusivamente ad assicurare che il flusso informativo sia coerente con la struttura dei comandi.

Il secondo tipo di ordini sono gli ordini "spontanei". Essi non sono pianificati da una singola mente o da un ristretto gruppo di menti, ma emergono dall'interazione di un gran numero di individui ognuno dei quali persegue i propri scopi. Le regole di questi ordini non sono comandi, ma regole che evitano che il comportamento di ogni individuo impedisca agli altri di raggiungere i propri fini. Esse proibiscono la condotta ingiusta, ma non impongono alcuna condotta specifica. In questo senso, esse possono essere chiamate norme "astratte". Esse non sono create da nessuno in particolare, ma si autogenerano nel processo di scambio dall'interazione continua di un gran numero di individui, sulla base della loro utilità per tutti.

Gli ordini spontanei non sono pertanto gerarchici. In essi l'informazione è simmetrica, o quasi simmetrica. Non è unidirezionale, ma multidirezionale. Non è controllata da nessun organo centrale.

Tra gli esempi classici di ordini costruiti vi è l'ordine di un esercito, o l'ordine di un'organizzazione industriale. Tra gli esempi di ordini spontanei vi sono il linguaggio e il mercato. Credo che Internet sia un nuovo e formidabile esempio di ordine spontaneo. Essa ne presenta infatti tutte le caratteristiche, soprattutto dal lato della comunicazione, che è appunto multidirezionale e non gerarchica in senso eminente.

Questo fatto epistemologico non può non avere una rilevanza cruciale quando si consideri la regolamentazione di Internet. In quanto ordine spontaneo, le regole di Internet sono regole "astratte", che emergono dall'interazione ripetuta. Se si cerca di sostituirle con regole tipiche degli ordini costruiti il risultato sarà semplicemente la fine di Internet, non una Internet migliore.

Questo è esattamente quanto avverrebbe se si cercasse di imporre a Internet di perseguire fini specifici, determinati per via politica. Evidentemente, vi è il problema di evitare che Internet venga usata per compiere atti che sono unanimemente considerati dei crimini. Ma un conto è evitare dei crimini, un altro è ritenere - come quasi sempre si vede fare - che è la stessa libertà di comunicazione permessa da Internet a essere nociva per l'ordine sociale, per cui vi sarebbe bisogno di limiti autorizzativi imposti attraverso la legislazione.

Regolamentare Internet senza distruggere Internet equivale innanzitutto a riconoscere che le regole giuridiche devono basarsi sull'accettazione di quali sono le pratiche già oggi seguite dagli utenti di Internet. Significativamente, stanno emergendo con forza pratiche spontanee per eliminare conseguenze negative come la facilità di accesso da parte dei minori a materiale di pornografia o di violenza. Questo è il caso dei "programmi di navigazione" che permettono di bloccare l'accesso a determinati siti, quali Safe Surf o The Internet Filter. La stessa cosa sta avvenendo al fine di garantire la correttezza delle transazioni commerciali.

Le difficoltà tecnologiche di imporre restrizioni legislative su scala nazionale stanno spingendo verso la richiesta di accordi internazionali. Il rischio di accordi di questo tipo è che le proibizioni sarebbero

inevitabilmente, come insegna l'esperienza degli accordi internazionali, la somma delle proibizioni nazionali, svuotando di fatto il contenuto di Internet. Ma le difficoltà tecnologiche hanno anche un lato altamente positivo. Le nostre società soffrono di un eccesso di regolamentazione, dovuto alla somma degli interessi di parte, materiali e ideologici. Il fatto che i costi della regolamentazione di Internet siano elevati rappresenta senz'altro un ostacolo efficace nei confronti di tutti i tentativi di dare a Internet una regolamentazione che non servirebbe a promuoverne lo sviluppo, ma corrisponderebbe soltanto alle fobie antimoderne e agli interessi corporativistici di cui le nostre società sono così fortemente intessute.

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)[analisi e commenti](#)



il manifesto

STEFANO CATUCCI

La mediazione estetica

Seicentocinquanta pagine di dichiarazione di fiducia nei confronti del futuro della filosofia, sollecitata a misurarsi di nuovo sul terreno delle cose concrete

Maurizio Ferraris, "Estetica razionale", Raffaello Cortina Editore, pp. 648, L. . 60.000

L'ambizione in filosofia, è una virtù sempre più rara. Nell'epoca che ha decretato il tramonto delle grandi riflessioni sistematiche, i filosofi sembrano essersi rapidamente adattati a un ruolo di conservazione o di retroguardia, limitandosi a coltivare lo specialismo delle ricostruzioni storiografiche, oppure a esercitare in forme sempre più raffinate le arti dell'interpretazione e del commento. La stessa "svolta linguistica", che caratterizza un lungo filone della filosofia del Novecento, ha certamente fatto guadagnare molto al pensiero in termini di consapevolezza critica e di modestia intellettuale, ma tra i suoi effetti ha avuto anche la progressiva chiusura autoreferenziale del discorso filosofico, incoraggiato nelle sue tendenze autistiche e in parte affidato a un'idea dell'interpretazione che resta debitrice di una chiara origine religiosa: quella dell'Esegesi, del linguaggio che rinvia oltre i suoi significati letterali per alludere a una parola ulteriore e mai atualizzabile, a un Verbo divino la cui rivelazione non viene mai perfettamente compiuta, ma è sempre promessa e prescritta come un compito a venire. Un archivio del pensiero L'ultimo libro di Maurizio Ferraris, Estetica razionale (Raffaello Cortina Editore, pp. 648, L. . 60.000), affronta direttamente questa situazione e prova a rovesciare la linea di tendenza cercando di riportare, in qualche modo, la filosofia verso le "cose stesse", ma senza rinnegare l'eredità delle riflessioni che maggiormente hanno contribuito a circoscriverla nel territorio del linguaggio, prima fra tutte l'ermeneutica. Ambizioso il libro di Ferraris lo è certamente sia per la sistematicità dell'architettura, suddivisa in cinque "momenti" (Estetica, Ontologia, Fenomenologia, Ermeneutica e Icnologia, neologismo ricavato dal greco ichnos per definire una "dottrina della traccia"), sia per l'abbondanza di riferimenti storici e testuali che fanno di Estetica razionale una specie di grande archivio della filosofia contemporanea. L'erudizione svolge d'altra parte un ruolo tutt'altro che accessorio nel discorso di Ferraris. E' come se la dimensione dell'archivio nel quale viene riversata un'enorme massa di documenti e di letture fosse per lui l'unica forma di "sistema" ancora praticabile, posto che i requisiti di un simile sistema non consistano più nelle visioni totalizzanti che essi producevano in passato, ma in una serie di gesti che rappresentano altrettante forme di testimonianza filosofica. Sono i gesti del portare, del presentare, dell'annotare, del registrare, attività necessarie alla continua alimentazione dell'archivio, ma anche significativamente legate al tema centrale del libro, quello della "traccia" sensibile e della sua "ritenzione" spirituale. La maggiore ambizione del libro è però un'altra, ed è di natura specificamente teorica: Ferraris cerca di ricondurre a un'unica radice il gesto critico più trasgressivo che la filosofia ha conosciuto in tempi recenti, la decostruzione, e la tradizione più esposta al fraintendimento che essa ha coltivato negli ultimi tre secoli, l'estetica. Tentare oggi di scrivere una nuova "teoria della ragione", come fa Ferraris, tentarla con i mezzi di una disciplina come l'estetica, della quale già da tempo era stata annunciata la fine imminente, tentarla infine radicalizzando lo sforzo critico della decostruzione, significa concretizzare le proprie ambizioni di filosofo attraverso una serie di opzioni teoriche tutt'altro che scontate. La prima, certamente la più importante, è la rivalutazione dell'estetica come filosofia "non-speciale", come si potrebbe dire usando una fortunata espressione di Emilio Garroni: non l'estetica vista cioè come una "filosofia dell'arte", secondo l'immagine riduttiva che ancora oggi è prevalente, ma l'estetica intesa come una riflessione che affronta l'esperienza nel suo insieme, o per meglio dire la osserva nel momento del suo formarsi, nel sottile passaggio in cui un'esperienza comincia a delinearsi, lasciando dietro di sé una scia di sensazioni e di frammenti immaginativi che sembrano sempre rinviare a uno strato precedente, a un'origine mai pienamente dominata. L'estetica, disciplina nata in piena età illuministica "in stretta complementarità con la logica e con la coscienza storica", come ricorda Ferraris, risale il filo dell'esperienza proprio per mostrare come in essa siano già sempre all'opera forme di mediazione e di relazione che relegano fra gli ingombri mitologici del pensiero idee come quelle di un'origine "pura", di un inizio "immediato", o di una condizione interamente a priori del sentire. L'immediatezza è sempre derivata, scrive Ferraris: "tutto comincia con una mediazione" che avviene appunto a livello estetico, nel luogo dove i sensi e

l'immaginazione collaborano in modo inestricabile, si confondono gli uni con l'altra, giungono infine a rovesciare la tradizionale concezione che li vuole rigidamente contrapposti come l'elemento della "passività" da un lato, e quello dell'"attività" dall'altro. Persino la natura e l'animalità, figure che il pensiero di solito associa con l'ingenuità e l'immediatezza del sentire, sono già a modo loro prodotti di un'estetica nella quale sono in gioco i passi basilari della nostra esperienza. I meno appariscenti, forse, ma certo quelli decisivi. L'estetica può dunque, per Ferraris, abbandonare il suo ingannevole connubio con l'arte, legato a un tentativo storico che egli vede da lungo tempo esaurito, e rispondere a una serie di domande che la avvicinano di volta in volta alle teorie della percezione, alla logica, all'ontologia: "che cosa significa sentire? Che cosa c'è? Che cos'è questo ?" La dottrina della traccia Le risposte di Ferraris convergono alla fine intorno alla "dottrina della traccia" che chiude il libro e ne rappresenta forse la parte più riuscita. Il tema della traccia risveglia alcune delle questioni oggi più discusse dalla filosofia, ma soprattutto ne precisa la reale portata critica, intervenendo a formularne in modo più rigoroso le aspettative. Il privilegio da molti accordato alla scrittura come modello alternativo alle tradizionali filosofie della voce e della coscienza, per esempio, viene legato da Ferraris alla necessità di una più generale teorizzazione che includa ogni forma di iscrizione, dunque non solo la scrittura alfabetica, ma anche i geroglifici, gli ideogrammi, i segni della geometria. D'altra parte, questa estensione viene integrata con un'originale riformulazione del principio stesso dell'ontologia estetica nei termini di una Grammatica trascendentale che corrisponde molto bene all'immagine sistematica dell'archivio che domina il procedimento ad accumulo di materiali riscontrato lungo tutto il libro. Ma al di là delle tesi singole, Estetica razionale è una forte dichiarazione di fiducia nei confronti del futuro della filosofia, è un'indicazione che vuole riportarla a misurarsi con il terreno delle cose e dei problemi concreti. E' una filosofia che corre spesso il rischio di disperdersi lungo il cammino, ma che guadagna come contropartita la possibilità di "vincere o perdere qualcosa": si rimette cioè in moto alla ricerca della "verità" e vuole scongiurare, con questo gesto, la sua riduzione a un puro esercizio letterario.

[inizio pagina](#)

[**vedi anche**](#)

[**Estetica**](#)



FRANCO E PRATTICO

Tutto il sacro che c'è nei numeri

Paolo Zellini spiega come il rito, azione esatta per eccellenza, sia all'origine della matematica

Cosa sarebbe mai il nostro mondo se l'uomo, fin dalla più remota antichità, non avesse scoperto (o inventato?) i numeri? Misurare, contare, quantificare, insomma enumerare, costituisce forse il fondamento della operazione chirurgica con cui la nostra specie ha separato se stessa dalla natura, dando inizio a quel processo che chiamiamo civiltà. Eppure sotto molti aspetti il concetto di numero, la sua origine e i suoi molteplici significati, nascondono ancora molti misteri, sui quali si sono esercitate, da Platone ai nostri giorni, le menti migliori dell'umanità.

Un concetto apparentemente elementare (chi di noi non ha a che fare quotidianamente coi numeri?) eppure, se si cerca di afferrarlo nella sua più segreta essenza, sfuggente. Un terreno affascinante e persino romanzesco: "Cercare di tracciare la storia della nascita e delle implicazioni del concetto di numero, equivale in gran parte a tracciare la storia del pensiero" osserva Paolo Zellini, uno dei più giovani e brillanti storici ed epistemologi della matematica italiani.

Magro, alto, un viso ascetico eppure straordinariamente giovanile, Zellini con i suoi ultimi libri (Breve storia dell'infinito e La ribellione del numero, entrambi editi da Adelphi) ha portato le infinite ramificazioni (non solo matematiche) del concetto di numero nel cuore del dibattito culturale. E ora sta lavorando a un libro (uscirà nei prossimi mesi) che affronta addirittura il concetto della genesi stessa del numero.

Un terreno vastissimo: una intera branca della matematica è addirittura dedicata alla teoria dei numeri: "Ma il taglio di questo mio libro - dice Zellini - non rientra nella teoria dei numeri. Cerco invece di indagare sul ruolo del numero nei secoli, sul modo in cui è stato utilizzato come strumento di misura di grandezze, come rappresentazione quantitativa del "mondo ree", e quindi sulle strutture matematiche che intervengono dopo che il numero viene proposto e usato come strumento di misura. In definitiva cerco di comprendere come è stato concepito, come è sorto e si è sviluppato il concetto stesso di numero. Uno dei miei obiettivi è individuare gli standard, gli elementi primitivi di quella che chiamiamo "ratio calculandi", ossia gli strumenti elementari, logici, del calcolare. Come e perché sono nati, come si sono sviluppati, in che modo hanno generato strutture più complesse: ciò appunto che oggi chiamiamo matematiche".

Partendo da ciò che ha indotto gli uomini a "usare" i numeri nella vita quotidiana? Il numero ha un'origine "concreta", insomma, è sorto da esigenze pratiche? "Non so: Mach, ad esempio, affermava che i numeri sorgono da una ragione scientifica elementare radicata nell'abitudine e nella vita pratica. E che quelle operazioni elementari avessero in sé gli elementi per future costruzioni matematiche. Pensava che alle origini dell'astrazione matematica fossero annidate operazioni pratiche sorte dall'esperienza. Erodoto raccontava a sua volta che la matematica è nata per misurare i confini dei campi in Egitto, dopo le periodiche inondazioni del Nilo. Io non ne sono convinto: non credo che l'unica e primitiva funzione della matematica fosse la misura della terra. Penso invece che avesse origini rituali, religiose...".

Ad esempio? "Tenga presente che nell'antichità la ritualità era la cosa più esatta che esistesse. Il rito era l'azione esatta per eccellenza. Il rito era il sacro: doveva quindi essere perfetto. Rituale, e quindi sacra, nell'India antica era ad esempio la costruzione degli altari. I più antichi trattati vedici (probabilmente dal quinto al terzo secolo avanti Cristo) contengono le istruzioni per la realizzazione di questi altari, che dovevano essere i più perfetti possibili: serie di altari in perfette progressioni crescenti, dal più piccolo al più grande. Il problema era quello di ingrandire la figura senza alterarla: costruire altari perfettamente simili in forme crescenti (ad esempio, altari in forma di ruote di carro o di uccelli in scale crescenti, in alcuni casi fino ad oltre novanta esemplari). La filosofia di fondo di quei trattati era quella dell'equivalenza, della trasformazione conservando l'area. E nella ricerca di questa esattezza "sacra" avviene la scoperta di dove l'esattezza è impossibile, e quindi le prime indicazioni per l'approssimazione ai numeri irrazionali. E' questo che mi ha incuriosito. Perché certi strumenti elementari (per lo più geometrici) hanno in sé il seme di costruzioni intellettuali che hanno poi giocato un grande ruolo nell'evoluzione della matematica. Ad esempio le tecniche per ingrandire un quadrato, su cui si fondano

poi tutti i metodi per risolvere equazioni. L'ingranaggio di fondo era la base strutturale per un approccio analitico ai problemi di approssimazione: sapere ad esempio come varia una grandezza (appunto, un altare) incrementandola o diminuendola per piccole quantità fisse. Qui sorgevano appunto i problemi dell'approssimazione alla radice di due".

Le radici della matematica andrebbero quindi ricercate nei testi sacri indiani? "No, credo che già allora esistesse un bagaglio comune di conoscenze: tra i pitagorici, gli egiziani, i cinesi, oltre che tra gli indiani. L'esigenza era quella di far crescere un oggetto geometrico (un altare, il problema della duplicazione del cubo, ma anche una figura: ad esempio [Sesto Empirico](#) parla dei problemi connessi all'ingrandimento del celebre Colosso di Rodi) conservando le proporzioni: aggiungere mantenendo la forma. Tutto cresce, ma tutto rimane simile a se stesso: il numero, in sostanza, concepito come qualcosa che può crescere o diminuire. E' una idea che riallaccia al principio pitagorico della metamorfosi: i pitagorici erano assillati dall'idea della trasformazione, dell'alterità, del mutamento della forma, una metamorfosi continua che produce sempre se stessa".

Ma che rapporto ha tutto ciò con la matematica moderna?

"Si dice che la matematica si occupa solo di relazioni astratte, mentre ciò che ha a che fare con il numero è primitivo. Non sono d'accordo: e cerco di dimostrare che l'immagine corrente della matematica solo come processo di astrazione è distorta. Bisogna poter dire come dall'astrazione si ritorna al numero, ricondurre i principali caratteri della matematica a insiemi di numeri interi. Un processo necessario per due motivi: uno applicativo, per arrivare nei modelli a una descrizione quantitativa dei fenomeni. L'altro teorico: nel processo di aritmetizzazione della matematica, occorre tornare alle proprietà elementari del numero. Tornare, in un certo senso, alle premesse dei pitagorici. Nella Ribellione del numero, un libro un po' disperato, descrivevo il frantumarsi moderno della progettualità matematica in mille rivoli. Adesso dobbiamo spiegarci cosa è successo e perché, e tentare di tornare a una struttura solida".

E allora, per ridare unità alla matematica, bisogna tornare ai pitagorici, ai sacerdoti vedici indiani? O addirittura agli agrimensori egiziani?

"Certamente le radici sono nella matematica pratica, empirica. Bisogna partire di lì per ritornare all'unità del sapere matematico, oggi esploso. Ciò che si definisce pratica empirica indiana somiglia molto ad alcuni risultati degli Elementi di [Euclide](#): contiene più rigore concettuale di quanto si è disposti ad ammettere. E' la messa in moto di schemi, di arte del ragionare, che da allora non sono mutati. Sono ancora quelli che formano la natura ultima del ragionamento matematico. Costruire schemi ha a che fare con la capacità della mente umana di immaginare oggetti astratti estraendoli dalla esperienza sensibile, per poi costruirci sopra triangolo, circolo, quadrato".

Insomma, la matematica deve tornare alle sue origini "sacre"?

"Un matematico russo diceva che ci sono tre momenti nella storia della matematica: la matematica degli dei, quella dei semidei, quella dei tecnici. Secondo me, coesistono tutti insieme. Magari, con un occhio particolare a quella degli dei".

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Il mondo dell'uomo](#)



RASSEGNA STAMPA

ROBERTA DE MONTICELLI

Malattia mentale come vulnerabilità

Giovanni Stanghellini, «Antropologia della vulnerabilità», Feltrinelli, Milano 1997, pagg. 216, L. 35.000.

Sono grato alla vita di avermi costretto a fare questa grande svolta. La psichiatria avvicina alla vita. Essa può servire da correttivo, non al pensiero filosofico, ma al filosofo che se ne serve». Così Eugène Minkowski, l'autore di uno fra i più importanti trattati di psicopatologia di questo secolo, parlava negli anni Trenta delle vicende — la grande guerra — che l'avevano costretto a rinunciare agli studi filosofici puri per rigettarsi nella professione medica, e psichiatrica. Immagino che queste parole servano di quotidiano conforto, nel loro difficile mestiere, a quella specie di filosofi sperimentali che fanno il nerbo della psichiatria italiana di radice fenomenologica e personologica. Eredi della grande tradizione psicopatologica continentale, si trovano oggi a manovrare anche le chiuse biochimiche della nostra miseria, erogandoci il sonno o un po' di calma, ripianando i picchi e gli abissi dell'umore, smorzando i deliri. E intanto — ultimi a farlo fra i medici — debbono imparare a conoscere i pazienti anche per quel che sembrano a occhio nudo: persone, per quanto tormentate o bizzarre. Fenomenologi per arte e per forza, se non per natura. Per le loro mani passa il *paradosso costitutivo* della nostra identità, di cose del mondo — a volte rotte o malfunzionanti — e di soggetti o limiti del mondo, punti di vista che non cadono fra le cose. E così non stupisce che per la loro mente passino gli interrogativi più ardui e più profondi relativi alla nostra natura — quelli che troppi filosofi di professione, da noi, nemmeno osano più porsi, per paura di sembrare ingenui. O troppo poco scientifici. O troppo poco storici, sociologici, ermeneutici... E che invece sono le questioni centrali della filosofia. "Della mente", o comunque la si voglia chiamare. Di quella filosofia che indaga questo paradosso costitutivo della nostra identità, e le questioni che vi si riconducono: mente e cervello, persona e natura, motivi e cause, libertà e determinismi, unicità di ogni avventura esistenziale e impersonalità dei catalogati modi di fallirla — tutte le questioni che cercano un senso alla nostra quotidiana egopatia.

Non c'è dubbio che la psichiatria è oggi uno degli ambiti della filosofia applicata dove più vivo è il dibattito fra l'ipotesi di "naturalizzazione della mente" e la controipotesi della sua personalizzazione. Lo psichiatra, in effetti, tocca ogni giorno con mano il fatto che non basta che il cervello *funzioni* perché gli *atti* delle persone siano sensati e adeguati, e che, reciprocamente, la personalità di un uomo può restare intatta a dispetto di deficit neurologici anche molto gravi. Chi volesse immaginare un mondo in cui la "naturalizzazione della mente" — e la medicalizzazione dei suoi smarrimenti — fosse compiuta e trionfale dovrebbe leggere gli amari e umoristici *Apologhi sulla fine della psiche* di uno dei medici-filosofi della giovane generazione, Riccardo Dalle Luche (Baroni, Viareggio 1994). Una splendida lezione di perplessità.

Un'impegnativa e agguerrita presentazione dello *status quaestionis* dal punto di vista delle ricerche più avanzate è invece l'ultimo libro di Giovanni Stanghellini, *Antropologia della vulnerabilità* (Feltrinelli 1997), dove su un'impressionante bibliografia di oltre trecento titoli, più della metà si riferiscono alla produzione teorica degli ultimi vent'anni. Eppure, attraverso l'esame di questa letteratura, il libro propone una serie di limpide questioni lungamente elaborate in seno alla scuola italiana, e in particolare fiorentina, di psicopatologia, sulla quale torneremo prossimamente su queste pagine. Al centro della riflessione è il modello oggi molto in auge della malattia mentale in termini di vulnerabilità, cioè di processi di interazione fra disturbi primari (supposta e poco appariscente manifestazione soggettiva di disfunzioni neuro-biologiche) e strategie di adattamento che, in presenza di *stressors*, possono configurare diversi stili *personali* di "fuga nelle tenebre" (era già il titolo di un racconto di Schnitzler!) della follia conclamata, oppure diversi modi di arroccamento difensivo, di organizzazioni patologiche di personalità note al profano, e descritte dalla grande psicopatologia continentale classica. Il successo popolare della psicanalisi ha purtroppo sottratto al grande pubblico l'accesso a questi moderni Teofrasti e La Bruyère, tanto più illuminanti delle quattro formulette con cui ci hanno abituato a liquidare le nostre e altrui "nevrosi". Un modello dunque che non solo permette di ricondurre a un tronco comune la distinzione classica fra psicosi e sviluppo di personalità (popolarmente fra psicosi e nevrosi), ma anche di attenuare la rigidità delle distinzioni nosografiche tradizionali (di che tipo di follia soffre costui? Di quale sottospecie

di schizofrenia, di quale disturbo dell'umore eccetera), e di rendere ragione sia della diversità dei sintomi psichiatrici sia della loro relativa aspecificità. Perché non esistono *criteri* diagnostici inoppugnabili, almeno nei casi più interessanti, ma neppure sarebbero particolarmente utili: né sul piano della terapia psicologica, né su quello della ricerca biologica. Si può certo cercare il correlato biochimico di uno stato d'ansia o di un impulso aggressivo, non certo quello di un delirio cosmico-teologico. E queste sono, grosso modo, le due cose che la ricerca degli ultimi vent'anni ha insegnato. Il modello della vulnerabilità risponde dunque a molte domande, perfino troppe. L'apporto di Stanghellini si discerne soprattutto in due contributi, ci sembra, di grande valore: da un lato nell'indicazione di una convergenza fra il modello della vulnerabilità, elaborato in ambito culturale anglosassone, e gli esiti della tradizione psicopatologico-fenomenologica continentale, che i ricercatori del Nuovo Continente spesso, colpevolmente, ignorano. Dal l'altro nell'appassionante "risalita" ai classici dell'antropologia filosofica di questo secolo, da Scheler a Gehlen a Plessner, che offrono uno sfondo di *pensiero* alla nuova immagine della "malattia" mentale. La "deriva antropologica" dei medici filantropi più che filosofi ne viene utilmente arginata, mentre l'ipotesi naturalistica relativa all'origine e alla dinamica della sofferenza psichica ne viene ridimensionata: ma dall'interno, per così dire, dell'arte medica, della sua scienza e della sua esperienza.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Il mondo dell'uomo](#)


RASSEGNA STAMPA**STEFANO RODOTA'****CRIMINE E MEDIA**

Non sparate su Internet: la pedofilia cercatela "off - line" Pedofilia è divenuta parola terribile sull'onda di fatti terribili, che hanno rivelato lo sfruttamento sessuale di bambini, fino al loro assassinio. Da qui la richiesta di una repressione penale, come sempre accade in casi come questi; e l'identificazione del sistema della comunicazione come corresponsabile di quanto avviene, come accade sempre più spesso. Chi, di fronte a fatti del genere, cerca di ragionare o distinguere, di solito viene accusato di voler minimizzare, o addirittura giustificare. È vero l'esatto contrario. Se, ad esempio, si punta l'indice su Internet, e si dice che lì è la fonte d'ogni male, si chiudono gli occhi di fronte a una realtà nella quale la violenza sui bambini si consuma in ambienti di terribile degrado sociale e culturale, dove la stessa parola Internet è sconosciuta. Se, quindi, si progetta in primo luogo una strategia volta verso la comunicazione telematica, si fornisce forse una risposta che può appagare un'opinione pubblica che conosce questi fenomeni solo attraverso la mediazione televisiva, ma non si avvia nessun intervento serio. L'attenzione alla realtà concreta, inoltre, è tanto più necessaria in quanto è probabile che le forme di sfruttamento sessuale dei minori, sicuramente rese più lucrose dall'esistenza di un mercato di cassette pornografiche, tuttavia siano più antiche, radicate e diffuse, sì che le ultime vicende rappresentano non un fenomeno interamente nuovo, ma la pubblica rivelazione di una violenza nascosta. Questo vuol dire che indispensabile una strategia sociale non risolta integralmente nella facile via della repressione penale, ma che affronti la questione nei suoi luoghi reali: la povertà culturale e sociale delle famiglie in ambienti urbani degradati; la scuola prigioniera delle lunghe ipocrisie che l'hanno obbligata a tacere su tutto quel che riguarda il sesso; un sistema della comunicazione che riduce sempre più i bambini a consumatori di prodotti, e facilita la loro considerazione come una "merce". Peraltro, la discussione sulla necessità di nuovi interventi legislativi non deve dar l'impressione che si sia con le mani legate. Di nuovo, è vero il contrario. Tutte le violenze conosciute negli ultimi tempi sono già punite come reati gravi. E bisogna ricordare che "quel che è illegale off-line, lo è anche on-line": il che vuol dire che un reato non cessa d'essere tale per il fatto d'essere commesso via Internet. Si può obiettare che le norme attuali puniscono solo comportamenti violenti, e sono dunque inadeguate per reprimere, ad esempio, la diffusione attraverso vari canali di materiale più o meno pornografico riguardante i minori. Imboccando la via di un intervento legislativo, tuttavia, è bene tener presenti almeno alcuni punti di riferimento. La previsione di uno specifico reato di pedofilia e i mezzi per reprimerlo non devono divenire pretesto per interventi censori (ricordiamo la sentenza recentissima della Corte Suprema degli Stati Uniti che ha cancellato una norma sulla pornografia e i minori nel Communication Decency Act

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)[analisi e commenti](#)

<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px;"></div> RASSEGNA STAMPA	<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px;"></div>
--	---

Y.C.F.**Linguaggi dell'essere e del computer**

Martin Heidegger, "Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico", Edizioni ETS, Pisa 1997, pagg. 64, L. 15.000

Martin Heidegger, "Filosofia e cibernetica", Edizioni ETS, Pisa 1997 (prima ed. 1989), pagg. 56, L. 15.000 - Informazioni 050/ 29544

C'è una piccola collana di filosofia che si pubblica a Pisa e che è giunta al tredicesimo titolo. La dirige [Vittorio Sainati](#) e si chiama "Tracce"; è pubblicata dalle edizioni ETS. Offre testi antichi e moderni, a volte autentiche chicche. È il caso del saggio di [John Locke](#) dedicato a [Malebranche](#) e la visione di Dio con un commento di [Leibniz](#) (n. 9 della serie). O, altro caso, dei Dialoghi filosofici di [Ernest Renan](#) (n. 6 della serie). Certo, non mancano quei testi che oggi fanno parte del dibattito filosofico, ovvero scritti di [Husserl](#), di [Carnap](#), di [Kierkegaard](#), di Heidegger. Anzi, la collana si aprì proprio con lo scritto Filosofia e cibernetica del celebre Martin, curato da [Adriano Fabris](#) e ristampato da poco, riveduto e ampliato. Esso nasceva da una conferenza che Heidegger tenne ad Amriswil il 30 ottobre 1965 nell'ambito delle celebrazioni in onore di [Ludwig Binswanger](#).

Ma veniamo all'ultimo testo pubblicato, anch'esso di Heidegger. Si tratta di un'operetta che, come quella ricordata, nasce da una conferenza. Il pensatore tedesco la tenne nel 1962 all'interno di un corso per insegnanti di materie scientifiche nelle scuole professionali. Il titolo: Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico.

Dinanzi a quell'uditorio insolito per i suoi argomenti, Heidegger cercò di mostrare - attraverso una disamina dei concetti abituali di "tecnica" e di "linguaggio" - le differenze e le implicazioni tra l'ascolto di una lingua madre, tramandata soprattutto dai poeti, e il funzionamento del linguaggio cibernetico richiesto dalle tecno-scienze dell'era industriale. Heidegger portava alle estreme conseguenze questi due sistemi comunicativi, vedendo nell'uno un modo di vivere sé e il mondo attento a custodire il mistero "inutile" ma anche "inesauribile" dell'essere, nell'altro una sorta di minaccia in virtù della quale la verità delle "cose" potrebbe risolversi in uno scambio sempre più formalizzato e controllato di informazioni.

Una prima versione italiana del trattatello apparve su "Paradigmi" nel 1992, ma per questa pubblicazione il curatore [Costantino Esposito](#) l'ha rivista e completata. Buona anche l'introduzione al libro che lo stesso Esposito ha scritto. E, ovviamente, anche l'idea di accogliere nella medesima collanina questi due testi heideggeriani: con essi si potrà anche non essere d'accordo, ma conviene conoscerli

<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px;"></div> <u>inizio pagina</u>	<div style="border: 2px solid blue; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px; display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> <div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> <div style="border: 2px solid blue; width: 100%; height: 40px; display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> <u>vedì anche</u> </div> </div> </div>
---	--

[Metafisica](#)

NOTE DI
BIOETICA

Rassegna stampa

Il Sole 24 Ore - 4 gennaio 1998
Armando Massarenti
Dopo Dolly l'importante è non dar
retta agli apocalittici

Nel firmamento scientifico, durante l'anno appena trascorso, sono passate due stelle: la cometa Hale-Bopp e la pecora Dolly. La prima, in realtà, è una novità soltanto parziale. Le comete si presentano nei cieli con una regolarità che l'uomo, dopo osservazioni pazienti e millenarie, ha infine scoperto, spiegato, analizzato. Un tempo le comete (e le eclissi, cui pure nel '97 abbiamo assistito) seminavano il terrore nel volgo. Un terrore dettato dall'ignoranza, come ci ricorda Giacomo Leopardi nella sua *Storia della astronomia* (Edizioni La Vita Felice, Milano 1997), scritta nel 1811 proprio con l'intento di condannare paure e pregiudizi. La paura scappare — dice Leopardi — non appena di un fenomeno inusuale e apparentemente catastrofico riusciamo a spiegarci le ragioni e a smontarne il meccanismo. Così oggi la cometa non spaventa più nessuno. Tutti abbiamo potuto ammirarla nel suo splendore e con la giusta dose di poesia che era negata a chi, in altri tempi, nelle comete vedeva solo messaggi di sciagura.

Non altrettanto si può dire dell'altra star dell'anno. Se la cometa rimanda al passato, a un sapere ormai consolidato da secoli (per quanto Hale-Bopp, scoperta nel '95, resti un evento unico e affascinante), Dolly ci costringe a guardare al futuro, alla rivoluzione, sempre meno silenziosa, delle biotecnologie. Una rivoluzione che sembrerebbe annunciare soprattutto catastrofi. La notizia della pecora clonata è stata salutata con un planetario, ultraconformistico, "dove andremo a finire?". Lo spettro della clonazione umana si è presentato a un'opinione pubblica mondiale inorridita. Le peggiori utopie negative sembravano a un passo dall'essere realizzate. Che dire di un mondo in cui, come nel film *I Ragazzi del Brasile*, si può clonare il genotipo di un Hitler per produrre sempre nuovi Führer? O in cui si possono fare bambini su ordinazione, con gli occhi azzurri o marroni, i capelli biondi o castani, a piacere? È un mondo, ovviamente, in cui non ci piacerebbe vivere. Fermate dunque quegli scienziati, quegli apprendisti stregoni. Quelli, per denaro, farebbero qualunque cosa che si riveli tecnicamente possibile. Se le cose stessero così dovremmo davvero avere paura. E allora bene avrebbe fatto il ministro della Sanità Rosi Bindi a vietare «d'urgenza» qualsiasi forma di sperimentazione finalizzata alla clonazione umana o animale (come se la disgraziata ricerca italiana fosse a un passo dal realizzarle). E forse avrebbe fatto bene anche a seminare allarmismo su questioni che riguardano, più in generale, la pratica della fecondazione artificiale. Ma le cose non stanno affatto così. Gli scenari catastrofici appartengono più alla fantascienza che alla scienza. Del tutto falso è, per fare un esempio, che la clonazione umana produrrebbe esseri identici in tutto e per tutto, compreso il carattere e i gusti individuali. Né questi scenari mettono mai sulla bilancia gli effetti benefici di quelle ricerche. I problemi della bioetica, certo, sono complessi e spinosi. Ma proprio per questo non si prestano a decisioni improvvisate, né si risolvono facendo riferimento a un consenso basato solo sulla comune ignoranza. Essi richiedono una riflessione pacata, basata su conoscenze accertate, che ha tempi più lunghi di quelli imposti dalla politica e che deve coinvolgere diversi settori della società.

Di fronte a Dolly, ma anche di fronte allo scandalo recente dello sperma infetto, altro esempio di disinformazione generalizzata, ancora una volta, prima di comprendere, il "volgo" (compresi media e classe politica) ha avuto paura. Ma in fondo era la prima volta che una questione bioetica così rilevante si imponeva all'attenzione del mondo intero. Dolly va ringraziata anche per questo: per aver indicato a un'opinione pubblica del tutto impreparata, sia pure confusamente e suscitando più emozioni che buoni argomenti, l'esistenza di una serie complessa di problemi, quelli della bioetica, che ci riguardano tutti e su cui tutti, nel futuro imminente, saremo chiamati a riflettere.




RASSEGNA STAMPA

MARIO RICCIARDI

Impegno e cultura agli ordini dei geni

Tradotto l'ambizioso "L'idea pericolosa di Darwin"

Daniel Dennett, "La pericolosa idea di Darwin", Bollati Boringhieri, Torino 1997, pagg. L. 125.000; ed. or. "Darwin's Idea", Penguin, London 1995, pagg. 587, £ 9.99

Michele Di Francesco La dottrina mistica e pre-moderna della corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo appare quanto di più lontano si possa immaginare dalla forma di materialismo darwiniano proposto da Daniel Dennett in *L'idea pericolosa di Darwin*. E tuttavia fin dai suoi esordi un'idea unificante lega la riflessione dennettina sulla natura del pensiero al più vasto quadro della visione darwiniana dell'evoluzione: si tratta della concezione (tipica dell'Intelligenza Artificiale) secondo cui l'apparenza del Progetto, della presenza di una mente può essere prodotta da meccanismi automatici elementari e "stupidi", privi di ogni finalità intrinseca. Tanto l'evoluzione quanto il pensiero sono processi algoritmici: lo stesso tipo di meccanismi ha creato i nostri corpi, le nostre menti, la nostra cultura, la nostra storia. "L'idea pericolosa di Darwin" è in questo senso la chiave di volta per la comprensione sia del mondo naturale sia di quello umano, che appaiono, contro ogni umanesimo, uno e un solo mondo.

Per Dennett la nostra "sostanza" non è nulla di più di questa "apparenza" di Progetto emergente da meccanismi ciechi. Nel corso dell'evoluzione noi abbiamo sviluppato l'abilità di attribuire coscienza, intenzionalità, significato a certi tipi di sistemi che esibiscono comportamenti sufficientemente complessi, ma nel far ciò non entra in gioco nulla di differente né di più profondo di quello cui alludiamo quando parliamo dello scopo di una "certa" funzione biologica. Esseri umani e macromolecole sono sulla stessa barca, né il processo si arresta con loro: anche la società e le sue istituzioni, afferma Dennett, riprendendo la teoria dei "memi" di [Richard Dawkins](#) possono essere spiegate in questa cornice unitaria. Si tratta di teorie controverse, come mostra anche la statura intellettuale dei bersagli polemici di Dennett, da [Gould](#) a [Chomsky](#) a [Fodor](#); per esempio, non mi sembra di poter condividere del tutto l'ottimismo circa l'effettiva capacità della teoria dennettiana di spiegare la genesi del "significato" come mero prodotto dell'evoluzione. Nello stesso tempo è facile riconoscere che se non spiega tutta la mente, questo bel libro contribuisce senza dubbio ad aprirla, compiendo l'opera più importante che a un filosofo (tradizionale o meno) sia lecito chiedere.

Daniel Dennett è uno dei filosofi americani più noti nel nostro Paese. Le sue opere sono tradotte in italiano e vengono discusse nel crescente numero di articoli, libri e corsi universitari dedicati alla filosofia della mente. L'ultimo lavoro di Dennett, *La pericolosa idea di Darwin* sembra però discostarsi da quelli precedenti perché è dedicato a un autore, mentre gli altri erano dedicati a concetti. Inoltre si tratta di un libro sulla teoria dell'evoluzione, la cui connessione con la filosofia della mente per molti non è evidente. Eppure il lettore è immediatamente colpito dalla sensazione di avere a che fare con uno sviluppo naturale della riflessione di Dennett sulla consapevolezza e sull'intelligenza artificiale. Nel suo nuovo lavoro Dennett presenta infatti una teoria evoluzionistica della mente, mostrando la necessità di un confronto critico con le idee (anzi con l'idea) del padre dell'evoluzionismo, il naturalista inglese Charles Darwin. La cosa è notevole perché l'evoluzionismo, che ha fatto la sua comparsa tra le preoccupazioni dei filosofi da più di un secolo, è stato di rado sottoposto a un'analisi completa è approfondita come quella di Dennett. L'idea di Darwin con le sue implicazioni epistemologiche ed etiche impegna il lettore per oltre cinquecento pagine appassionanti e divertenti come raramente sono quelle scritte dai filosofi. Prima di Darwin la visione prevalente dell'universo era basata sull'idea che Dennett chiama della mente "prima di tutto". Nella narrazione dell'inizio nelle cosmologie medievali c'è un Dio creatore di cui si parla come di una sorta di mente che fluttua nel nulla in una dimensione senza tempo e che, all'improvviso, decide (senza ragione apparente) di creare il mondo. Secondo i teologi, questa creazione avveniva dal nulla (ex nihilo), cioè senza partire da alcuna materia preesistente. Prima non c'era niente. Dopo c'è tutto il resto, cioè comincia la storia del mondo, la catena causale che arriva fino ai nostri giorni. Nell'inizio era la mente di Dio, e dalla sua azione hanno avuto origine tutte le cose che sono accadute al mondo e poi al genere umano (in questo stesso mondo) fino al momento in cui avete aperto questo giornale. Una delle implicazioni di questa concezione tradizionale delle origini dell'universo è l'idea che Dio abbia creato il mondo come una "camera ammobiliata" fornita di un esemplare per ognuno di tutti i tipi di oggetti che esso ancora oggi contiene.

Darwin ha dimostrato in modo conclusivo che questa ricostruzione è falsa. Essa non riesce a render conto dei dati che provengono dalle scienze naturali come la biologia o la paleontologia. A più di un secolo di distanza dalla pubblicazione dell'*Origine della specie*, è difficile trovare qualcuno disposto a sostenere in pubblico che il mondo è una "camera ammobiliata" con un numero di specie fisso, creata perché la specie

umana ne faccia il suo parco giochi. Le specie cambiano, si evolvono e spesso scompaiono per estinzione. Di recente un naturalista ha sostenuto addirittura che la maggioranza delle specie esistite sulla terra è oggi estinta. Questa stato di cose richiede una spiegazione che Darwin ha proposto introducendo l'idea che il processo dell'evoluzione - un processo meccanico che Dennett infatti definisce un "algoritmo" - sia responsabile del mondo come oggi lo vediamo. La selezione naturale, la sopravvivenza nel lungo periodo del patrimonio genetico dei tipi di vita che si rivelano meglio capaci di sopravvivere alle difficoltà che incontrano nel proprio ambiente, dovrebbe fornire la spiegazione del perché oggi sulla terra circolano i discendenti del l'Homo Sapiens e non del Neanderthal. Ovviamente essa non spiega solo questo.

Uno degli aspetti più affascinanti del libro di Dennett è che essa spiega quasi tutto. Buona parte dei filosofi che si sono occupati di questi argomenti, ma sono colpevoli di non aver accettato (o di non aver accettato fino in fondo) l'idea di Darwin, sono sottoposti da Dennett a un fuoco di fila di argomenti. Le vittime sono una compagnia illustre quanto eterogenea in cui spiccano, tra gli altri, [Searle](#), [Putnam](#), [Penrose](#), Chomsky, Fodor e Gould. Spesso gli argomenti di Dennett sono convincenti. Ad esempio, quando ricostruisce l'insorgere del significato a partire da un semplice, e del tutto meccanico, meccanismo di riconoscimento (non dissimile da quello di cui sono dotati i juke-box per riconoscere le monete). La storia che Dennett ci racconta spiega l'insorgere della consapevolezza come un meccanismo evolucionistico che consente a dei geni di replicarsi in modo più efficace. Come ci aveva già detto nei suoi lavori precedenti, la nostra consapevolezza non è altro che il frutto del lavoro meccanico delle diverse macchine che ci compongono. Dal punto di vista dei geni che ci usano come veicolo, quel che conta non è la nostra sopravvivenza, ma la loro riproduzione.

Sarà vero? Se la sua ricostruzione è corretta, siamo tutti - in fin dei conti - indistinguibili da zombies.

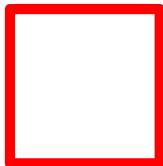
Anzi, Dennett è il più autorevole responsabile del "ritorno dei morti viventi" nella filosofia contemporanea (per chi volesse approfondire questo tema si consiglia lo splendido sito "Zombies on the Web" curato da [David Chalmers](#)).

Fin qui tutto bene. Ma c'è un problema cui l'idea di Darwin non fornisce una risposta. Sarà anche vero che la società può essere spiegata dall'evoluzione, ma questa non è una risposta alla domanda: "cos'è una società?". L'evoluzione (forse) ci aiuterà a spiegare perché ci sono delle istituzioni e perché esse cambiano in un certo modo, ma non ci dice niente su "cosa siano" le singole istituzioni. Per comprendere un'istituzione dobbiamo analizzarla, cercare di capire come funziona, quali sono i rapporti tra le sue parti; e questo non ha nulla a che fare con la spiegazione. Sapere che la morale è un prodotto dell'evoluzione non mi è di grande aiuto quando devo decidere come comportarmi nella vita quotidiana. Dennett propone una filosofia che si occupa solo di mostrare quali sono le origini dei fenomeni di cui si occupa e non dedica grande attenzione a descrivere come essi appaiono dal punto di vista di esseri umani come noi. Per far ciò c'è bisogno proprio del tipo di lavoro svolto dai filosofi tradizionali che Dennett cerca di superare proponendo la sua filosofia che non tenta di comprendere il mondo ma solo di spiegarlo.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Scienze Cognitive](#)



ANALITICI & CONTINENTALI



GIUSEPPE MARCHETTI

L'anno giusto per rimembrare...

Giacomo Leopardi a due secoli dalla nascita

In Leopardi si dispone criticamente tutta la filosofia contemporanea nel suo essere consapevole storia dell'umanità, fra presente e passato

«Alla poesia non più concesso di illudere evocando sogni di eterno, e quella di Leopardi nulla detrae alla verità, per ciò è essa stessa vera filosofia»

Il '98 sarà, come si sa, l'anno leopardiano. La data dei duecento anni dalla nascita scoccherà precisamente a fine giugno, ma già da molti mesi la cultura italiana più avvertita si è messa in movimento per celebrarla degnamente. E cosa si fa per celebrare degnamente uno scrittore? Lo si lo si studia e lo si pubblica: altro modo, non v'è. E' per questo motivo che ci accingiamo a dar conto con una certa ampiezza dei lavori in corso, dei libri che escono e di tutte quelle pubblicazioni che contribuiranno a far conoscere, apprezzare e amare il maggior poeta nostro dell'età moderna.

Il libro nuovo che più entra a fondo nel tessuto leopardiano della poesia e del pensiero è certamente quello di Emanuele Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi* che Rizzoli ha da poco tempo pubblicato dando così un seguito a quel *Il nulla e la poesia* che nel '90 aveva inaugurato la lettura leopardiana di Severino. Ma, prima, vorremmo rapidamente accennare a due testi che in qualche modo riprendono questo argomento dalle fondamenta, e cioè il *Leopardi: l'infanzia, le città, gli amori* Antologia leopardiana di Gianfranco Contini (Sansoni editore), desunta dalla sezione dedicata al poeta nel volume *Letteratura italiana del Risorgimento* curato dal famoso critico, sempre per Sansoni, nell'86. Non staremo qui, adesso, a tessere le lodi del Contini. Sta di fatto che il «suo» Leopardi è evidentemente, e prima di ogni altra definizione, un poeta, anzi: il poeta di una poesia che «non è concepibile senza la prodigiosa erudizione accumulata, per la peculiarità biografica toccata in sorte felice e tragica al giovane provinciale, sin dall'infanzia». E perciò nell'antologia il maggior spazio è dato ai *Canti* e ad una scelta dall'epistolario che a propria volta privilegia quelle lettere nelle quali il poeta si confessa narrando al Giordani, al Brighenti e ai familiari la solitudine sua, gli «esili», le illusioni e le poche, sparute speranze di incontri, di affetti, di interessi e di amori. Ad essi torna anche Minore nella propria biografia che già vide la luce dieci anni or sono. Il racconto di questo Leopardi si raggruma con curiosa perizia attorno a ricordi e ad eventi che non sono, in verità, nulla d'eccezionale. Eppure, caricati come sono e come tragicamente o felicemente si manifestano nei riguardi di una personalità umana così alta e inafferrabile, essi assumono una importanza che va molto al di là del loro valore affettivo. Sicché, alla fine, il romanzo vissuto di Minore rappresenta ancora il libro di una verità narrata che scopre adagio adagio il *recto* e il *verso* di quell'esistenza e la realtà di una società, di un mondo, di una storia civile e politica che Giacomo riassume in sé, tra fughe e ritorni, in un pendolarismo angoscioso e senza fine, ma sorretto da una lucidità di pensiero che racchiude uno dei più grandi rivolgimenti ideali dei nostri secoli.

Ed è qui, proprio qui, che s'innesta l'ampio, variegato e complesso rito dello studio condotto da Severino. Egli, sicuro com'è che «nel pensiero di Leopardi la conoscenza autentica della vanità delle illusioni è, anche conoscenza del loro essere indispensabili alla vita», non esita a ripassare - partendo dal *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* nelle *Operette* - il pensiero filosofico del poeta di Recanati in stretto confronto con l'intera cultura occidentale, pervenendo alla conclusione che in Leopardi si trova e si dispone criticamente tutta la filosofia contemporanea nel suo essere consapevole storia dell'umanità dai greci a noi e da noi a loro in un movimento senza soluzioni di continuità. *Cosa arcana e stupenda* reca perciò la specificazione opportuna de

«L'Occidente e Leopardi» nel tentativo teso a confrontare con il pensiero del poeta tutte le soluzioni e le rivoluzioni, da quelle del cristianesimo a quelle del nichilismo, da quelle del nichilismo, da quella della modesta verità d'ogni nostro pur incerto comportamento a quelle delle eterne domande esistenziali che in Leopardi diventano angosciose richieste di conforto e di felicità. I temi che Severino mette in campo in questa lunga e affascinante disamina delle situazioni che generano il pensiero pensante, e quindi la filosofia reale della poesia leopardiana e del suo sostrato ideologico, vanno da «l'arido vero», dunque, sino al sapere della ragione (e alla ragione del sapere) che inesorabilmente incontra la sconfitta, benché questa sconfitta non sia mai un portato e un effetto della ragione medesima, bensì un misterioso esito del genio umano che «unisce la verità all'illusione».. Come sappiamo, tutto è illusione, tutto è nulla, «non esiste alcun eterno e nel pensiero di Leopardi l'esclusione di ogni eterno che sia necessariamente tale e quindi l'Essere (ossia l'infinita possibilità) è senza ragione sufficiente, senza fondamento, senza principio, senza perché» commenta Severino.

Lungo questo crinale che separa il buio dalla luce (il buio del presente e del passato dalla luce incerta del futuro che è illusione) Severino cerca - e trova - la poesia di Leopardi, trova Aspasia, il «Dialogo di Plotino e di Porfirio», la «Palinodia al Marchese Gino Capponi», i «Pensieri» dell'estate del 1821, le infinite suggestioni dello *Zibaldone*, le *Operette*, e infine, «La ginestra» dove si compendiano in luce di pensiero e di poesia straordinariamente fuse tutte le dottrine dell'essere, i sentimenti, le contraddizioni, i sospetti, i brividi dell'eterno e del mistero, e quel «fuoco celeste» dice Severino che sorregge tutto il canto dall'infimo «globo ove l'uomo è nulla» al «fiammeggiar le stelle / cui di lontan fa specchio il mare». Commenta Severino: «Solo il vero filosofo è vero poeta. E' questo il nodo centrale del pensiero di Leopardi. Alla poesia non è più concesso di illudere, evocando i sogni dell'infinito e dell'eterno: la vera poesia non detrae nulla alla verità, ossia è vera filosofia». Ma il cerchio, comunque, non si chiuderà mai.

	inizio pagina		vedi anche: IL CORRIERE DELLA SERA 2 gennaio 1998
---	--------------------------	---	--

RASSEGNA STAMPA

editoriale

"Fuzzy logic": il tentativo di riprodurre gli schemi del ragionamento umano Nel 1965 [Lofti Zadeh](#), allora preside del Dipartimento di Ingegneria elettrica dell'Università di Berkeley, scrisse un saggio intitolato "Gli insiemi fuzzy". In tale lavoro egli analizzava una teoria insiemistica con relazioni di appartenenza parziale. Un elemento infatti normalmente o appartiene a un insieme o non gli appartiene affatto: lo studio di Zadeh partiva invece dalla osservazione che nella vita normale tali situazioni estreme accadono di rado. Consideriamo per esempio l'insieme "uomini alti": se volessimo sapere chi tra un certo gruppo di persone gli appartiene probabilmente su alcuni individui non avremmo dubbi ma per altri non saremmo sicuri della nostra scelta. Si tratta infatti di una "questione di misura": certi uomini in un certo senso sono alti e in un certo senso no oppure si potrebbe affermare che lo sono ma solo in un certo grado. Zadeh parlava proprio per tali casi di appartenenza parziale.

Il termine fuzzy, da lui utilizzato, significa letteralmente lanuginoso o sfilacciato ma ha il significato traslato di vago: generalmente però si preferisce utilizzare il solo vocabolo inglese. Gli insiemi vaghi sono quindi strutture i cui confini non sono determinabili esattamente.

Vi è una differenza fondamentale tra questo modo di ragionare e quello della logica tradizionale, detta anche a due valori. Secondo quest'ultima infatti un enunciato può essere solo o vero o falso; al contrario le asserzioni della logica fuzzy possono essere in una certa misura vere ed in una certa misura false.

L'espressione "certa misura" è però quantificabile esattamente: in altre parole si può arrivare a dire che un certo enunciato è per il 70% vero e per il 30% non lo è.

La logica fuzzy utilizza ragionamenti del tipo: se A allora B dove A e B sono asserzione o insiemi fuzzy. Per esempio la frase: se ho fame mangio è fuzzy nel senso che "avere fame" è un concetto vago in quanto è difficile capire quando inizia esattamente la fame; mentre molti hanno criticato la teoria di Zadeh affermando che i suoi discorsi erano ovvi e non aggiungevano nulla di nuovo.

Un ulteriore appunto s'incontrava sul dubbio che tale teoria non fosse altro che una maniera diversa di vedere la teoria delle probabilità: in altre parole il concetto di appartenere per il 30% a un insieme significa semplicemente fornire la probabilità che un certo elemento ha di essere incluso in tale insieme. La replica dei fautori della logica fuzzy a tale obiezione è che al contrario sarebbe proprio la teoria delle probabilità a essere un caso particolare della loro matematica.

Zadeh rispondeva invece alle prime due difficoltà affermando che in realtà noi ragioniamo con schemi mentali fuzzy in cui i concetti utilizzati non hanno demarcazioni rigide. La logica fuzzy costituirebbe allora un modo di riprodurre il sistema di ragionamento umano. Questa teoria non è costituita da solo uno schema speculativo: sono centinaia infatti i prodotti industriali che utilizzano tale particolare sistema mentale. Tra questi troviamo macchine lavabiancheria, condizionatori d'aria, motori di automobili, miscelatori di cemento, sistemi di autofuoco per apparecchi fotografici e di controllo per il traffico della metropolitana. Tale particolare tipo di ricerca industriale si è sviluppata soprattutto in Giappone.

Una lavabiancheria fuzzy è, secondo i loro inventori, un apparecchio intelligente che seleziona automaticamente il ciclo di lavaggio prescelto in rapporto alla quantità di biancheria introdotta, al grado di sporcizia dell'acqua in uscita e ad altri parametri. Attraverso una trentina di regole fuzzy si riuscirebbe a ottenere un lavaggio adatto a ogni particolare situazione. La logica fuzzy si è molto sviluppata in questi ultimi decenni grazie soprattutto alle sue applicazioni industriali; nelle università tale tipo di matematica è però ancora poco insegnata.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

NOTE DI BIOETICA

Rassegna stampa

11 gennaio 1998

Gabriele Beccaria

Il teologo Concetti "boccia" il garante Rodotà

"La single non può procreare"

Al centro della polemica il disegno di legge sulla bioetica che vieta la fecondazione artificiale per le donne sole

Le single possono diventare mamme oppure il loro sogno è illegittimo? Il teologo Gino Concetti e il garante della privacy Stefano Rodotà hanno risposte opposte: per il primo l'idea di donna sola e contemporaneamente madre è da condannare senza esitazioni, per il secondo è del tutto possibile. La polemica è aperta.

All'origine del muro contro muro le dichiarazioni del garante, che in qualità di esperto di bioetica ha bocciato come "incostituzionale" il divieto alla fecondazione artificiale per le donne single contenuto nella proposta di legge sulla bioetica attualmente all'esame del Parlamento. A Rodotà - che ha motivato la sua posizione affermando che la Costituzione "dice che il diritto alla salute non può essere subordinato a condizioni personali" - ha seccamente replicato Concetti, autore di un voluminoso saggio su questo controverso tema. "La Chiesa - ha spiegato il francescano - non accetta la fecondazione assistita perché lede la dignità della persona, il sacramento del matrimonio e il progetto di Dio sulla vita. La donna che vuole procreare - ha sottolineato - si deve attenere al disegno divino sulla vita, agendo in conformità con esso: il nascituro deve essere sempre il frutto di un atto d'amore tra i coniugi e non un prodotto di laboratorio".

Per il teologo, quindi, ogni bambino ha il diritto "a essere cresciuto ed educato dai genitori naturali. Un altro motivo per cui si vieta alla donna single di ricorrere all'inseminazione artificiale - ha aggiunto - è perché non sarebbe in grado di garantire al nascituro un'educazione completa. Sin dall'origine, infatti, si penalizzerebbe il piccolo privandolo del padre, che rimarrebbe ignoto". La gravidanza di una single che ricorre all'inseminazione artificiale per soddisfare "un suo desiderio di maternità" sarebbe, secondo Concetti, il frutto di "un atto d'egoismo e non d'amore".

Quanto al giudizio di incostituzionalità formulato da Rodotà, Concetti ribatte che "la norma che vieta alla singola donna questo tipo di procreazione non può essere giudicata contro i principi della Carta: la nostra Costituzione, infatti, riconosce la famiglia e il matrimonio come luogo naturale della procreazione. E, inoltre, la sterilità non può essere paragonata a una malattia. Il figlio non può essere un mero oggetto terapeutico oppure farmacologico".

Ce n'è abbastanza per un prossimo ping pong di repliche e di puntualizzazioni, ma per ora la più delusa resta Dalila Di Lazzaro, l'attrice che è diventata la paladina delle single d'Italia, da quando ha cominciato la battaglia (finora sfortunata) per i diritti delle donne sole che vogliono adottare un figlio. "A padre Concetti vorrei dire: e perché noi no? Credo nella famiglia vecchio stile e credo che sia anche la più adatta per un bambino, ma non possiamo più ignorare che il modello tradizionale si sia quasi dissolto. Eppure questa crisi generale non significa che l'amore materno si sia incrinato, anzi. Se così non fosse, che cosa dovrebbero fare le tante madri che affrontano ogni giorno con coraggio l'universo della solitudine?".

<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px;"></div> <p style="color: red; margin: 0;">RASSEGNA STAMPA</p>	
--	--

ARMANDO MASSARENTI

AXEL HONNETH RITORNO A DEWEY

Per una libera discussione pubblica

C'è un filone della filosofia politica che si concentra sui limiti del liberalismo, sia nelle versioni classiche e liberiste sia in quelle di stampo egualitario alla [John Rawls](#), [Ronald Dworkin](#) o [Thomas Nagel](#). Ieri, aprendo il "Seminario di teoria critica" che da otto anni si tiene all'Aloisianum di Gallarate, il filosofo tedesco Axel Honneth, 47 anni, esponente di spicco della terza generazione della Scuola di Francoforte (dopo quelle di [Adorno-Horkheimer](#) e di [Habermas](#)), ha fatto riferimento a questo dibattito rifacendosi al pensiero democratico di [John Dewey](#). E grazie al grande filosofo del New Deal ha detto Honneth - che possiamo trovare "una terza via" tra le due principali famiglie di teorie che si oppongono al liberalismo: da un lato quelle che propugnano un ritorno alle "virtù repubblicane" e dall'altro quelle che propongono una visione "procedurale" della democrazia. I "repubblicani" - alla [Hannah Arendt](#) o alla [Michael Sandel](#) - si orientano sul "modello antico di un corpo di cittadini" che condividono una serie di virtù civiche e per i quali "la decisione degli affari comuni è uno scopo essenziale della loro vita". I proceduralisti invece - tra cui Honneth annovera il suo maestro [Habermas](#) - ritengono che "per riattivare il processo di una formazione democratica della volontà, non c'è bisogno di far ricorso a tali virtù, ma soltanto a procedure moralmente giustificate".

Tutti concordano però su un punto: il liberalismo, classico e no, riduce lo spazio dell'autogoverno e della partecipazione dei cittadini alle decisioni pubbliche che li riguardano poiché di fatto le limita al solo momento delle elezioni. Delegando tutto ai politici di professione, si finisce per eliminare "l'arena istituzionale nella quale le persone comuni" possono "impegnarsi in un dibattito sistematico e ragionevole" sui problemi che riguardano l'intera società e che investono "questioni di principio" come accade ad esempio con i temi della bioetica. Così scrive [Alasdair MacIntyre](#) (in *Politica, filosofia e bene comune*, un saggio scritto appositamente per il numero monografico a lui dedicato dalla rivista "Studi Perugini"), il pensatore che ha spinto all'estremo il richiamo alle "virtù", riproponendone pari pari la classificazione aristotelico-tomista come base per la ricerca del bene comune e come descrizione definitiva della "natura umana". MacIntyre non è citato da Honneth, ma è colui che più di tutti radicalizza la necessità di ricostituire una sfera per la discussione democratica. Con gli altri condivide il merito di aver posto una questione cruciale, anche se le soluzioni presentate appaiono quasi sempre inadeguate e improponibili anche ai liberali più che disposti a raccogliere la sfida.

Indicando Dewey (il Dewey maturo di *The Public and his Problems*) come colui che meglio di tutti ha definito quello "spazio pubblico" di cui oggi si sente la mancanza, Honneth contribuisce a quella generale ripresa delle idee pragmatiste degli ultimi anni. Ma in che cosa consiste il modello di Dewey? In che cosa è diverso, e migliore, di quello di repubblicani e proceduralisti? Il Dewey maturo ha come modello una comunità di ricercatori scientifici sinceramente impegnati a risolvere un problema. Egli osserva che, nella scienza, l'intelligenza e la qualità delle soluzioni dei problemi emergenti è direttamente collegata alla democraticità della ricerca, cioè alla possibilità da parte di tutte le persone coinvolte di scambiarsi informazioni e avanzare critiche e considerazioni in modo libero e aperto. Da qui egli prende la parte "procedurale" della sua visione della democrazia: egli riconosce "la dimensione politica della libertà comunicativa", estesa a tutti gli individui (e non solo agli esperti) impegnati nella soluzione cooperativa dei problemi di carattere pubblico. Come nella ricerca scientifica, sono infatti proprio la libertà e la possibilità di critica a elevare il livello medio della discussione e a portare verso soluzioni più intelligenti. Al contrario di Marx, dei comunitaristi, dei "repubblicani" e dello stesso Dewey giovane, non vi è nel Dewey maturo un passaggio diretto dall'"autorealizzazione cooperativa" (basata sull'equa divisione del lavoro, idea che egli comunque mantiene e su cui insiste Honneth) "all'autogoverno collettivo", tale da "togliere ogni spazio all'esercizio discorsivo e procedurale della libertà individuale nella formazione collettiva della volontà" e "nella soluzione dei problemi". È la sfera politica, o pubblica, quella che copre questo spazio. Ma tale sfera "non è, come nella Arendt o, sebbene in forme attenuate, in Habermas, il luogo dell'esercizio comunicativo della libertà, bensì il medium cognitivo, mediante il quale la società tenta di determinare, elaborare e risolvere i problemi insorgenti nella coordinazione dell'agire

sociale". Non ci sono soluzioni definitive a tali problemi: proprio come nella scienza le soluzioni sono sempre rivedibili, e da questo fallibilismo, che accomuna scienza, morale e politica, deriva la necessità di una costante e intelligente discussione democratica.

Qui sta l'originalità, e la grande attualità, della proposta di Dewey. Che però oggi andrebbe ripresa e valorizzata, al contrario di quanto fa Honneth, più per ciò che di liberale essa contiene. Honneth reinterpreta Dewey avendo in mente la propria teoria morale del riconoscimento, di stampo hegeliano (il suo volume Lotte per il riconoscimento è in uscita per Il Saggiatore), e anche per questo attribuisce una eccessiva importanza al prerequisito deweyano del senso di equità nella divisione del lavoro. Egli sembra dare troppo per scontato che Dewey è un anti-liberale. In realtà, se è pur vero che il suo radicalismo democratico è di stampo essenzialmente socialista. è anche vero che i valori di fondo cui si ispira sono quelli tipici del liberalismo americano. Dewey non trascura - come fa Honneth, e come gli ha ricordato ieri [Alessandro Ferrara](#) - la distinzione tra due piani molto diversi: quello costituzionale e quello della politica ordinaria. Come osserva [Hilary Putnam](#) in *Renewing Philosophy*, le restrizioni costituzionali al potere della maggioranza, di stampo chiaramente liberal-libertario, contenute nel Bill of Rights, per Dewey non sono una limitazione della democrazia, ma una sua protezione. "La libertà civile scrive Putnam - è necessaria alla democrazia ", non ne è antagonista. Senza contare che Dewey è un individualista convinto: i politici non devono proporre soluzioni preconfezionate ai problemi sociali, ma fare di tutto perché i cittadini, innanzitutto, sappiano pensare con la propria testa.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Filosofia \(e\) politica](#)

<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px; margin-bottom: 5px;"></div> RASSEGNA STAMPA	<div style="border: 2px solid red; width: 100%; height: 40px;"></div>
--	---

MICHELE DE FRANCESCO

FILOSOFIA ANALITICA

Un ritorno alla natura

L'Oxford Companion to Philosophy definisce il "naturalismo" come la dottrina secondo cui "ogni cosa è naturale", e può dunque essere compresa e spiegata attraverso gli stessi metodi che si usano in generale per comprendere il mondo naturale. All'enfasi sul lato metodologico e epistemologico del manuale britannico replica sulla sponda italiana la "garzantina" di Filosofia, sottolineando la dimensione ontologica del naturalismo, che caratterizzerebbe "tutte quelle filosofie che non riconoscono l'esistenza di nessun'altra realtà se non quella naturale".

Si tratta di due punti di vista prossimi, ma non identici; un conto è chiedersi se tutto ciò che esiste coincide con quello di cui parlano le scienze naturali; un altro è interrogarsi sulla possibilità di spiegare e descrivere ogni evento che ha luogo nell'universo sulla (sola) base del vocabolario e della strumentazione concettuale delle varie scienze. Questa apertura tematica del naturalismo, insieme alla pluralità delle sue definizioni (di cui quelle fornite sono solo un esempio) nulla tolgono alla constatazione che, comunque la si intenda, la questione del naturalismo pone ai filosofi un problema cruciale: il rapporto tra la conoscenza scientifica e quella filosofica. Se l'idea dell'esistenza di fatti extranaturali che, si aggiungono al campionario di eventi descritti (per esempio) dalla fisica o dalla biologia, e la cui sussistenza metterebbe capo alla struttura metafisica del reale è qualcosa che pochi sarebbero oggi disposti a sottoscrivere, si pone allora l'ovvia questione di come possano esistere verità filosofiche, che non si lascino ridurre alle asserzioni di questa o quella disciplina scientifica: non più ontologia, ma fisica; non più etica, ma antropologia, non più epistemologia, ma psicologia.

Scartata l'ipotesi (un po' ridicola, ma tuttora sorprendentemente praticata) di negare tout-court valore conoscitivo alla scienza e realtà ai fatti scientifici, la "naturalizzazione" delle tradizionali discipline filosofiche sembrerebbe quindi scaturire come inevitabile conseguenza della rinuncia (forzata) del sapere filosofico alle sue pretese di determinare a priori i confini dell'essere e il metodo della conoscenza. Va detto che nella tradizione analitica questa tendenza emerge tardiva; per rendersene conto basta esaminare il caso della filosofia del linguaggio: i padri fondatori di questa nuova "filosofia prima" [Frege](#) e [Russell](#) impostano le loro riflessioni sulla natura del significato (e della verità) manifestando una forte avversione alle tendenze psicologistiche loro contemporanee, giungendo a collocare i significati e le leggi del pensiero in un "paradiso platonico", un "terzo regno" estraneo al mondo naturale. Né la svolta linguistica operata da [Wittgenstein](#) sembra segnare una differenza sostanziale da questo punto di vista. La vera differenza in questo quadro sembra farla il pensiero del filosofo americano [W. Quine](#). Con un micidiale attacco alla distinzione tra analitico e sintetico Quine toglie il terreno sotto i piedi al filosofo a-priorista: caduta ogni possibilità di separare le questioni di fatto dalla pura analisi concettuale, la filosofia sembra di fronte al bivio: o l'autodissoluzione o la propria metamorfosi in disciplina scientifica. Ma se non è più possibile che il filosofo dal suo "esilio cosmico" giudichi e giustifichi la scienza, chi potrà prendere il suo posto? In un certo senso nessuno, replica il sostenitore della "epistemologia naturalizzata", e in un altro sarà la scienza stessa a studiare il modo attraverso cui determinati sistemi viventi (esseri umani, collettività) sono in grado di produrre conoscenza. (Per un approfondito esame di questa strategia vedi [Nicola Vassallo](#), *La naturalizzazione dell'epistemologia*, Franco Angeli, Milano 1997).

Molta acqua è passata sotto i ponti dai giorni dell'anatema quiniano, ma i problemi che esso pone sembrano tuttora attuali. Questa almeno è l'opinione che si ricava dal tono delle discussioni (annunciate su queste pagine domenica 14 dicembre) su "Naturalismo e naturalizzazione" che per tre giorni hanno recentemente impegnato a Pisa la comunità dei filosofi analitici italiani, arricchita per l'occasione da significative presenze straniere. Se è difficile trovare un filo unitario a riflessioni sullo statuto del naturalismo che provengono da ambiti così disparati quali etica, la filosofia del diritto, l'epistemologia, la filosofia della mente e del linguaggio, un tratto comune mi sembra comunque emergere nella sostanziale (anche se non unanime) diffidenza professionale dei filosofi di fronte alla prospettiva di abbandonare ogni forma di autonomia di discorso rispetto ai linguaggi delle scienze.

Un tipico approccio in questa direzione sfrutta la distinzione sopra introdotta tra naturalismo ontologico e metodologico: non c'è motivo di ritenere - hanno implicitamente o esplicitamente notato non pochi relatori - che una cattiva azione o una sensazione di dolore di Tizio sia un fatto ulteriore che si aggiunge ai fatti (fisici, biologici, sociali) che descrivono il suo comportamento o il suo stato mentale, ma si può dubitare che ciò che rende malvagia un'azione o spiacevole una sensazione sia descrivibile col solo linguaggio, per es., della fisica. Come conciliare questa diffidenza rispetto alla naturalizzabilità (di valori, norme, significati, intenzionalità, coscienza) con il diffuso sentimento di continuità con il sapere scientifico è una sfida aperta di cui incontri come quello pisano hanno il merito di sottolineare la complessità.

[**inizio pagina**](#)

[**vedi anche**](#)

NOTE DI BIOETICA

Rassegna stampa

12 gennaio 1998

Single e provetta

È legittimo negare a una donna single il diritto alla procreazione assistita? Laici e cattolici tornano platealmente a dividersi sulla materia. Nella bozza di legge in commissione alla Camera si erano accordati per il veto, ma la discussione in realtà è ancora aperta. Un laico come Stefano Rodotà, giurista e garante della Privacy, nonché esperto di bioetica, adesso definisce "due volte incostituzionale" quel veto. Perché se è vero che la provetta è considerata esclusivamente "una terapia contro la sterilità", la donna senza partner e non in grado di far figli verrebbe discriminata rispetto a quelle che sono mogli. Se la sterilità è una "malattia", si domanda il giurista, perché la Chiesa considera "un atto di egoismo e non d'amore" il desiderio di maternità di una single? Così, infatti, si è espresso [padre Gino Concetti](#), teologo e autore di un saggio sulla questione.

Rodotà aggiunge che la discriminazione della single è doppia perché negandole quel diritto si viola anche l'articolo 3 della Costituzione, dove afferma che siamo tutti uguali senza distinzione di "condizioni personali e sociali".

Padre Concetti, dal canto suo, dribbla la contraddizione proprio negando che la sterilità sia una malattia. Ma, a questo punto, la premessa che sta a fondamento della bozza di legge sembra saltare. Laici e cattolici, allora, da che punto devono cominciare a discutere per trovare un compromesso? È indubbio che crescere un figlio di padre ignoto è più complesso, e può anche risultare penalizzante per il bambino, come fa notare la Chiesa. È indubbio anche che autorizzare la provetta per le single comporterebbe una rivoluzione anche della legge sull'adozione, ora vietata alle donne sole. Ma nel far west non solo normativo - al momento - ma a quanto pare anche ideologico ed etico, le sorprese davvero non mancano. Difatti, poco più di un anno fa la commissione bioetica del ministero della Giustizia, a larghissima maggioranza cattolica, stabilì che i vedovi potessero avere un figlio dal coniuge morto, utilizzando gli embrioni congelati ottenuti dalla medesima coppia. Un'ipotesi, questa, malvista da un ginecologo laico come Carlo Flamigni. E comunque bocciata dal nuovo testo di legge che tra non molto dovrebbe venire esaminato dall'aula parlamentare.

Nell'attesa, tra una diatriba e l'altra, c'è da giurarci che continuerà "provetta selvaggia".

NOTE DI BIOETICA

Rassegna stampa

15 gennaio 1998
Stefano Rodotà
La provetta impazzita

Il caso del bambino ermafrodita: ridurre a due o tre gli embrioni da impiantare

DIVERSI sono i punti di vista dai quali si può valutare l'ultima notizia arrivata dalla Scozia, che sembra essere divenuta il luogo dello scandalo riproduttivo. Dopo la pecora Dolly, l'ermafrodita scozzese. Cose assai diverse, certamente: la clonazione, a parte gli elementi di dubbio qui proposti giovedì da Sgaramella e Zinder, rappresenta una inquietante, ma importante innovazione scientifica; la nascita dell'ermafrodita, invece, si presenta come la conseguenza di un evento legato ad una pratica ormai diffusissima e socialmente legittimata, qual è la riproduzione assistita.

Ecco, allora, le diverse possibilità di valutazione. Che cosa è avvenuto? Un semplice incidente di percorso, da non sopravvalutare per la sua eccezionalità e rarità? La rivelazione, invece, di una distorsione ineliminabile, che impone un ripensamento radicale dell'ammissibilità stessa delle tecnologie della riproduzione? La replica nell'artificio di quel che già la natura ci ha mostrato possibile?

Gli scandali, come sappiamo da tempo, servono: non serve, al contrario, la trattazione scandalistica dei problemi.

SAREI assai turbato, ad esempio, se dal caso scozzese si traesse pretesto per concludere semplicisticamente che bisogna indurre gli aspetti proibizionisti della legge attualmente in discussione al Parlamento, invece di accelerare al massimo, eventualmente con lo stralcio di alcune norme, la disciplina del funzionamento dei centri per la riproduzione assistita e dei protocolli che questi devono osservare.

So bene che questo tipo di appello da anni cade nel vuoto. Ma il caso scozzese, se mai, può essere utilizzato per prevedere più precise cautele (relative, ad esempio, al numero di embrioni da impiantare), invece di insistere sugli aspetti più propriamente ideologici della normativa, quali sono quelli che riservano l'accesso alle tecnologie della riproduzione soltanto alle coppie eterosessuali stabili, e solo nel caso di accertata sterilità della donna. Un ulteriore invito alla cautela viene da una più diretta considerazione della vicenda che ha dato origine alla nascita di un bambino in cui convivevano caratteri maschili e femminili. Le notizie pubblicate sembrano escludere la possibilità di parlare di un errore o di una negligenza da parte di chi ha effettuato l'intervento di procreazione assistita. Saremmo di fronte alla fusione di due embrioni, sostanzialmente non diversa da quella che poteva verificarsi se la fecondazione fosse stata naturale, e non assistita. L'enfasi posta sul caso deriva da un effetto ormai noto, per il quale fenomeni già conosciuti nel mondo naturale suscitano emozione e preoccupazione quando si verificano come conseguenza del ricorso alle tecnologie della riproduzione.

La questione, allora, può essere posta più correttamente chiedendosi se queste tecnologie facciano crescere in maniera significativa il rischio della nascita di ermafroditi. Questo termine non ricorre in testi normativi, dove piuttosto si parla di chimere o di ibridi prodotti dall'uso di gameti di specie diverse: e atti internazionali e leggi nazionali vietano esplicitamente il ricorso consapevole a pratiche di questo genere. Ma un esperto come Carlo Flamigni ha messo in evidenza che questo è il primo caso di ermafroditismo legato alla procreazione assistita reso noto dalla letteratura scientifica internazionale. E poiché

sono ormai centinaia di migliaia i bambini nati grazie alla procreazione assistita, l'incidenza statistica di un evento del genere può ben essere considerata irrilevante. Questa constatazione spinge a considerare con prudenza analogie che pure sono state proposte, come quella riguardante la crescita percentuale, questa sì incontestabile, della nascita di gemelli, come conseguenza dell'impianto di un numero elevato di embrioni per far aumentare le possibilità di una gravidanza. Per ridurre questa eventualità, già diverse legislazioni e protocolli medici vietano l'impianto di un numero di embrioni superiore a due o tre. Il divieto può ora trovare una ulteriore giustificazione nella finalità di ridurre il rischio, sia pure statisticamente bassissimo, della nascita di ermafroditi. La vicenda dell'ermafrodita scozzese, allora, non è un esempio in più di quel che può accadere quando si cerca di "comportarsi come Dio". Si parla, piuttosto, di regole della natura alla quale le procedure "artificiali" non possono sottrarsi.



RASSEGNA STAMPA



l'Unità

LILIANA ROSI

Il pensiero non solo neuroni. Ecco il «segreto» di Einstein

Scoperta italiana: anche altre cellule permettono alla mente di funzionare

Il grande scienziato aveva una anomala quantità di astrociti nel cervello; proprio queste cellule elaborano il pensiero con i neuroni . Si potranno curare malattie degenerative?

Da oggi il cervello umano è un po' più grande. Si è cioè scoperto che alla base delle funzioni cerebrali superiori (il pensiero, le funzioni sensoriali, la memoria ecc.) non vi sono solo i neuroni, ma anche gli astrociti (cellule del cervello che si pensava gregarie), che scambiano messaggi in modo integrato con le cellule nervose, partecipando attivamente ai processi di elaborazione dell'informazione cerebrale. L'importante scoperta è frutto del lavoro dei ricercatori dell'Università di Milano, in collaborazione con l'università di Padova ed è stata pubblicata sull'ultimo numero della rivista scientifica *Nature*. Tanto per capire la portata della novità, basti pensare che quando venne analizzato il cervello di Albert Einstein, gli scienziati non vi trovarono nulla che lo differenziasse dalla norma, tranne un numero maggiore di astrociti. Allora il fatto non assunse alcun significato particolare, oggi sappiamo che quella «piccola differenza», in realtà fa una «grande differenza», poiché una quantità superiore di astrociti, amplia, rendendola più complessa e integrata, la trasmissione dei segnali nervosi. La scoperta, però, non arricchisce solo le nostre conoscenze sulla fisiologia del cervello, ma apre anche delle interessanti prospettive terapeutiche poiché inserisce un fondamentale tassello nella comprensione di alcune patologie come le ischemie cerebrali e le demenze. Fino ad oggi era noto che nel cervello si verificassero dei fenomeni infiammatori a carico delle cellule gliali (di cui fanno parte gli astrociti), ai quali potevano seguire dei processi degenerativi (come le demenze). Ma non si sapeva come i due fenomeni fossero collegati. Ora i ricercatori di Milano e Padova hanno scoperto il *link*. Gli astrociti, fino a poco tempo, erano ritenuti solo cellule di sostegno e di nutrimento dei neuroni, tanto è vero che gli studiosi non gli avevano mai dedicato una particolare attenzione. In realtà, si è visto che le cellule gliali, presenti in quantità dieci volte superiore a quella dei neuroni, sono in grado di «pensare», cioè di rilasciare trasmettitori che comunicano con le cellule nervose circostanti formando una «rete» strettamente intrecciata. Secondo il gruppo di ricercatori, coordinato dal dottor Andrea Volterra, dell'Istituto di scienze farmacologiche dell'università di Milano (insieme al gruppo del professor Pozzan del Cnr e dell'Università di Padova), gli astrociti, cellule che circondano i neuroni, quando riconoscono i neurotrasmettitori rilasciati dalle cellule nervose, non procedono a disattivarli *tout court* (come era stato recentemente scoperto), bensì prima vengono da essi «attivati» e rispondono al loro messaggio. In pratica, stimolati dai trasmettitori neuronali (ad esempio il glutammato), gli astrociti rilasciano a loro volta dei trasmettitori e svolgono un'azione eccitatoria sulle cellule nervose circostanti, modificandone profondamente la funzione. Questa scoperta porta ad un ribaltamento concettuale importante: gli astrociti non sono dunque soltanto delle «spalle» dei neuroni, ma dialogano con essi in modo concertato, svolgendo un ruolo attivo ed importante nell'elaborazione dell'informazione cerebrale. Ciò non era stato fino ad oggi compreso perché, per attivarsi e mandare i messaggi ai neuroni, gli astrociti usano un «alfabeto» diverso da quello dei segnali elettrici delle cellule nervose, che la scoperta dei ricercatori italiani comincia a rivelare. La comprensione che gli astrociti influenzano l'elaborazione dei segnali nervosi ha importanti implicazioni. Una disfunzione al loro livello può comportare ripercussioni finora insospettite sui processi cerebrali. Ad esempio, i dati dei ricercatori italiani rivelano un nesso tra l'esistenza di fenomeni infiammatori cerebrali (a carico delle cellule gliali) e lo sviluppo di processi neurodegenerativi. Questo nesso è rappresentato dal glutammato, un neurotrasmettitore rilasciato dagli astrociti che, se prodotto in quantità eccessiva, danneggia le cellule nervose. In caso di processi infiammatori vi sarebbe una sovrapproduzione di prostaglandine, che sono dei mediatori del glutammato. Nel morbo di Alzheimer si era visto che l'assunzione dell'aspirina dava alcuni benefici senza sapere il perché. Adesso, retrospettivamente, se ne può capire il motivo: l'aspirina blocca le prostaglandine. Naturalmente sarebbe semplicistico affermare che si è trovata la cura del morbo di Alzheimer, ma gli scienziati si stanno impegnando nella ricerca di una sostanza più specifica dell'aspirina che sia in grado

di svolgere un'azione neuroprotettiva, che rallenti cioè il processo degenerativo. Una possibilità terapeutica che potrebbe dimostrarsi utile anche per i malati di Aids, poiché nel 30-40 per cento di essi si sviluppa una forma di demenza.

Insomma, i meccanismi scoperti dai ricercatori italiani spingono a studiare in modo più approfondito la funzione degli astrociti, indicando a livello di queste cellule dei nuovi targets terapeutici per la preservazione della funzione delle cellule nervose.

[inizio pagina](#)

[**vedi anche**](#)

[**Scienze Cognitive**](#)



RASSEGNA STAMPA



l'Unità

STEFANO PETRUCCIANI

Calogero, teorico della «società giusta»

La nascita italiana della filosofia civile

Alla scoperta di un grande maestro dimenticato; in libreria gli atti di un convegno dell'Università di Pisa

**«Liberal-socialismo», «etica del discorso», ormai se ne parla da anni. Ma a scoprirli per prim
Guido Calogero, un figlio della tradizione idealistica, nella cui riflessione affiorano con singo
nettezza i temi delle etiche filosofiche più in voga.**

«Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale», a cura di C. Cesa e G. Sasso, Il Mulino, L. 55.000

Tra gli intellettuali italiani del Novecento che meriterebbero di essere riletti con attenzione, se non addirittura riscoperti, una delle personalità più singolari è senza dubbio quella di Guido Calogero (1904-1986). Formatosi filosoficamente alla scuola di Giovanni Gentile, come buona parte della sua generazione, Calogero non fu solo una grande studioso del pensiero greco, dai presocratici ad Aristotele, e un importante pensatore originale (come testimoniano innanzitutto i tre volumi einaudiani delle sue *Lezioni di filosofia*). Fu anche un intellettuale impegnato nella lotta politica, nel dibattito delle idee, nel giornalismo un protagonista di quella cultura laica e democratica che, numericamente minoritaria nell'Italia del dopoguerra, si ritrovò in una esperienza politica (di breve vita) come il Partito d'azione e in un giornale come «Il Mondo».

In anticipo su tutti

Di quest'area Calogero è stato, insieme a Bobbio, col quale molto discusse e si confrontò, la mente più lucida. Ed è abbastanza strano che la cultura italiana degli ultimi tempi si sia piuttosto disinteressata di lui, perché Calogero fu uno di quelli che più decisamente prospettarono, già diversi decenni fa, idee che oggi tornano a interessare e a suscitare discussioni, come il tema del liberal-socialismo e quello dell'etica del dialogo.

Molto tempo prima di Apel e di Habermas, i filosofi di Francoforte che, a partire dai tardi anni settanta, hanno lanciato sulla scena della filosofia europea la proposta teorica dell'«etica del discorso», Guido Calogero elaborò (nel volume del 1950 *Logo e dialogo*, poi ripreso nella più ampia raccolta *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962) la sua etica del dialogo. In essa all'elogio laico dello spirito critico e della libertà di coscienza (una battaglia, questa, molto caratterizzante per il Calogero pubblicista, sempre impegnato sul fronte della laicità della scuola e della Cultura) si accompagna un interessantissimo ripensamento della natura stessa dell'etica che approfondisce e trasforma l'approccio alla moralità che era stato caratteristico del pensiero calogeriano fino a quel momento.

Nei suoi testi degli anni Trenta e Quaranta, infatti, Calogero aveva caratterizzato la moralità soprattutto come scelta altruistica. Vi è una scelta assoluta, diceva, alla quale nessun individuo si può mai sottrarre, ed è per l'appunto quella tra egoismo e altruismo, tra l'ignorare gli altri, l'usarli solo come strumenti, o invece tener conto di essi, non prevaricarli, aprirsi alla comprensione delle loro esperienze e delle loro necessità.

Quest'ultima è appunto la scelta morale, che è totalmente rimessa all'individuo e alla sua autonomia. Con l'elaborazione della filosofia del dialogo, però, questa impostazione subisce un mutamento di grande rilievo: se si riformula il principio morale non più semplicemente come altruismo, ma più specificamente come dovere di comprendere gli altri e di ascoltare le loro ragioni, allora si scopre una situazione nuova e per certi aspetti sorprendente.

Ci si avvede, in sostanza, che, formulato come principio del dialogo, il principio morale, pur restando rimesso alla scelta autonoma dell'individuo, ha però una sua forza peculiare, che ci autorizza a considerarlo come l'unico principio *indiscutibile* del quale noi disponiamo, la sola «piattaforma stabile», così lo definisce Calogero, nel grande e in inquieto mare delle convinzioni discutibili, delle teorie scientifiche rivedibili, delle opinioni destinate a mutare con la trasformazione del paesaggio storico. Ma donde trae il principio morale questa forza e sembra sottrarlo a ogni oscillazione e assicurargli una validità di ombre e di incertezze?

La risposta di Calogero, argentata come poteva fare un discepolo della dialettica platonica e aristotelica, è un buon esempio di sottigliezza filosofica. Il dovere di ascoltare le ragioni degli altri e di comprenderli è indiscutibile, sostiene Calogero, perché chi volesse contestarlo o demolirne la validità dovrebbe a sua volta entrare in un confronto di discorsi e di argomenti, e quindi sarebbe costretto proprio ad accettare quel principio del dialogo o della discussione che invece pretendeva di criticare o di rifiutare. Inteso come dovere di intendere gli altri, dunque, il dovere morale è un dovere che io prescrivo a me stesso in piena autonomia, ma di cui nessuno riuscirà mai a smentire la validità, perché per farlo dovrebbe appunto impegnarsi in una discussione con altri, ma con ciò avrebbe già accettato quel principio morale che intendeva respingere.

La polemica con Bobbio

A questa acuta argomentazione di Calogero fu a suo tempo obiettato, proprio da parte di Bobbio, che il dovere di discutere, e di prestare ascolto alle ragioni degli altri, è un imperativo dell'onestà intellettuale, ovvero dello spirito critico e antidogmatico, ma non esaurisce l'ambito della moralità. L'etica insomma, sosteneva Bobbio, non si può ridurre a un'etica della discussione. È questa un'obiezione molto simile a quelle che più di recente sono state rivolte all'etica del discorso di Apel e di Habermas. Acuto e non privo di forza persuasiva era però il modo in cui Calogero rispondeva ad essa: comprendere gli altri, prestare ascolto alle loro ragioni, implica il riconoscere, senza riserva alcuna, il loro diritto di esprimersi, di prendere la parola; ma con ciò è già implicitamente riconosciuto il diritto dell'individuo ad essere preso in considerazione e rispettato in tutta l'ampiezza delle sue esigenze e dei suoi bisogni. La legge del dialogo, dunque, non vale solo per la società degli intelletti, ma anche per quella degli uomini e dei cittadini: se ognuno ha diritto di essere ascoltato nelle sue idee, ha anche il diritto di vedere soddisfatti i suoi bisogni e le sue aspirazioni, in misura pari a come vengono soddisfatti i bisogni di ogni altro membro della società. L'etica del dialogo quindi, nella visione che ne elabora Guido Calogero, si salda perfettamente con una prospettiva politica liberalsocialista, quella che Calogero stesso aveva delineato, collaborando anche con Aldo Capitini, nel famoso manifesto del liberalsocialismo redatto nel 1940.

Il nerbo teorico del liberalsocialismo viene enunciato da Calogero in modo chiarissimo in questo e nei tanti scritti successivi: esso si può riassumere nella convinzione che libertà e giustizia sociale diversamente da quanto crede un pigro senso comune) non sono tra loro né confliggenti né tantomeno incompatibili ma, al contrario, sono a ben guardare profondamente e radicalmente solidali, fino al punto da costituire in realtà un ideale unitario. Le questioni concernenti la giustizia economica non sono altra cosa rispetto alla problematica della libertà, ma la riguardano direttamente: non è libero chi non ha la possibilità di fruire dei benefici della cooperazione sociale, e di soddisfare attraverso di essa i propri bisogni e le proprie aspirazioni. E d'altra parte è del tutto illusorio, ammoniva Calogero rivolto ai suoi amici di sinistra, pensare che possa darsi giustizia sociale là dove man chino le condizioni essenziali di libertà politica. Le istituzioni della libertà politica e quelle della giustizia economica si sostengono e si richiedono vicendevolmente; esse sono legate, scriveva Calogero, da un «nesso indissolubile di reciproca presupposizione». Nella loro nettezza e radicalità (che sembrerà a qualcuno un po' utopistica) le sue pagine meriterebbero ancor oggi di essere meditate. Se non altro come antidoto rispetto a quelle forme di liberalismo socialmente insensibile e ultraliberista che oggi tornano in auge e di cui non pochi subiscono il fascino un po' sinistro.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Filosofia politica](#)

[L'UNITA'](#)
[16/01/98](#)



RASSEGNA STAMPA



l'Unità

MAURIZIO GRACCEVA
CALOGERO, LA BATTAGLIA E LE OPERE

Quell'allievo ribelle di Gentile e Croce schierato con i deboli

La pubblicazione degli «Atti» del Convegno su Guido Calogero, tenutosi a Pisa li 15 e 16 novembre 1995 («Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale», a cura di C. Cesa e G. Sasso, Il Mulino, L. 55.000) offre la possibilità di una riflessione a tutto campo su questa complessa e fin troppo dimenticata figura di pensatore e politico. Il riferimento cronologico obbligato sono gli anni passati tra il '34 e il '50 a Pisa. Anni produttivi; forzatamente interrotti prima nel '42 con il carcere fascista, e successivamente, fino al '47, dall'Italia «tagliata in due».

Un primo risultato non estrinseco di questo «Convegno» sarebbe raccogliere l'invito, rivolto da Cesa agli studiosi, ad attivare una adeguata riflessione sull'identità della nostra cultura nazionale, a partire non soltanto dai padri dell'idealismo, ma anche da quei figli, come Calogero, che hanno dedicato la loro vita ad un'atipica sintesi fatta d'impegno politico antifascista e laico e di rilevante progettualità filosofica. Il confronto con la tradizione idealistica è comunque inevitabile, e Sasso opportunamente getta uno sguardo sulla prospettiva calogeriana a partire da un confronto con uno dei suoi due maestri: Benedetto Croce. Il tema analizzato è sul rapporto, nelle rispettive prospettive, di libertà e giustizia, e di questo tema l'interprete fornisce un'acuta analisi, che allontana la possibilità di un giudizio liquidatorio da logica sportiva su chi del due avesse ragione.

Attraverso un alto esempio d'indagine storiografica, Sasso tenta «di scendere alle radici teoriche dell'uno o dell'altro pensatore». Per semplificare al massimo, Croce criticò dell'allievo la «sintesi» operata fra libertà e socialismo, sia sotto il profilo politico che strettamente filosofico.

Al riguardo Sasso ricorda che nell'ambito dell'idealismo (specie in Croce) il tema della «giustizia» fu trascurato. E non mantenendosi in Croce questo concetto all'altezza dallo stesso assegnata alla libertà, fu relegato nell'orizzonte incerto dello «pseudoconcetto». Nel loro destino di essere «disparate», libertà e giustizia non riuscirono a configurarsi mai nella dignità ontologica (e problematica) di un rapporto. Ma rispetto alle convinzioni crociane, la sfera del diritto non costituirà mai per Calogero una estrinseca costruzione intellettuale o pseudoconcettuale. Il diritto è «in sostanza» la stessa cosa della giustizia, che, a sua volta, non è se non l'etica considerata nella sua propria essenza di altruismo.

Nel calogeriano «io», in quanto «radice ultima dell'essere», confluisce un'intuizione per la quale la giustizia s'identifica con la moralità. E quando Calogero affermerà che «non si può essere seriamente liberali, senza essere socialisti», introdurrà nella «disputa, una p~ opzione ideale, alla quale ancora oggi bisognerebbe richiamarsi. La distinzione di liberalismo e liberismo non era quindi adeguata al tema della giustizia.

Di grande interesse anche gli altri contributi, a partire da quello di Margherita Isnardi Parente, che analizzando Calogero «grecista», presenta un percorso che va dal giovanile «I fondamenti della logica aristotelica», all'incompiuta «Storia della logica antica». La testimonianza di Antonio Russi, che mette soprattutto l'accento sulla coerenza etica dell'uomo Calogero e sul suo impegno sempre schierato «dalla parte dei derelitti, dei diversi, degli snobbati, degli umili», congiuntamente a quella di Vittorio Enzo Alfieri, arricchisce il volume di un pathos direttamente scaturito dalla storia «della vita morale e politica dell'Italia di questo nostro secolo».

Gli altri contributi si soffermano sul «problema semantico» (Renzo Raggiunti) sulla «filosofia del discorso e sull'etica del discorso attraverso un confronto con Karl-Otto Apel» (Stefano Petrucciani), sulla «filosofia giuridica» (Vittorio Frosini), tutti pensati all'interno di una prospettiva complessa, difficilmente semplificabile.

Di particolare impegno teoretico il saggio di Mauro Visentin che di Calogero analizza la «posizione del problema speculativo» in relazione alla sua convinzione circa «la fine della gnoseologia». Attraverso la domanda sul «senso della verità» proprio dell'opera calogeriana, Visentin fa emergere una posizione originale, a suo giudizio non compatibile con la tradizione metafisica occidentale. Il concetto di verità come valore che ne emerge, dipende, contro la tradizione, dalla «temporalità». E spinge l'interprete ad un ripensamento del nesso (e della calogeriana frattura) fra verità ed esserci a partire dall'assunzione «di

un'esistenza temporalmente finita».

[inizio pagina](#)

vedi anche

[Filosofia politica](#)

[L'UNITA'](#)
[16/01/98](#)

NOTE DI BIOETICA

Rassegna stampa

Il Giornale
17 gennaio 1998

Claudio Manganelli

Membro dell'autorità del garante per la protezione dei dati
personali

ETICA E PRIVACY

LA PROCREAZIONE ASSISTITA NON SI FA SENZA UNA COPPIA

L'anno appena trascorso ha visto il Garante per la protezione dei dati personali impegnato a costruire insieme una nuova coscienza civile, quella del rispetto della dignità umana e della protezione dei dati personali. È stato un esercizio di attività che ha affrontato tutti quei complessi problemi che ruotano alla figura umana, alla sua identità ed essenza, ai suoi diritti, ma anche ai suoi doveri.

Il dibattito apertosi sul tema della procreazione da consentire alle donne *single*, anche se non immediatamente collegabile con la tutela della privacy mi trova attento perché coinvolge una pluralità di punti vista etici, ideologici, religiosi, sociali. E poiché provengo da una lunga esperienza nel mondo dell'informazione e dell'informatica ho l'abitudine di approcciare i fenomeni sul piano razionale. Dall'art. 7 della Costituzione, da laico, deduco che a Stato e Chiesa competono sfere ben separate, e ogni ingerenza della Chiesa nella vita pubblica dovrebbe essere evitata; ciò malgrado, leggendo i due interventi apparsi in questi giorni *Rodotà - Concetti*, mi sento assai più vicino al teologo che al giurista. Trovo arduo paragonare genericamente un intervento di procreazione assistita a una semplice terapia e quindi inopportuno ogni richiamo al diritto alla salute di ogni cittadino, sancito dall'art. 32 della Costituzione. Ogni caso di sterilità ha una storia a sé stante e non può che essere considerato un problema di coppia. Certamente può verificarsi il caso di dover aiutare il congiungimento dei loro gameti in una situazione ove ciò risulterebbe impossibile per via naturale; e ancora nel caso di sterilità del seme maschile, se veramente il legame di coppia è forte, mi sembra accettabile una donazione di seme da uno sconosciuto. È da considerare coraggiosa quella coppia che preferisse affrontare il rischio di una tara ereditaria, genetica, psichica, o che, in alternativa, ricorre all'adozione, strada quest'ultima che dovrebbe essere resa più agevole da uno Stato così attento a regolamentare la procreazione assistita. A mio avviso il processo di generazione dell'individuo non può che discendere da una coppia. Poi casi della vita, morti o separazioni, come si sa, possono anche lasciare il figlio privo di un genitore ma credo fermamente che nessun bambino vorrebbe essere programmato, sin dal momento del suo concepimento, a non poter conoscere mai uno dei suoi genitori. Il progresso scientifico e medico, a mio parere, non dovrebbe avere altri confini che quelli della moralità umana e trovo arduo giustificare, in nome di una particolare interpretazione del diritto alla salute l'inseminazione artificiale di una donna *single*. L'assenza di un atto d'amore di coppia fissa la differenza tra procreazione assistita e inseminazione artificiale: questa seconda possibilità va paragonata né più né meno a quanto avviene nei moderni centri riproduttivi zootecnici. Di questo passo, perché paventare la clonazione dell'uomo, che poi ricorda sempre più la riproduzione per gemmazione, o impedire l'impianto di embrioni fcondati in *single* maschi, che fa pensare alla partenogenesi? Queste possibilità saranno offerte dalla bioingegneria in un futuro non troppo lontano. È vero, sarebbero certamente pochissimi i casi di ricorso all'inseminazione artificiale da parte di donne sole. Ma occorre, comunque, evitare di aprire troppi cancelli che sarebbe poi arduo dover chiudere, in nome della tutela dei diritti umani o della Costituzione.

Il mio, ribadisco, è il punto di vista di un laico che in quest' campo non esita a seguire le

indicazioni della Chiesa. Del resto, in tempi come questi di abbattimento di grandi steccati, occorre dire che non ha più senso nascondere la diversità e il pluralismo dei punti di vista laici: si può essere per esempio pienamente contrari all'aborto. Oggi noi assistiamo ad una evoluzione dei concetti di famiglia, di matrimonio, di procreazione. Probabilmente la maternità «di sintesi» della donna *single* rappresenterà una tappa terminale di questo processo. Attualmente abbiamo però l'obbligo di valutare tutte le opzioni, anche quelle offerte dall'etica e dalla morale tradizionali, le quali rappresentano ancora - è bene ricordarlo - la base storica e il nucleo vitale della nostra società. Sul piano giuridico l'art. 29 della Costituzione riconosce «i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio». Tra la società naturale di stampo cristiano-liberale e la società «artificiale» nata dalla congiunzione della rivoluzione sessuale con l'illuminismo tecnologico c'è spazio per una riflessione matura, prudente e ponderata: tale cioè da saper riflettere sul fatto che gli errori in materia di bioetica sarebbero pagati dall'umanità - e soprattutto dalle donne - a prezzo altissimo.



RASSEGNA STAMPA



l'Unità

BRUNO GRAVAGNUOLO

«Politica come azione legale diretta. La democrazia moderna è fatta così»

Parla **Alessandro Pizzorno**: la lezione «politologica» sul caso «Di Bella» al di là della disputa sulle terapie

Tra movimenti e istituzioni cresce sempre più il peso della sfera giuridica. In gioco non c'è so il protagonismo dei giudici ma il ricorso crescente di singoli e gruppi ai tribunali. E tutto nas dalla paralisi della politica classica; incapace di decidere

«Caso Di Bella». Proviamo a rifletterci in termini sociologici e politologici. Oltre l'emotività e la disputa sulle terapie. Quel che colpisce è l'emergenza della sofferenza come «movimento», ostile alla mediazione delle istituzioni, che reclama «cura» personalizzata. S'apre un conflitto tra singoli a caccia del farmaco fuori prontuario, e amministrazione. Da un lato il programma di Welfare, le prescrizioni fin qui validate dalla scienza. Dall'altro vite individuali e speranze. In breve la burocrazia e il malato. Banale? No, perché stavolta ha vinto la spinta dei malati, che tramite i inedia ha obbligato lo stato a sperimentare il farmaco «eterodosso». E tramite pretore ha costretto alcune amministrazioni locali a fornirlo gratis. È l'ennesima anomalia del «caso Italia», paese «anormale»? Oppure qui c'è una lezione più ampia? Tangentopoli e «dopo la Politica», è nata la politica come «giustizia diffusa», come azione sociolegale per i diritti sacrosanti o immaginari? Lo abbiamo chiesto ad Alessandro Pizzorno, tra i massimi sociologi italiani e internazionali, studioso da sempre attento agli Usa, e al rapporto tra politica conflitti e movimenti. Tra l'altro è proprio questo il tema che sta approfondendo. Nell'ambito di uno studio sulle trasformazioni della democrazia contemporanea.

Professor Pizzorno, grazie ai movimenti ambientalisti, alle associazioni dei consumatori e dei malati, e ai singoli in lite con l'amministrazione, il conflitto sociale si «giuridicizza» sempre più. È nato un nuovo tipo di azione sociale basato sul ricorso ai tribunali? «In realtà l'espansione globale del potere giudiziale va avanti da almeno un secolo, ed è determinata da alcuni cambiamenti strutturali delle società moderne. Soprattutto dal mutamento della natura della rappresentanza e del tipo di legislazione sviluppatasi con i grandi programmi sociali. Lo stato sociale ha incrementato il potere dei giudici nella creazione del diritto. La legge è divenuta più interpretabile proprio perché più specifica e coniplicata. L'incertezza e la goiungla legislativa spingobo la classe politica a scaricare sui giudici tutta una serie di questioni che la politica non riesce a dirimere. I giudici continentali, infine, divengono simili a quelli angloamericani. Cominciano a fare giurisprudenza al di là del ruolo classicodel Parlamento».

Già, ma la novità degli ultimi decenni ... ?

«È questa: paradossalmente c'è anche una tendenza anti-stato sociale, ostile all'amministrazione in nome dei diritti del singolo. Che allarga il ruolo dei giudici, e nasce dai contraccolpi del totalitarismo. Dall'avversione contro la società totalmente amministrata. Si spiega così l'affermarsi in Europa del "controllo di costituzionalità", considerato in precedenza un'eresia: i giudici controllano l'operato del parlamento e non viceversa. Sul continente ha iniziato l'Austria, nel primo dopoguerra. In Italia tale prassi è ormai ultraconsolidata. Ed è in questo quadro che va inserita, in Europa, l'azione sociale e giuridica per i diritti».

Che succede a questo livello quando entrano in campo i singolimovimenti?

«Si determina una situazione analoga a quella già in atto negli Stati Uniti: l'uso del giudiziario come risposta a domande sociali, di interessi o di movimenti. Negli Usa si tratta di uri'esperienza di carattere ordinario. Adesso il fenomeno arriva anche da noi. La causa? Sta nella frammentazione delle domande e nell'impossibilità del Parlamento di intervenire tempestivamente. A differenza dell'amministrazione, o del parlamento, il giudice interviene sul «caso», è vicino al fatto. In più, il processo di formazione della decisione, che crea la norma, awienealla presenza dei diretti interessati, degli attori ... » .

Insomma, senza accorrergerene siamo entrati in una fase «post-borghese», «post-stato di diritto»?
«Direi che è un ritorno all'indietro, al diritto pre-parlamentare. Che scavalca in avanti i grandi tentativi

codificatori e astratti dello stato di diritto classico e dello stato sociale. Oggi la società si è talmente frammentata nelle sue specificazioni di bisogni, e nelle sue rivendicazioni personali e collettive, da determinare una spinta verso una formazione della norme di tipo quotidiano, legata a un contraddittorio fra le parti, di natura civilistica. Del resto il punto davvero cruciale della crisi della giustizia in Italia è legato proprio al contenzioso civilistico, più che al tema delle procure invadenti ... ».

Questo processo aumenta le possibilità di partecipazione democratica oppure le restringe?

«Decisamente le possibilità di partecipare aumentano. So prattutto per chi riesce a utilizzare la leva degli avvocati. Nasce di qui, in America, l'enorme aumento sociologico e politico della sfera legale, l'aumento del peso pubblico di giudici e avvocati».

Muta in tal senso anche la composizione del ceto politico?

«Sì, anche se in Italia il fenomeno è legato ad una fase specifica, visto il crollo degli altri canali di formazione del ceto politico, quali i partiti. Da noi però le facoltà di economia, e istituzioni prestigiose come la Banca d'Italia, danno ancora un apporto di vertice. Mentre negli Usa il contributo dei grandi studi legali è sempre stato altissimo».

Da noi, come altrove, cresce anche la tendenza a discutere le questioni in termini giuridici e dibattimentali, al di là del «politichese». E a cominciare dai talkshow...

«È senz'altro così, proprio in virtù del superamento mass-mediale del lessico politico elitario. E anche grazie alla superiorità, sempre più manifesta, del linguaggio giuridico rispetto a quello politico. Quella giuridica è una cultura della discussione razionale, democratica. E malgrado le sue difficoltà vi ci si addestra con grande passione. Anni fa il dibattito televisivo sulla nomina di un giudice costituzionale a Washington ebbe ascolti superiori alle soap-operas. La gente stava inchiodata dinanzi a discussioni tecniche su questioni minime di diritto. Insomma, nelle questioni di giustizia è come se lo stato o l'interesse generale si incarnasse di fronte alle persone ... ».

Ma in tutto questo non c'è il rischio dell'invadenza giudiziaria e di un certo populismo giustizialista?

«È un rischio forse inevitabile. Una volta negli Usa nacque una vertenza attorno all'equa distribuzione delle quote delle minoranze etniche da trasportare a scuola con i bus. Il giudice stabilì che la sovrintendente scolastica, eletta dalla gente, e chiamata in giudizio, aveva violato la legge. La funzionare eletta dovette dimettersi, e per due anni e mezzo il sistema scolastico del Massachusetts è stato guidato direttamente dal giudice locale. Ma in questo caso il consenso populista e razzista era dalla parte del sovrintendente irlandese sconfessata dal giudice ... ».

Veniamo al «caso di Bella». E' certo un esempio classico di pressione legale dei cittadini sull'amministrazione, con il giudice in funzione di protagonista...

«Quel che colpisce è la grande discrezionalità che può avere un magistrato singolo, il quale in questo caso si è richiamato ai principi costituzionali: il diritto alla libertà di cura. Tutto questo, in quanto teoria, nasce già negli anni Sessanta. Ma adesso trionfa come azione diretta di un movimento che arriva a incidere sulle decisioni dell'amministrazione e della politica attraverso un giudice».

Si tratta di un fenomeno fisiologico, con cui la politica deve ormai convivere?

«Non so quanto potrà durare. Certe tendenze si stabilizzano o recedono. Ma qui intravedo potenzialità di crescita enormi, dovute anche alla forte autonomia conquistata dai magistrati in Italia. In fondo non si tratta soltanto di procuratori o di pubblici ministeri, ma di giudici anche minori, i quali possono mettere in scacco una politica sempre più impacciata nel decidere. Naturalmente le spinte socioculturali che muovono i vari dibattimenti, di volta in volta possono essere di segno politico molto diverso: progressiste o conservatrici, per intendersi. Ma la politica dovrà farci sempre di più i conti».

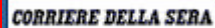
[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Cultura e societ...](#)



RASSEGNA STAMPA



SUSAN GOLDIN-MEADOW

Piccoli uomini nati per COMUNICARE

Una ricerca sui bambini sordi americani e cinesi dimostra le origini biologiche del linguaggio. Con regole simili anche a migliaia di chilometri di distanza

Anche senza voce i bimbi elaborano sistemi di gesti per esprimere i loro desideri e sentimenti . Ma questi codici non dipendono dall'ambiente, dall'educazione o dalla cultura del Paese. Per spiegare il gioco delle bolle di sapone viene usata la stessa mimica a Pechino e New York .

**Un sovrano fece isolare due neonati per conoscere l'idioma originario
Ora la domanda del faraone ha una risposta scientifica**

di MASSIMO PIATTELLI PALMARINI

Il numero di questa settimana della prestigiosa rivista internazionale «Nature» riporta un'importante scoperta sulle basi biologiche del linguaggio, per opera di Susan Goldin-Meadow e Carolyn Mylander, del Dipartimento di Psicologia e del Dipartimento di Studi asiatici dell'università di Chicago.

Queste stesse psicologhe e linguiste, insieme con Lila Gleitman dell'Università della Pennsylvania a Filadelfia, avevano già sbalordito la comunità scientifica, quasi venti anni fa, studiando lo sviluppo spontaneo di un linguaggio gestuale in bimbi sordi congeniti, nati da genitori normalmente udenti e parlanti.

Dalla nascita, fino a oltre quattro anni di età, questi bimbi, pur cresciuti in un ambiente del tutto «normale», essendo non-udenti, erano stati privati di qualsiasi esperienza genuinamente linguistica.

Eppure, tappa dopo tappa, anno dopo anno, essi avevano spontaneamente prodotto, in sequenza, tutte le basi essenziali di un linguaggio vero e proprio. Prima, intorno ad un anno di età, delle parole (gestuali) isolate poi, intorno ai due anni, frasi di due o tre parole, poi frasi più complesse (sempre gestuali). Il parallelismo stretto con quanto fanno i bimbi normalmente udenti era sorprendente. Avevano, insomma, da soli reinventato le basi più profonde del linguaggio, comuni a tutte le lingue, sia parlate che gestuali.

Era un po' come se fosse rinato il faraone Psammetico, che, a quanto narrava Erodoto nel 400 avanti Cristo, aveva a bella posta isolato linguisticamente dalla nascita due bambini «in tutto e per tutto normali», per vedere che tipo di linguaggio essi sviluppavano spontaneamente. Erodoto ci dice che essi svilupparono una lingua simile al frigio, non all'egiziano, legittimando agli occhi del faraone le richieste di indipendenza di quel popolo. Noi oggi sappiamo che non avrebbe potuto essere né il frigio, né l'egiziano, né alcuna altra lingua già stabilizzata. Molto probabilmente, essi avrebbero sviluppato qualcosa di molto simile a quanto Goldin-Meadow e Mylander adesso illustrano nel loro articolo su «Nature». Lo avranno probabilmente fatto con la parola, e non con i gesti. Ma, come adesso leggeremo, a un livello molto fondamentale, la differenza conta poco.

Riassumendo, in esclusiva per il «Corriere della Sera», un elegantissimo «esperimento in natura», Susan Goldin-Meadow ci fa letteralmente toccare con mano il nucleo innato del linguaggio

La dimostrazione più evidente, nell'uomo, dell'adattabilità e della resistenza del linguaggio, consiste nel fatto che, privato completamente del linguaggio, il piccolo dell'uomo finirà comunque per inventarne uno. I bambini sordi - per i quali l'accesso al linguaggio ordinario, parlato o dei segni, è pesantemente limitato - sviluppano sistemi gestuali per comunicare con gli individui udenti che li circondano. I gesti di questi bambini rassomigliano al linguaggio naturale in quanto hanno precise strutture soggiacenti, sia al livello della frase, sia al livello delle parole. Sebbene l'inclinazione a far uso dei gesti per comunicare si possa far risalire al fatto che i genitori udenti di bambini sordi, come tutti i parlanti, gesticolano mentre parlano, è ai bambini sordi che si deve attribuire l'introduzione nei loro gesti di una vera e propria struttura linguistica. In particolare, le proprietà strutturali riscontrate nei gesti dei bambini sordi non si possono far risalire né ai gesti rivolti loro da genitori udenti, né ai gesti con cui i genitori rispondono a quelli dei bambini.

Per esplorare l'estensione del fenomeno della creazione di gesti, ci siamo avventurati in uno studio trasversale di due culture diverse, che differiscono nel modo di allevare i bambini: abbiamo separatamente osservato bambini sordi di genitori udenti nella cultura americana e nella cultura cinese. Per prima cosa, ci siamo chiesti se in entrambe queste culture i bambini facciano uso dei gesti per

comunicare, e, in caso affermativo, se quei gesti siano strutturati in modo simile. I veri e propri linguaggi dei segni, come l'*American Sign Language* (ASL) o il «Linguaggio dei Segni Italiano», sono in tutto e per tutto delle lingue: possiedono tutte le strutture rispettive, sia al livello della frase, sia a quello della parola, sia al livello ancora più basso, quello delle parti interne alla parola, chiamate morfemi. Inoltre, sono utilizzati per le stesse funzioni delle lingue parlate: ad esempio, per esprimersi in modo poetico, per comandare, per convincere, e così via. Essi sono incomprensibili l'uno per l'altro proprio come lo sono, per esempio, l'italiano e l'inglese. I bambini sordi, esposti da genitori anch'essi sordi a un linguaggio dei segni completo, come per esempio l'ASL, acquisiscono quel linguaggio in maniera del tutto naturale. In altri termini, essi progrediscono attraversando le stesse tappe che sono tipiche dell'acquisizione del linguaggio parlato da parte dei bambini udenti, esattamente alle stesse età. Tuttavia, nel 90 per cento dei casi, i bambini sordi non nascono da genitori sordi, ma da genitori udenti che, naturalmente, parlano a voce ai loro bambini.

Abbiamo raccolto i filmati di quattro bambini sordi americani, e di quattro bambini sordi cinesi di Taiwan. Questi bambini erano sordi dalla nascita, e i loro problemi erano così gravi che non avevano acquisito il linguaggio neanche dopo una sollecitazione intensiva a praticare la lettura delle labbra. Nessuno dei bambini era stato esposto a un vero e proprio linguaggio dei segni. Quindi, in mancanza di un modello linguistico, ci si poteva aspettare che questi bambini non fossero affatto in grado di comunicare, oppure che sapessero comunicare ma in modo rudimentale, cioè senza l'ausilio di simboli. Ma le cose non stavano affatto così. Tutti i bambini, in entrambe le culture, usavano i gesti per trasmettere le loro idee. In teoria, un bambino può comunicare informazioni in maniera efficace effettuando movimenti continui e non segmentabili, come se mimasse, non come se parlasse. Per esempio, per chiedere un oggetto e descrivere l'uso che intende farne, un bambino potrebbe mimare in maniera elaborata una scena in cui riceve un barattolo, ne svita il tappo e soffia una bolla di sapone. E invece non era affatto mimando che i bambini sordi comunicavano. Al contrario, essi producevano una serie di gesti *separati e distinti* spesso concatenati tra di loro, il cui andamento rassomigliava alle perle di una collana piuttosto che a un filo unico, non segmentabile.

Sia i bambini cinesi sia quelli americani effettuavano gesti per comunicare con gli individui udenti intorno a loro, e ciò per adempiere a una serie di funzioni tipiche del linguaggio: fare richieste, commenti, domande, e persino descrivere eventi del passato e del futuro. Non solo, ma i bambini di entrambe le culture spesso comunicavano i loro messaggi attraverso sequenze di gesti, piuttosto che attraverso gesti isolati, così come normalmente si comunica più con sequenze di parole (le frasi) che attraverso parole isolate. La frase gestuale più frequente in entrambe le culture era formata da due gesti. Tuttavia, tutti i bambini producevano anche frasi gestuali più lunghe, alcune delle quali comprendevano fino a tredici gesti.

È stato sorprendente scoprire che, in bambini appartenenti a culture diverse, la struttura delle frasi gestuali che descrivevano un'azione era molto simile. Quando dovevano esprimere azioni esercitate su oggetti (per esempio, l'azione di mangiare), sia i bambini cinesi sia quelli americani trattavano diversamente la categoria di oggetto (ciò che è mangiato) e di agente (colui che mangia). Per esempio, era più probabile che i bambini effettuassero un gesto per l'oggetto «formaggio», che per l'agente «topo»: in altri termini, potevano omettere più facilmente l'agente che non l'oggetto. In aggiunta, avevano la tendenza a produrre il gesto per «formaggio» in prima posizione in una frase composta da due gesti, «formaggio-mangiare». Invece, nel caso di azioni che non si esercitano su oggetti (per esempio, l'azione di correre), i bambini trattavano gli agenti come oggetti. Producevano gesti per il topo-che-corre con la stessa frequenza con cui producevano gesti per il formaggio-mangiato (e con una frequenza superiore a quella dei gesti per il topo-che-mangia). Inoltre, collocavano nelle frasi i gesti per il topo-che-corre in prima posizione.

Va sottolineato che questo insieme di proprietà, che i gesti dei bambini di entrambe le culture mostravano, non è un insieme bizzarro o arbitrario. Al contrario queste sono proprietà, dette tecnicamente «marcature» sintattiche e semantiche, che contribuiscono a definire una certa tipologia di lingue, quelle che i linguisti chiamano «ergative». La cosa altamente sorprendente è, però, che né il mandarino né l'inglese sono lingue ergative!

I bambini di entrambe le culture producevano, poi, frasi gestuali complesse, ciascuna delle quali conteneva più di una proposizione. Per esempio, un bambino produsse un gesto di applauso, un gesto indicante se stesso, un gesto di svitamento, un gesto di soffio, e infine un gesto indicante sua madre. Questo insieme di gesti introduceva una frase complessa composta dalle seguenti tre frasi subordinate: chiedere alla madre di svitare il barattolo (proposizione 1), e di soffiare per fare una bolla (proposizione 2), in modo da poter applaudire la bolla (proposizione 3). I gesti di ciascun bambino davano perciò prova di possedere capacità generativa, cioè la capacità che definisce i linguaggi naturali e permette di costruire frasi complesse e nuove, partendo da frasi semplici.

Nel complesso, i gesti delle madri americane *non* somigliavano affatto a quelli dei loro bambini. Per esempio, mentre i bambini producevano frequentemente sequenze di gesti, le loro madri non facevano altrettanto. Anche quando le madri mettevano insieme più gesti all'interno di una sola sequenza, nella sequenza delle madri i gesti non seguivano lo stesso ordine dei gesti dei bambini. Si può davvero dire che i gesti dei bambini americani avevano di più in comune con i gesti dei bambini cinesi che con quelli delle loro mamme.

Date le differenze considerevoli tra la cultura americana e quella cinese, le somiglianze strutturali nei sistemi gestuali dei bambini sono impressionanti. Tali proprietà strutturali sono molto importanti negli esseri umani, ma è accertato che non lo sono, per esempio, negli scimpanzé. Si tratta di proprietà che fanno la loro comparsa nelle comunicazioni infantili anche quando le circostanze dell'acquisizione del linguaggio sono tutt'altro che perfette. Il loro sviluppo rimane costante a fronte di grandi variazioni nelle condizioni ambientali, e in questo senso si può considerare «innato».

(traduzione di R. Trovato)

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Scienze Cognitive](#)


RASSEGNA STAMPA

DARIO ANTISERI

Un Paese allergico alla società aperta

Ciascuno di noi pensa di avere l'esatta percezione della situazione; in genere, ognuno crede di essere in possesso di idee poste sulla roccia; ed è raro trovare qualcuno che non sia persuaso di avere abbracciato valori e ideali esclusivi, magari provvisti di fundamenta inconcussa. Ebbene, il primo grande messaggio lasciatoci da **Karl Popper** è esattamente una proposta controintuitiva: la nostra conoscenza è e resta fallibile. Le nostre ipotesi o teorie non possono venir verificate una volta per tutte, non ci è possibile dimostrare la loro certa verità. Esse, però, possono venir falsificate. E prima noi troviamo che una teoria è falsa, prima la facciamo falsa, la falsifichiamo, prima la comunità scientifica sarà posta nella stringente necessità di inventare e mettere a prova una teoria migliore della precedente, più ricca di contenuto informativo, esplicativo e previsivo.

Sono esattamente gli errori individuati e successivamente eliminati a costituire i deboli segnali rossi che ci permettono di venir fuori dalla caverna della nostra ignoranza. **Einstein**, come l'ameba, può errare, ma, a differenza dell'ameba, è stuzzicato dal piacere di trovare un errore nella propria teoria; lo vuol trovare, ne va alla caccia, per eliminarlo il prima possibile. L'ameba muore con la propria teoria errata; Einstein fa morire la teoria al posto suo. La conoscenza scientifica avanza sulla via delle congetture e delle confutazioni, per tentativi ed errori; cresce attraverso la disputa ininterrotta di ipotesi controllabili. Non è un caso che Popper, il quale nel 1935, con la Logica della scoperta scientifica, teorizzava la fallibilità della conoscenza umana, nel 1945 abbia costruito, con La società aperta e i suoi nemici, uno dei più consistenti baluardi teorici a difesa della democrazia. La realtà è che il fallibilismo epistemologico, vale a dire la consapevolezza che le nostre conoscenze sono e restano smentibili, è l'ineludibile presupposto del pensiero liberale. Non c'è democrazia senza discussione; ma la discussione è possibile solo dove non ci si arroga il diritto di infallibilità.

Fallibilismo, tolleranza, rispetto per la dignità della persona umana e difesa della libertà e della responsabilità della persona: sono questi i tratti del liberalismo proposto da Popper, e che avvicinano Popper alla tradizione cristiana, proprio per il valore che questa attribuisce alla coscienza dei singoli individui. Per un umanitario, e soprattutto per un cristiano — scrive Popper in La società aperta e i suoi nemici — «non esiste uomo che sia più importante di un altro uomo». E ancora: «il metro del successo storico appare incompatibile con lo spirito del cristianesimo ... primi cristiani ritenevano che è la coscienza che deve giudicare il potere e non viceversa».

Questi, dunque i tratti del liberalismo di Popper, il quale nel 1962 precisò: «Per evitare malintesi, desidero chiarire compiutamente che uso sempre i termini "liberale", "liberalismo", eccetera nel senso in cui questi sono tuttora generalmente usati in Inghilterra Per "liberale" non intendo una persona che simpatizzi per un qualche partito politico, ma semplicemente un uomo che dà importanza alla libertà individuale ed è consapevole dei pericoli inerenti a tutte le forme di potere e autorità».

Conseguentemente, una misura economica o amministrativa potrà dirsi liberale se, nel rispetto degli uguali diritti degli altri, aumenta la libertà di scelta degli individui; altrimenti è illiberale.

Se ora, alla luce di queste idee, guardiamo alla situazione italiana, vediamo che il nostro è un Paese dove lo strangolamento della libertà dei singoli — tramite un fisco sempre più esoso e un'inadente, vischiosa e a volte disperante burocrazia — succede alla progressiva e liberticida narcotizzazione delle coscienze di larghi strati della popolazione.

Non è liberale un Paese dove il cittadino non ha quel buono-sanità che lo porrebbe in grado di scegliere un ospedale invece che un altro, un medico piuttosto che un altro. Sono stati realizzati secondo principi liberali quegli ospedali le cui figure apicali (e anche non apicali) sono state scelte in base a criteri politici? È stato rispettato il cittadino a cui è stato «imposto» un chirurgo per meriti politici? Il liberale dà onore al merito, perché sa che il merito individuale equivale in linea generale a un servizio per gli altri, come è il caso, appunto, del bravo chirurgo o di un bravo ingegnere. Il liberale oppone il merito al privilegio: il privilegio è la regola della corte, è brama dei sudditi. Ma tutti gli statalisti, a destra, al centro, a sinistra, non hanno fatto e non fanno altro che trasformare i cittadini in sudditi, in accattoni ricattabili che per mestiere fanno gli elettori.

Non è liberale un Paese che, soprattutto nel suo ceto intellettuale e nella classe docente, ha in odio il

grande principio della competizione, che si ostina a non ammettere che la competizione è la più alta forma di collaborazione. La competizione è il principio che anima il progresso della scienza, la vita della democrazia, gli sviluppi del l'economia di mercato. Voltare le spalle alla competizione equivale a scegliere la via della caverna.

La competizione è una macchina di esplorazione dell'ignoto, arricchisce il mondo, è strumento di solidarietà, giacché viene incontro ai consumatori, soddisfacendo le loro preferenze al costo più basso. Pochi mesi fa l'allora presidente dell'Antitrust [Giuliano Amato](#) dichiarava che a Brindisi l'apertura alla concorrenza ha fatto scendere da 100 a 10 i costi dei servizi di pulizia delle banchine dello scalo marittimo. Viene da domandarsi se a Brindisi l'ente pubblico fosse davvero solidale con i contribuenti. E sorge il sospetto che l'ente pubblico, in linea generale, nasconda interessi privati.

Non è liberale un sistema scolastico come quello italiano oppresso dal quasi-monopolio statale dell'istruzione: monopolio sciupone, inefficiente, ingiusto e liberticida. Con il 6% di scuola primaria libera e il 7% di scuola secondaria libera il sistema scolastico italiano è tra i più statalisti del mondo. L'idea di buono-scuola, formulata dapprima da [Milton Friedman](#), ripresa da [Friedrich A. von Hayek](#), riproposta in Italia, oltre vent'anni fa, da [Antonio Martino](#), rappresenta l'unico strumento per sollevare la scuola, statale e non statale, dalla sua crisi.

Eppure da noi quest'idea è come il fumo negli occhi per il ministro della Pubblica istruzione Luigi Berlinguer e per tutti i suoi amici di cammino (e non solo per loro). Ultimamente da molte parti ci si è addirittura indignati contro quell'elemosina di poco più di 100 miliardi (il costo di [Ronaldo](#) più quello di un giocatore di serie C) proposti e poi stanziati nella legge Finanziaria a favore della scuola libera.

Non è liberale un Paese ove, con sommo disprezzo del merito, su 100 giovani che si iscrivono all'università solo 30 riescono a laurearsi, e di questi 30, soltanto 4 o 5 nel tempo prescritto. Tra i 70 giovani che abbandonano la stragrande maggioranza proviene da famiglie con reddito basso: dunque la selezione non ha luogo in base al merito, come avverrebbe con l'introduzione del numero chiuso, ma per motivi economici. Sono questi i frutti, alcuni frutti, delle "buone" intenzioni stataliste.

Guardato dalla prospettiva della filosofia politica di Popper il nostro è un Paese davvero poco liberale. Popper: mai tanto amato, mai così tradito. Mai come oggi le idee del liberale Popper sono state vergognosamente usate per coprire politiche illiberali.

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)[analisi e commenti](#)



RASSEGNA STAMPA


ANTONIO GNOLI

LA RICERCA SPETTACOLO

**Scienziati sul piede di guerra
intervista a **GIULIO GIORELLO****

Quale posto occupa la scienza in una società libera? La domanda se la pose **Paul K. Feyerabend**, un curioso e irriverente storico della scienza, scomparso qualche anno fa. Ma la questione non ha perso smalto e attualità. Anzi, si direbbe che la scienza, quali che siano i giudizi su di essa, stia prepotentemente estendendo il suo dominio. Produce controversie e di conseguenza dà spettacolo. Ci sono due episodi scientifici, ancora caldi, scodellati sotto gli occhi dell'opinione pubblica: il caso Di Bella e la pecora Dolly. Naturalmente sono casi molto diversi, eppure su entrambi la comunità scientifica si è chiusa a riccio respingendo le possibili novità. Con quali conseguenze? Ne parlo con Giulio Giorello che di Feyerabend fu amico e che insegna Filosofia della scienza alla Statale di Milano.

Allora, professore, non si tratta di entrare nel merito delle vicende cui ho accennato. Però credo sia possibile aprire un discorso di metodo. Lei ricorderà le tesi di **Thomas Kuhn, il quale parlava di rivoluzioni scientifiche distinguendo fra "scienziati normali" e "scienziati innovatori". I primi sono coloro che lavorano su certezze già acquisite e operano nell' establishment scientifico. I secondi gravitano un po' ai margini della scienza ufficiale e sono guardati con sospetto. Come giudica la reazione compatta, fortemente negativa, della comunità scientifica nei riguardi di **Di Bella** e le accuse, i sospetti che la pecora Dolly si è attirata?**

"Partiamo dal caso Di Bella, anche perché la questione della pecora clonata va a toccare altri aspetti. Premetto anche che non sono un medico, né un esperto in farmacologia, quindi valuto queste cose un po' dall'esterno, come uno che ha una formazione soprattutto matematico-fisica, nel cui campo certe cose succedono meno".

Però succedono, pensi a quella bolla di sapone della fusione fredda.

"È vero, ma con implicazioni infinitamente minori. Quanto a Kuhn, che lei citava, credo che avesse ragione, almeno a livello sociologico, quando distingueva la scienza normale, composta da belle regole, ben definite, con gli intellettuali che lavorano sulla ricerca approvata, da una scienza posta ai margini e per la quale c'è poco spazio. Perché vede, più una scienza si struttura, più lo spazio per individui un po' cranky, si riduce".

Chi è questo tipo eccentrico o come lei dice cranky?

"È uno destinato all'emarginazione, a meno che, come è accaduto in qualche raro caso, non riesca a inserirsi in una situazione di crisi e ponga lui le basi di quello che sarà il nuovo punto di vista dominante".

Ci porti un esempio.

"**Galilei** è un caso classico. All'inizio le sue osservazioni al telescopio potevano essere accettate con la stessa serietà con cui oggi gli scienziati prenderebbero in considerazione la vista degli omini verdi. Tuttavia, in tempi relativamente brevi, Galilei riuscì a rovesciare il verdetto e in questo giocò molto il responso positivo di una delle istituzioni allora più prestigiose, il collegio romano dei gesuiti. Anche se poi l'establishment scientifico dei gesuiti optò per il sistema di compromesso, offerto da **Tycho Brahe**".

Ma Di Bella non è Galilei...

"Naturalmente, sto solo dicendo che il confine tra quella che si ritiene essere la buona scienza e la cattiva scienza, tra scienza rispettabile e il resto, è slittante. Questo vale per l'impresa scientifica, ma la medicina è qualcosa di più e, a volte, di diverso dall'impresa scientifica".

Si spieghi.

"Certamente la medicina ha una componente scientifica molto importante, si avvale di componenti tecnologiche molto sofisticate ed è vista come un servizio di certe strutture a dei clienti che sono i pazienti. Poi è anche un' alleanza, come diceva **Ippocrate**, tra medico e paziente per sconfiggere il male. Un'alleanza, ahimé, tra ineguali, perché le conoscenze del medico e quelle del paziente non sono le stesse. Per cui da parte del paziente e dei familiari, si stabilisce una componente emotiva molto forte. Allora, a me sembra che il caso Di Bella tocchi non solo le questioni inerenti il rapporto fra scienza normale e scienza straordinaria, tra scienziati e creativi cui non è riconosciuta sufficiente serietà, ma investa anche un aspetto molto più profondo nel quale si sconta l'insofferenza dei pazienti per la medicina ufficiale".

Che cosa ha prodotto questo rigetto, anche se parziale?

"Ci sono due problemi di fondo. Uno riguarda il fatto che la medicina, come altre discipline a base scientifica, che hanno un forte riscontro pratico, dal punto di vista dell'immagine paga i propri insuccessi molto più di quanto non possano pagarli l'astronomia o la fisica teorica. Da una situazione in cui si carica la medicina di speranze salvifiche successivamente deluse c'è il rischio di passare a una sperimentazione selvaggia. L'altro spettro riguarda una questione delicata: può esistere in una società libera una scienza di Stato?"

Mettiamola anche in altri termini: fino a che punto si può estendere la libertà di cura?

"Questo è il problema di fondo, poiché se la libertà di cura è una libertà del paziente, allora perché solo la medicina ufficiale deve avere uno status privilegiato? Badi, che non sto sostenendo che le medicine alternative sono buone e quella ufficiale è cattiva. Sto dicendo che una volta che la medicina ufficiale informi dei rischi connessi a pratiche alternative, un paziente può o non può scegliere di sbagliare".

Mi pare di capire che lei propenda per il sì. Ma ora sposterei il discorso sull' altro episodio, la clonazione della pecora Dolly. Lei accennava prima al fatto che sia un caso diverso da Di Bella. Perché?

"Perché è un fenomeno che nonostante tutto si è prodotto dentro l'establishment scientifico. Non c'è un gruppo che si è trovato in una posizione ribelle. Non c'è stato uno scontro che ha coinvolto la sensibilità dei cittadini o dei malati, nel circuito non sono entrati, caso peraltro molto italiano, i politici. È un'altra cosa. Ma di nuovo, vediamo che anche qui si tocca profondamente la nostra emotività, perché il caso Dolly ha a che fare con che cosa è la vita. Sempre di più, soprattutto nel campo delle biologie più che della fisica, avremo situazioni del genere. Ci troveremo di fronte a interrogativi inquietanti davanti ai quali saranno spiazzate tanto le morali ispirate alle religioni positive, quanto la stessa etica laica".

In questo senso la clonazione è un bel test. Lei accennava all' etica. Ora, è da qualche anno che il dibattito sulla scienza ha come punto di riferimento molto più l' etica e molto meno le questioni inerenti alla verità scientifica. Perché c'è stato questo cambio di prospettiva?

"Perché il problema della verità è stato sostituito dal problema dell'efficacia. Soprattutto l' opinione pubblica è colpita non tanto dalla pretesa veritativa della scienza, quanto dalla sua grande capacità di incidere sulle nostre vite. Però il dibattito sulla verità è filosoficamente tutt'altro che morto. Restano le grandi domande - che cosa è il mondo, come è nato, che cosa è l' intelligenza, come è apparsa la vita, che cosa è la coscienza - che tagliano le competenze disciplinari dei matematici, degli informatici, dei fisici, e definiscono uno scenario che prima era occupato dalla teologia".

Ma l'epistemologia nel suo complesso ha subito un forte arretramento. Oggi cadrebbe nel più totale disinteresse una polemica tra [Popper](#) e Kuhn, o fra quest'ultim o e Feyerabend. Perché?

"Perché il relativismo ha vinto. Io sono stato un relativista appassionato. Feyerabend una volta mi disse che al buon relativista non piace che il relativismo vinca. Ecco, io penso che sia un buon punto di partenza. Nel senso che anche l'opinione più bizzarra ha diritto ai suoi difensori. Ma poi c'è la contesa, il conflitto delle idee. E trovo giusto che ci siano concezioni diverse e forti della verità, dell'etica e che si scontrino. Il relativismo a cui pensava Feyerabend non era quello "del tutto va bene".

Quello che lei chiama relativismo è in fondo il pluralismo delle idee. Soprattutto in passato si è discusso del rapporto tra democrazia e scienza. Che opinione ha lei di questo binomio?

"È un rapporto importante, ma fragile. Se la democrazia si riducesse semplicemente al governo degli esperti, anche se eletti democraticamente, avremmo lo stesso effetto di chiusura che si trova nel monopolio degli esperti che difendono la verità in campo scientifico. La conseguenza è che democrazia e scienza, che sono due forme umane di strutturare il mondo, alla fine morirebbero per implosione".

Mi pare che la scienza in questo momento non corra pericoli del genere. Anzi assistiamo a una sua spettacolarizzazione, che è la novità di questi anni.

"A questo riguardo, fare i moralisti non servirebbe a molto. Anche perché la scienza ha preso il posto di altre forme di vita che erano altrettanto spettacolari. Nel medioevo la teologia era spettacolare, lo era nelle grandi cattedrali, nelle dispute, nei roghi degli eretici. Adesso la spettacolarità è un'altra. E non mi stupisce che a interpretarla sia la scienza, poiché essa ha investito quelle pregnanze fondamentali che una volta erano appannaggio della teologia".

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Cultura-Impresa scientifica](#)

RASSEGNA STAMPA**UMBERTO BOTTAZZINI****MENTE E CERVELLO****La coscienza si spiega a piccoli passi**

Alvin Scott, "Scale verso la mente. Nuove idee sulla coscienza", Bollati Boringhieri, Torino 1998, pagg. 296 L 65.000.

Di ciò che non si conosce si può parlare per metafore, si potrebbe dire modificando il celebre aforisma di Wittgenstein.

E, a cominciare dal titolo, di metafore Alwyn Scott fa largo uso per presentare "nuove idee sulla coscienza" a un lettore che rischia di perdersi in un intrico di neuroni e sinapsi, in "quel bosco fitto" che è il cervello, o di arrestarsi sgomento a chiedersi: "c'è un calcolatore nella nostra testa?", cercando poi di rispondere alle domande sulla natura della mente o il senso dell'esistenza che questo libro solleva. Le "scale verso la mente" di Scott suggeriscono (o meglio, sono suggerite da) un'immagine molto più semplice e concreta. Quella di una solida scala a pioli, appoggiata ad un albero da frutta in orto. Immaginiamo di essere in quell'orto. Se guardiamo la scala, "sappiamo" di esserne "consapevoli", come lo siamo dell'orto e dei frutti che maturano sull'albero. Ma cosa significa esattamente essere "consapevole", avere "coscienza" di qualcosa? "Trarre godimento dalla nostra quotidiana esperienza cosciente, dalla semplice constatazione che stiamo sperimentando un momento di gioia", dice Scott, è "uno dei massimi piaceri della vita". Non si può non essere d'accordo. Altrettanto naturale è interrogarsi "sulla natura di quell'esperienza soggettiva che chiamiamo coscienza". Che cosa è mai dunque la coscienza? E dove risiede? Il libro di Scott si aggira intorno ad antichi e fondamentali interrogativi filosofici sulla natura della mente e della coscienza affrontandoli alla luce dei più recenti risultati scientifici. Grazie al lavoro di fisici e chimici, biologi e neurofisiologici e "addirittura" sociologi e filosofi, afferma Scott, negli ultimi decenni la scienza ha acquistato "informazioni oggettive" su un fenomeno, quello della coscienza, "che molti ritengono inafferrabile". In questo senso, per gli specialisti il suo libro non introduce novità. Ogni frammento della sua storia è già stato tessuto nel grande arazzo della scienza. Nuova è invece "l'immagine complessiva" di quei frammenti che egli presenta, l'idea di "considerare la coscienza come un fenomeno *emergente* che nasce da molteplici eventi discreti fusi insieme a formare un'esperienza unitaria". Per comprendere la coscienza è necessario esplorare il cervello, e allo scopo è necessario indagare sui neuroni, ciò che richiede lo studio della dinamica delle proteine basato a sua volta sulla chimica e la fisica degli atomi. Scott affronta questi temi mettendo in luce le debolezze intrinseche nel materialismo riduzionista, che vuole spiegare la coscienza riducendola ad un aggregato di cellule cerebrali non ancora scoperte o di qualche applicazione tuttora inosservata di leggi fisiche, o nel funzionalismo secondo cui la nostra coscienza, basata su un mondo di cellule e atomi, potrà essere prima o poi adeguatamente rappresentata da chip di silicio. Altrettanto insoddisfacente sul piano filosofico è il dualismo secondo cui la coscienza trascende la fisica del cervello. Certo, la scienza dà un' spiegazione "molto parziale" delle nostre esperienze psichiche. Ma separare dalla sfera fisica fenomeni come sogni, ricordi, emozioni, significherebbe "regredire a un'epoca prescientifica". Chi sostiene che la meccanica dei quanti "potrebbe costituire la base della vita e della stessa coscienza", osserva Scott, "dovrebbe quanto meno assumersi l'onere della dimostrazione". Con una avvertenza. Che non si tratta di fornire argomenti teorici per mostrare *la possibilità* di utilizzare la meccanica quantistica, ma dimostrare la *necessità* di tal utilizzo. Come già avvertiva nel 1954 [Erwin Schrödinger](#) "da tutto ciò che abbiamo imparato sulla struttura della materia vivente dobbiamo essere preparati a vederla comportarsi in un modo che non può ridursi alle ordinarie leggi della fisica". Anche secondo Scott non c'è alcun bisogno di invocare effetti quantistici per spiegare i fenomeni della coscienza. D'altra parte "la coscienza è un fenomeno di terribile complessità", che non si può neppure ridurre a qualche "semplice transizione" biologica o chimica. È un fenomeno che deve essere affrontato e ricostruito "a partire dalla fisica, dalla biochimica, dall'elettrofisiologia, dagli assemblamenti neuronali, dalle configurazioni culturali e degli stati mentali, che la scienza non è ancora in grado di spiegare". Ma questo non significa concludere per la negazione dell'esistenza della coscienza. Anzi è imprudente e non scientifico "assumere che la coscienza non esiste semplicemente perché non ne possediamo una spiegazione plausibile". Anche se la scienza non possiede tutte le risposte, la scala su cui

Scott invita a salire può dunque aiutarci a compiere progressi nella conoscenza, in grado di interessare lo specialista ma anche il comune lettore spinto da curiosità conoscitiva.

<u>inizio pagina</u>	<u>vedi anche</u>
	<u>Scienze cognitive</u>

[RASSEGNA STAMPA](#)

ARMANDO MASSARENTI

CONVEGNO SU POPPER E EINAUDI

Italia, società aperta?

«L'Italia è una società aperta?». Questa è la « domanda che un gruppo di filosofi, economisti e politici - [Dario Antiseri](#), preside della Luiss, [Paolo Ungari](#), [Luigi Compagna](#) e [Lorenzo Infantino](#), anch'essi della Luiss, [Marcello Pera](#) e [Antonio Martino](#) di Forza Italia, e [Giancarlo Bosetti](#), direttore di «Reset» - si sono posti durante un seminario tenutosi a Roma giovedì scorso, organizzato dalle Fondazioni Luigi Einaudi e Karl Popper. Sottotitolo, infatti: «Popper, Einaudi e il liberalismo contemporaneo» «Una società come quella italiana, in cui vige un sommo disprezzo per il mercato, difficilmente può dirsi liberale», ha sostenuto Antiseri, che definisce vacuo l'attuale consenso che si registra nei confronti di Popper. Un consenso, tardivo e poco credibile, se si pensa che nei confronti del pensatore austriaco gli intellettuali italiani hanno sempre manifestato un notevole disinteresse, se non un vero e proprio ostracismo, rotto dallo stesso Antiseri, che in piena egemonia marxista tradusse *La società aperta e i suoi nemici* per l'editore Armando di Roma. Non deve stupire allora se un libro fresco di stampa (stesso editore), a cura di [Bruno Lai](#), il cui tema è di fatto quello della fortuna di Popper in Italia, si intitoli *Contro Popper*. Ancora oggi l'attenzione per la cultura scientifica e per i meccanismi di mercato - due ingredienti fondamentali della società aperta - sono due gravi carenze della cultura italiana: e questo nonostante - come osservava [Angelo M. Petroni](#) più di dieci anni fa uno dei motivi del suo successo sia proprio la capacità di Popper di collegare riflessione epistemologica e ragionamento politico Popper - ha osservato Antiseri - è un *filososo fallibilista*, sia sul versante della politica che su quello della scienza: in entrambi i casi le nostre conoscenze sono e restano «smentibili» attraverso una discussione pubblica democratica. Peccato, viene da aggiungere, che questa idea del fallibilismo venga spesso interpretata in Italia - vedi caso Di Bella - con un opportunistico "tutto va bene", come se non esistessero criteri per riconoscere la buona dalla cattiva scienza. Popper non si presta per niente alle derive irrazionaliste cui abbiamo assistito in queste ultime settimane. Dobbiamo sforzarci di confutare le teorie consolidate, dobbiamo evitare di «santificare gli esperti», direbbe, ma questo non è un esercizio facile. Non basta fare il gesto di contestarle per avere ragione, ma bisogna rispettare le regole rigorose che ci ha insegnato la scienza, dalle quali possiamo ricavare un prezioso modello di l'onestà intellettuale" per ogni disputa pubblica Per questo, come ha ricordato Antonio Martino, «democrazia politica, libertà economica e libertà del metodo scientifico sono in Popper tutte variazioni sullo stesso tema». Secondo Marcello Pera, quello di Popper, rispetto a quello di Einaudi, è un liberalismo più aperto all'idea di una democrazia sostanziale: «con Einaudi ci troviamo di fronte a una figura di liberale classico, ad un uomo che crede maggiormente al primato della libertà sulla giustizia e che quindi cerca di contenere di più il potere dello Stato» Ma per Giancarlo Bosetti, se in Italia vi è un certo rispetto per i valori liberali, è anche vero che trova che vi è «un'eccessiva estensione del territorio della politica. Non è vero che con un sistema liberale chi vince le elezioni decide anche chi dirigerà il sistema delle telecomunicazioni. Liberale, al contrario, è un sistema dove molte cose vengono sottratte al sistema della politica». E allora forse la riscoperta di un liberalismo "classico" alla Einaudi - di stampo conservatore ai suoi tempi, come ricordano Bosetti e Pera - oggi, in un clima in cui nessuno osa più dirsi anti-liberale, potrebbe invece ispirare una serie di riforme davvero "sostanziali"

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Filosofia \(e\) politica](#)



RASSEGNA STAMPA


FRANCO VOLPI

UN DIALOGO SULL'ARTE

I colori che piacciono al nulla

Tutti sappiamo che cos'è l'arte, ma ci troveremmo in imbarazzo se dovessimo definirla. Se poi considerassimo il concetto e la sua storia, la difficoltà risulterebbe ancora più aspra. I Greci usavano un'unica parola, *techne*, per indicare ciò che con i latini cominciò a dividersi in arte e tecnica. Ma quando e perché accadde questa biforcazione? E che cosa ha significato per la nostra comprensione di ciò che è arte? Suscita questi interrogativi un dialogo del maggio 1958 tra [Heidegger](#) e il pensatore giapponese [Hisamatsu](#) (1889-1980), esponente della celebre Scuola di Kyto, che la rivista *MicroMega* presenta per la prima volta in italiano a cura di [Carlo Saviani](#) con il titolo *L'arte e il pensiero*. Gli si affianca un saggio di [François Jullien](#) in cui, seguendo il filo conduttore dei concetti *Logos* e *Tao*, sono messi a confronto pensiero d'Oriente e d'Occidente. Fin dalle prime battute della conversazione appare chiara la difficoltà di far comunicare tra loro l'esperienza occidentale e quella orientale dell'arte. Immersi come siamo nella finitudine e nella storia, ed esposti al trascorrere distruttivo del tempo, non abbiamo altra scelta che affidarci a quei fragili vascelli che sono le parole fondamentali della nostra civiltà: "arte", "mito", "religione", "scienza", "tecnica", "filosofia" e così via. Ma il senso di questi nostri concetti non è sempre facile da traghettare su altre sponde. Nel caso della cultura giapponese, già il fatto che non si dia in essa una diretta corrispondenza con termini equivalenti appare un ostacolo insormontabile. Si è cercato a lungo, per esempio, un nome giapponese per dire "filosofia", si provò con "via dell'uomo" (*jind*), in quanto essa è la via del ragionare simmetrica a quella del Cielo; oppure con "legame delle cento scienze" (*hyakugaku renkan*), perché tradizionalmente collegava e governava l'insieme enciclopedico del sapere. Alla fine fu scelto *tetsugaku*, che rende quasi alla lettera "amore della sapienza" ed è, ma solo dal 1874, la traduzione giapponese riconosciuta di "filosofia". Anche per "arte" è soltanto da poco più di cent'anni che si è trovato un termine corrispondente: *Gei*, nel senso di "capacità" e "abilità", oppure *Gei-jitsu* per l'arte intesa come fenomeno estetico. Ma c'è una parola giapponese più antica, non contaminata dalla tradizione occidentale: *Gei-d*, alla lettera "la via dell'arte". Perché l'arte è esperita dalla cultura giapponese come "via"? Hisamatsu, sollecitato dalle domande di Heidegger, ce lo spiega nella sua sincretismo di buddhismo zen e filosofia: "L'arte è una via con la quale l'uomo è introdotto nell'origine, e trova senso nel fatto che l'uomo, una volta introdotto nell'origine, ritorna alla realtà. L'essenza autentica dell'arte zen consiste in questo ritorno. Esso non è altro che l'operare, il porsi-in-opera della stessa verità zen. L'origine della realtà è la vera vita originaria, il Sé, ed è insieme il divino abbandono di ogni vincolo formale. Questo essere libero è chiamato anche Niente". Partendo da questa definizione si potrebbe spiegare come mai Heidegger - nonostante la sua reticenza a esprimersi sull'Oriente - sia stato oggetto in Giappone di un'assimilazione vasta e rapace. Fin dai primi anni Venti le sue lezioni furono seguite da visitatori venuti dall'Estremo Oriente, tra i quali c'erano i principali esponenti della "Scuola di Kyto": [Tanabe, Miki](#), il conte [Euki, Nishitani, Tsujimura](#). Forse vedevano in questo "sciamano della parola" un maestro capace di mettere in questione il modo di pensare occidentale, di fare ciò di cui l'uomo europeo è per loro incapace: pensare il Nulla senza concepirlo come qualcosa, entrando in quella disposizione libera e sgombra che più facilmente si apre all'altra sponda. Circa l'arte poi, doveva affascinarli l'azzardo con cui Heidegger decostruiva i concetti delle estetiche occidentali; ma anche lo scandalo che suscitava il suo assegnare un valore filosofico forte a concetti come "terra" e "cielo"; o ancora il suo singolare modo di definire l'arte, in cui chiunque potrebbe riconoscersi: quello che ci viene spontaneo quando, dinanzi a un capolavoro di [Van Gogh](#), esclamiamo: "Questa è arte!". Viene alla luce nel dialogo la diversità, ma anche la complementarità tra pensiero d'Oriente e di Occidente. L'uno - come evidenza Jullien - è di tipo agonistico, pubblico, procede per argomenti, distinzioni e separazioni; confuta, contraddice e dirime; l'altro è improntato a una saggezza segreta, comprensiva dei punti di vista opposti, del tutto. C'è un bell'aneddoto che spiega questa differenza, così bello che si teme non sia vero. Agli inizi del Seicento lo *shgun* si era convinto che la superiorità degli europei in fatto di arte militare, politica, navigazione e commerci fosse dovuta alla loro conoscenza della matematica. Se la fece allora insegnare da un marinaio inglese che la possedeva, e in effetti conservò a lungo il potere morendo vecchissimo. Lui, detentore del

sapere segreto, aveva dovuto andare a lezione da un marinaio, simbolo del commercio universale dello spirito. Ma c'è una massima altrettanto bella che dice: ex oriente lux, "dall'Oriente la luce". L'aneddoto e la massima potrebbero stare in esergo al dialogo tra Oriente Occidente: perché lumeggiano il pensiero che li unisce in ciò che hanno di identico e diverso, come terra del sol levante e paese dell'ocaso.

[inizio pagina](#)

[**vedi anche**](#)

[**Estetica**](#)