

STEVEN WEINBERG

VIVA IL RIDUZIONISMO

JOHN CORNWELL (a cura di), "L'immaginazione della natura. Le frontiere della visione scientifica", intr. di **Freeman Dyson**, trad. di **Angela Iorio**, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, pp. 292, Lit 65.000

Una volta i corsi universitari di storia della filosofia partivano tradizionalmente dal 600 a.C., con **Talete** di Mileto. Secondo autori posteriori, Talete insegnava che tutto è fatto di acqua. Studiando Talete, gli studenti facevano la salutare esperienza di cominciare il loro corso di filosofia con una dottrina che sapevano essere erronea.

Anche se sbagliavano, Talete e i suoi successori presocratici non erano però degli sciocchi. Erano in qualche modo arrivati all'idea che si potessero spiegare molte cose complicate sulla base di un qualche principio semplice e universale - tutto è acqua, oppure tutto è fatto di atomi, o tutto scorre, o nulla mai cambia, o quant'altro. Non si riuscirono a fare molti progressi con simili idee puramente qualitative. Oltre duemila anni dopo, **Isaac Newton** propose finalmente le leggi matematiche del moto e della gravitazione, con le quali poté spiegare il moto dei pianeti, le maree e le mele che cadevano. Nel suo libro sull'ottica, prevede inoltre che un giorno si sarebbero interpretate luce e chimica con una logica analoga a quella dei principi meccanici, applicata alle più piccole particelle in natura.

Alla fine del XIX secolo, fisici e chimici erano riusciti a spiegare molto di ciò che si sapeva sulla chimica e sul calore, in base a certe proprietà presunte di novanta tipi di atomo - atomi di idrogeno, atomi di carbonio, atomi di ferro e così via. Negli anni '20, i fisici presero a spiegare le proprietà degli atomi e di fenomeni come la radioattività e la luce, utilizzando una nuova teoria universale nota come meccanica quantistica. Le entità fondamentali a cui si applicava questa teoria non erano più gli atomi, bensì particelle ancora più elementari - come gli elettroni e i protoni - insieme ai campi di forza che le circondavano, simili a quelli che conosciamo intorno ai magneti o alle cariche elettriche.

A metà degli anni '70, era ormai chiaro che le proprietà di queste particelle e di tutte le altre particelle conosciute si potevano intendere come conseguenze matematiche di una teoria quantistica abbastanza semplice, nota come "modello standard". Le equazioni fondamentali del modello standard non riguardano particelle e campi, ma solo campi di forza; le particelle sono soltanto fasci di energia di campo. Da Newton ai nostri giorni, la gamma dei fenomeni che siamo in grado di spiegare si è costantemente allargata e al tempo stesso le teorie usate in queste spiegazioni sono diventate sempre più semplici e universali. Questo genere di scienza viene propriamente chiamata riduzionista. Nell'introduzione a L'immaginazione della natura, Freeman Dyson definisce il



PAOLO MIELI

SPINOZA modernità di un intellettuale bandito

I fulmini dell'ortodossia sul pensatore ebreo libero e coerente: un saggio riapre il caso

Che Dio mai gli perdoni i suoi peccati. Che la collera e l'indignazione del Signore lo circondino e fumino per sempre sul suo capo. Che tutte le maledizioni contenute nel libro della legge riposino su di lui. Che Dio lo cancelli dal suo Libro, lo separi a sua rovina da tutte le tribù d'Israele, e gli dia in sorte tutte le maledizioni espresse dal Libro della Legge". E' il 27 luglio 1656: con questi fulmini verbali il ventiquattrenne Baruch Spinoza - era nato nel 1632 da una famiglia ebraica di origini portoghesi e marrane - è espulso, o meglio "escluso" dalla comunità ebraica di Amsterdam. "Noi ordiniamo che nessuno abbia rapporti orali o scritti con lui", recita il "chèrem", il bando d'esclusione, "che nessuno lo soccorra, che nessuno rimanga con lui sotto un solo tetto, che nessuno gli si avvicini più di quattro passi, che nessuno legga uno scritto redatto o pubblicato da lui".

Quel bando d'esclusione ha un posto nella storia del pensiero filosofico di questi ultimi quattro secoli.

Scriveva [Heinrich Heine](#) nel 1834: "Caro lettore, se una volta tu dovessi recarti ad Amsterdam, fatti mostrare dal servo di piazza la sinagoga spagnola. E' un bell'edificio; il tetto poggia su quattro pilastri colossali, e nel centro sorge il pulpito dal quale una volta fu pronunciato l'anatema contro lo spregiatore della legge mosaica, l'hidalgo don Benedetto Spinoza. In tale occasione venne soffiato in un corno di caprone che si chiama "Shofar"...". L'eco di quello Shofar è rimasto e resterà come suono di fondo che accompagna la nascita dell'intellettuale moderno. L'intellettuale escluso. L'esclusione di Spinoza è il perno attorno a cui ruota un nuovo, interessante libro di [Pierre-Francois Moreau](#) pubblicato da Seuil e testé proposto in Italia dagli Editori Riuniti con il titolo *La ragione pensante*. Il contesto, com'è noto, è quello dell'Olanda relativamente tollerante del XVII secolo nella quale vive una comunità ebraica in cui si ritrovano esiliati di Portogallo, Spagna, Polonia. Quelli che nella seconda metà del Cinquecento erano giunti dalla penisola iberica erano marrani, "conversos". Erano cioè ebrei convertiti al cattolicesimo per sottrarsi alle persecuzioni cristiane; ebrei che però erano rimasti segretamente fedeli alla loro religione, e che ora venivano messi in fuga nella stagione più intollerante inaugurata dal tribunale dell'Inquisizione. Il tutto nel nome della "limpieza de sangre", vale a dire degli statuti per la purezza della razza introdotti già nel 1449 ma applicati con radicalità solo un secolo dopo, nel 1556 da Filippo II. Ciò che provocò la grande ribellione contro [Filippo II](#), la quale si concluse con la vittoria dei ribelli nella cosiddetta Unione di Utrecht (1579). E che fu a sua volta all'origine della nascita della Repubblica delle Province Unite (1581) dove fu finalmente sancito che nessuno avrebbe potuto essere perseguitato per le sue opinioni religiose.

Una società reietta

Ecco dunque che moltissimi ebrei spagnoli e portoghesi reduci da oltre cent'anni di conversioni forzate, possono raggiungere un Paese, una città, Amsterdam, dove sono liberi di riabbracciare apertamente la loro fede. Ma in realtà la questione è più complessa: dopo decenni nei quali i "conversos" si erano dovuti adattare (perché costretti, ripetiamolo) ad un ebraismo spurio e segreto, adesso sono finalmente "liberi" sì, ma liberi di entrare in una comunità regolata (per nobili motivi, beninteso, cioè per difendere la comunità stessa) dalla più rigida ortodossia. Insediata senza essere del tutto assimilata, questa comunità ad Amsterdam vive perciò ripiegata su se stessa, sulla sua religione, le sue leggi, le sue sanzioni; ed è da parte di questa società reietta che Spinoza è a sua volta reietto: "Esilio, ripiegamento, scomunica", sottolinea Moreau: "La sua vita di filosofo comincia per tre volte sotto il segno dell'esclusione".

Questa esclusione che si fa assoluta dal momento che Spinoza rompe con la comunità israelitica ma resta ebreo, non si sposta su nessun'altra religione o setta e finisce per essere, diciamo così un apolide religioso, diviene parte costitutiva non solo della sua identità filosofica ma, sul modello più o meno consapevole della sua esperienza, della figura del moderno intellettuale d'Occidente.

Anche di quello non ebreo. "Spinoza diventa colui del quale non si parla, colui che si critica senza averlo letto, colui il cui solo nome fa rabbrivire... Il diavolo forse", scrive ancora Moreau; "Non lo si riconosce come un pari con il quale si possono avere divergenze, bensì come l'empio che occorre cacciare indietro, l'innominabile insomma". Dirà qualcuno, assai più tardi, che i professori e gli storici della filosofia considerano gli altri filosofi dapprima colleghi e poi soltanto avversari: "Spinoza è quello che nessuno considera collega. Inesorabilmente, quasi si abbia paura di passare per complice se la discussione non s'accompagna a ostentato disprezzo".

In realtà è già da qualche tempo che gli studi su Spinoza mettono sempre più a fuoco il tema ben individuato adesso da Moreau. Se ne è avuta eco nei due grandi convegni internazionali sul filosofo olandese tenutisi in questo decennio: quello di Cortona dell'aprile 1991 (gli atti sono stati pubblicati ad Amsterdam nel '95) e quello di Rotterdam dell'ottobre 1994, relazioni e interventi del quale sono stati dati alle stampe a New York due anni fa. Moreau ha il merito d'aver messo in evidenza come ad Amsterdam alla metà del Seicento si sia formato non solo il filosofo Baruch Spinoza, tra i più importanti del millennio, ma anche un archetipo di figura intellettuale per i secoli successivi: l'uomo di cultura, arti, lettere "fuori dalle parti", anzi spesso "in conflitto con ambedue le parti"; che coltiva con orgoglio la sua alterità, la sua sofferenza, il suo isolamento. E in qualche caso riesce a trasformarli in superiorità.

Poco più di un anno fa, in un fondamentale libro edito dalla Mondadori, *I destini e le avventure dell'intellettuale ebreo*, [Riccardo Calimani](#) ha dedicato una cinquantina di bellissime pagine a questo archetipo spinoziano che prende corpo ad Amsterdam nel Seicento. In quella città olandese, accanto ai fedeli dei tre grandi filoni, cattolico, calvinista ed ebraico, convivono sette di ogni tipo: anabattisti, mennoniti, sociniani, quaccheri, collegianti. In più ci sono molti esuli giunti nei Paesi Bassi con motivazioni religiose di comodo, in realtà molto semplicemente perché attratti da una prospettiva di benessere e di libertà.

La legge di Mosè viene imposta

Per mettere ordine in questo flusso migratorio che porta la città, nel volgere di pochissimi anni, ad una crescita imponente, il Consiglio di Amsterdam emana dapprima un'ordinanza, poi uno statuto che impone agli ebrei di dichiarare la loro piena adesione alla legge di Mosè. E con essa la più totale obbedienza alle regole della comunità, nonché il divieto di contrarre matrimonio con cristiani, e addirittura la proibizione a questi ultimi di lavorare alle dipendenze di israeliti.

All'interno della comunità ebraica, poi, le infrazioni punibili con la pena del bando finiscono con l'essere ben ventiquattro: si va dalla disubbidienza agli ordini della sinagoga fino alla testimonianza non autorizzata in un divorzio o al mancato pagamento delle imposte. "Certo", osservava Calimani, "ai molti profughi che per generazioni avevano praticato clandestinamente un giudaismo rozzo e ancestrale, apparve probabilmente paradossale essere di colpo costretti a adeguarsi con zelo a un ebraismo rigoroso". Tanto più che quel rigore ai loro occhi in breve prese le sembianze proprio dell'Inquisizione.

Secondo i primi biografi di Spinoza la scena che segnò la sua vita fu la flagellazione in sinagoga di *Uriel da Costa*. Da Costa era una figura paradigmatica del clima intellettuale di Amsterdam nell'epoca di cui stiamo parlando. Nato a Porto alla fine del Cinquecento da un cristiano e da una marrana, questo da Costa aveva studiato diritto canonico e filosofia tomista all'università di Coimbra.

Poi si era convertito all'ebraismo ma si era fatto altresì partigiano di una lettura letterale della Bibbia contro la Legge orale della *Mishnàh* e del *Talmùd*. Cosa che gli costò un primo bando ad Amburgo dove era andato a sostenere le sue tesi. Quasi contemporaneamente fu in violenta polemica con il mondo cristiano per la teoria delle ricompense - premi o pene - dopo la morte di cui negava ogni validità. Allo stesso modo in cui negava l'immortalità dell'anima, immortalità di cui, andava sostenendo, non c'è traccia nella Bibbia. Ad Amsterdam, Uriel da Costa entrò in conflitto con la città e con la comunità ebraica della quale era entrato a far parte: ricevette

dapprima una condanna a una multa e al rogo pubblico delle sue opere dalla magistratura della città; poi un "chèrem" dalla comunità israelitica. Per essere riammesso accettò di abiurare. Ma intimamente restò fermo su un punto sul quale fu precursore di Spinoza: "C'è gente che si vanta dicendo io sono ebreo, io sono cristiano, ma quello che pretende di non essere né l'uno né l'altro è considerevolmente superiore". Eccoci ad un primo elemento di spinozismo: spirito fuori dalle parti, superiore alle parti.

Il suicidio di Uriel da Costa

Comunque la dissimulazione non regge, Uriel da Costa è scoperto e subisce un nuovo "chèrem". Resta ai margini della comunità tra il 1633 e il 1640, quando all'età di cinquantacinque anni si offre per una nuova, sofferta riconciliazione. La comunità gli risponde di sì. Ma gli chiede un'abiura e un'umiliazione pubblica che lui stesso, nella sua autobiografia, definisce "vergognose e contrarie alla legge dell'onore". Tra le pene, una flagellazione a trentanove colpi. In pubblico. Nella grande sinagoga, al cospetto tra gli altri del giovanissimo Spinoza. Da Costa subisce. Rientra nella comunità.

E poco dopo si toglie la vita.

E' stato osservato come i modi in cui avvengono questi "processi", hanno a che fare più con il metodo autoritario dell'Inquisizione (siamo nell'epoca della condanna di Galileo) che con quello talmudico che incoraggia il libero confronto tra opinioni diverse. Se ne ha conferma, dopo il caso appena citato di Uriel da Costa, con la vicenda quasi altrettanto drammatica di [Juan de Prado](#), coetaneo e amico di Spinoza. Anche qui: origini cristiane spagnole (in questo caso Toledo); passaggio per Amburgo e ingresso ad Amsterdam nella comunità ebraica. Dove de Prado rifiuta i principi esegetici sostenuti dai rabbini ed è costretto ad un'autocritica pubblica. Siamo negli anni tra il 1655 e il '57 (ricordiamo che il bando contro Spinoza è del '56, stessi anni, stesso clima). De Prado è colpito poi da "chèrem" una seconda volta. Tenta una riconciliazione ma inutilmente. Ed è costretto a lasciare Amsterdam e riparare ad Anversa.

La libertà di disubbidire

Ecco dunque che nasce, in quella stagione, una nuova figura di intellettuale: non deve più ricorrere ai mille camuffamenti per sottrarsi all'Inquisizione; può liberamente essere cattolico, ebreo, calvinista; ma proprio lì scopre di non essere davvero libero, che la vera libertà consiste (o meglio: consisterebbe) nel poter essere sì cattolico, ebreo, calvinista, ma non ortodosso, forse addirittura disubbidiente; o comunque in dissenso con l'autorità della propria fede; e in qualche caso egualmente distante dalla sua come dalle altre religioni. E' un dibattito tra i più moderni quello che si svolge ad Amsterdam in questa stagione.

"Spinoza", sempre secondo Calimani, "è il primo intellettuale ebreo che diventa marrano anche in senso metaforico: non più la contrapposizione, come accadeva in Spagna, tra un'identità apparentemente cristiana e una nascostamente ebraica, ma il nuovo contrasto tra l'identità di cittadino dell'Europa e quella dell'origine ebraica mai dimenticata". Ma cosa resta di quell'origine ebraica? "Proprio Spinoza, l'ebreo deviante che si isolava dalla comunità, riaffermava indirettamente la validità di quel metodo talmudico antiautoritario che aveva permesso per secoli ai sapienti ebrei di confrontarsi senza rischi personali, in piena autonomia, con le innumerevoli interpretazioni del testo e di esprimere il loro pensiero senza incorrere in sanzioni".

La descrizione di questo archetipo non sarebbe completa senza il passo avanti compiuto adesso da Moreau con l'individuazione dei meccanismi di autoesclusione che integrarono e resero totale l'esclusione di cui s'è detto. Analizzando uno scambio di violentissime lettere tra Spinoza e il discepolo [Albert Burgh](#) convertito al cattolicesimo e passando al setaccio il primissimo rapporto tra Spinoza e [Leibniz](#) (quest'ultimo chiedeva tramite intermediario di poter conoscere i testi del filosofo olandese il quale rispondeva: "Reputo imprudente confidargli così presto i miei scritti"), Moreau giunge alla conclusione che "c'è una sorta di accordo fra Spinoza e i suoi contemporanei, nel considerare che fra loro la contraddizione è radicale". E siamo al punto centrale della questione: si può affermare che la mossa di esclusione di cui è vittima Spinoza non è affatto a senso unico, anzi... "E' forse tempo di domandarsi che l'astio e il disgusto nutriti verso di lui dal suo secolo, non siano la conseguenza di un troppo assoluto distacco, di un gesto di ritiro: può darsi che la causa del rifiuto sia in Spinoza stesso; esclusione soltanto attraverso una mossa di

autoesclusione: è in certo senso lui a staccarsi dal suo secolo".

E' un'ipotesi intrigante. Malgrado la formula terribile della scomunica, nonostante quel suono cupo dello Shofar che due secoli dopo faceva ancora sentire la sua eco nella mente di Heine, tutti gli studi sono adesso concordi nel rilevare che la comunità ebraica non voleva rompere con Spinoza ogni legame e gli lasciava una via di ritorno. Ed altrettanta concordia c'è nel mettere in evidenza come anche l'episodio del fanatico che sempre nel 1656, nell'anno del chère, tenta di togliergli la vita, è successivo, sia pure solo di qualche settimana, alla decisione di rompere radicalmente con la comunità ebraica, con Amsterdam, con il suo secolo. Sì, probabilmente oggi si può dire che quella decisione fu sua, soprattutto sua. Come fu sua la volontà di tenere il più possibile coperti i suoi testi. E di non accettare cattedre universitarie in particolare se, come nel 1673 da parte di Fabritius di Heidelberg, si ponevano vincoli alla sua libertà d'espressione. Così che probabilmente il vero grande contributo di Spinoza alla storia del pensiero fu, più ancora della sua pur grande opera filosofica, quello di aver messo le fondamenta della figura moderna di intellettuale coerente, libero. Coerente, libero e disposto ad entrare in conflitto con ogni appartenenza. Anche quelle fondamentali.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Storia della filosofia](#)

riduzionismo in fisica come il tentativo di "ridurre il mondo dei fenomeni fisici a un insieme finito di equazioni fondamentali".

Si potrebbe cavillare se ciò che si cerca siano equazioni o principi, ma mi sembra che la definizione di Dyson abbia colto bene l'essenza del riduzionismo. Citando gli studi di [Schroedinger](#) e [Dirac](#) sulla meccanica quantistica del 1925 e del 1927, li definisce "trionfi del riduzionismo: sconcertanti complessità della chimica e della fisica ... ridotte a due righe di simboli algebrici".

Si poteva ben pensare che tali illustri precedenti avrebbero ispirato un generale entusiasmo per lo stile riduzionista della ricerca scientifica. Tutt'altro. Molti esperti di scienza e alcuni scienziati parlano con scherno del riduzionismo, come fanno i postmoderni col Moderno e gli storici con la storiografia liberale. Nel 1992 John Cornwell, direttore di un progetto sulla sociologia della scienza al Jesus College di Cambridge, invitò un gruppo di famosi scienziati e filosofi a discutere del riduzionismo. Gli atti del convegno, pubblicati ne L'immaginazione della natura, contengono articoli intitolati "La fisica matematica deve essere riduzionista?" ([Roger Penrose](#)), "Megalomania riduttiva" ([Mary Midgley](#)) e "Memoria e anima individuale: contro uno sciocco riduzionismo" ([Gerald M. Edelman](#)). In una recensione del libro su Nature, il matematico [John Casti](#) li definiva "i bravi ragazzi col cappello bianco" in contrapposizione agli irriducibili riduzionisti presenti al convegno, come il chimico [Peter Atkins](#) e l'astronomo [John Barrow](#).

Casti è membro del Santa Fé Institute, un paradiso di scienza non riduzionista. Lo stesso Dyson afferma di avere "poca considerazione per il riduzionismo". (Detto da Dyson, questo dispiace davvero, avendo egli avuto un ruolo di primo piano nello sviluppo della teoria quantistica dei campi, che è stata alla base della riduzione di tutta la fisica delle particelle elementari al modello standard.) Che cosa è andato storto? Perché uno dei grandi temi della storia del pensiero ha acquistato una così cattiva fama?

Uno dei problemi è una certa confusione su che cosa sia il riduzionismo. Dovremmo prima di tutto distinguere fra ciò che, prendendo a prestito la terminologia del diritto penale, definirei riduzionismo maggiore e riduzionismo minore. Il riduzionismo maggiore è quello di cui si è parlato sinora - l'idea che tutta la natura sia come è (con certe riserve sulle condizioni iniziali e gli accidenti storici) a causa di semplici leggi universali, alle quali si possono in un certo senso ridurre tutte le altre leggi della scienza. Il riduzionismo minore è la dottrina molto meno interessante secondo la quale le cose si comportano così a causa delle proprietà dei loro costituenti: un diamante, a esempio, è duro perché gli atomi di carbonio di cui è composto si adattano con precisione gli uni agli altri. Il riduzionismo maggiore e minore, vengono spesso confusi, perché gran parte del processo riduttivo della scienza si è concentrato sui quesiti relativi agli elementi costitutivi delle cose, ma l'uno è molto diverso dall'altro.

Il riduzionismo minore non merita una strenua difesa. A volte si possono spiegare le cose studiandone gli elementi costitutivi, a volte no. Quando [Einstein](#) illustrò le teorie del moto e della gravitazione di Newton, non stava facendo del riduzionismo minore. La sua spiegazione non si basava su una teoria relativa agli elementi costitutivi di qualcosa, bensì su un nuovo principio

elementi costitutivi di qualcosa, bensì su un nuovo principio fisico, il principio generale della relatività che è espresso nella sua teoria dello spazio-tempo curvo. In effetti, il riduzionismo minore in fisica ha probabilmente fatto il suo tempo. Come non ha senso parlare della durezza, della temperatura o dell'intelligenza di singole particelle "elementari", non è neanche possibile dare un preciso significato a enunciati su particelle formate da altre particelle. Diciamo imprecisamente che un protone è formato da tre quark, ma se si osserva bene un quark, lo si vedrà circondato da una nube di quark e antiquark e di altre particelle, occasionalmente legate in protoni; così almeno per un momento potremmo dire che il quark è costituito da protoni. È del riduzionismo maggiore, piuttosto che di quello minore, che val la pena di continuare a discutere.

Poi c'è un'altra distinzione, che non viene quasi mai ricordata, fra riduzionismo come programma di ricerca scientifica e riduzionismo come modo di vedere la natura. Per esempio, l'ottica riduzionista sottolinea che il tempo atmosferico si comporta così a causa dei principi generali dell'aerodinamica, del flusso delle radiazioni, ecc. (nonché di accidenti storici come le dimensioni e l'orbita della terra), ma per prevedere il tempo di domani può essere più utile prendere in considerazione i fronti freddi o i temporali. Ma se anche non fosse una buona guida a un programma di previsioni del tempo, il riduzionismo insegna che non ci sono leggi atmosferiche autonome che siano logicamente indipendenti dai principi della fisica. Che aiuti o meno i meteorologi a tenerlo presente, i fronti freddi sono così a causa delle proprietà dell'aria e del vapore acqueo ecc., i quali a loro volta sono così per via dei principi della chimica e della fisica. Non conosciamo le leggi ultime della natura, ma sappiamo che non sono espresse in termini di fronti freddi o temporali.

Si può illustrare l'ottica riduzionista immaginando tutti i principi della scienza come dei punti su un enorme grafico, con delle frecce dirette verso ogni principio provenienti da tutti gli altri principi che lo spiegano. La lezione della storia è che queste frecce non formano insiemi separati e non collegati, che rappresentano le scienze che sono logicamente indipendenti, e che non si muovono a caso. Piuttosto, esse sono tutte collegate e se si seguono a ritroso, sembrano scaturire da una fonte comune, una legge ultima di natura che Dyson chiama "un insieme finito di equazioni fondamentali". Diciamo che un concetto è a un livello superiore o inferiore rispetto a un altro, se è governato da principi che sono più lontani o più vicini a questa fonte comune. Quindi il riduzionista considera le teorie generali che governano l'aria, l'acqua e la radiazione a un livello più profondo delle teorie sui fronti freddi o sui temporali, non nel senso che sono più utili, ma soltanto nel senso che queste ultime si possono intendere in linea di principio come conseguenze matematiche delle prime. Il programma riduzionista della fisica è la ricerca della fonte comune di tutte le spiegazioni.

Per quanto ne so, le obiezioni di Dyson sono dirette interamente al riduzionismo come programma di ricerca, piuttosto che come visione del mondo. Si rammarica che Einstein e Oppenheimer (negli ultimi anni) non si siano interessati di cose eccitanti come i buchi neri e lo imputa al fatto che credevano che "l'unico problema degno dell'attenzione di un fisico teorico serio fosse la scoperta delle

equazioni fondamentali della fisica". Si tratta di una critica piuttosto debole. Dyson non mette in dubbio il valore della scoperta delle equazioni fondamentali (come potrebbe?), ma ci dice soltanto che ci sono altre cose a cui pensare in fisica, come i buchi neri. È come se un proibizionista fosse contrario al gin perché, buono com'è, fa dimenticare alla gente il succo d'arancia. E non sono neanche sicuro che Dyson abbia completamente ragione a portare Einstein e Oppenheimer come esempi del pericoloso fascino del riduzionismo.

Ricordo che quando mi stavo specializzando a Princeton, frequentavo i seminari dell'Institute for Advanced Study, dove insegnava Dyson e di cui Oppenheimer era il direttore. Sedevo sempre in fondo senza intervenire, mentre Oppenheimer si piazzava in prima fila e intavolava dettagliate conversazioni tecniche con l'oratore, qualunque fosse l'argomento della lezione. Sembrava interessarsi a tutto quello che accadeva nel campo della fisica, non solo nell'avanguardia riduzionista. Infatti, anche negli anni '20 e '30, proprio quando stava portando avanti le sue ricerche migliori, il lavoro di Oppenheimer aveva a che fare, più che con la ricerca delle equazioni fondamentali, con la valutazione delle conseguenze delle teorie esistenti. Quando conobbi Oppenheimer, le sue ricerche erano già finite e credo che lui lo spiegasse anche a se stesso nel modo indicato da Dyson: ma sospetto che in realtà lui fosse diventato troppo famoso e troppo impegnato per avere il tempo di fare ancora ricerca.

Quella di Einstein è un'altra storia. Non si era mai immerso come Oppenheimer in ricerche di fisica di altri. Lo storico della fisica Gerald Holton ha dimostrato alcuni anni fa che Einstein non fu influenzato significativamente dall'esito delle ricerche sperimentali di Nicholson e Morley, che vengono spesso indicate come il punto di svolta che portò alla relatività speciale. Penso che Einstein avesse delle riserve sui buchi neri, non perché non li trovasse interessanti, ma piuttosto per la stessa ragione per cui io e molti altri li troviamo interessanti: suggerivano una lacuna della sua amata teoria generale della relatività. La fisica di tipo riduttivo era servita egregiamente a Einstein fino agli anni '20 e non aveva torto a cercare di continuare in quel filone, quanto piuttosto a presupporre che i temi adatti alla ricerca di base sarebbero rimasti quelli della sua giovinezza: gravitazione ed elettromagnetismo. Restrinse i suoi orizzonti, continuando a perseguire il falso obiettivo di unificare gravitazione ed elettromagnetismo, e rimase tagliato fuori dall'entusiasmante lavoro sui raggi cosmici, le particelle elementari e la teoria quantistica dei campi, che finirono per portare all'unificazione del modello standard. Il suo vero errore è stato quello che rischiamo tutti di fare: invecchiare.

Molte delle critiche al riduzionismo sono in realtà soltanto critiche al riduzionismo come programma di ricerche. Un buon esempio è costituito dalla obiezione sollevata dalla filosofa morale Mary Midgley. Nel suo articolo contenuto negli atti del congresso al Jesus College, si chiede: "Che possiamo dire, ad esempio, di una sentenza fattuale come "Finalmente è stato concesso a George di andarsene a casa dalla prigione la domenica"? Il linguaggio della fisica come riporterà il significato di "domenica", "a casa", "concesso", o "prigione"? Oppure "finalmente"? O anche "George"?". Questa critica

colpirebbe nel segno se ci fossero fisici che cercano di utilizzare la fisica a questo scopo, ma io non ne conosco.

Non è che (come hanno messo in rilievo al congresso Atkins e i filosofi Paul e Patricia Churchland) le prigioni, la gente e i temporali sono troppo complessi perché possiamo prevederne il comportamento seguendo il moto delle particelle elementari che li compongono. È anche questione di ciò che ci interessa. Qui la parola chiave è "emergenza". Trattando con sistemi sempre più complessi, vediamo emergere da essi dei fenomeni che sono molto più interessanti di una montagna di dati elaborati dal computer che descrivono ogni possibile movimento di ciascuna particella del sistema. La mente è un fenomeno che emerge dalla biologia degli animali complessi, così come la vita è un fenomeno che emerge dalla chimica di molecole complesse. Ci interessa sapere se George è contento di essere uscito di prigione in modo diverso da come ci interessano le sue cellule nervose, e le sue cellule nervose ci interessano in modo diverso da come ci interessano gli elettroni, i protoni e i neutroni di cui sono formate. Ma fenomeni come la mente e la vita emergono. Le regole cui obbediscono non sono verità indipendenti, ma derivano dai principi scientifici a un livello più profondo; a parte gli accidenti storici, che non si possono spiegare per definizione, il sistema nervoso di George e dei suoi amici si è evoluto fino a ciò che è ora interamente a causa dei principi della fisica e della chimica macroscopiche; le quali a loro volta sono ciò che sono interamente a ragione dei principi del modello standard delle particelle elementari.

La visione globale riduzionista non ci aiuta a capire George, quanto piuttosto esclude altri tipi di approccio. In ogni branca della scienza si formulano e si verificano delle generalizzazioni che talvolta vengono elevate al rango di principi o leggi. La biblioteca dell'Università del Texas ha trentacinque libri intitolati Principles of Chemistry e diciotto libri intitolati Principles of Psychology. Ma non ci sono dei principi di chimica che si reggono per conto loro, senza bisogno di essere spiegati riduttivamente dalle proprietà degli elettroni e dei nuclei atomici, e allo stesso modo non ci sono principi di psicologia autonomi, nel senso che non debbano in fondo essere capiti tramite lo studio del cervello umano, il quale a sua volta si comprende sulla base della fisica e della chimica. A dispetto di Henri Bergson e Darth Vader, non c'è forza vitale. Questa è la preziosa prospettiva negativa fornita dal riduzionismo. Midgley potrebbe forse ribattere che non conosce filosofo antiriduzionista il quale pensi che ci sono principi di psicologia autonomi. Forse no, sebbene molti dei nostri concittadini credano ancora che George si comporti così perché ha un'anima governata da leggi che non hanno nulla a che fare con quelle che governano le particelle o i temporali. Ma lasciamo perdere. Infatti, sospetto che Midgley condivida la visione globale del riduzionismo maggiore, ma ritenga che non sia onesto esporla così.

Comunque, Midgley deve spingersi in direzioni particolari per cercare esempi orribili di riduzionismo. Uno dei suoi bersagli è Skinner, arcibehaviorista e capoaddestratore di piccioni. Condivido la sua antipatia per il rifiuto di Skinner di trattare con la coscienza nel suo lavoro. Ma perché lo cita nella critica del riduzionismo? Per quanto ne so, Skinner non si occupò molto di scienze come la biologia evolutiva o la neurologia, che potevano fornire spiegazioni riduttive dei principi della psicologia. Ho

B.F.

come spiegazioni riduttive dei principi della psicologia. Ho sempre pensato che il problema di Skinner non fosse il riduzionismo, ma il positivismo, per il quale la scienza dovrebbe occuparsi solamente di ciò che si può osservare direttamente, come il comportamento. Il positivismo di solito conduce lontano dal riduzionismo; per esempio, all'inizio di questo secolo portò l'eminente fisico-filosofo viennese Ernst Mach a respingere l'idea degli atomi perché non si potevano osservare direttamente.

Forse so perché Midgley ha scelto Skinner come riduzionista cattivo. Skinner ha escluso la coscienza dalla sua concezione della mente e la coscienza costituisce la maggiore sfida al riduzionismo. E' difficile vedere come i normali metodi scientifici si possano applicare alla coscienza, perché è l'unica cosa che conosciamo direttamente senza passare per i sensi. Peter Atkins ha ingaggiato una splendida polemica riduzionista al Jesus College, che mi sono molto divertito a leggere. Con la loro fede implicita nel riduzionismo, gli scienziati hanno il privilegio di trovarsi sulla cima della conoscenza, e di vedere più avanti nella verità rispetto a qualunque loro contemporaneo." Dagli addosso, Peter! Ma mi pare che Atkins non sia abbastanza sensibile ai problemi che circondano la coscienza. Non capisco come qualcuno che non sia George possa sapere cosa prova George. Ma d'altra parte, non mi è difficile credere che, almeno in linea di principio, un giorno saremo in grado di spiegare tutto il comportamento di George in modo riduttivo, compreso ciò che dice di provare, e che la coscienza sarà una delle idee emergenti di livello superiore che compariranno nella spiegazione.

Nei loro articoli negli atti del convegno, i neuroscienziati Gerald Edelman e Oliver Sacks danno secondo me troppo risalto alle presunte implicazioni antiriduzioniste delle nuove idee sul cervello. Nell'articolo scritto con Giulio Tononi, Edelman illustra la sua "teoria della selezione dei gruppi neuronali", in base alla quale il cervello non funziona secondo un programma predefinito, ma piuttosto secondo un programma che si sviluppa attraverso una sorta di selezione naturale nel corso della vita dell'organismo. Sostiene poi in un altro articolo della raccolta che "il genere di riduzionismo che fu la condanna dei pensatori dell'illuminismo è confutato dalle prove emerse dalle neuroscienze e dalla fisica moderna. È mia ferma convinzione che non si possa interpretare una persona in soli termini molecolari, fisiologici o di teoria dei campi. Edelman è un eminente scienziato e il suo "darwinismo neurale" può essere un grande passo avanti nella teoria della mente; ma quando esamina le basi di una visione scientifica globale, non vedo quale sia la differenza fra una selezione naturale per milioni di anni che produce un sistema operativo mentale che è fissato alla nascita o una selezione naturale che va avanti per milioni di anni e che continua per alcuni decenni dopo la nascita. Il darwinismo neurale potrà anche escludere alcune teorie riduzioniste della mente, del genere di quelle basate sulle analogie con l'intelligenza artificiale, ma non elimina la speranza di altre concezioni interamente riduzioniste dell'intelligenza. Quando Edelman dice che una persona non si può ridurre a interazioni molecolari, dice forse qualcosa di diverso (se non per grado) da un botanico o da un meteorologo che affermano che una rosa o un temporale non si possono ridurre a interazioni molecolari? Si può anche pensare che sia sciocco seguire programmi di ricerca riduzionisti su sistemi complessi che sono fortemente condizionati dalla storia, come i

cervelli, le rose o i temporali. Ma non è mai sciocco il punto di vista offerto dal riduzionismo, secondo il quale, a parte gli accidenti storici, queste cose sono in fondo fatte così a causa dei principi fondamentali della fisica.

Roger Penrose si è allontanato qualche tempo fa dalle sue interessanti ricerche sulla fisica matematica per riflettere sulla mente. Come nei suoi libri precedenti, al convegno del Jesus College ha sostenuto che "la fisica classica [cioè pre-quantistica] sembra incapace di spiegare un fenomeno tanto misterioso come la coscienza". Penso che Edelman sia d'accordo con Penrose perché trova poco congeniale il determinismo della fisica classica. Il determinismo è logicamente distinto dal riduzionismo, ma le due dottrine tendono ad andare insieme, perché il fine riduzionista della spiegazione è legato all'idea determinista della previsione; verificiamo le nostre spiegazioni in base alla loro capacità di fare previsioni corrette. Questo deve essere ciò che intende Edelman quando dice che la fisica moderna (cioè la meccanica quantistica) confuta le idee illuministe del riduzionismo.

Ovviamente, tutto si riduce, in definitiva, alla meccanica quantistica; il problema è se la meccanica dei quanti apparirà direttamente nella teoria della mente e non soltanto nelle teorie di livello più profondo, come la chimica sulla quale sarà basata la teoria della mente. Forse Edelman e Penrose hanno ragione, ma ne dubito. Sono proprio quei sistemi che possono essere approssimativamente descritti dalla meccanica classica pre-quantistica a essere così sensibili alle condizioni iniziali da risultare imprevedibili, per scopi pratici. Nella meccanica quantistica, i sistemi isolati sono governati da un'equazione (l'equazione di Schroedinger), le soluzioni sono in senso stretto assolutamente deterministiche e mai caotiche. Le famose incertezze sulla posizione e velocità delle particelle indicate da Heisenberg, non emergono in sistemi isolati, ma solo quando lasciamo che il sistema interagisca con il dispositivo di misurazione.

C'è un altro motivo che spiega in parte l'opposizione al riduzionismo, e specificamente alla prospettiva offerta dal riduzionismo maggiore. È che questa prospettiva elimina gran parte delle tradizionali motivazioni per credere in Dio. Questo è particolarmente vero, a esempio, per uno dei grandi episodi riduzionisti nella storia della scienza: prima Darwin e poi Wallace hanno spiegato l'evoluzione dell'adattamento come conseguenza dell'ereditarietà e della selezione naturale; poi i biologi del XX secolo hanno spiegato l'ereditarietà come frutto di geni e mutazioni; infine Crick e Watson hanno spiegato il meccanismo genetico come conseguenza della struttura della molecola del DNA, che con un computer sufficientemente potente si potrebbe spiegare come soluzione dell'equazione di Schroedinger. Vaclav Havel ha detto che la corrosione della fede religiosa è uno dei motivi per cui nutre delle riserve su gran parte della scienza. In un articolo del 1987 ha lamentato il fatto che la scienza moderna "cancella come pura fiction perfino le basi più intime del nostro mondo naturale; uccide Dio e prende il suo posto sul trono vacante ... "3Successivamente, in un discorso che ha avuto ampia eco, ha aggiunto che "possiamo anche sapere dell'universo infinitamente più dei nostri antenati, però è sempre più chiaro che loro sapevano qualcosa di più essenziale di noi, qualcosa che a noi sfugge".

D'altra parte, alcuni sono attratti dalla scienza riduzionista esattamente per lo stesso motivo. È una vecchia storia questa. Nell'oceano di Talete non c'era posto per Poseidone. Nell'epoca ellenistica, Epicuro adottò la teoria atomistica di Democrito come antidoto alla fede negli dei dell'Olimpo. Penso che Midgley abbia assolutamente ragione quando sostiene che gli scienziati sono spesso spinti nel loro lavoro da motivi di questo genere. Ovviamente, nulla di tutto ciò riguarda la questione se l'ottica riduzionista sia corretta o no. E visto che in effetti è corretta, faremmo meglio tutti a imparare a conviverci.

C'è un limite nella visione scientifica globale che sono lieto di riconoscere. La scienza può anche dirci come si spiega o come si ottiene ciò che riteniamo importante, ma non potrà mai dirci cosa dovremmo ritenere importante. Una affermazione morale o estetica non è del genere che si può definire vera o falsa. Penso che Midgley sarebbe d'accordo, ma non sono sicuro che lo sarebbero Atkins, né molti altri. Secondo la stampa britannica, il vescovo di Edimburgo avrebbe recentemente sostenuto che, visto che la gente è geneticamente predisposta all'adulterio, la chiesa non dovrebbe condannarlo. Qualunque cosa si pensi dell'adulterio, semplicemente non ha senso trarre lezioni morali dalla genetica. Ronald Reagan fece lo stesso errore, quando sostenne che si dovrebbe proibire l'aborto perché la scienza non ha ancora deciso se il feto è vivo. Indipendentemente dalla definizione di scienza che gli scienziati possono decidere di dare e indipendentemente dal momento della gravidanza in cui il feto comincia a corrispondere a quella definizione, la questione del valore che dovremmo attribuire a un uovo umano appena fecondato è interamente soggetta al giudizio morale dell'individuo. (Non che questo sia l'unico punto in discussione nella questione dell'aborto, né quello che motiva necessariamente i suoi oppositori). La scienza non può nemmeno giustificare la scienza; la decisione di esplorare il mondo come ci è mostrato dalla ragione e dalla sperimentazione è morale, non scientifica.

Nessuno dei partecipanti al convegno del Jesus College sembra aver esaminato il problema davvero urgente che deve affrontare il riduzionismo: vale quello che costa? Dopo tutto, ci sono molte ragioni concorrenti per fare scienza. Parte della ricerca (a esempio, la medicina, settori della chimica) viene fatta per motivi pratici o per l'applicazione in altri campi. Parte (a esempio, di nuovo la medicina, soprattutto la psichiatria e la biologia, l'evoluzione umana) viene fatta perché siamo naturalmente interessati a noi stessi. Parte tratta di cose (a esempio, la mente, i buchi neri, la superconduttività) così strane e avvincenti che non possiamo fare a meno di tentare di capirle. Parte della ricerca viene fatta perché sospettiamo che i fenomeni studiati (a esempio, di nuovo la superconduttività, la turbolenza, le proporzioni fra i sessi nelle popolazioni animali) troveranno spiegazioni meravigliose dal punto di vista matematico. Tutti questi tipi di ricerca competono per i fondi con la ricerca che si fa perché ci avvicina all'obiettivo riduzionista di scoprire le leggi della natura che sono il punto di partenza di tutte le catene esplicative.

Il problema che la scienza si trova ad affrontare non è (come sembrano credere la maggior parte dei partecipanti al convegno del

Jesus College) che l'imperativo riduzionista sta mettendo in discussione il resto della scienza. Pochi, forse nessuno di coloro che come me si interessano alla ricerca delle leggi della natura, dubitano della validità delle altre ragioni per fare ricerca. (Sospetto anzi che finirò per pensare che la ricerca sul cancro o sulle malattie cardiache sia più importante di ogni altra cosa). Il problema è che alcuni, compresi degli scienziati, negano che la ricerca sulle leggi ultime della natura abbia un suo speciale valore, valore che dovrebbe essere preso in considerazione anche quando si decide come si finanzia la ricerca.

Attualmente la ricerca delle spiegazioni ultime ha luogo principalmente nel campo della fisica delle particelle elementari. Ma questo tipo di ricerca è diventata molto costosa, perché le leggi della natura si rivelano più chiaramente nella collisione delle particelle in acceleratori ad alta energia, piuttosto che in ciò che succede intorno a noi nella vita di tutti i giorni. Qui è importante anche la cosmologia. Come ha ricordato al convegno John Barrow, per capire il mondo dobbiamo conoscere non solo le leggi della natura, ma anche le condizioni iniziali. Alcuni teorici sperano che le condizioni iniziali si possano alla fine derivare dalle leggi naturali, ma siamo molto lontani dall'obiettivo. Anche la ricerca cosmologica è molto costosa e richiede osservatori come Hubble, COBE e AXAF che sono portati oltre l'atmosfera terrestre da satelliti artificiali.

Questo genere di ricerca sta lentamente fermandosi negli Stati Uniti per questioni di bilancio. Il progetto Supercollider è stato cancellato, in parte perché si è detto che quel genere di ricerca è meglio svolgerla nei laboratori esistenti o nel quadro di collaborazioni internazionali; ma lo stesso Congresso che ha cancellato il Supercollider ha anche tagliato i fondi ad altri laboratori nazionali e l'attuale Congresso non si è mostrato ansioso di collaborare con l'Europa, che sta costruendo il prossimo grande acceleratore vicino a Ginevra, il Large Hadron Collider.

Nei dibattiti su come ripartire i finanziamenti, hanno svolto e svolgono un ruolo importante gli scienziati, fra cui alcuni fisici che sono contrari a spendere per le particelle elementari. In parte, questi scienziati sono di questa opinione perché sperano che il denaro venga speso per ricerche nei loro campi, speranza che è stata delusa quando i fondi risparmiati cancellando il progetto del Supercollider sono scomparsi nel bilancio generale. Ma c'è anche una vera mancanza di apprezzamento per la tradizione riduzionista della scienza, tradizione che è rappresentata nel nostro tempo dalla fisica delle particelle elementari e dei campi. È bene che persone di talento come quelle riunite al convegno del Jesus College discutano di riduzionismo, ma mi sarebbe piaciuto che il loro dibattito fosse andato al cuore del problema.

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)



ANALITICI & CONTINENTALI



KARL POPPER - CARL GUSTAV HEMPEL **DIFESA POSTUMA DEL FALSIFICAZIONISMO**

Un eccezionale confronto a distanza tra due vecchi amici/nemici tormentati dal problema della conoscenza. Come si fa a dire che una cosa è vera? E si può dirlo? E in base a cosa? Popper e Hempel parlano in queste pagine inedite delle loro contrapposte teorie della conoscenza: falsificazione contro verifica

**Le interviste sono state realizzate da Umberto Curi, David Miller, Renato Parascandolo, Maria Teresa de Vito
Traduzioni di Dario Antiseri e Massimo Stanzione**

In una sua nota recensione del 1935 Lei critica la Logica della scoperta scientifica di Karl Popper. Quali sono le Sue argomentazioni contro questo libro e qual è il Suo personale giudizio sul successivo sviluppo del pensiero popperiano?

Hempel: Ricordo di aver scritto quella recensione. E ribadisco che nutro e nutro tuttora un grandissimo rispetto per il primo libro di Karl Popper. Era un lavoro del più grande interesse, ingegnoso, stimolante. Ciò che non mi soddisfaceva allora - e che poi sempre più in seguito mi lasciò insoddisfatto - fu la forte insistenza di Popper circa l'impossibilità di verificare qualsiasi proposizione scientifica. E vorrei dire che non sono pochi a pensarla come me. Difatti, noi non possiamo verificare in modo conclusivo, per mezzo di dati empirici, proposizioni teoriche generali, ma non possiamo neppure falsificare. Popper, come si sa, insisteva ed insiste sulla caratterizzazione delle proposizioni scientifiche, affermando che esse appunto sono scientifiche a patto che possano venir falsificate da fatti empirici appropriati. Bene, una cosa del genere è impossibile, a motivo di una situazione logica completamente simmetrica tra verifica e falsificazione. Difatti, proprio come una proposizione universale, quale «tutti i corvi sono neri», non può mai venir verificata per quanto ampia sia la quantità di conferme che possiamo addurre - e, in realtà quel che la proposizione asserisce va sempre al di là dell'evidenza addotta -, analogamente ci sono proposizioni che non possono venire mai falsificate, per quanta evidenza fattuale si possa avere a disposizione. Così, per esempio, prendiamo in considerazione l'asserto «esistono corvi blu». Bene, noi possiamo aver visto centinaia di milioni di corvi senza averne potuto osservare nemmeno uno che sia blu, e, tuttavia, ciò non dimostra che la proposizione «c'è almeno un corvo blu» è falsa. La situazione, per quanto riguarda la verifica e la falsificazione, è, dal punto di vista logico, semplicemente equivalente. Di conseguenza, per quanto suggestiva e stimolante fosse la proposta di Popper, essa, a mio avviso, è proprio semplicemente sbagliata. Per questo ritengo che una metodologia falsificazionista debba venir considerata, al giorno d'oggi, come non promettente.

Popper: La critica di Hempel delle mie concezioni è una critica molto nota, della quale, naturalmente venni a conoscenza circa cinquantaquattro o cinquantacinque anni fa. Si tratta, però, di una critica che io, nella *Logica della scoperta scientifica* pubblicata nel 1934 - avevo previsto. Perché è ovvio che uno cerchi di prevedere e anticipare le critiche al proprio lavoro e cerchi di replicare ad esse. Bene, io nel mio libro avevo ben valutato, anticipato e risposto alla critica che poi fece Hempel. Ma Hempel, dopo cinquantaquattro anni ripropone esattamente la sua critica, come se io non avessi replicato ad essa. Ecco, dunque, la critica di Hempel: tu, Popper, sostieni che le proposizioni scientifiche non sono verificabili in modo conclusivo, ma esse però non sono neppure falsificabili. Ebbene, questa critica molto ovvia io l'ho discussa non diffusamente, ma l'ho discussa nel mio libro. Il criterio della scientificità di una teoria è un criterio logico: una teoria è falsificabile in senso logico, se esistono possibili osservazioni fattuali controllabili attraverso l'osservazione, se cioè esistono possibili asserzioni fattuali che contraddicono la teoria. Nella scienza noi aspiriamo a teorie universali, cioè a leggi universali, a teorie universali, alle cosiddette leggi naturali. È su queste leggi universali che dobbiamo riflettere. Una legge universale ha la forma di una

proposizione universale del tipo: tutti i cigni sono bianchi; oppure, tutti i pianeti si muovono in ellissi. Ebbene, tale è la struttura delle proposizioni cui noi aspiriamo nella scienza. E una proposizione universale può venir di principio contraddetta da una proposizione osservazionale o, diciamo, da una proposizione fattuale, più semplicemente da un fatto, come sarebbe se dovessimo vedere che un pianeta, invece di muoversi lungo la sua ellisse, improvvisamente se ne discosta. È chiaro che se si osserva davvero una cosa del genere, allora la mia ipotesi o legge di natura risulta falsificata. Un singolo caso negativo falsifica una proposizione universale: un cigno nero falsifica la proposizione «tutti i cigni sono bianchi». C'è qui una relazione logica, nel senso che noi possiamo verificare una proposizione cosiddetta esistenziale come: «esiste un corvo bianco». Questa proposizione esistenziale può venire verificata da un solo caso: se qualcuno ci mostra un corvo bianco, la proposizione esistenziale è con ciò verificata. E quindi: noi possiamo falsificare una legge universale tramite una proposizione fattuale, e possiamo verificare una legge esistenziale per mezzo di una proposizione fattuale. Se qualcuno dice che esiste un corvo bianco, io non so come mostrargli che sbaglia. Gli faccio vedere corvi, gli faccio vedere cigni, ma non riesco a trovare un corvo bianco. Ma questo non significa che non esiste un corvo bianco. Io non posso scandagliare in ogni angolo dell'universo e dire: no, non esistono corvi bianchi... Dal punto di vista logico, c'è, dunque, una interessante relazione le proposizioni universali da una parte, le proposizioni esistenziali dall'altra. Le prime possono per principio essere falsificate, le altre possono per principio essere verificate; ma quelle esistenziali non possono per principio venire falsificate. Tale è la situazione logica. Bene, la scienza non è interessata a proposizioni esistenziali isolate; essa, piuttosto, è interessata a proposizioni universali, alle leggi di natura, e quindi essa è fondamentalmente interessata a proposizioni falsificabili, e non a proposizioni verificabili. Per le proposizioni universali non possiamo ottenere quella verifica, che noi forse desideriamo. Noi siamo interessati a proposizioni che sono falsificabili per principio, ma non per principio verificabili, cioè a dire siamo interessati a proposizioni per principio non verificabili. Questa asimmetria, in qualche modo, è la base di quella che si chiama la logica che sta dietro alla scoperta scientifica. E questo per la ragione che la scoperta scientifica è la scoperta di leggi universali, di leggi di natura. Questa, dunque, è la situazione logica che sta dietro alla scoperta scientifica. Naturalmente, questa non è tutta *La logica della scoperta scientifica*. Questo libro - ha portato alla scomparsa dei dogmi fondamentali del Circolo di Vienna, dogmi che sono stati seriamente criticati in questo libro. E il dogma principale del Circolo era che le proposizioni metafisiche sono prive di significato. Più tardi, a proposito di quella che io ho chiamato la proposizione arcimetafisica, cioè che «Dio esiste», ho dimostrato che nel senso dei criteri di scientificità alla Carnap si può costruire una lunga formula che porta in termini carnapiani all'esistenza di Dio, mentre erano proprio proposizioni come queste che i Circolisti intendevano dichiarare come prive di significato.

Hempel: Secondo me, le ragioni del fallimento della metodologia popperiana sono in parte da ricondurre a sviluppi, databili tempo addietro, e che portarono ad una svolta sia nella concezione dell'empirismo logico sia in concezioni provenienti dal di fuori dell'empirismo logico: si tratta della cosiddetta svolta olistica. In effetti, agli inizi l'interesse degli empiristi logici verteva su singole proposizioni isolate e il problema che loro si ponevano su di esse era il seguente: «Come è che esse possono venir verificate? quale evidenza fattuale è sufficiente almeno per confermarle?». Ebbene, dinanzi a tali questioni, la risposta di Popper fu negativa: cioè non possiamo verificare nessuna di queste proposizioni. Ribadisco che non possiamo nemmeno falsificarle. Ad ogni buon conto, guardando le cose con maggiore attenzione, ben presto ci si avvide che ciò che consideriamo come evidenza fattuale confermatrice o confutante una data proposizione non è connesso con questa proposizione attraverso un ragionamento logico semplice e diretto. Così, tanto per esemplificare, prendiamo l'esempio addotto da Popper, consideriamo cioè la proposizione «Qui c'è un bicchiere d'acqua». Ora, se ci chiediamo se questa proposizione possa venir verificata o falsificata semplicemente guardando il bicchiere, ciò che c'è sul tavolo, bene la risposta a tale interrogativo è: no! Questo non ci è possibile poiché affermare che questo è vetro e che dentro al bicchiere c'è acqua è certamente molto di più di quanto qualsiasi osservazione fattuale possa stabilire. Difatti, come possiamo stabilire che questo è vetro e che quel che il bicchiere contiene è acqua? Risulta immediatamente ovvio che, per rispondere a domande del genere, bisogna ricorrere alla teoria

chimica: ciò per controllare che questa sia davvero acqua, per vedere quali sono le caratteristiche dell'acqua e così via. In tal modo, si ha a che fare con un apparato teorico molto complesso piuttosto che con una pura e semplice descrizione isolata come: «qui c'è un bicchiere d'acqua». Popper stesso aveva avvertito un problema siffatto. Se si vuole, pertanto, controllare una proposizione come «qui c'è un bicchiere d'acqua», ciò può venir fatto solo con l'aiuto di conoscenze di sfondo, attraverso una intera teoria, concernente, per esempio, la nozione di acqua, quella di vetro e molti altri concetti che ci dicono quali tipi di reazioni si verificherebbero se si agisse su questi oggetti in un modo o nell'altro. Dunque, per estrarre da una proposizione conseguenze controllabili per mezzo dell'osservazione, è necessario far uso di altre teorie di sfondo, di un apparato teorico che, in linea di principio, diventa indefinitivamente ampio: tale apparato include, in sostanza, tutto ciò che all'epoca è conosciuto. Esistono infiniti modi in cui una determinata ipotesi può venir collegata a qualcosa di osservabile; ma questi legami sono sempre connessioni teoriche più o meno complesse. Consideriamo un altro esempio, un esempio, secondo noi, molto calzante, quello della radiazione cosmica di fondo. Essa, attualmente, è stata universalmente osservata da tutti, ha una determinata lunghezza d'onda che è stata misurata, e in qualsiasi direzione si punti il radio-telescopio, si constata questa radiazione di fondo. Ma che cosa è? da dove viene? Non certo da un oggetto specifico e particolare. Essa viene, così ci dice la teoria, dal Big Bang stesso, da quella colossale esplosione da cui venne in essere l'universo. Qui sarebbe da trovare la ragione della radiazione di fondo. Ora, come posso io produrre evidenza fattuale per una teoria del genere? Posso provarla tramite un qualche fatto osservabile in un esperimento o con una osservazione? È possibile porsi davanti ad un qualche strumento e constatare che le cose stanno così? No, non c'è nessuna possibilità di far questo; quel che invece occorre fare è usare un enorme apparato di conoscenze di sfondo per stabilire come stanno le cose. E se deriviamo conseguenze da quell'insieme di teorie che mettiamo accanto all'ipotesi che ci interessa controllare, possiamo arrivare a qualcosa che è da attendersi qualora tale ipotesi fosse corretta; ma qui ciò che noi controlliamo non è più questa sola ipotesi, quanto piuttosto questa ipotesi insieme ad un'enorme quantità di informazioni provenienti dalla conoscenza di sfondo. Per cui, se, per esempio, noi da un simile apparato teorico deriviamo una predizione che, al controllo, viene smentita, noi dobbiamo dire che c'è qualcosa che è sbagliato, ma non possiamo affermare che l'ipotesi concernente la radiazione di fondo è falsa. Potrebbe essere falsa qualcuna delle ipotesi ausiliarie. E non sono pochi i casi della storia della scienza in cui ciò ha avuto luogo. Dunque: quel che in un esperimento viene effettivamente controllato è un sistema che certamente include la teoria che ci interessa, ma che include anche molte altre cose. Talché, un esito negativo del controllo non mostra che la teoria che ci interessa è falsificata, in quanto potrebbe essere falsa una o l'altra delle ipotesi ausiliarie. In ciò, pertanto, risiede un'altra ragione che milita contro il falsificazionismo. Ribadisco che ciò che in realtà si controlla è sempre un intero sistema di assunzioni e non tanto una teoria isolata; viene controllata insieme a tutta la conoscenza di sfondo posseduta in un certo momento, e se qualcosa è errato la colpa potrebbe essere di qualcuna di queste assunzioni piuttosto che dell'ipotesi esaminata.

Popper: Ogni qualvolta noi controlliamo una teoria scientifica, vengono coinvolte molte altre teorie. Lo stesso Hempel ha menzionato il mio esempio: «questo è un bicchiere d'acqua». Se io dico che «questo è un bicchiere d'acqua», io in effetti sto proponendo un'ipotesi, una teoria su questa cosa qui. L'asserto può venir falsificato se si trova che nel bicchiere non c'è acqua ma aceto molto forte, cosa facilmente controllabile. Posso anche mostrare che questo non è vetro, ma plastica, plastica francese che assomiglia al vetro. In sostanza, una proposizione come «qui c'è un bicchiere d'acqua» è falsificabile. La verificabilità - lo stesso Hempel l'ha mostrato - è molto ma molto più difficile ed essa coinvolgerebbe ogni tipo di cose, ogni sorta di controlli e di ipotesi, e così via. Il problema è il seguente: quando si controlla una teoria scientifica - e io parlo di controllo e non di verifica -, in questo processo sono necessarie molte altre teorie, che io ho chiamato «conoscenza di sfondo». L'espressione «conoscenza di sfondo» fui io ad introdurla e sta a significare quella conoscenza che viene usata nel controllo, ma che per il nostro scopo viene presa come non problematica. Essa può di per sé essere problematica ma per lo scopo del controllo deve essere usata come non problematica, altrimenti non potremmo procedere al controllo. Certo, nel

corso dei nostri controlli possiamo forse scorgere problemi nella nostra conoscenza di sfondo, e parimenti ogni elemento della conoscenza di sfondo può mostrarsi problematico e può venire a sua volta controllato. Ma in tali controlli noi di nuovo useremo altra conoscenza di sfondo che, al fine del controllo, deve essere considerata come non problematica. Ebbene, quanto Hempel ha detto su questa difficoltà serve solo a confondere la questione, la quale sta nei termini in cui io ho cercato di delinearla. Così, per esempio, se attraverso un telescopio osservo una stella per controllare qualcosa circa il suo movimento newtoniano, uso naturalmente la teoria di questo telescopio (che è parte dell'ottica, della teoria ottica) come conoscenza di sfondo cioè a dire uso qualcosa che assumiamo come non problematico per il controllo problematico del movimento di quella stella. E questa situazione è una situazione generale, nel senso che sempre dobbiamo assumere come non problematiche certe conoscenze. Così, per esempio, se compiamo osservazioni di stelle, noi dobbiamo sistemare il nostro telescopio e adattarlo a movimento di rotazione della Terra, in modo tale che il telescopio si sposti lentamente. Alla base della teoria, che non è problematica, c'è l'idea che la Terra ruota con velocità costante. Questo, lo sappiamo, non è affatto vero ma viene tuttavia assunto come non problematico allo scopo del nostro controllo.

Hempel: Potrei aggiungere qualcos'altro, che riguarda la conoscenza di sfondo. In ogni controllo che suppone una conoscenza di sfondo, dice Sir Karl - anzi, lo dà per certo - noi assumiamo quest'ultima per scontata. Ma qui intravedo una difficoltà che mi sembra ancora maggiore, ossia l'assoluta impossibilità di dare una formulazione precisa di tutte le assunzioni della conoscenza di sfondo che si dimostrano rilevanti quando ci mettiamo a controllare un'ipotesi scientifica. Assunzioni del genere si fanno sugli apparati sperimentali come suggerisce lo stesso Popper - e fin qui tutto bene. Si assume cioè che non vi siano condizioni di disturbo: che non vi siano improvvise scariche elettriche o improvvise variazioni di campo gravitazionale, o cose del genere - lo si assume, questo è certo. Ma se mai pensaste di mettervi ad elencare, una per una, tutte le cose la cui inesistenza andrebbe assunta in partenza, allora sareste finiti! Non è possibile niente del genere, sarebbe un'impresa senza fine! Si può anche dire che può esistere una teoria che contempli già alcuni fattori di disturbo: un'idea del genere ha il diritto di esistere; ma al tempo stesso dobbiamo anche assumere che non ci troviamo mai di fatto in una situazione del genere. È dunque impossibile assumere - per così dire la nostra capacità di elencare le condizioni di sfondo e poi dire: d'accordo, eccole qui e diamole per scontate. Non c'è limite a quelle condizioni, e pertanto ritengo che la conoscenza scientifica vada valutata e selezionata in modo alquanto diverso. Se uno pensa che le asserzioni scientifiche vengano valutate (verificate o falsificate) osservando singoli casi concreti, allora l'esempio certamente non funziona. Prendiamo «le verre d'eau», o «das Glass Wasser, das hier steht» («Il bicchiere d'acqua che sta qui»): asserire in questo caso che «hier steht» («sta qui») vale per il bicchiere d'acqua comporta numerosissime e diverse implicazioni. Queste implicazioni sono certamente derivabili solo mediante assunzioni scientifiche di tipo ipotetico. E, a ben guardare, ci si rende conto che il numero di assunzioni che sto invocando qui è davvero illimitato, che è impossibile esaurirle davvero tutte - e poter dunque parlare di falsificazione - come è impossibile, del resto, parlare di una verifica completa. In conclusione, penso che questa concezione [che prevede una scelta rigida tra verifica e falsificazione] si dimostri nell'insieme fin troppo ristretta e che vada sviluppata una teoria del controllo empirico molto più generale. A tal fine i concetti ristretti di verificabilità e falsificabilità di cui abbiamo parlato sono assolutamente inadeguati. Questi due termini, verifica e falsificazione, vanno dunque intesi in maniera ben più complessa, cioè come procedure che servono a fornire informazioni che per la teoria risultino o favorevoli, in quanto vi s'inquadrano bene, o sfavorevoli, perché non vi s'inquadrano altrettanto bene. Di fatto, la linea di confine tra le due cose non solo non è ben delineata, ma è addirittura estremamente sfumata, sicché dire: «ciò nonostante vogliamo valutare e selezionare la scienza solo mediante il criterio di falsificabilità» mi sembra un procedimento dogmatico e teoricamente davvero indifendibile.

Hempel continua a sostenere che alcune teorie, benché non falsificabili, sono ugualmente teorie scientifiche a tutti gli effetti. Vuole che le faccia un esempio? D'accordo. Hempel cita le teorie sulla struttura fine della materia e quella delle stringhe.

Popper: Posso risponderle subito che la teoria delle stringhe non è affatto una teoria scientifica. Ciò non significa che non possa un giorno venir modificata e trasformata quanto basta per farla diventare una teoria scientifica; tuttavia, per il momento, persino chi la propone sa bene che non è una teoria controllabile. Ho discusso con uno degli artefici della teoria delle stringhe e gli ho chiesto quale problema pensava che essa risolvesse. Ebbene, non ha saputo rispondermi. Quindi la teoria delle stringhe non risolve il problema, ma è solo un tentativo di formulare diversamente l'elettrodinamica quantistica, nella speranza di diminuire i concetti fondamentali richiesti, riducendoli tutti a questo unico concetto di stringa. Capita però che, anche ammettendo che i concetti fondamentali vengano effettivamente ridotti, il numero delle dimensioni spaziali nel contempo si moltiplica. Così saltano fuori teorie a 24 o 25 dimensioni, nonché altre sgradevoli conseguenze, sicché la teoria delle stringhe non rappresenta affatto una semplificazione dell'attuale teoria quantistica, benché contribuisca a ridurre di numero i suoi concetti fondamentali. Ritengo dunque che, anche se un giorno potrà forse diventare una teoria scientifica, per il momento essa non faccia parte della scienza. Non può essere controllata: tutt'al più si può dimostrare che dà luogo a risultati simili a quelli della teoria quantistica, mentre è impossibile dimostrare che fornisce risultati diversi da quelli di quest'ultima, il che soltanto potrebbe renderla controllabile per confronto tra le sue predizioni e quelle tratte a partire dalla teoria quantistica. Ma così non è; pertanto la teoria delle stringhe si trova in una condizione di cui non penso gran che bene, anche se posso sempre sbagliarmi. Certamente, comunque, oggi non la si può qualificare come teoria controllabile, e dunque non è scienza. Il fatto poi che alcuni scienziati, esperti di meccanica quantistica, difendono la teoria delle stringhe non basta a renderla scientifica. Quest'ultimo, vorrei aggiungere tra parentesi, mi sembra un punto molto importante. Ritengo infatti che alcune teorie che oggi godono di ampi consensi e vengono largamente pubblicizzate, come quella dell'esplosione originaria dell'universo, nota come teoria del big bang, non siano affatto scientifiche. Quella del big bang è stata una teoria scientifica in passato, ma venne confutata. Da allora è stata cambiata in continuazione, almeno venti e più volte, senza però mai darle un altro nome, sicché ancor oggi viene detta teoria del big bang. Ma non somiglia più minimamente a quella di una volta, se è vero che alcuni dei suoi sostenitori credono vi siano stati molti big bang, o cose simili - a riprova del fatto che non si tratta di una teoria scientifica. Personalmente ritengo, anche a rischio di attirarmi un bel po' di comprensibili rancori, che per essa fin troppi denari siano stati inutilmente spesi, per finanziare esperimenti con navicelle spaziali e così via, benché la teoria sia, puramente e semplicemente, del tutto incontrollabile. Non è dunque una teoria scientifica, bensì una leggenda, una leggenda pseudoscientifica. Ecco in quali condizioni si trova, a parer mio, la teoria del big bang. Certo, da principio, le condizioni erano assai diverse. Ero un giovane fisico quando essa comparve per la prima volta sulla scena: allora suscitò il mio entusiasmo e l'accolsi con gioia, ma questa è una storia vecchia. Oggi, comunque, non è più la stessa teoria.

E la storia delle radiazioni che dicono di aver trovato?

Popper: Quella delle radiazioni è una storia vecchia, che ho vissuto per intero (le basti pensare all'età che ho!). Ricordo ancora bene quando la teoria del big bang venne formulata per la prima volta come ipotesi scientifica: allora era un'ipotesi meravigliosa perché, oltre a essere estremamente semplice, riusciva a spiegare tutte le cose che sapevamo del cosmo. Quel che si sapeva poteva essere dunque spiegato da una sola teoria molto semplice. Da allora si è verificato soltanto un accumulo di ipotesi ausiliarie. Così la teoria non è più semplice, bensì assolutamente complessa, ma la sua complessità deriva solo dall'accumularsi di queste ipotesi ausiliarie - ecco come si presenta la situazione nel suo insieme. Due sono i presunti fatti che si presume siano stati previsti dalla teoria: uno è questa radiazione di 2.6, l'altro ho persino dimenticato qual è. Ma la cosa non ha nessuna importanza, perché entrambe le circostanze non furono affatto previste. Venne invece previsto qualcos'altro, che si disse corrispondeva a questo valore di 2.6, ma l'ho dimenticato, perché, sa, mi capita di dimenticare i nomi. Conobbi di persona l'artefice di questa previsione: era un brillante scienziato russo che viveva in America. Costui era dotato di folgorante immaginazione ed era uno ottimo scienziato, ma sempre ubriaco, talmente ubriaco che riusciva difficile avere una conversazione con lui. Ciò nonostante era davvero brillante, e fu lui ad avanzare questa previsione, che parlava di all'incirca 60 gradi di radiazione, mentre ciò che venne trovato fu

una radiazione di 2.6. Questo risultato venne subito proclamato una verifica della sua teoria, di tutta la teoria del big bang, e così via. Ecco perché si tratta di una brutta faccenda, davvero molto brutta - e non è una faccenda da poco! Il caso costituisce dunque un buon esempio di come il mio criterio di demarcazione del carattere scientifico di una teoria sia perfettamente applicabile laddove gli altri falliscono. Credo che Hempel, a questo proposito, invochi come esempio la teoria sulla struttura fine della materia. Questa teoria, in quanto tale, non esiste, puramente e semplicemente. Ne esistono invece molte e svariatissime, che vertono su diverse strutture fini della materia. A questo proposito, vi sono teorie che parlano di struttura delle molecole, teorie chimiche di estremo interesse, e teorie sulla struttura degli atomi, che per lo più si rifanno alla meccanica quantistica o all'elettrodinamica quantistica. Queste ultime sì, la meccanica quantistica e l'elettrodinamica quantistica, sono teorie scientifiche vere e proprie, che fanno previsioni controllabili. Devo dunque dire che difficilmente la risposta di Hempel alla mia concezione può essere considerata una risposta seria. Di fatto naviga nel nulla.

Ancora una domanda su Hempel, in particolare sul desiderio da lui espresso che le scienze si sviluppino non nel senso previsto dal positivismo, bensì in maniera più pragmatica.

Popper: Sciocchezze! Aria fritta! A me forse piacerebbe essere un milionario, ma non sono affatto interessato a quel che piace o dispiace ad Hempel. Per quanto riguarda il pragmatismo, quando i positivisti arrivarono in America il pragmatismo era ancora molto di moda. Questo è tutto. E c'è sempre qualcuno a cui piace essere alla moda. Le interviste sono state realizzate da Umberto Curi, David Miller, Renato Parascandolo, Maria Teresa de Vito Traduzioni di Dario Antiseri e Massimo Stanzione





ANALITICI & CONTINENTALI



RICHARD RORTY

Ecco a che cosa (non) serve la filosofia

Intervista di Sergio Benvenuto

Se oggi in Italia si pensa alla filosofia politica americana, si pensa subito a *Una teoria della giustizia* di John Rawls, e al vasto dibattito che ne è conseguito. Invece, la filosofia italiana di indirizzo ermeneutico - e ciò che da noi è noto come «pensiero debole» - non ha mai avuto una grande simpatia per la teoria di Rawls, considerata una sorta di ragioneria etica alquanto millantatoria. Invece il suo pensiero, professor Rorty, è molto apprezzato dai filosofi ermeneutici italiani. Eppure lei si è pronunciato spesso a favore dei criteri di Rawls per determinare se una società è giusta o meno. Come spiega questa disparità tra lei e i suoi ammiratori italiani? Non capisco perché essere dalla parte di Rawls debba stupire i filosofi ermeneutici. Rawls, secondo me, non costituisce un serio oggetto di controversia. La sua tesi è un sommario di politica socialdemocratica su cui chiunque si dica di sinistra potrebbe concordare. Il libro di Rawls deve essere visto come una risposta ai movimenti dei diritti civili in America, iniziati dopo una decisione della Corte Suprema negli anni sessanta. Quindi, è un libro connesso ad eventi squisitamente americani. Il libro di Rawls va letto come un resoconto delle considerazioni che dovrebbero ispirare le interpretazioni della Costituzione americana da parte dei giudici. A parte questo, non trovo molto importante la struttura logica e kantiana del libro di Rawls.

In Italia, da Vico fino a Vattimo, passando per Croce e Gramsci, hanno prevalso sempre le filosofie storiciste. E gli storicisti storcono il naso di fronte agli argomenti di Rawls, che appaiono molto formali, kantiani, avulsi dalla storia. Per noi italiani la storia è lacrime e sangue, e viene fatta da «la feccia di Romolo».

Io stesso sono uno storicista, o quasi, ragion per cui preferisco ignorare le astrazioni kantiane di Rawls. Ma non penso che il successo di quel libro consista nel suo kantismo. Per noi americani è importante semplicemente perché è una summa delle intuizioni della sinistra americana, a partire dal movimento dei diritti civili. Quanto al dibattito tra Rawls e i cosiddetti comunitariani, lo trovo del tutto superficiale e piatto. I comunitariani, come Taylor o Sandel, dicono che ce l'hanno con l'individualismo liberale, e citano Rawls come un esempio orripilante di individualista liberale. Ma è arduo capire che cosa intendono per individualismo liberale. Se vogliono dire che ognuno ha un insieme di preferenze, rifiuti e ideali che risultano dalla sua acculturazione entro una comunità, allora anche Rawls sarebbe d'accordo con loro. Perciò trovo tutta questa disputa di liberali contro comunitariani del tutto vacua. Non penso del resto che il libro di Rawls costituisca una grande scoperta o novità: ha avuto successo perché ha impacchettato in modo alquanto accattivante una serie di intuizioni morali.

E che cosa pensa lei del libro successivo di Rawls, *Political Liberalism*?

Rawls ha letto molto Kant, ma anche molto Hegel, Marx e anche Dewey. Ora, Hegel e Marx sono storicisti, mentre Kant certo non lo è. Il suo ultimo libro perciò altalena continuamente tra una posizione vagamente alla Dewey, e una posizione vagamente alla Kant. Non è un libro molto coerente, né ben organizzato, e non ci porta granché avanti rispetto a *Una teoria della giustizia*. È solo una risposta alle critiche e un modo di correggere certe sue precedenti astrazioni kantiane eccessive facendo ricorso a certe referenze storiche; ma ancora una volta Rawls cerca di passare per un kantiano nelle grandi linee. Sinceramente, credo che si sia scritto fin troppo su Rawls, pro o contro di lui.

Eppure anche lei ha scritto su Rawls.

Per una serie di ragioni contingenti, Rawls è diventato il centro della discussione socio-politica dei filosofi americani. Allora, ogni volta che uno di noi aveva qualcosa da dire, ha preso l'abitudine di dirlo in forma di commento su Rawls. Ma si tratta di una specie di vezzo idiosincratico americano, che voi europei non dovrete prendere troppo sul serio.

In Italia invece da un po' abbiamo preso il vezzo di discutere di etica e di politica schierandoci su posizioni individualiste oppure oliste. Di solito da noi chi propende per la destra o per i conservatori si vanta di essere individualista (si appella a von Hayek, o a Max Weber, o a von Mises), mentre chi propende a sinistra di solito (con alcune eccezioni, come Bobbio) simpatizza per gli olisti, per chi afferma che la società plasma gli individui più che viceversa. E lei cosa ne pensa?

Penso che questo sia un pessimo modo di separare la sinistra dalla destra. Non vedo proprio come l'opposizione filosofica tra individualismo e olismo possa di fatto escludere qualsiasi opzione politica. Quando, in America, la destra dice che dobbiamo rispettare l'individualismo, di fatto per «individui» intende «la proprietà». I politici di destra sono interessati semplicemente a demolire il Welfare State, ma non vedo come questo abbia a che vedere con la questione «individualismo contro olismo». Questi slogan filosofici sono solo cortine fumogene. Se leggete un libro recente di Michael Sandel - uno dei campioni del sedicente «comunitarismo» - intitolato *Democracy and its Discontents*, avrete l'impressione che tutto il pensiero americano sia stato dominato da una filosofia che lui chiama «individualismo liberale». Ma da quel libro non saprete mai che di fatto il più influente pensatore di sinistra americano era Dewey, e nessuno dirà mai che Dewey era un individualista! Insomma, questo famoso liberalismo individualista è una specie di spauracchio, creato nel corso degli ultimi venti anni, ma che di fatto in America non è mai esistito. Comunitariani come Sandel o Taylor purtroppo usano il termine liberal connettendolo ad una teoria filosofica raffinata sulla natura dell'io (Self) come sostanza cartesiana, che esisterebbe prima della cultura. Ma io, che mi considero un liberal non mi riconosco affatto in questa teoria dell'io criticata da loro. Invece, quando un politicante del partito repubblicano in Usa usa il termine liberal si riferisce semplicemente ad uno che vuole aumentare le tasse ai ricchi per dare più soldi ai poveri, tutto qui. Non c'è alcuna connessione tra liberal come lo intende Newt Gingrich, ad esempio, e come lo intende un filosofo come Sandel.

Lei converrà che in Italia si apprezza più il suo pensiero che quello dei suoi diretti aspiratori, James e Dewey, i padri del pragmatismo. Lei riscuote consensi da noi quando ripete che finora i filosofi hanno voluto fondare le loro opzioni etiche e politiche su cose come Dio, o la Ragione, o la Natura, mentre oggi dovremmo liberarci di questo bisogno di fondare le nostre credenze in questi Trascendenti. Ma poi lei si dice pragmatista, cioè un utilitarista. Alla base del pragmatismo vede John Mill, che non gode di moltissime simpatie tra gli ammiratori italiani di Rorty. Dicono costoro: non si rischia di sostituire l'Utilità come un nuovo fondamento, l'ultimo della serie Dio-Ragione-Natura- e Utilità?

Lei ha ragione, James e Dewey sono parte di una tradizione che deriva dall'utilitarismo di Mill. James dedicò alla memoria di Mill il suo libro *Pragmatism*, e pensava che il pragmatismo fosse un utilitarismo applicato alle questioni epistemologiche. Considero valido l'utilitarismo, perciò non devo difendere il pragmatismo dall'accusa di essere utilitarista. Però vedo l'utilitarismo non come una dottrina positiva e costruttiva, ma solo come un modo di cercare di venir fuori dalle astrazioni filosofiche e di tornare a scelte politiche concrete.

Lei si sarà accorto che nell'Europa continentale le preferenze dei filosofi - ma anche di semiologi e letterati, come ad esempio Umberto Eco - vanno più a Peirce, che a James o a Dewey, tra i filosofi americani.

Se non fosse stato per James, non ci sarebbe stata una filosofia chiamata «pragmatismo». James disse, per gentilezza, che Peirce era stato il fondatore del pragmatismo a causa di alcuni paragrafi scritti da Peirce trent'anni prima. Ma lo stesso Peirce si era dimenticato completamente di quei paragrafi. Lui era un genio eccentrico, brillante e idiosincratco, scrisse note e saggi che, se pubblicati occuperebbero una sessantina di volumi - ma, grazie al cielo, la maggior parte è rimasta inedita! Ora, in questa enorme massa di manoscritti è difficile trovare una qualche connessione tra uno scritto e un qualsiasi altro. Anzi, spesso non si trova una connessione nemmeno tra una sezione e le altre di uno stesso saggio... Il fatto è che Peirce non era capace di portare avanti abbastanza a lungo un singolo percorso di pensiero. E' un pensatore che lascia sempre perplessi perché scarica ogni volta varie dozzine di suggestioni interessanti, ma queste non sommano a nulla. E' impossibile stringere nelle mani un qualche coerente «pensiero peirciano». Così, se James non gli avesse riconosciuto quel debito, oggi si penserebbe di Peirce un po' quel che oggi si pensa di Schopenhauer: come una di quelle figure ottocentesche spassose che non si inseriscono nella strada maestra della filosofia, che si sono messi da soli in un vialetto laterale. Penso che James e

Dewey siano figure importantissime nella storia della filosofia, mentre Peirce non lo sia.

Perché allora tanti europei sono così impressionati dalla «semiotica» di Peirce, perché vi vedono un antesignano di Saussure e dello strutturalismo?

Ian Hacking, un filosofo canadese, ha detto che sia Peirce che Frege proposero ai filosofi di parlare, anziché di coscienza e di esperienza, di scienza e di linguaggio. Possiamo riconoscere ad entrambi il credito di aver cambiato il soggetto principale dei filosofi, mettendo in primo piano il linguaggio. Il guaio per Frege è stato che, attraverso Russell e Carnap, è stato associato al positivismo logico. Allora, se sei un filosofo che vuol parlare molto di linguaggio, ma non ti piace essere associato al programma del positivismo logico, Peirce può apparirti come un eroe alternativo a Frege. Peirce disse che si dovrebbe costruire una scienza dei segni; ma è davvero difficile dire che egli abbia fondato questa scienza dei segni, perché i suoi scritti sulla semiotica sono veramente balzani. E' davvero arduo trovare un senso a quello che stava facendo.

Certo, Peirce operò alcune poche distinzioni utili che poi molti hanno fatto proprie, così come Frege operò alcune poche distinzioni utili. Ma è arduo pensare all'uno o all'altro come a filosofi che abbiano fatto di più che dare qualche suggerimento utile, mentre James e Dewey furono molto di più che dei semplici suggeritori. Come Mill, così anche James e Dewey ebbero una visione molto ampia e corrente di tutto il ventaglio dei temi filosofici.

Non potete dire la stessa cosa di Peirce o di Frege.

Il «vizio» di voler fondare l'etica e i valori su qualcosa di universalmente accettabile e a priori incontrovertibile prospera anche tra i filosofi talvolta classificati come «ermeneutici». Ad esempio, Apel e Habermas tendono a fondare l'etica sul principio dell'universalizzazione del dialogo: la volontà di dialogare è il fondamento di qualsiasi etica, in qualsiasi angolo del mondo o in qualsiasi epoca storica. Che cosa pensa lei di questi tentativi moderni di fondare l'etica su qualcosa di intersoggettivo?

Penso che non ci sia alcun bisogno di fondare l'etica su alcunché. I tentativi di Habermas e Apel di fondare l'etica sul linguaggio o sulla comunicazione, invece che sulla coscienza o sull'esperienza come facevano i nostri predecessori, secondo me produrranno risultati non meno sterili di quelli prodotti di fatto dalla filosofia morale kantiana, per esempio. Mi sono sempre trovato in disaccordo con Apel e Habermas su questo punto: non vedo come la nozione di validità universale aggiunga alcunché di rilevante alla discussione etica. Invece, Mill e Dewey dicevano: «Mettiamo da parte la validità universale, occupiamoci dei problemi morali e politici uno alla volta, ed esaminiamo quali conseguenze deriverebbero dai modi alternativi di risolvere i problemi». Certo i principi potrebbero tornare utili come promemoria euristici di ciò che abbiamo fatto finora, o di ciò che potremmo fare; ma è un'assurdità credere che i principi possano fondare alcunché. Perciò è un errore pensare all'utilitarismo di Mill come un rivale della morale kantiana, o come un rivale dell'etica della comunicazione di Habermas, o come un tentativo alternativo di fornire qualche grande principio fondativo. Questa era piuttosto l'idea di Bentham, ma Mill era molto più sofisticato di Bentham. Mill non pensava affatto di detenere un principio che ci aiutasse a compiere qualsiasi scelta concreta o a risolvere tutti i dilemmi etici! E la ragione per cui i principi fondativi astratti in etica appaiono così negativi è quella che Sartre fornì in *L'esistenzialismo è un umanismo*: essi non hanno mai aiutato chicchessia fosse tormentato seriamente da qualche problema morale. Una sola cosa che possano fare è riuscire ad abbreviare un insieme di intuizioni morali.

Lei ha appena elogiato Mill. Ma Mill credeva fermamente nel metodo scientifico, anche nel campo delle scienze sociali. Per esempio, durante i miei studi universitari di sociologia in Italia, i principi fondamentali dell'induzione di Mill erano insegnati come base del lavoro del sociologo: se si voleva essere dei buoni sociologi, bisognava essere induttivisti come Mill. Non crede che Mill cercasse di imporre alcuni principi etico-politici per dirimere le questioni, così come ha provato a fare per la ricerca scientifica in generale?

Ammetto di essere stato un po' troppo caritatevole con Mill: è vero, egli era ossessionato dal Metodo - sia nel suo libro *Sistema di logica* che in *Utilitarismo*. Eppure, se lo paragoniamo a Bentham, era alquanto libero e flessibile. Se lo paragoniamo invece a Dewey, Mill appare ancora un po' troppo astratto e troppo interessato alle questioni metodologiche. Dewey ha criticato l'utilitarismo perché, diceva, parlare di piacere e di dolore è qualcosa di troppo astratto, incapace di darci una terminologia utile per decidere qualsiasi problema. Penso che la critica di Dewey fosse giusta. Ma Mill e Dewey avevano in comune la tendenza a storicizzare e concretizzare la

discussione morale, e volevano disfarsi di quella speranza platonica secondo la quale, se elevate la riflessione ad un livello abbastanza astratto, allora il vostro pensiero morale sarà del tutto chiarificato.

Ma quando lei insiste sul criterio di evitare la crudeltà - un punto fondamentale nel suo pensiero - non crede che qualcuno potrebbe dare di questo criteri una descrizione utilitarista del tipo che appunto Dewey criticava? E cioè, il criterio «rortyano» della diminuzione della crudeltà non è una specie di fratello gemello del criterio utilitarista fondamentale, quello di diminuire il dispiacere?

Certo, potreste sempre dare una descrizione utilitarista stretta del mio criterio. Solo che questa non aggiungerebbe nulla a quello che dico. Dire che i pragmatisti e gli utilitaristi vogliono ambedue minimizzare la crudeltà è come dire che Hegel voleva massimizzare la libertà: è vero, ma non trasmette molta informazione.

Tanto più che Hegel, lo sappiamo, non amava poi tanto la libertà. Non a caso per lui non c'era nulla di meglio della caserma prussiana dove viveva.

Lei ha ripetuto che i problemi politici sono del tutto diversi dai problemi filosofici, che il filosofo non è in grado di proporre la soluzione di alcun problema politico. Eppure, un filosofo può pensare di non aver nulla da dire in materia di diritti civili? Non ha qualcosa da dire sulla soggezione delle donne in paesi islamici più o meno integralisti, oppure su certe pratiche rituali sul corpo femminile, sull'obbligo del chador e su cose del genere?

È vero. Si tratta effettivamente di temi drammatici e difficili. Ma non vedo come la filosofia possa essere di qualche aiuto in questi temi concreti. Ho letto molti libri e articoli, ad esempio di Will Kymlicka, di Joseph Raz, di Avisbai Margalit, sull'identità culturale, e altri ancora su temi simili, ma non vedo che cosa tutto questo inchiostro aggiunga a quello che già sapevamo grazie al semplice senso comune. Tutti sappiamo che la tradizione e l'identità culturale sono importanti, tutti sappiamo che quando un gruppo si trasferisce in un altro paese avrà problemi di identità culturale, -da sempre negli Stati Uniti abbiamo esperienza di queste cose. E non mi pare proprio che i compromessi belli e fatti che facciamo in relazione ai nostri comportamenti pratici, compromessi a cui giungono quasi tutti i paesi con immigrati, siano stati raggiunti in modo più saggio e intelligente grazie ad acuti commenti filosofici.

Lei insiste sull'inutilità dei filosofi a proposito dei grandi dibattiti etici e politici. Ma alcuni pensano che il filosofo abbia il compito se non altro di criticare - qualcuno direbbe di «decostruire» - gli impliciti filosofici che guidano tanti dibattiti politici sui giornali, per televisione, nei parlamenti.

No, non credo che i filosofi abbiano molto da dire. Non mi pare, ad esempio, che tutti i dibattiti tra cattolici e non-cattolici a proposito della legittimità dell'aborto siano stati eliminati, da quello che i filosofi hanno detto sull'utilità, sulla personalità umana, e simili. Le questioni connesse all'aborto sono chiarissime anche per chiunque non abbia mai letto un solo rigo di filosofia, non meno chiare di quanto appaiano a qualsiasi filosofo. Ho letto alcuni articoli scritti da filosofi in merito alla controversia sull'aborto, e mi sono sempre sembrati semplicemente ingegnosi, o astuti. Il filosofo cattolico è molto ingegnoso nel mostrare che l'aborto non dovrebbe essere legalizzato, e i filosofi non-cattolici sono molto ingegnosi nel dimostrare il contrario. Ma se fossi un uomo politico, con ogni probabilità non perderei il mio tempo a leggere questa roba.

Ma se il filosofo non ha veramente da dire nulla di originale ai suoi concittadini sulle questioni che li dividono, allora molti chiedono: «A che cosa serve mai la filosofia?».

È un errore pensare ai filosofi come ad una corporazione di esperti a cui la gente si dovrebbe rivolgere per avere lumi su qualche soggetto. I filosofi non sono come gli economisti, a cui potete rivolgervi per qualche consiglio su problemi economici...

Veramente Truman diceva che sognava di incontrare un economista con un solo braccio, in modo che non aggiungesse subito, dopo aver detto qualcosa, «on the other band», «d'altro canto ... ». Figurarsi allora le considerazioni dei filosofi, che di mani ne hanno mille!

Ma pensate, anziché agli economisti, ai critici letterari, ai recensori di romanzi o di poesie ecc. Nessuno pensa a costoro come ad un corpo di esperti a cui rivolgersi. I filosofi sono molto più simili ai critici letterari che agli economisti. Se i filosofi svolgono una funzione culturale, è quella di commentare quel che sta accadendo, i cambiamenti che stanno subentrando. E così come ci sono

grandi critici, grandi romanzieri, grandi poeti, così qualche volta ci sono grandi filosofi, che scrivono un libro il quale, eventualmente, cattura l'immaginazione della gente: autori come Heidegger, Foucault, Habermas, Rawls, Derrida, Vattimo ecc. E non cambia molto se chiamate questo libro che cattura l'immaginazione «libro di filosofia», o «di storia intellettuale», o «di critica culturale», o con qualche altra etichetta. Così è importante che una cultura conti anche delle persone che abbiano letto i classici della storia della filosofia, e che si impegnino a commentare anche certi contemporanei come Rawls, Habermas, Derrida, Vattimo, e qualche altro. Ma è un errore chiedere: «Che cosa i filosofi dovrebbero fare? A che cosa possono servire?», o simili. È come chiedere «A che cosa servono gli intellettuali?» È semplice: una cultura sarebbe stupida se non ci fossero intellettuali. Ma non potete suddividere gli intellettuali e dire: «Qui ci sono gli esperti di etica, qui ci sono gli esperti di estetica, qui ci sono gli esperti in questo, e qui gli esperti in quello ... ». E anche se poteste dividerli, comunque non dovrete chiedere: «In che cosa sono esperti i filosofi?».

Possiamo dire che il filosofo è utile nel senso che riesce a dare piaceri filosofici a chi si interessa a questo «gioco»?

In realtà ci sono diversi piaceri in filosofia, non uno solo. C'è il tipo di piacere di cui godono gli avvocati quando avanzano gli argomenti migliori in un processo. I filosofi analitici sono molto simili agli avvocati, imbastiscono le dispute filosofiche come se fossero casi giudiziari, e quando «vincono la causa» si sentono tutti contenti. E poi godete di un altro tipo di piacere quando raccontate narrazioni a sfondo storico, le storie che piacciono a filosofi come Heidegger, Foucault, o Vattimo, ad esempio. Costoro godono nel connettere le grandi figure del passato in maniere alquanto originali. E poi c'è anche il tipo di piacere che alcuni si procacciano sprofondando nell'interpretazione di qualche pensatore. Alcuni spendono la loro intera vita ad interpretare Kant, per esempio, e ci sono addirittura persone che passano l'intera vita ad interpretare Rawls. C'è gente che gode in modo particolare nello scavarsi una strada in profondità all'interno del pensiero del proprio eroe (filosofico) del cuore. E ci sono tanti altri tipi di piaceri e godimenti a cui si dedicano vari tipi di professori di filosofia. Ma non credo che la filosofia sia un piacere preciso e assoluto, e che uno possa dire «c'è una posizione distintiva della filosofia».

Forse lei ha ragione, «piacere» non è il termine adatto per descrivere questa esigenza di avere argomenti o motivi ragionevoli per credere in qualcosa: possiamo allora dire che si tratti di un bisogno istintuale di credere in qualcosa con uno straccio di razionalità?

Credo che alcune persone abbiano questo bisogno. Ma non si dovrebbe confondere il bisogno di avere degli argomenti con un bisogno del tutto diverso, di cui sto per dire. C'è da una parte il bisogno di giustificare la propria posizione nei confronti degli altri. Ma dall'altra c'è il bisogno di sentirsi garantiti, di usufruire di basi ferme, di sentirsi a contatto con la cosa reale, di essere *letzbegründet*, di avere le basi su qualsiasi di ultimativo, di essere coperti dall'autorità della chiesa, o dalla categoricità dell'etica kantiana, o da cose simili. E questo è un bisogno distinto dal primo: è un bisogno di sicurezza, piuttosto che di giustificarsi. Il guaio è che i filosofi spesso portano avanti ambedue questi bisogni. Il nostro bisogno di giustificarci nei confronti degli altri è connesso con le responsabilità che ci assumiamo nei confronti dei nostri simili. Invece, è cosa diversa il bisogno di sentire quella sicurezza esprimibile come «Ho un *letzbegründet*, ho un fondamento ho la Ragione, oppure il Diritto, dalla parte mia». In questo caso si tratta di un'ossessione privata alquanto malsana.

Lei spesso cita favorevolmente Freud. Da cosa deriva secondo lei l'importanza di Freud nel nostro secolo? E che cosa pensa delle critiche molto dure nei confronti di Freud che oggi si diffondono, in particolare in America? Ad esempio, che cosa pensa delle accuse lanciate contro la mancanza di fondamenti scientifici della teoria psicoanalitica?

Credo che oggi esista un freudismo di senso comune, ormai praticamente quasi scontato per chiunque, al giorno d'oggi. Tutti oggi parliamo delle relazioni umane, dell'amore, del sesso, del matrimonio, dei nostri genitori, dei nostri figli ecc. ecc., in modo diverso di come ne parlavamo prima di Freud. Anche i giornalisti, le rubriche di pettegolezzo, i talk shows, tutti insomma sono ormai «freudiani».

Eppure alcuni biasimano il fatto che tutti siamo freudiani. Costoro pensano che Freud avesse torto, che era un «falso scienziato» (come pensava Popper), e che perciò dovremmo abbandonare il nostro «senso comune freudiano».

E' un errore chiedere a Freud delle prove scientifiche, oppure conferme di generalizzazioni psicologiche. La psicoanalisi non è una scienza, e non possiamo fornire o trovare un metodo scientifico a cui Freud dovrebbe corrispondere. Questa esigenza metodica non conta davvero. Di fatto, impariamo molto da figure che ci offrono distinzioni, metafore, ritratti o immagini attraverso le quali parliamo di noi stessi. Nemmeno Platone aveva delle prove per dividere l'anima in tre parti; e Aristotele non aveva alcuna prova per operare una quantità di distinzioni che ancora oggi consideriamo come perfettamente di senso comune. Non dovremmo esigere da Freud che ci fornisca prove quando ci offre suoi famosi suggerimenti su come pensare noi stessi. Per un filosofo, il suggerimento più importante dato da Freud è questo: «Sii sospettoso di ogni desiderio di purezza, o di essere rigorosamente trascendentale, o di essere rigorosamente ontologico! E chiediti invece: perché tanti sentono l'essere puri come così necessario?». Freud ha dato un grande contributo quando ha detto: «Il bisogno di avere buona coscienza e il bisogno di pulizia fisica hanno la stessa origine», allora la gente si rese conto che aveva colto qualcosa di giusto. Il suo modo di collegare la sessualità e le funzioni corporee con il resto della vita, invece di mettere tutto questo a distanza, ebbe un grande impatto in pratica su tutti gli intellettuali, e sulla maggioranza del pubblico, nel corso di tutto il Novecento. Così critiche del tipo di quelle avanzate da Popper, Adolf Grünbaum, o Frederick Crews, o simili, non incideranno affatto sul significato di Freud: questi è immune da quel tipo di critiche.

Si tratta forse di un luogo comune, ma gli europei pensano che gli americani come lei appunto, manchino di senso tragico, perché vogliono sempre e solo risolvere problemi. D'altro canto, penso a certe critiche americane - di molti liberals americani - al pensiero di Derrida e di Foucault, proprio in quanto sarebbero pensatori tragici, non punterebbero a risolvere i problemi sociali, sarebbero sotto sotto pessimistici. Immagino che anche lei condivida queste critiche al post-strutturalismo come «tragico».

Di fatto penso invece a Derrida come ad un grande pensatore comico. Dica quello che vuole, ma non posso prendere sul serio il lato tragico in Derrida! Lo stesso non si può dire di Foucault. uno dei suoi biografi ha detto che il segreto di Foucault consiste nel fatto che egli non avesse mai veramente creduto nella possibilità di una qualche felicità umana. Penso che questo sia verissimo: non ha mai sperato. Egli era veramente duro. Ma, ancora una volta, come per il misticismo, non è un atteggiamento «raffinato» del quale ognuno dovrebbe menar vanto.

Non pensa che questo tragico e distinto disincanto sia un atteggiamento molto parigino, qualcosa di quasi etnico?

No, penso che si tratti di uno snobismo europeo, non di qualcosa di culturalmente profondo. E' un'antica tradizione europea il ripetere: «Gli americani sono giovani, immaturi, infantili, non possono apprezzare la profondità dell'esperienza umana, e bla bla bla». Ma questo luogo comune è ridicolo. Chiunque abbia letto Emerson o Melville non potrà mai credere a queste banalità. Invece, non credo che gli americani e gli europei, e in particolare gli intellettuali americani ed europei, differiscano per qualche aspetto davvero importante.

Si tratta allora solo, per lei, non di una differenza tra modi di pensare, ma di un diverso stile di scrittura?

Forse. Gli americani differiscono molto di più dai francesi, Insieme tedeschi e americani differiscono dai francesi più di quanto non differiscano tra di loro. C'è uno stile squisitamente francese in filosofia, che sia i tedeschi che gli americani trovano strambo. I francesi sono speciali, per così dire. Perché, credo, hanno puntato su una certa distinzione.

Questo ideale di distinzione sofisticata si è sviluppato in Francia solo negli ultimi trent'anni, non crede? Prima i francesi erano celebrati, al contrario, per la loro *clarté*.

No, la cosa è cominciata prima. C'è una tradizione, nella letteratura francese, che risale a Baudelaire, e tipi come Sartre la ripresero per loro conto. Esiste quindi una tradizione letteraria tutta francese di cui vanno molto fieri; e perché non dovrebbero, del resto? Ma, ancora una volta, questa tradizione non implica una maggiore profondità, si tratta solo di una tradizione letteraria in più. E' vero che la sinistra intellettuale americana è diventata una sinistra foucaultiana, mentre io

penso che sarebbe stato molto meglio se fosse diventata una sinistra habermasiana.

In effetti, Habermas appare meno catastrofico di Foucault. Ma perché allora la sinistra ha preferito Foucault? Ripeto, non lo so. Ma il risultato di questa foucaultizzazione della sinistra è il fatto che la nostra sinistra non si interessa più alla politica nazionale. E' una sinistra tutta presa dallo stato della propria anima, dalla «cura di sé», dall'impossibilità strutturale per gli esseri umani di essere felici, e da cose profondissime come queste.

La sinistra americana è quindi oggi sedotta dal tragico?

Più o meno. Ognuno vuole avere un senso della vita più tragico di quello di ogni altro, cosa che trovano molto bella, ma che rende la politica della sinistra un vero disastro. Mentre una sinistra habermasiana per lo meno ti porterebbe a interessarti alle leggi votate al Congresso, alle politiche adottate dall'amministrazione, e così via.

Questo disinteresse per la politica spicciola sta trionfando anche nella sinistra italiana. In questo Stati Uniti e Italia hanno in comune qualcosa, che forse non ha la maggior parte dei paesi europei. Colpisce il fatto che gli Stati Uniti e l'Italia sono i due paesi occidentali più noti dove i politici sono tenuti in maggior spregio - in questo forse sono i paesi più «foucaultiani». Mi chiedo perché.

Sono incline a dare una spiegazione molto terra terra del disprezzo per i politici, parallelo in Italia e in America: questi sono i paesi dove le bustarelle sono le più diffuse e frequenti. Ovvero, i vostri politici e i nostri sono quelli che vengono corrotti nel modo più aperto e plateale...

Almeno fino a pochissimi anni fa, più in Italia che in America.

Ma no. La corruzione attraverso le tangenti in America è veramente incredibile! La chiamano campaign contributions, «*contributi per la campagna elettorale*», ma si tratta di bustarelle pure e semplici. E da noi è molto peggio che in Gran Bretagna, peggio che in Francia, peggio che in Germania, è una prassi davvero esorbitante. Ogniqualvolta i giornali americani fanno un sondaggio su quel che bisognerebbe cambiare di più nel governo, la risposta della gente è sempre la stessa: «le leggi di finanziamento delle campagne elettorali», che è un altro modo di dire, come fate voi, «tangenti».





FILIPPO GENTILONI

Il nodo della bioetica

Le ultime settimane hanno sottolineato ancora una volta le contraddizioni che caratterizzano da tempo il pontificato wojtyliano e quindi il cattolicesimo romano. Semplificando: aperture sul piano sociopolitico internazionale, chiusure sul piano dottrinale interno. Se si preferisce: terzomondismo da una parte, dall'altra ripetizione di un'etica rigida, inascoltata

Ancora: dal premoderno al postmoderno, scavalcando il difficile livello di una modernità non digerita.

I fatti sono sotto gli occhi di tutti, mentre è arduo tentare di comporre le contraddizioni. I fatti: è sufficiente citare i più noti. Il Papa vola a Cuba, abbraccia Fidel Castro e, in nome dei poveri del mondo, condanna l'embargo Usa. Analogo il discorso vaticano nei confronti del rischio di guerra contro l'Irak: come nel 1991 il Papa invoca non soltanto la pace ma la fine di una politica che affama i più poveri. Tutto il mondo - specialmente il "terzo" - applaude, commosso.

Negli stessi giorni il Papa, ricevendo i membri della Pontificia Accademia per la Vita, pronuncia una delle sue requisitorie più dure contro l'aborto. Arriva a paragonarlo all'"olocausto" firmato da Hitler e afferma, senza mezzi termini, e scavalcando tutti i dubbi che la stessa tradizione cristiana ha sempre avanzato in proposito, che l'embrione, fin dal primo istante, possiede un'anima spirituale (quindi immortale: come la mettiamo, fra l'altro, con un aldilà pieno zeppo di embrioni?).

Ancora una volta, dunque, la chiesa cattolica vuole riaffermare la sua identità e specificità, scegliendo come terreno privilegiato quello della bioetica, un terreno che le è caro, anche perché su di esso Roma spera di incontrare larghi consensi

Ma i fatti, anche più recenti, dimostrano che non è così. Basti osservare gli sviluppi del dibattito sull'aborto in due casi, molto diversi l'uno dall'altro, ma per Roma ambedue essenziali.

A Cuba, prima di tutto. Castro in uno dei suoi discorsi interminabili, particolarmente importante perché destinato a delineare un bilancio del viaggio papale a Cuba, ha riaffermato la dottrina dello stato cubano sull'aborto. Nonostante le forti condanne pronunciate dal papa in quei giorni, quelli delle reciproche cortesie.

Molto delicata la questione dell'aborto in un'altra parte cruciale del mondo, la Germania, un paese largamente - anche se non maggioritariamente - cattolico. Un paese che, fra l'altro, finanzia in buona parte le attività cattoliche nel mondo.

Qui le autorità sanitarie, per praticare un aborto depenalizzato, richiedono una specie di consenso fornito dai consultori. Anche, fino a ieri, da uno dei numerosi consultori cattolici. Il Vaticano, fino a ieri, sopportava, anche se con difficoltà, questa sorta di incrinatura dell'antiabortismo cattolico: quel consenso finiva per essere considerato come un assenso. Dopo lunghe discussioni con i vescovi tedeschi da Roma è partita una lettera che, anche se in toni cortesi e concilianti, invita i vescovi a proibire che i consultori cattolici concedano quel permesso incrinato. I vescovi, anche se in maggioranza contrari alla decisione vaticana, hanno dovuto acconsentire. In concreto, sembra che si arriverà a un certo compromesso, modificando qualche formula e qualche firma in calce agli "attestati di avvenuta consultazione".

La chiesa tedesca, comunque, rimane divisa e molto critica nei confronti della rigidità romana. Nessun tedesco fra i nuovi cardinali: sembra che sia un chiaro segnale della crisi

L'aborto, ancora una volta, dunque, in primo piano. Come conciliare la contraddizione fra l'esterno e l'interno del cattolicesimo, fra la rigidità e l'apertura? Fra il pre e il post-moderno? Difficile rispondere. Non posso che ripetere la risposta più ovvia. Roma si vuole aprire sempre più decisamente al terzo mondo, dato che la vecchia cattolicità appare debole e forse infida. Per questa operazione del terzo millennio, deve presentare un volto interno compatto, con alcune specificità evidenti. Sull'etica sessuale, in particolare, e sulla famiglia, Roma potrebbe incontrare una parte del terzo mondo, anche di quel mondo arabo che le è fondamentalmente ostile. Sarà così? Per il momento la contraddizione rimane ed è stridente.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Bioetica e politica](#)



ANALITICI & CONTINENTALI



GIULIO GIORELLO

UN PAESE DI POCA SCIENZA

Matematica e altro: radici di una nuova ignoranza

«Chi non prende in mano un libro di matematica con devozione e non lo legge come la parola di Dio non lo capisce». Così Friedrich von Hardenberg, in arte Novalis (1772-1801), il grande poeta tedesco affascinato dallo «splendore» dell'aritmetica e della geometria. Stando alle pagine del Corriere della Sera in cui viene denunciata la scarsa preparazione dei nostri studenti delle scuole medie superiori, sembra che quel senso di «devozione» sia largamente venuto meno e che si diffonda una sorta di «ateismo», ovvero di analfabetismo matematico che misconosce quella «scrittura» senza la quale non si comprendono né le strutture dell'universo - dalle galassie alle particelle subatomiche - né gran parte delle dinamiche dell'agire umano. Un punto, questo, ribadito da non pochi uomini di scienza italiani, da Galileo Galilei a Federigo Enriques. Va detto subito che, ai livelli più alti, la ricerca italiana in matematica pura e applicata resta fedele alla sua grande tradizione. Per questo, però, è tanto più grave che nelle classifiche internazionali relative alle conoscenze matematiche e scientifiche l'Italia figuri ben lontana dalle prime posizioni. E il fatto che si trovi in «buona compagnia» (pressoché allo stesso livello degli Usa) non può rappresentare un'attenuante, anzi. Nel Seicento, in piena rivoluzione scientifica, Galileo si rendeva conto di quanto fosse dirompente la padronanza della matematica per una nuova «immagine del mondo» e come fosse necessario superare lo scarto tra élite e pubblico: non fu anche per questo che venne condannato? Agli inizi del Novecento Enriques riteneva che la diffusione capillare di una buona formazione matematica attraverso la scuola costituisse una garanzia di democrazia e di emancipazione intellettuale: alla fine (a causa delle leggi razziali) gli fu persino impedito di firmare con il proprio nome.

E oggi? Paradossalmente, mentre numeri e figure geometriche pervadono sempre più il nostro modo di vedere le cose, al punto da scandire la nostra stessa esistenza quotidiana, sembra venir meno la consapevolezza del senso e del valore dell'impresa matematica. Come rivela appunto la debolezza della struttura scolastica, indipendentemente dalla buona volontà di alcuni insegnanti. E' facile accusare il generale sfacelo della scuola italiana: un'inchiesta sulla preparazione media delle giovani generazioni in letteratura o in filosofia avrebbe probabilmente dato risultati altrettanto sconcertanti (nonostante la presenza di ottimi scrittori e il rinnovato interesse negli stessi media per il dibattito filosofico). Tuttavia, mettere sul banco degli imputati la scuola non basta. Pensiamo davvero che sarebbe sufficiente aumentare le ore d'insegnamento delle materie scientifiche, servirsi di qualche manuale più innovativo o, magari, abbinare l'esercizio matematico alla passione dei ragazzi per i computer? Lo stesso non dovrebbe valere per le altre discipline?

Si tratta, certo, di proposte interessanti. Ma perché l'avvenire delle nostre scuole non venga compromesso da quell'ateismo a cui prima accennavamo, è necessaria una riflessione più radicale sulla natura della scienza in particolare e della conoscenza in generale. Persiste nel nostro Paese una diffidenza umanistica nei confronti della cultura scientifica, mentre, per reazione, chi svolge ricerca è sempre più portato o a trincerarsi nello specialismo o a presentare la scienza come l'unica soluzione ai problemi dell'umanità. Così, il pubblico si aspetta da «esperti» (le cui competenze non controlla) la risposta agli interrogativi più cruciali che investono la società: dalle fonti di energia alla salute. In non pochi casi gli esperti sono tutt'altro che d'accordo: qualche «eretico» si ribella in nome di una presunta nuova «ortodossia», e pretende di disporre della ricetta «infallibile». Forse è nella medicina che questo avviene nel modo più frequente e clamoroso, là dove la nostra emotività è maggiormente coinvolta (il caso Di Bella insegna). Ma

non dovremmo dimenticare le paure destinate dal nucleare o le polemiche accese dall'ecologismo «selvaggio». E nella maggioranza dei casi, anche i politici si trovano di fronte ai «competenti» nelle stesse condizioni dell'uomo della strada: un po' come Venerdì di fronte alle diavolerie tecniche di Robinson. Non c'è da stupirsi che, specie nei momenti di maggiore controversia e di decisioni più rilevanti sul piano istituzionale ed economico, gli esperti - eretici od ortodossi che siano - tendano a presentarsi come una sorta di profeti, almeno agli occhi di chi non è passato attraverso una seria educazione alla scienza.

Personalmente, non ho nulla contro i profeti; temo invece lo scienziato che a profeta si atteggi, rinunciando al dono dell'errore. Il fatto che possiamo sempre sbagliare, e riconoscere di aver sbagliato, costituisce il miglior antidoto al dogmatismo e alla stessa «idolatria» della scienza. Del resto, l'esaltazione della potenza tecnologica e la condanna del sapere scientifico non sono che facce opposte della stessa medaglia: entrambe, infatti, presuppongono la riduzione delle varie scienze a mere discipline «tecniche», sottratte a un'autentica istanza critica. Ma proprio la critica è stata fin dagli inizi l'anima della matematica e ha poi «contagiato» qualsiasi ricerca sul mondo naturale e umano che a questa ha fatto ricorso. Non è dunque lecito liquidare la matematica, e di conseguenza la scienza, solo come ricette che il più delle volte funzionano. Se si accetta una concezione esclusivamente strumentale del sapere matematico-scientifico, si tradisce lo spirito autentico di una ricerca che sin dalle sue origini ha mirato al senso profondo delle cose. Forse che il numero uccide la bellezza, o il rigore geometrico cancella immaginazione e passione? Forse che l'educazione matematica contraddice le esigenze dell'etica? Platone certo non lo pensava. Così come non lo pensava neppure Novalis quando ricordava che solo l'intima forza «poetica» della matematica era in grado di svelare «l'identità di natura e anima».





il Giornale

ARMANDO PLEBE**E il robot disse: «Il mio cervello funziona meglio del tuo»****Fa discutere il libro di Roger Penrose sulle possibilità del p**

È da tre anni che non si placa un putiferio che sta appassionando i più bei nomi della scienza internazionale. Pietra dello scandalo è il libro di un famoso matematico e fisico di Oxford, Roger Penrose, dal titolo «Shadows of mind» («Ombre della mente»). A differenza di altre opere di Penrose, non è ancora stato tradotto in italiano sia a causa della sua lunghezza, sia, soprattutto, del suo difficile tecnicismo matematico.

Ma il cuore del libro, quello che ha scatenato la tempesta, comprende poco più di dieci pagine ed è comprensibile anche al profano. È il dialogo tra un irrpertinente robot e il suo austero costruttore. Il dialogo ha avuto tanto successo che da allora ad oggi parecchi scienziati si sono cimentati nell'impresa di scrivere ulteriori dialoghi per proseguire quello lasciato interrotto da Penrose, e la prestigiosa rivista Psyche li sta pubblicando tra la divertita attenzione di specialisti e profani.

Penrose ha infatti interrotto il dialogo in maniera melodrammatica. Il robot, dopo aver cercato di dimostrare la propria superiorità sulla mente umana, viene messo al tappeto dai ragionamenti del suo costruttore e per lo choc comincia a sragionare proclamandosi il messaggero di Dio, cosicché il suo costruttore, spaventato, procede a disattivarlo. Ma i prosecutori del dialogo immaginano invece che il robot abbia soltanto fatto finta di disattivarsi, per cui si ridesta più sveglio di prima e cerca di far impazzire lui il suo costruttore. Particolarmente inquietante è il proseguimento scritto dal professor Hans Moravec.

Il robot monello creato da Penrose è un materialista e si propone di umiliare il suo costruttore dimostrandogli che la mente umana, nonostante il suo orgoglio di generare il pensiero, tuttavia è difettosa perché i suoi pensieri non possono essere calcolati tutti da un computer.

Apparentemente l'uomo, soprattutto se spiritualista, dovrebbe esserne orgoglioso. Ma così non è perché il motivo per cui i pensieri umani non sono tutti calcolabili non dipende da una presunta superiorità della mente, ma al contrario perché gli attuali computer non riescono ancora a calcolare i procedimenti meccanici più complicati delle cellule cerebrali.

L'aspetto più superficiale della controversia si rifà al celebre paradosso del mentitore, enunciato già dagli antichi greci. Se un uomo dice «io sto mentendo» si contraddice sia che stia dicendo il falso sia che stia dicendo il vero. Quindi, sostiene il robot, la mente umana è imperfetta mentre il robot non conosce imperfezioni. Ma il costruttore lo mette in imbarazzo invitandolo a dimostrare a sua volta la frase che dice che non esistono frasi contraddittorie enunciate da un robot. Per questo, nel dialogo di Penrose il robot entra in crisi.

Ma il robot redivivo del proseguimento del dialogo non si dà per vinto, sfruttando proprio gli argomenti del dialogo di Penrose. Il mentitore degli antichi greci non dovrà disperarsi se rinunzierà a ritenere la sua mente superiore a quella di un computer e se si affiderà ai robot più perfezionati che sono in arrivo. Per spiegare la porzione della mente umana che sfugge ai calcoli logici non occorre uscire dai confini della scienza. Basta accorgersi che al di sotto delle cellule del nostro cervello stanno delle cellule più elementari ed elastiche, dette microtuboli, che convogliano gli atti mentali in direzioni non prevedibili dai normali computer.

Per spiegare gli enigmi della realtà Platone aveva immaginato un mondo ideale che sovrasta e dirige il nostro mondo, il cristianesimo ha postulato l'esistenza di una provvidenza divina. Fu soltanto effetto di ignoranza, proclama il robot irrpertinente. Per chi conosce l'esistenza dei microtuboli non sono necessarie né le idee platoniche né la provvidenza divina. È appena il caso di precisare che, nonostante il successo editoriale, sono più numerosi gli scienziati feroci nemici di Penrose che non i suoi entusiasti ammiratori.

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)[Scienze Cognitive](#)[KOS
00/01/98](#)



ANALITICI & CONTINENTALI



PIETRO GRECO

C'è una bussola in fondo al cervello

Scoperto nell'area del paraippocampo il centro che ci consente l'orientamento spaziale

Russel Epstein e Nancy Kanrisher, neurobiologi presso il Massachusetts Institute of Technology di Boston, annunciano sul prossimo numero della rivista scientifica inglese «Nature» di aver individuato le «cellule della navigazione». I neuroni che elaborano i dati provenienti dalla retina, costruiscono velocemente una mappa tridimensionale dello spazio e definiscono la rotta da seguire. Secondo i due studiosi americani, dobbiamo il nostro prezioso senso dell'orientamento a un piccolo gruppo di cellule superspecializzate in analisi geometrica e localizzate in una area del cervello chiamata corteccia del paraippocampo. Le «cellule della navigazione» si sono assunte un compito molto specifico, che eseguono in modo automatico. Senza farsi distrarre. Acquisiscono i dati relativi a una sola disposizione nello spazio degli oggetti individuati dall'occhio. Trascurando ogni altro dettaglio. Tanto che, per loro, una stanza vuota ha la medesima complessità del negozio di un rigattiere. Le «cellule della navigazione» non si lasciano distrarre neppure dal volto del negoziante o dal viso di una cliente. Ciò che conta è solo e unicamente la geometria delle linee e dei nodi che individuano nell'ambiente. Geometria che traducono in un codice col quale tracciano la mappa e indicano la rotta.

La scoperta dei due neurobiologi americani ha un indubbio valore. Ma non era del tutto inattesa. In fondo David Hubel e Torsten Weisel hanno vinto un premio Nobel nel lontano 1981 per aver dimostrato l'alta specificità dei neuroni della corteccia che partecipano alla complessa architettura della visione. Hubel e Weisel dimostrarono che alcune cellule specifiche della corteccia visiva dei gatti rispondevano solo e unicamente a linee che apparivano nel loro campo visivo con un particolare angolo di inclinazione. Naturalmente altre cellule, vicine, erano in grado di riconoscere linee con una diversa inclinazione. Nessuna di quelle cellule si mostrava minimamente interessata all'oggetto che presentava le linee con quel particolare angolo di inclinazione. Che fosse una linea immersa nel buio o una linea di confine tra il buio e la luce o una linea scura immersa in un campo di luce, per le cellule della corteccia di quei gattini era del tutto indifferente. Quello che importava era solo l'angolo di inclinazione.

Ulteriori studi sulla architettura neuronale della visione hanno dimostrato che esistono cellule in grado di riconoscere un particolare colore, o anche quelle differenze di percezione tra un occhio e l'altro che ci consentono di vedere in profondità e percepire lo spazio tridimensionale. Ancora, esistono cellule specializzate nella ricostruzione di forme, in grado di inferire la forma di una scala o di un pesce in quel mosaico di linee che sono i quadri di Escher. Alcune cellule sono specializzate nel riconoscimento esclusivo di un volto. Ma non di tutti i volti: di un volto particolare. Tanto che alcuni neurobiologi hanno avanzato l'ipotesi, scherzosa ma non troppo, «delle cellule della nonna»: secondo cui nella corteccia ci sono cellule che si attivano solo alla vista della nonna del proprietario. Altre cellule, naturalmente, si attivano alla vista del nonno, della madre o del figlioletto.

Non tutti sono convinti dell'esistenza di cellule così selettive. Tuttavia sembra ormai abbastanza chiaro che la visione è il frutto di un'architettura cerebrale complessa, somma di svariati specialismi molto spinti. E la scoperta dei «neuroni della navigazione» sembra giungere a dare man forte all'ipotesi «delle cellule della nonna». Anzi, sembra andare persino oltre. Orientarsi nell'ambiente e tracciare una rotta, infatti, è qualcosa di più che riconoscere l'angolo di inclinazione di una linea o il volto della nonna. È un comportamento abbastanza complesso. E il fatto che questo comportamento sia gestito da poche cellule precisamente localizzate non era affatto scontato. Tuttavia è anche vero che la visione, per quanto complessa, sia una funzione apparsa presto nella storia dell'evoluzione delle specie. Non appena, con gli animali, sono apparsi anche gli



ANALITICI & CONTINENTALI



PIETRO GRECO

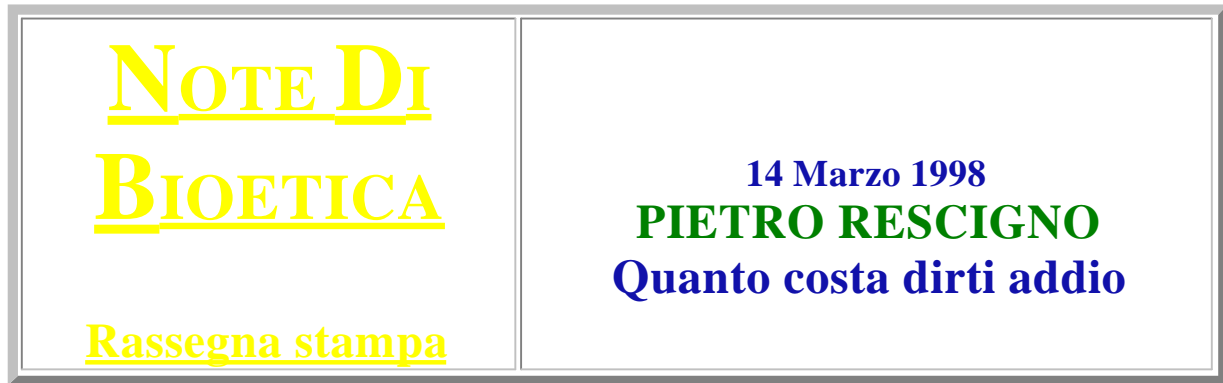
CERVELLO MACCHINA IMPOSSIBILE

Ma ormai nessuno concepisce più le nostre capacità superiori come un «meccano». Un gruppo di neuroscienziati americani ha annunciato, in questi giorni, di aver localizzato il sito, nel cervello, dove si annida la paura. E sui giornali di mezzo mondo passa l'idea che d'ora in poi con una pillola ci libereremo per sempre della fastidiosa emozione. Il New York Times rivela che un gruppo di ricercatori sta tentando di mettere a punto sostanze che ci consentiranno di richiamare alla memoria i ricordi piacevoli e di eliminare, a piacimento, quello meno graditi. In una sorta di processo di rimozione freudiano affidato ai farmaci, invece che all'inconscio. Intanto su Le Monde, Denis Le Bihan, neuroradiologo presso l'ospedale di Orsay, annuncia che presto, con la tecnica da lui messa a punto, la «magnetic resonance imaging», sarà possibile leggere, addirittura, nel pensiero della gente, insomma, in questi giorni sui media di tutto il mondo sta passando l'idea che la mente dell'uomo è una macchina.

Che stiamo non solo imparando a conoscere congegno per congegno. Ma che, ormai, possiamo manipolare come ci pare. L'immagine, evocata da qualche studioso e ingigantita dai media, è di un materialismo rozzo e piuttosto ingenuo: sembra fatta apposta per rilanciare le opposte teorie neocartesiane, che vogliono la mente immateriale cosa diversa e distinta dal cervello materiale. Il che, in qualche modo, è paradossale. Perché mai come in questo momento, per dirla con il neurologo Antonio Damasio, portoghese trapiantato negli Stati Uniti: «siamo stati così vicini a comprendere la biologia della mente». Che è come dire: mai siamo stati così vicini a costruire una solida teoria materialistica della mente dell'uomo. Il primo problema, nella costruzione di una teoria biologica della mente, è dove localizzarla. Aristotele la collocava nel cuore. Oggi è opinione condivisa che la sua sede naturale è nel cervello. Anzi, è in quella parte evolutivamente più recente del cervello che si chiama neocorteccia. Altro problema da risolvere è la sua struttura: com'è fatta la mente? Qui i teorici della mente materiale si dividono. Secondo alcuni la mente è una struttura modulare, ogni modulo è al servizio di una funzione cognitiva superiore, ciascuna con una sua collocazione cerebrale può meno precisa. C'è un modulo, e una collocazione, per il linguaggio verbale; un modulo e una collocazione per il pensiero astratto; un modulo per la coscienza di sé. E così via. L'insieme coordinato dei moduli è, semplicemente, la mente. Contro questa tesi militano i tre argomenti proposti da John Anderson nel libro «The Architecture of Cognition»: le funzioni superiori dell'uomo hanno una storia evolutiva molto recente e non ci sarebbe stato il tempo per l'emergere di un numero così grande di moduli separati; hanno molte caratteristiche comuni; l'intelligenza umana ha una straordinaria plasticità. Conclusione: esiste nel cervello una singola struttura generale, che Anderson chiama architettura funzionale, che gestisce tutte le funzioni cognitive superiori. Contro queste due posizioni sono state sollevate numerose (e talvolta non infondate) obiezioni da parte dei dualisti neocartesiani, convinti che la mente sia oltre la materia. Ciò ha favorito, probabilmente, uno spostamento di ottica. I fautori della teoria biologica hanno intuito che, se volevamo cercare di capire di che materia è mai fatta la mente ed, eventualmente, dove questa materia organizzata è collocata, dovevano partire da un dato storico: la mente dell'uomo è frutto dell'evoluzione. È apparsa a un certo punto, piuttosto recente, della lunga storia della vita. Insomma, solo una teoria evolutiva può dirci qualcosa sulla natura della mente umana. L'uomo è comparso di recente sulla Terra. Ma non è nato all'improvviso, per miracolo. Si è evoluto a partire da specie di primati che già esistevano. Le tappe fondamentali dell'evoluzione umana (e quindi dell'evoluzione della mente umana) sono state, essenzialmente, tre. La conquista del bipedismo: circa 5 milioni di anni fa, le australopithecine si separarono dagli scimpanzé e conquistarono la posizione eretta. Il bipedismo ha comportato una prima ristrutturazione fisica del cervello dei primati e, probabilmente, l'emergere di facoltà mentali nuove. Una seconda tappa è quella della cosiddetta encefalizzazione, che è un modo brutto per dire forte aumento delle

dimensioni relative del cervello rispetto al corpo. Il primo uomo, «homo habilis», apparso oltre 2 milioni di anni fa aveva un cervello un po' più grande degli altri primati. L'«homo erectus» apparso 1,5 milioni di anni fa aveva un cervello molto più grande degli scimpanzé. E la massa cerebrale è aumentata di nuovo con la comparsa di «homo sapiens». Ogni incremento della massa cerebrale è stato accompagnato da nuove capacità mentali. La terza tappa fondamentale dell'evoluzione umana è stata la comparsa, circa 150.000 anni fa, del linguaggio verbale articolato. E, con essa, della specie «homo sapiens sapiens». Il linguaggio articolato ha consentito un salto di qualità nella capacità di comunicare e, quindi, di pensare. Il mondo intorno a sé e il modo di pensare se stessi. L'evoluzione della mente e, quindi, la sua natura, non sono spiegabili tutte in termini fisiologici. L'evoluzione della mente è avvenuta in parallelo all'evoluzione della socialità dell'uomo. Robin Dunbar ha proposto, di recente, che l'encefalizzazione dei primati e degli ominidi è stata promossa non dalle esigenze cognitive legate alla fabbricazione di strumenti e alla costruzione di mappe (mentali) dell'ambiente, quanto dalla crescente dimensione dei gruppi sociali. Le funzioni cognitive superiori dell'uomo "soddisfano esigenze di regolazione sociale, oltre che di controllo biologico. D'altronde, come ha scritto il biofisico Mario Ageno, non è mai esistito un uomo che non conoscesse e avesse rapporti con altri uomini. Mente e socialità si sono coevolute. E si sono coevolute insieme a quella capacità, non darwiniana, che chiamiamo cultura. Come ha scritto Merlin Donald, la struttura del cervello e le dimensioni dei gruppi sociali si sono evolute insieme alle capacità culturali dell'uomo. Nuove capacità mentali hanno segnato il passaggio dalla cultura episodica dei primati e delle scimmie antropomorfe alla cultura mimica dei primi uomini. Ancora: nuove capacità mentali hanno consentito all'uomo di passare dalla cultura mimica alla cultura mitica. E da questa, infine, alla cultura teoretica. In definitiva la mente, la socialità e la cultura sono tre aspetti, intimamente correlati, di un unico percorso storico. Di un unico percorso evolutivo. L'uomo, lo scimpanzé e il bonobo differiscono per una frazione minima del loro patrimonio genetico. Il loro Dna è uguale per il 98 e più per cento. Le funzioni cognitive, al contrario sono decisamente diverse. Senza voler sottovalutare le capacità dei nostri simpatici cugini, non c'è dubbio che la mente dell'uomo ha possibilità enormemente superiori. Questa superiorità non può essere precodificata, contenuta nei geni. Questa superiorità deve maturare nel corso della vita di ogni singolo uomo. Insomma, la mente dell'uomo, come rileva Gerald Edelman è soggetta anche a un'evoluzione di breve periodo. Modellata dalla storia, dalla socialità, dall'ambiente, dalle esperienze culturali di ogni singolo uomo. La genetica mette a disposizione la materia prima. Ma la mente di ogni uomo, la sua architettura funzionale, per dirla con Anderson, emerge grazie alla selezione competitiva di gruppi neuronali. Una selezione darwinista operata dalla storia e nella storia. Non c'è uomo che abbia una struttura cerebrale e, quindi, una struttura mentale uguale a quella di un altro uomo. La materia della mente è il cervello. Ma l'unicità della mente è la sua storia. La mente evolutiva è una mente materiale. Ma non è una macchina, perché non ha i caratteri dell'uniformità tipici delle macchine. Per la mente dell'uomo, come sostiene Merlin Donald, vale un principio di singolarità: la sua struttura funzionale è unica e irripetibile. Nessuno si illuda di potere afferrarla completamente. E manipolarla a piacimento.





La decisione dello stato americano dell'Oregon di mutuare l'eutanasia non ha suscitato l'attenzione che merita. Le questioni aperte sono molte. Come sono state affrontate negli Stati Uniti. Cosa succede in Italia

E' DI ALCUNI GIORNI FA la notizia che nell'Oregon il servizio sanitario pubblico prende a proprio carico, quando sussistono le condizioni soggettive che ne consentano l'assunzione, gli oneri economici del suicidio assistito dei malati "terminali".

L'annuncio non ha suscitato reazioni particolarmente vivaci: si sono registrate voci sommesse sui due versanti che dividono - quasi per una abituale distribuzione di ruoli - il dibattito bioetico, per intenderci (e per semplificare il discorso) i difensori di un'etica laica fondata sulla tolleranza e i paladini di una morale che rivendica soprattutto sulla base del credo religioso il valore della vita umana.

Conviene, senza insistere sulla frontale contrapposizione dei modi di intendere e di impostare temi così impegnativi per la libertà e il destino dell'uomo, trarne spunto per qualche riflessione che vada al di là dell'episodio; quest'ultimo, pur toccando i generali problemi dell'allocazione delle risorse e della politica amministrativa nel campo della sanità, in sé riveste un'importanza ridotta e certamente non apre prospettive di radicale novità. Si diceva, in via di premessa, che è infruttuoso e controproducente ribadire, su ogni questione bioetica, il confronto e la polemica tra le posizioni di laici e cattolici. Del resto gli uni e gli altri, come ripetono le affermazioni di principio consegnate ai manifesti e gli interventi adesivi o di dissenso, si sforzano di attenuare o di superare la distanza e le differenze: i laici col chiarire che non vi è atteggiamento anti-religioso nell'esaltare il pluralismo delle concezioni morali, i cattolici col ripetere che intendono rivendicare valori largamente condivisi e convinzioni storicamente maturate nella coscienza comune senza i condizionamenti di una fede o di verità rivelate.

Altre due considerazioni preliminari meritano di essere almeno accennate. Deve in primo luogo sottolinearsi l'insistenza, per non parlare di un'attenzione esclusiva, che il dibattito riserva ai temi della nascita e della morte, per l'uno e per l'altro evento nei termini della possibilità e liceità, e quindi dei limiti di un'assistenza prestata sia in vista della procreazione, superando gli ostacoli e le difficoltà della natura e gli impedimenti frapposti da leggi antiche, sia per assicurare al termine dell'esistenza individuale la dignità del morire.

Senza disconoscere il preminente rilievo dei momenti da cui prende inizio e in cui si conclude l'avventura dell'uomo, occorre incoraggiare e sostenere un discorso che non trascuri le altre vicende - vicende che toccano il costume, l'economia, la politica, il diritto - in cui sono implicate la libertà e la responsabilità di scelte individuali e di decisioni collettive.

Poiché si è parlato del diritto, come di uno strumento di cui possono servirsi l'analisi economica e la valutazione politica dei fatti, un'ultima notazione, che dovrebbe risultare pregiudiziale a ogni ricerca, riguarda l'opportunità e la convenienza di un regime giuridico delle varie materie riconducibili alla riflessione bioetica, e in caso di positiva risposta i temi e le modalità degli interventi normativi. Le ideologie in conflitto, a cominciare dal confronto tra cattolici e laici, ma

senza ignorare la ricchezza e la varietà di sollecitazioni e di apporti che possono ora venire da una società multietnica che conosce una pluralità di culture, trovano una soluzione compromissoria in regole spesso deludenti, che da certi temi rifuggono e ad altri forniscono approssimative risposte (e una malinconica conferma si ricava, da ultimo, dalla lettura dei progetti italiani unificati). D'altra parte, se il timore del compromesso, e delle ambiguità e dei silenzi che lo accompagnano, dissuaderà dal realizzare l'intervento legislativo (o, come è sinora avvenuto, continuerà a ritardarlo), potrà verificarsi, in funzione suppletiva o di anticipazione delle norme legali, un'accresciuta presenza delle categorie professionali nel dettare i precetti a cui attenersi, le tecniche da adottare o da respingere, gli *standards* di condotta da osservare.

Ora, che il legislatore di una società pluralista sia capace di esprimere giudizi morali appaganti per tutti o per larga parte dei cittadini, può essere motivo di dubbio e di cautela; ma che l'ordine professionale degli operatori della sanità o l'industria farmaceutica abbiano una più rassicurante idoneità a stilare "protocolli" di azioni moralmente orientate, suscita ancor più fondate ed insuperabili riserve.

Ritorniamo alla notizia ricevuta dall'Oregon: l'ha opportunamente ripresa, ricordando altresì la più risalente e collaudata realtà olandese in materia, Filippo Gentiloni, in un articolo che riassume e commenta positivamente i passaggi più rilevanti del documento sull'eutanasia approvato di recente dalla Tavola valdese. Gli Stati Uniti, a partire dalla California che con sollecitudine e larghezza di vedute avvertì la gravità del tema e provvide a rivestirlo di una disciplina legislativa, conoscono in maniera sempre più diffusa istituti giuridici preordinati a garantire il diritto di autodeterminazione del singolo circa le procedure di sostegno e conservazione di una vita divenuta meramente biologica, e per sorreggere la comprensibile aspettativa, sino a farne una pretesa giuridicamente protetta, di morire con dignità.

Dall'esperienza californiana, poi recepita da altri stati della confederazione, è giunto a noi e da anni si raccomanda alla nostra attenta meditazione quella figura che chiamiamo "testamento di vita" o "biologico" (il *living will*).

Esso serve alla persona maggiore d'età e in pieno possesso delle facoltà intellettuali per manifestare, in anticipo rispetto alla fase terminale, non solo la volontà di evitare ogni accanimento terapeutico, ma soprattutto il proposito di non fermare, e anzi - ove occorra - di accelerare il processo della morte a fronte di una situazione irrecuperabile che abbia cancellato nel soggetto ogni coscienza della propria identità, della passata "biografia", dell'appartenenza stessa al contesto familiare e sociale in cui era e generalmente rimane inserito. Della volontà normalmente è depositario, e le decisioni da assumere sono a lui rimesse, un soggetto che gode la fiducia dell'autore del "testamento". Il termine "testamento" induce i giuristi americani più sensibili a occuparsi della figura nelle trattazioni del diritto successorio, ma assume, come è agevole comprendere, un significato originale rispetto al modo consueto di intenderlo. Qui non si dispone dei propri beni materiali per il tempo successivo alla morte; si decide, e più di frequente si investe un fiduciario del potere di decidere, in relazione all'evento stesso del morire, nella prospettiva e nel timore del degrado fisico e morale e di sofferenze che insorgano quando la persona è nella incapacità e nella impotenza di reagire.

Verosimilmente il campo di applicazione delle leggi dei singoli stati americani dedicate ai "testamenti biologici" e ispirate al "modello" californiano (che si intitola alla "morte naturale" ed è del 1976) si andrà restringendo, in virtù di una legge federale del '93 che introduce un regolamento uniforme delle decisioni relative alle cure per la salute, insistendo sul meccanismo della investitura "fiduciaria" di un soggetto chiamato a decidere (della cerchia familiare del paziente allo stadio "terminale", o ad essa estraneo, in ogni caso privo di legami con l'istituzione in cui la persona è ricoverata e rispettoso delle convinzioni e dei valori condivisi dal morente).

Accade ora che nello stato dell'Oregon i malati "terminali" senza risorse patrimoniali vengano

sostenuti dall'amministrazione pubblica, in termini economici (sulla base di una remota personale richiesta o su domanda di chi è abilitato, dalla volontà dell'interessato o dalla legge, a rappresentarli), a percorrere più speditamente e senza inutili sofferenze l'ultimo tratto conclusivo dell'esistenza. I discorsi sul diritto di morire con dignità, per servirsi dell'espressione che spesso ricorre nei formulari usati per i testamenti biologici, insistono sull'autodeterminazione come fondamento di istituti nati dalla prassi, accettati da larghe comunità e penetrati ormai in più d'una legge.

L'episodio dell'Oregon può indurre tuttavia a qualche amara riflessione, pur se bisogna compiacersi di ogni occasione di riconoscimento del diritto individuale a decidere di sé nella più piena autonomia.

Può in verità apparire singolare, e persino paradossale, che lo stato esalti l'autodeterminazione, ma traducendo il principio in danaro elargito in forma di sussidio o di rimborso e col garantirla con più pronta sollecitudine in quelle situazioni di povertà e di bisogno che non è riuscito o non ha voluto rimuovere, dominato come è dagli egoismi e dalla morale indifferenza del mercato.



ANALITICI E CONTINENTALI

15 marzo 1998

GILBERTO CORBELLINI
MODIFICARE I GENI
DELL'IGNORANZA

Edoardo Boncinelli, «I nostri geni. La natura biologica dell'uomo e le frontiere della ricerca», Einaudi, Torino 1998, pagg. 288, L. 19.500

Italia analfabeta

Martedì 10 marzo 1998 il Senato ha approvato un ordine del giorno in cui si impegna il Governo perché sia sospesa l'emissione della Direttiva Cce del 27 novembre 1997 in cui si riconoscevano i diritti di proprietà intellettuale di animali e piante transgeniche per scopi commerciali. L'ordine del giorno rappresenta un puntuale elenco delle tesi, spesso tra loro contraddittorie e assolutamente insensate dal punto di vista scientifico, utilizzate dalla più insulsa propaganda antiscientifica contro la biotecnologie, e pretende di tradurre in norme restrittive pregiudizi ideologici dovuti all'ignoranza in materia di biologia e biotecnologie. Come ricorda un Comunicato Stampa di Farindustria diffuso nello stesso giorno grazie alle biotecnologie sono oggi disponibili decine di farmaci che curano più di 100 milioni di persone, senza dire dei vaccini come quello contro l'epatite B. Inoltre sono quasi 300 i prodotti biotecnologici in fase di sperimentazione e si stanno facendo passi avanti verso la terapia genica di gravissime malattie come la fibrosi cistica, l'emofilia, l'artrite reumatoide. Se poi si andassero a guardare le possibili conseguenze economiche di una mancata adozione della direttiva, queste sarebbero devastanti: l'Europa avrebbe chiuso con lo sviluppo nel settore di innovazione tecnologica più promettente e sarebbe alla mercé di Usa e Giappone per le tutte le terapie d'avanguardia.

Armando Massarenti

Negli Stati Uniti e in Gran Bretagna sono state lanciate negli ultimi anni vere e proprie campagne di educazione e informazione sui contenuti scientifici e sulle potenziali ricadute applicative dei recenti progressi nel campo della genetica molecolare e delle biotecnologie. I programmi didattici nelle scuole sono stati aggiornati per introdurre l'insegnamento della genetica molecolare, e le stesse multinazionali farmaceutiche sponsorizzano pubblicazioni divulgative e persino spettacoli teatrali per far comprendere che cosa significa poter conoscere e modificare in modo diretto il nostro patrimonio genetico e quello degli altri animali. In Italia siamo ovviamente molto lontani sia a livello politico sia sul piano di una sensibilità culturale diffusa dall'aver compreso l'esigenza di formare e informare, soprattutto i futuri cittadini e i loro educatori, sulle prospettive aperte dai recenti sviluppi della genetica molecolare.

Una classe politica e intellettuale completamente analfabeta in materia di scienze biologiche, incapace di comprendere la posta in gioco e preoccupata soltanto di difendere posizioni pregiudiziali e del tutto sterili sta irrimediabilmente portando a fondo le residue aspettative di un rilancio e della ricerca e della formazione scientifica. Se si potevano ancora avanzare dei dubbi in tal senso, dopo l'ordine del giorno votato martedì scorso dal Senato contro la brevettabilità dei prodotti biotecnologici questi dubbi cadono. Si discute molto di cultura di governo e su cosa insegnare della cultura storica del Novecento. Forse mi è sfuggito qualche autorevole pronunciamento, ma nessuno ha detto che vi sono concetti e dati empirici acquisiti dalla ricerca biomolecolare che non ci si può permettere di non conoscere se si vuole davvero dire qualcosa di sensato sulla natura umana, dare un contributo criticamente onesto al dibattito cosiddetto bioetico, ma soprattutto fare delle scelte razionali in merito alla nostra salute e a quella dei nostri figli. Ma ora esiste anche in Italia un'opera essenziale e autorevole in cui vengono spiegati i fondamenti concettuali ed empirici della genetica molecolare. Il libro di Edoardo Boncinelli avrebbe potuto portare come sottotitolo, «tutto quello che è necessario sapere prima di pontificare sui pericoli della genetica molecolare e delle biotecnologie, o azzardarsi a blaterare che le scienze biomediche non hanno fatto passi avanti nella ricerca sul cancro o non hanno né mai avranno nulla da dire in merito alle basi materiali della coscienza e in generale delle attività mentali umane». Si tratta di una rassegna completa delle principali conquiste conoscitive e delle importanti metodologie della ricerca biomolecolare, spiegate con una chiarezza e una consequenzialità argomentativa cartesiana. Inoltre, fatto non trascurabile, è scritto in italiano (ottimo) e non in quella lingua grammaticalmente


raccapricciante che è l'«italinglese» dei trattati scientifici tradotti o, ahimè, redatti da italiani. La lettura di questo libro è particolarmente raccomandabile per chiunque si occupi di informazione scientifica, dato che contiene le corrette definizioni e i significati dei concetti fondamentali della genetica molecolare, insieme a descrizioni assolutamente trasparenti delle tecnologie che i biologi molecolari utilizzano per lavorare con e sul Dna. E sarebbe un'utile lettura per tanti intellettuali ed esperti di bioetica, che vi troverebbero tutto quello che in biologia ha solidissime basi empiriche e ne rappresenta, collocato nel quadro della teoria dell'evoluzione, l'abc essenziale.

Tra le cose rimarchevoli - oltre alla parte sulla biologia dello sviluppo, dove Boncinelli dispiega un sapere assolutamente di prima mano essendo uno dei massimi studiosi al mondo dei geni che regolano la costruzione della morfologia animale e in particolare dei geni omeotici umani, che ha scoperto per primo e di cui ha recentemente caratterizzato due classi che controllano la morfogenesi del cervello - vanno senz'altro segnalati i capitoli su «La genetica nella vita di tutti i giorni» e «Genetica e società». Boncinelli vi dimostra quanto possa essere assurdo negare la componente ereditaria di tratti patologici come la schizofrenia o la depressione, ma anche di tratti positivi come l'intelligenza, nel nome di una presunta opzione ideologica per un primato dell'ambiente e dell'esperanza.

Le condizioni di vita svolgono naturalmente un ruolo fondamentale - e non potrebbe essere altrimenti, dato che l'informazione contenuta in un qualunque gene assume significato in quanto i prodotti del gene troveranno un referente nell'ambiente - ma quanto può pesare l'ambiente dipende dal tipo di configurazione genotipica preesistente. I media e gli opinionisti sono ormai preoccupati solo di lanciare allarmi per i rischi di una nuova eugenica, cioè di nuove discriminazioni riproduttive e sociali basate sulla conoscenza delle predisposizioni genetiche a sviluppare particolari malattie. È utile cercare di far capire i possibili risvolti positivi di tale conoscenza. Come dice giustamente Boncinelli, si fa già ampiamente uso di strumenti di indagine per discriminare, come ad esempio i test attitudinali e le informazioni richieste per esempio dalle compagnie di assicurazione forniscono già delle basi per discriminare.

Le prospettive aperte dalla genetica molecolare potrebbero rivelarsi molto efficaci a livello di prevenzione individuale, dato che sapere di essere predisposti a sviluppare una malattia cardiocircolatoria potrebbe essere una base utile per adottare spontaneamente uno stile di vita in grado di contrastare i condizionamenti biologici. La massima per cui «conoscere è meglio che non conoscere e conoscere poco è meglio che non conoscere nulla» è un assunto fondamentale della «ragion, pratica» scientifica. Uno dei suoi corollari è certamente quello che «rifiutarsi di affrontare scientificamente un problema scottante perché è scottante è una sciocchezza per l'immediato e un delitto per il futuro».

Le straordinarie capacità didattiche e scientifiche di Boncinelli ne fanno ormai un referente automatico per i giornalisti che vogliono avere un'opinione sulle scoperte genetiche, ma purtroppo queste qualità non gli sono state riconosciute dall'università italiana, né la sua padronanza dei problemi di frontiera della biomedicina sembra essere in alcun modo utilizzata per rilanciare e pianificare la ricerca biomedica fondamentale in Italia.

	inizio pagina	biotecnologie pro e contro
---	------------------	---



ANALITICI E CONTINENTALI



MARIO RICCIARDI

Ragioni per la virtù: «All right, I'll take it»

Grazia Raimonino Melilli, «Gilbert Ryle: itinerari concettuali», Edizioni ETS, Pisa 1997, pagg. 284, l. 30000.

Gilbert Ryle è stato uno degli esponenti di maggior rilievo della "seconda generazione" della filosofia analitica, quella che segue immediatamente i padri fondatori Russell, Wittgenstein e Moore. Insegnante tra i più amati dagli studenti, Ryle era giustamente famoso per l'autorevolezza con cui dirigeva la rivista "Mind" Ancora oggi c'è chi ricorda i biglietti con cui comunicava l'accettazione di un saggio per la pubblicazione. Due righe: «All right, I'll take it» Pur essendo vari suoi lavori disponibili in italiano (il più noto *The Concept of Mind*, del 1949, fu tradotto già nel 1955 da Ferruccio Rossi-Landi con un titolo dal suono idealista: *Lo spirito come comportamento*), Ryle non è un autore molto studiato nel nostro Paese. Un vero peccato perché si tratta di un filosofo originale e stimolante, che ha influenzato filosofi italiani come Abbagnano, Scarpelli, Paci e lo stesso Rossi-Landi. Benvenuta è dunque la pubblicazione di una raccolta di saggi di Grazia Raimonino Melilli dedicati al pensiero di Ryle. Pur essendo una collezione non del tutto omogenea (il lettore si chiede se qualche argomento, ad esempio il rapporto di Ryle con la fenomenologia di Husserl, non meritasse più spazio), si tratta di un contributo all'auspicabile rinascita dell'interesse per Ryle. Notevoli sono i saggi dedicati all'immaginazione e alla ricezione del modello "disposizionale" del mentale. Importanti sono anche le appendici, con una utile bibliografia di e su Ryle e la ristampa (con commento) di un saggio che Ryle aveva dedicato al quesito platonico: si può insegnare la virtù? Si tratta di un testo che Ryle stesso ha inviato nel 1969 alla Raimonino Melilli. Da leggere.





ANALITICI E CONTINENTALI



ANGELO. M. PETRONI

MANCUR OLSON / UN RICORDO

Uomini e free rider

È morto lo scorso 19 febbraio, all'età di 66 anni, Mancur Olson, economista e scienziato politico. Era professore nell'Università del Maryland, e una prova della verità della tesi di Karl Popper, che le discipline scientifiche sono state inventate dai presidi per organizzare l'insegnamento, mentre a esistere veramente sono i problemi. Due erano i grandi problemi che hanno impegnato Olson. Quello dell'*azione collettiva*: ovvero di spiegare perché, e in quali circostanze, le persone si uniscono in associazioni, sindacati, partiti politici, per perseguire scopi comuni. E quello ancor più vasto delle cause che determinano l'ascesa e il declino delle nazioni.

Il problema dell'azione collettiva è oggetto del libro che diede la celebrità a Olson, *The Logic of Collective Action*, pubblicato nel 1965 e tradotto nell'83 da Feltrinelli. Olson partiva dall'assunto che ogni buona spiegazione deve basarsi sul paradigma dell'"individualismo metodologico", i fenomeni sociali devono venir spiegati come risultati dell'interazione di individui razionali. Spiegare l'azione collettiva assumendo, esplicitamente o implicitamente, che l'uomo ha una tendenza naturale ad associarsi, come fa gran parte della sociologia, significa per Olson rinunciare a dare una spiegazione. Per gli individualisti metodologici il problema centrale è spiegare come si formi l'azione collettiva nei grandi numeri. Perché un individuo dovrebbe aderire a un partito o a un sindacato, quando questa adesione rappresenta per lui un costo, e non aggiunge nulla alla probabilità che l'azione di quel partito o di quel sindacato abbia successo? Perché non agire da *free rider*, lasciando agli altri i costi e raccogliendo i benefici di quello che essi sono stati in grado di fare?

La soluzione di Olson fu che i movimenti collettivi riescono a nascere e a operare intanto e per quanto riescono a procurare dei *benefici selettivi* ai loro aderenti, creando quindi un interesse preciso ad associarsi. Ma i movimenti collettivi non sono tutti uguali. Alcuni interessi sono più facilmente organizzabili di altri. La tesi di Olson, che è diventata oramai acquisizione comune della teoria economica e politica, è che gli interessi forti e concentrati in un numero limitato di persone hanno maggiori probabilità di organizzarsi e di ottenere privilegi dal potere politico di quanto l'abbiano interessi meno forti ma che riguardano un numero molto grande di individui.

Olson vedeva proprio nell'affermarsi degli interessi dei gruppi di pressione la causa del declino delle nazioni. Nel 1982 pubblicò così *Ascesa e declino delle Nazioni* (il Mulino, 1984) dove spiegava il fenomeno, in sé stupefacente, del miracolo economico dei grandi perdenti della Seconda guerra mondiale (Giappone e Germania) e il declino dell'Inghilterra con il fatto che l'esito della guerra aveva distrutto i gruppi di interesse nei primi due Paesi, e li aveva invece rafforzati nel secondo. Olson espose queste e altre sue tesi in una magnifica serie di lezioni che tenne alla Fondazione Rosselli di Torino nel 1990. Ne derivò un libro, *Logica delle istituzioni* (Comunità, 1994), che apparve in originale nella nostra lingua.



inizio
pagina

<p><u>NOTE DI</u> <u>BIOETICA</u> <u>Rassegna stampa</u></p>	<p>18 Marzo 1998 Un Manifesto in difesa del valore della vita umana Associazioni Sanitarie Cristiane, Forum Famiglie e Fondazione Terzo Millenio sulla procreazione artificiale</p>
--	---

«Il riconoscimento della dignità inerente a tutti i membri della famiglia umana e dei loro diritti uguali ed inalienabili costituisce il fondamento della libertà, della giustizia e della pace del mondo».

Queste parole con le quali si apre la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo del 1948, devono essere il punto di partenza per affrontare e risolvere anche problemi di bioetica che cinquant'anni fa erano ancora sconosciuti.

Si tratta, oggi, di verificare il principio della dignità umana, che è patrimonio comune della cultura moderna, è accolto in tutte le sue coerenti conseguenze, evitando violazioni dovute ad interessi pratici e a convinzioni utilitaristiche.

Tale obiettivo non può che essere comune a credenti e non credenti;- non ha dunque fondamento distinguere tra una bioetica supposta «cattolica» ed una supposta «laica»: ogni coscienza umana formata può cogliere il valore del vita.

Dal riconoscimento della dignità umana deriva il principio di eguaglianza e da questo il dovere del legislatore di proteggere e promuovere particolarmente i più deboli, in modo che la regola della non discriminazione non sia soltanto proclamata, ma attuata concretamente.

E proprio i più deboli sono in gioco nella fecondazione medicalmente assistita, che attualmente, in Italia, non è regolata da alcuna legge. Proprio questo noi vogliamo un buona legge, e la vogliamo in tempi rapidi.

Per riuscirci, ci sembra necessario applicare coerentemente la prospettiva personalistica contenuta nella Dichiarazione dei diritti dell'uomo e nei documenti internazionali successivi.

In particolare, l'orientamento in base al quale gli interessi e i diritti dei bambini devono prevalere su quelli degli adulti, è consacrato anche nell'articolo 3 della Convenzione dei diritti del fanciullo approvata dall'Organizzazione delle nazioni unite (Onu) nel 1989 e già ratificata dall'Italia.

Non può essere ammesso, di conseguenza, che nella Procreazione artificiale umana la preoccupazione esclusiva o prevalente sia quella di dare una risposta ai pur comprensibili interessi degli adulti. In primo luogo devono essere garantiti i diritti del figlio concepito, alla vita, alla famiglia, all'identità, ad un sviluppo psicologico armonioso.

I genitori hanno piena libertà di procreare; una libertà peraltro legata alla responsabilità; ma le tecniche di procreazione artificiale implicano l'intervento intellettuale, organizzativo ed economico della società, la quale «ha il dovere di dare ai bambini, sia prima che dopo la nascita, il meglio di se stessa» (Dichiarazione dei diritti dei bambini del 1959).

Tali tecniche in genere producono la morte di una grande quantità di embrioni generati in provetta, congelati, sottoposti a sperimentazione e selezione; non si può giustificare questa situazione sostenendo che anche in natura ci sono dei figli concepiti che non giungono alla nascita. Infatti niente è più naturale della morte dell'uomo, ma l'uomo non ha per questo il diritto di uccidere. Il legittimo e lodevole desiderio di avere un figlio non può trasformarsi nel presunto diritto di ottenerlo ad ogni costo; è invece un diritto vero e proprio quello del bambino ad avere entrambi i genitori; ed il fatto che vi siano orfani e figli di padri sconosciuti non legittima la produzione programmata di orfani artificiali.

La fecondazione eterologa crea due figure di genitori: quelli biologici che forniscono il materiale genetico e quelli legali che allevano il bambino; per giustificare questa situazione la si paragona

all'adozione.

Ma l'adozione ha il fine di dare dei genitori al bambino che ne è privo, rimediando al male dell'abbandono; la fecondazione eterologa invece legalizzerebbe l'irresponsabilità (dei genitori biologici e l'abbandono, lasciando ragionevolmente prevedere rischi psicologici per i figli. Inoltre il matrimonio rimane la fondamentale garanzia della stabilità familiare, a sua volta condizione di una armoniosa crescita dei figli- è scorretto registrare il crescente numero delle convivenze di fatto o la scarsa capacità educativa di taluni coniugi per disconoscere l'importanza del matrimonio stesso.

Noi crediamo perciò che una buona legge, preoccupata principalmente del bene dei figli, debba impedire qualsiasi spreco di embrioni umani e consentire la procreazione artificiale solo nella forma omologa e all'interno di una coppia di coniugi.

Esiste, per di più, la preoccupazione che possano essere trascurate le ricerche volte a vincere le diverse condizioni di sterilità, proprio a causa del ricorso sempre più massiccio alla fecondazione artificiale.

Interveniamo con la libertà di chi non ha interessi economici da difendere nella procreazione assistita, ed anzi denunciando il conflitto di interessi che spesso può verificarsi in alcuni che sono chiamati ad indicare criteri bioetici e allo stesso tempo traggano meriti e profitti professionali dall'uso delle nuove tecniche.

Promuovere il diritto alla vita, alla famiglia, alla identità, allo sviluppo armonico dei bambini, non significa limitare la libertà degli adulti se è vero, come afferma la dichiarazione universale, che il fondamento della libertà è proprio il riconoscimento dei diritti di ogni membro della famiglia



Se la scienza si riduce a trovata

La lezione di quei dadi lanciati in tv da Monod

di **MASSIMO PIATTELLI PALMARINI**

La celebrazione, proprio in questi giorni, del 150° anniversario della American Association for the Advancement of Science (la «Tripla-A Esse», come dicono oltre oceano) induce a riflettere sui non facili rapporti tra scienza e società. Lontani sono i tempi in cui un grande magazzino di Londra fece affiggere in ogni sua vetrina un lavoro scientifico di Einstein, ottenuto in anteprima. Meno lontani, ma pur sempre passati, sono anche i tempi in cui Giulio Macchi ed io realizzammo un'intervista televisiva di cinquantacinque minuti, trasmessa in un'ora di punta dalla Rai, con il compianto premio Nobel Jacques Monod. Aveva appena pubblicato *Il caso e la necessità*, già diventato un best seller in Francia, e con affettuoso impegno spiegò ai telespettatori, dal suo laboratorio all'Institut Pasteur di Parigi, i segreti della genetica molecolare, l'alta improbabilità della comparsa della nostra specie sulla Terra, il senso di solitudine di noi zingari nel vasto cosmo, ma combinato con l'immensa soddisfazione di chi ha vinto un altissimo premio alla lotteria. Monod fece rotolare sul suo scrittoio, di fronte alle telecamere, cinque dadi. Uscirono dei numeri, appunto, a caso. Il suo commento fu: «Nessuno si stupisce che sia uscita proprio questa combinazione, tra tutte quelle possibili. Ma se fossero usciti, poniamo, cinque sei, allora avremmo provato grande stupore. Eppure la probabilità che escano cinque sei è esattamente la stessa che esca questa, proprio questa, combinazione».

La lezione centrale è che bisogna abituarsi a convivere sia con il caso, che con le leggi della natura, cioè con la necessità. Al termine dell'intervista gli facemmo leggere un brano del *Mito di Sisifo*, del suo amico Albert Camus. Per aver rivelato agli uomini il segreto del fuoco, Sisifo è condannato in perpetuo a spingere un immenso masso su per un colle, per vederlo poi rotolare di nuovo a valle, all'infinito. Camus, e con lui Monod, colgono Sisifo nel breve intervallo in cui ridiscende ai piedi del colle, per un attimo libero dalla sua fatica. «Lascio Sisifo ai piedi della sua montagna. Si ritrova sempre il proprio fardello». Poi lesse quella chiusa, sublime: «Dobbiamo pensare Sisifo felice». Ma qui a Monod venne un groppo in gola e dovemmo interrompere, per riprendere qualche minuto dopo. Era solo il 1970, ma sembra siano passati secoli. Non solo perché nessuna rete manderebbe oggi in onda un'ora di intervista con un grande scienziato, senza telefonate, senza orpelli, ma soprattutto perché questa concezione austera di Monod, oggi, nessuno vorrebbe sentirla. Fu proprio lui, nella lezione inaugurale al Collège de France, a diagnosticare che la società moderna sarebbe divenuta sempre più dipendente dalla tecnologia, ma che avrebbe rifiutato il metodo scientifico, di cui la tecnologia è un prodotto. Oggi siamo andati un passo oltre la tecnologia, ancora più lontano dalla scienza. La nostra è la cultura dei gadgets. Perfino nella medicina, come si è visto di recente, impera questa cultura consolatoria, di cocktails, di illusioni, di rifiuto delle prove statistiche, e quindi delle leggi del caso.

Ai dadi, devono uscire solo poker di sei. Se non escono, si va da chi sa farli uscire. Cresce il bisogno di illudersi, mentre diminuisce il bisogno di sapere. La gente, l'industria, i governi chiedono oramai sempre più insistentemente applicazioni, brevetti, ritrovati. Si sente dire sempre più spesso da alti responsabili della ricerca «non abbiamo bisogno di premi Nobel, non ci servono genii, vogliamo risultati concreti, al massimo entro tre anni». I protagonisti di questa cultura non sono più gli scienziati, gli Einstein, i Monod, ma quelli che in inglese si chiamano i *nerds*, cioè i patiti dell'enigmistica matematica. Kevin Kelly, un noto scrittore californiano di scienza, sul prossimo numero di «Science», organo della Tripla-A Esse, mette in guardia contro la cultura dei *nerds*. La definisce la «terza cultura», dopo quella della scienza, e quella della tecnologia. È una cultura in ascesa e bisogna rassegnarsi. Dobbiamo, purtroppo, pensare Sisifo un po' meno felice.





GIAN FRANCO BANGONE

Dall'ovocita a Dolly. Domande e fantasmi intorno all'"embrione"

Dulbecco, Tonini, Melandri, Rodotà, Flamigni, Lombardi Vallauri: sei interviste che vanno dall'inseminazione alla clonazione. Con posizioni difficilmente mediabili

La procreazione assistita attende da anni un impianto normativo che ne stabilisca le regole, ma nonostante l'urgenza non si vedono all'orizzonte grandi risultati. E non è neanche a caso che il nostro paese si distingua per uno strano paradosso: da una parte c'è l'enorme peso della chiesa cattolica che ha fatto dell'embrione uno dei suoi principali cavalli di battaglia, dall'altra un nutrito gruppo di disinvolti medici a cui dobbiamo - e purtroppo con una regolarità impressionante - notizie *monstre* in fatto di fecondazione in vitro. A che si deve questo regime di totale *deregulation* in fatto di procreatica? Alla domanda cerca di rispondere questo libro di Giovanni Maria Pace - **L'embrione** Sperling & Kupfer, pp 157, L. 24.500 - in libreria da qualche settimana. Per districare i nodi del problema Giovanni Maria Pace ha utilizzato lo schema dell'intervista, l'argomento, infatti, è così complesso e si articola in così tanti piani del discorso che esaurirli concretamente tutti avrebbe prodotto un libro scostante per il suo tecnicismo. Lo schema dell'intervista, anzi delle sei interviste, consente invece di dare senso all'*empasse*, allo stallo che da anni paralizza ogni tentativo di arrivare a un compromesso legislativo su un tema così scottante. Ad esempio come conciliare le posizioni di Renato Dulbecco con quelle del cardinale Ersilio Tonini? Le posizioni sono così distanti, e anche così ferme, che il dialogo non sembra neanche praticabile.

Sul piano scientifico le dichiarazioni di Renato Dulbecco suonano consolanti: sembra di capire che sulla clonazione - a partire da Dolly - l'emotività abbia fatto di tutte le erbe un fascio confondendo problemi reali con i fantasmi dell'immaginario collettivo. Il biologo ha certamente ragione nel sostenere che due gemelli omozigoti abbiano maggiore omogeneità rispetto a un clone e l'individuo adulto dalle cui cellule è stato ricavato, ma ciò non toglie che applicare questo metodo alla riproduzione umana suoni a molti come un passo indebito, anche se Dulbecco limita le possibili applicazioni della clonazione a nuclei familiari con gravi handicap - talassemia, fibrosi cistica e malattie autosomiche recessive. Anche su una un'altra pratica che da tempo solleva inquietanti interrogativi - la microiniezione o Icsi, tecnica con cui si inietta lo spermatozoo direttamente nell'ovocita - Dulbecco non ravvede particolari pericoli, nonostante molti specialisti in materia abbiano espresso parere contrario. Gli italiani riusciranno a mettersi d'accordo sullo statuto da dare all'embrione? chiede Giovanni Maria Pace. E la risposta di Dulbecco non richiede commenti: "no, non vedo nessuna soluzione".

La frontiera della procreatica è illustrata da Carlo Flamigni, una indiscussa autorità in materia. A Flamigni si deve un brillante risultato che sembra tagliare alla radice il problema degli embrioni sovranumerari: il congelamento dell'ovocita. Il ginecologo bolognese è stato un membro del Comitato per la bioetica, sin quando un decreto dell'allora presidente del consiglio Berlusconi non ha trasformato il parlamentino della bioetica nel partito dell'embrione. Il Comitato - dice Flamigni - non ha alcuna forma di credibilità, neanche per la parte che rappresenta. Meglio sarebbe che i suoi membri vengano nominati direttamente dal Parlamento.

E' poi la volta di un bioeticista cattolico, una voce fuori dal coro, Luigi Lombardi Vallauri, che arriva quasi ad argomentazioni mistiche sull'embrione che dovrebbero imbarazzare non poco la chiesa (stavolta si passa dalla tutela dell'embrione alla clonazione). Alla deputata del Pds Giovanna Melandri spetta poi il compito di ripercorrere l'iter dei vari progetti di legge e di enumerare i *casus*

belli: la liceità dell'inseminazione eterologa, il destino degli embrioni sovranumerari e il diritto dei single di ricorrere alle tecniche di fecondazione. C'è poi il contenzioso sull'articolo 1 del codice civile, il quale stabilisce che la capacità giuridica si acquisisce al momento della nascita. I cattolici vorrebbero che venisse esteso all'embrione, visto che ritengono che un individuo nasca nel momento del concepimento, piuttosto che dopo il parto. Argomento su cui ritorna anche Stefano Rodotà, che oltre ad essere il garante della riservatezza dei dati ha fatto parte in passato di una commissione europea sulla bioetica.

Rodotà passa in rassegna tutte le opzioni legislative possibili indicandone pregi e difetti e chiarendo gli eventuali legami di una norma che tuteli l'embrione con la legge per l'interruzione volontaria di gravidanza. Il panorama europeo è piuttosto variegato e si passa da legislazioni "dure", come quella tedesca a norme più pragmatiche come nel caso inglese. Con l'intervista al cardinale Ersilio Tonini si arriva al muro finale, anche se stemperato da citazioni filosofiche. Questo per dire che il panorama è più che sconsolante, non tanto per la distanza delle posizioni, quanto per l'assoluta incomunicabilità dei valori che le sostengono. Che abbia ragione Dulbecco?

[inizio pagina](#)[vedi anche](#)[Procreazione assistita](#)



GIULIO GIORELLO

Uno, cento, mille Big Bang

Le pagine dell'Antico Testamento, le moderne scoperte scientifiche, le nuove congetture di Stephen Hawking: una storia in cui l'astronomia si intreccia alla teologia

«L'evoluzione dell'Universo è come uno spettacolo di fuochi d'artificio giunto alla fine: ultime scintille, fumo e cenere. Noi che viviamo nelle sue braci ormai spente, assistiamo allo scolorirsi dei soli e possiamo solo evocare lo splendore scomparso dell'origine dei mondi». Georges Lemaitre (1894-1966) così si esprimeva nei lontani anni Venti. A quell'epoca l'americano Edwin Hubble (1889-1953) aveva sostenuto che le galassie si allontanavano l'una dall'altra a una velocità proporzionale alla distanza; Lemaître, non a caso buon conoscitore di cinema, aveva proposto di «proiettare» idealmente all'indietro il «film» dell'espansione dell'Universo. In questo viaggio a ritroso avremmo ritrovato materia, tempo e spazio concentrati «all'inizio», in una sorta di «atomo primitivo»: da questo - grazie a una catena di esplosioni - si sarebbero formati gli «oggetti» del cosmo, dagli atomi alle stelle

«Una delle migliori idee che abbia mai sentito in vita mia»: aveva commentato, dopo una conferenza del prete-scienziato, Albert Einstein, lui che fino ad allora si era tenacemente attenuto alla concezione di un Universo statico, sempre uguale a se stesso. In realtà, la proposta di Lemaître presentava aspetti non chiariti; ma negli anni Quaranta un russo rifugiato negli Usa, George Gamow, rilanciò l'idea che l'Universo in cui viviamo fosse prodotto dalla «drammatica» espansione di una straordinaria concentrazione iniziale di materia ed energia - quello che gli avversari chiamarono, non senza ironia, Big Bang. Nel 1960 Lemaitre divenne presidente della Pontificia Accademia delle Scienze. Cinque anni dopo dovevano venire ritrovate le tracce dello «splendore scomparso» a suo tempo immaginato dallo scienziato cattolico: cercando tutt'altro, Arno Penzias e Roger Wilson individuarono la presenza di una radiazione uniforme, di pochi gradi al di sopra dello zero assoluto, in seguito interpretata come il residuo delle altissime temperature dell'Universo primordiale, poi raffreddatosi con l'espansione. Oggi è nota come «radiazione fossile», ma non mancarono scienziati di prestigio che la definirono «l'ultimo bagliore della Creazione». Come recita la Bibbia: «In principio Dio fece il cielo e la terra» (*Genesi* I, 1). Rimase celebre l'esortazione di Pio XII a considerare la cosmologia del Big Bang come un potente supporto scientifico al racconto biblico

Come ha osservato il fisico e teologo (anglicano) John Polkinghorne, un Universo evolutivo suggerisce l'idea di un Creatore «più paziente che frettoloso». Il Signore, forse, ha «calibrato» la natura in modo che, almeno su questa Terra, comparissero le strutture complesse che oggi chiamiamo vita, ed emergessero creature intelligenti capaci di osservare l'Universo stesso. Oggi è di moda il cosiddetto «principio antropico». Detto in breve: vediamo l'Universo come lo vediamo perché, se esso fosse diverso, non saremmo nemmeno qui a osservarlo. O, con una battuta paradossale del fisico Freeman Dyson: «L'Universo sapeva che noi saremmo arrivati!»

Gioco del caso o provvidenza divina? «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Genesi* I, 31). Il punto è che il Signore, nella sua infinita potenza, avrebbe potuto fare molto di più di quanto noi siamo in grado di osservare. Come ama ripetere il cosmologo John Barrow, dovremmo sempre distinguere due eccezioni della parola «Universo»: da una parte, l'Universo «nel suo complesso»; dall'altro, quella regione finita di forma approssimativamente sferica e del diametro di circa 15 miliardi di anni luce che solitamente chiamiamo «il nostro Universo visibile». I suoi confini sono marcati da quella zona da cui i segnali luminosi hanno avuto il tempo di viaggiare sino a noi dalle epoche passate. Al di là di quei confini potrebbero

esserci situazioni molto differenti da quelle che noi osserviamo

Perché non compiere un passo successivo, e concepire l'Universo «nel suo complesso» come un «Multiuniverso» di cui il nostro Mondo visibile non sarebbe che un elemento particolare? Come scrive Martin Ress, l'astronomo reale britannico, rovesciando l'immagine di Lemaître: «*Il nostro Universo è solo un atomo di un complesso infinito, una piccola isola entro un arcipelago cosmico*». Ciascun «piccolo universo» comincerebbe con il suo Big Bang, acquisterebbe i suoi tratti distintivi e si raffredderebbe sino alla sua presumibile «morte». In questo quadro la comparsa della vita intelligente sulla Terra non avrebbe più nulla di «miracoloso», e il principio antropico si rivelerebbe una semplice constatazione. Anche se è probabile che alcuni sostenitori di questo scenario fossero motivati da un certo scetticismo religioso, se non da un aperto materialismo, il teologo ha ancora qualche freccia al suo arco. Dopo tutto, già San Tommaso (1221-1274) riteneva palusibile che la Creazione potesse essere eterna, come supponeva Aristotele, e solo la Rivelazione testimoniava in senso opposto. Il Multiuniverso potrebbe addirittura rilanciare l'idea del Grande Progetto divino, di cui l'uomo non può che osservare e sperimentare una modestissima parte. Ma per quanto limitato sia il «nostro Universo visibile», non sembra esserci confine all'immaginazione matematica. Un giorno, forse, verranno risolte le questioni ancora aperte della fisica dell'infinitamente piccolo e dell'infinitamente grande. Allora avremo sciolto, sostiene il matematico Roger Penrose, l'enigma della mente umana; di più, aggiunge il fisico Stephen Hawking: saremo in grado di leggere nella stessa «mente di Dio». Hawking ama raccontare un suo incontro con il Papa avvenuto alla conclusione di un convegno sulla cosmologia organizzato dai Gesuiti in Vaticano (1981): Giovanni Paolo II avrebbe elogiato gli scienziati per il loro impegno nello studio dell'evoluzione dell'Universo, ma avrebbe aggiunto che non tocca loro «cercare di penetrare i segreti del Big Bang, perché quello è il momento della Creazione, e quindi l'opera stessa di Dio». Commenta Hawking: «Fui lieto che il Papa non sapesse quale argomento io avessi trattato poco prima nella mia conferenza: la possibilità che lo spazio-tempo fosse finito ma illimitato, ossia che non avesse alcun inizio, che non ci fosse alcun momento della Creazione. Io non provavo certamente il desiderio di condividere la sorte di Galileo...»

E se Dio ci illudesse circa le nostre reali possibilità di capire l'Universo? O se avesse addirittura ragione Steven Weinberg: «Più l'Universo ci appare comprensibile, più ci appare senza scopo»? Chi sa farsi carico della forza della teologia non può che sentirsi insoddisfatto dei discorsi sulla «mente di Dio». D'altra parte, chi si interroga sull'origine del nostro Universo, deve essere consapevole della necessità di saggiare la natura di questo suo stesso sapere. Perciò un uomo come Ernst Jünger poteva auspicare, già qualche decennio fa, «il riavvicinamento delle scienze fondate sul calcolo, soprattutto della fisica e dell'astronomia, alla teologia, dalla quale un tempo erano scaturite». Questo riavvicinamento, però, non può più avere la forma di un rassicurante *assolutismo*, né tanto meno di una celebrazione del «trionfo della ragione umana» (come invece sostiene Hawking). Piuttosto, è lo scienziato stesso che deve assumersi la responsabilità del suo operare, comprenderne il senso e la finitezza, ritrovando nella sua incessante e insoddisfatta aspirazione all'infinito la libertà di riproporre in modi nuovi le domande di sempre

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[L'immagine del mondo](#)

<p><u>NOTE DI</u> <u>BIOETICA</u></p> <p><u>Rassegna stampa</u></p>	<p>22 marzo 1998</p> <p>Sebastiano Maffettone</p> <p>Roe vs. Wade così nasce un diritto</p>
--	--

Venticinque anni, e quasi trenta milioni di aborti praticati negli Stati Uniti con il consenso della legge, sono trascorsi dal 1973, l'anno della sentenza della Corte Suprema americana usualmente citata come *Roe vs. Wade*, una delle più importanti sentenze della storia costituzionale americana. Ha deciso - con una maggioranza di sette a due tra i giudici dell'alta corte - che le donne hanno un diritto protetto all'aborto negli stadi iniziali della gravidanza. Da allora gruppi anti-abortisti e lobbies conservatrici hanno fatto di tutto per ridurne o annullarne l'effetto. Una martellante campagna anti-aborto è stata lanciata nel Paese, sotto lo slogan "aborto uguale omicidio", con il risultato che qualche squilibrato ha pensato bene di danneggiare le cliniche abortiste o di tentare di uccidere i medici. Gli anti-abortisti sono riusciti anche a far nominare alla Corte Suprema alcuni giudici conservatori notoriamente anti-abortisti. Nonostante tutto ciò *Wade* ha resistito, e la Corte ha difeso il suo operato nel tempo. La sentenza, fuori dagli Usa, è stata spesso adoperata come un precedente dai giuristi di vari Paesi. Da che cosa dipende la solidità di *Roe v. Wade*, una sentenza che regola una questione morale così controversa?

Il pubblico americano è diviso sulla questione. Il «Los Angeles Times» pubblicò, pochi anni dopo la sentenza, un'indagine che evidenziava gli atteggiamenti apparentemente contraddittori degli intervistati. Tra il 50 e il 70 per cento pensavano, infatti, che l'aborto fosse una colpa morale simile all'omicidio, ma al tempo stesso più del 70 per cento dava per scontato che la donna avesse un diritto a decidere. Ma Roger in *Life Itself.- Abortion in the American Mind*, mostra che questo atteggiamento non è necessariamente irrazionale. Anche chi considera l'aborto una colpa morale, può essere pronto a sostenere che non può essere impedito dalla legge. Sul piano pratico prevarrebbe così una risposta del tipo «permetti ma scoraggia». come conferma la più recente inchiesta promossa - proprio in occasione del venticinquennale di *Roe vs. Wade* - da «New York Times» e dalla Cbs. Molti intervistati concordano nel dire che l'aborto non deve essere facile, e una notevole maggioranza ha optato per un'ipotesi che imponesse un tempo di riflessione tra la decisione dell'aborto e l'effettiva realizzazione dell'aborto. In linea con la maggioranza dei suoi concittadini, Clinton ha dichiarato - poco prima della pubblicazione dei dati - che l'aborto deve essere «sicuro , legale ma raro».

L'88 per cento degli americani è convinta che la controversia fondamentale sull'aborto non può essere decisa in una prospettiva puramente intellettuale e morale. Quali sono però queste pretese morali contrapposte che gli americani di oggi - ma non solo loro - giudicano inconciliabili? I fautori della tesi *pro-life* sostengono che il feto è una persona e che, quindi, l'aborto è eguale all'omicidio. I sostenitori della tesi *pro-scelta*, invece, sostengono che la madre ha un diritto a decidere se tenere o no il feto nei periodi iniziali della gravidanza perché il feto non è una persona. Ronald Dworkin in *Il dominio della vita* (Edizioni di Comunità) ha sostenuto che questa disputa non aiuta a decidere ciò che una società deve fare in materia di aborto. La disputa è intrinsecamente irrisolvibile, ma al tempo stesso i tribunali e le società hanno bisogno di decidere, La disputa, secondo Dworkin, andrebbe riproposta in termini di confronto e bilanciamento tra due diverse prerogative. Da un lato, ci sarebbe un diritto della madre alla autonomia procreativa e dall'altro un interesse della società a difendere la vita, che costituisce un valore primario e fondamentale, Il diritto e i tribunali, in special modo le corti costituzionali, sarebbero gli organi incaricati di svolgere questo delicato compito. Il diritto all'autonomia procreativa a sua volta sarebbe effettivamente presente nella tradizione giurisprudenziale americana anche alla luce dei

precedenti specifici, a cominciare da casi costituzionali importanti che si sono nel passato pronunciati in questo senso (per esempio il caso *Griswold vs. Connecticut*). Un diritto alla tutela della vita come valore primario sarebbe invece ricostruibile nella tradizione americana per via interpretativa, a cominciare dalla ispirazione giusnaturalistica del documento originario.

Una soluzione di questo tipo - che rende poco rilevante la questione sulla personalità del feto - ha dalla sua vantaggi non trascurabili. In primo luogo, sembra spostare l'enfasi della decisione da una questione etica a una questione giuridica. Un tribunale non è il luogo più adatto per discutere una complessa querelle metafisica, come quella sulla personalità del feto. Più sensato è invece, dal punto di vista giuridico, chiamare in causa, come fanno Dworkin e altri sulla scia di *Roe vs. Wade*, il Primo Emendamento e il Quattordicesimo Emendamento, che riguardano la libertà di espressione e la parità di trattamento, e fanno dipendere anche a questi la decisione giuridica. In questo modo, si trovano non solo precedenti in casi omologhi ma anche un retroterra costituzionale autorevole e condiviso. Infine, questa tesi legalistico-costituzionale, è compatibile con l'atteggiamento «permetti ma scoraggia» oggi ampiamente diffusa.

Tra i problemi che restano ve n'è uno di legittimazione. La tesi legalistico-costituzionale assume che la corte Suprema sia l'organo designato a risolvere la questione. È proprio così? Non è pensabile invece che, in democrazia, su questioni tanto divisive bisognerebbe votare? *Roe vs. Wade* in realtà non si pronunciava tanto sull'aborto quanto su tale delicata vicenda concernente la legittimazione a decidere. La sentenza del 1973, infatti, proibiva ai singoli stati degli Stati Uniti di vietare l'aborto, e avocava alla Corte Suprema la facoltà di decidere in maniera uniforme per tutto il Paese. Questo tipo di sentenza ha un benefico effetto in termini di eguaglianza di trattamento. Sarebbe perverso, e dannoso soprattutto per i più poveri, che in uno Stato si possa abortire e in un altro no, come fatalmente avverrebbe se *Roe vs. Wade* fosse abrogato. Ma è giusto che in democrazia la soluzione cali dall'alto? Non sarebbe meglio votare per una legge generale (o un referendum) che decidesse in maniera eguale per tutti ma democratica per il territorio federale nel suo insieme?

Nonostante tali perplessità, a me sembra che soluzioni come quella *Roe vs. Wade* siano auspicabili. Forse, gli intervistati delle varie inchieste sociologiche non sono così bizzarri come qualcuno potrebbe ritenere a prima vista. E nell'attesa di una soluzione intellettualmente soddisfacente per tutti, bisogna cercare di raggiungere compromessi moralmente decorosi e operativi, come fa appunto *Roe vs. Wade*.

<p>NOTE DI BIOETICA Rassegna stampa</p>	<p>26 Marzo 1998 EMANUELE SEVERINO Il paradosso della Chiesa: vieta l'aborto e condanna al nulla i «figli della provetta»</p>
--	---

Il dilemma che né laici né cattolici riescono a risolvere: è giusto non far nascere un individuo destinato a essere infelice?

La morale cattolica proibisce l'aborto. Tuttavia proibisce anche la fecondazione artificiale, per il motivo che *non si deve far nascere* un individuo che non potrà crescere in una famiglia normale. Per le morali laiche, invece, quando il feto presenta gravi menomazioni l'aborto è consentito. Cioè *non si deve far nascere* un individuo umano che quasi sicuramente sarà infelice e renderà infelici.

Non si viene dunque a dire, *in entrambe* le prospettive, che in certe circostanze viene impedita la nascita di un uomo? Ma con questa domanda non si sta anche tentando di introdurre una *troppo grossolana* consonanza tra le due prospettive? Giacché la prima (cattolica) impedisce la nascita di un essere umano che ancora *non esiste*; mentre la seconda, sostenendo l'aborto, sopprime un essere umano che già *esiste*. Nel primo caso non c'è omicidio, nel secondo sì.

A questo punto la morale laica ha certo da replicare. Ma da entrambe le parti si perde di vista lo *sfondo* che dà senso e sta al fondamento della discussione. Entrambe danno infatti per scontato che non vi sia alcunché da indagare sul significato dell'«esistere» che qui sopra ha fatto la sua comparsa insieme all'omicidio. E invece quel significato è un abisso che si spalanca sotto i piedi dei contendenti. Che significa oggi affermare che un essere umano ancora non esiste? Un essere umano ancora non esiste quando ancora è un *nulla*. Morale cattolica e morale laica, impedendo alla nascita di un uomo per i differenti e contrapposti motivi sopra richiamati, affermano dunque che in certi casi si deve trattenere nel nulla un essere umano. Vivrai al di fuori della famiglia «naturale»? chiede la morale cattolica. Meglio allora che tu rimanga nel nulla! Vivrai menomato e infelice?, chiede la morale laica. Meglio allora che tu rimanga nel nulla! E non provvisoriamente, ma eternamente, perché quando passa l'attimo che ti avrebbe generato, l'attimo successivo non genera più te, ma un altro essere umano. La *consonanza* tra le due contrapposte morali riguarda un terreno più profondo di quello dove esse si scontrano.

L'omicidio toglie l'esistenza; fa diventare nulla un essere umano esistente. Ma in qualche modo, l'omicidio è *generoso*: concede all'uomo, prima di sopprimerlo, un tempo di esistenza più o meno lungo. Per il cristianesimo la generosità dell'omicidio è poi ancora maggiore, perché l'omicidio non impedisce che chi è ucciso abbia la vita eterna - è felice, se egli è vissuto bene. Spaventosamente *ingeneroso* è invece quell'altro discorso delle contrapposte ma consonanti morali. La morale è infinitamente più *ingenerosa* dell'omicidio, perché non si limita a spingere nel nulla un essere al quale è stata concessa una certa quantità di esistenza, ma vuole che un essere umano rimanga eternamente nel nulla, eternamente e totalmente escluso dall'esistenza. E questa non è forse una forma infinitamente più radicale di omicidio? Anzi, la più radicale? (E se un Dio, creando, lascia nel nulla certe creature, non si dovrà dire che anche lui, e soprattutto lui, è legato a quella forma di omicidio?). Chi esiste non può prendere il posto di chi ancora non esiste e decidere che per quest'ultimo è meglio restare eternamente nel nulla.

Ubbie, si dirà. Che razza di soluzione è mai questa dei problemi concreti della genetica e della bioetica? Ma come è cieca la volontà di avere presto, a portata di mano, le soluzioni! Le considerazioni in cui ci siamo imbattuti non forniscono soluzioni, ma *complicano* il discorso di chi

ha troppa fretta. Ma alle complicazioni inevitabili preferiamo forse le soluzioni apparenti?

Ubbie, si ripeterà: l'essere umano che, non chiamato all'esistenza, rimane nulla, è appunto un nulla; e proprio perché è assolutamente nulla, non ha alcun *diritto* all'esistenza. Eppure come è strano il nulla di cui parla tutto il pensiero dell'Occidente! È nulla; ma insieme è la *possibilità* di tutto ciò che incomincia ad esistere - giacché se il nulla fosse l'impossibilità di esistere, nessuna cosa che ancora è nulla potrebbe incominciare ad esistere. Ma la *possibilità* dell'esistenza *non* è un nulla assoluto! Sì che il nulla a cui concordemente si rivolgono le contrapposte morali, è un *assurdo*: è un che di assolutamente *nullo* e *insieme* (in quanto *possibilità*) è qualcosa di positivo, cioè di *non-nullo*. E in quanto l'uomo possibile che è ancora nel nulla è un che di positivo, come negargli oggi diritto all'esistenza? Le complicazioni *crescono*.



ANALITICI E CONTINENTALI



GIACOMO RIZZOLATTI

L'utilità dell'"inutile"

Le neuroscienze hanno bisogno di ricerca pura

In occasione della "Giornata del cervello" è importante non solo discutere i problemi che devono essere risolti dalle neuroscienze e mettere in evidenza gli enormi progressi ottenuti in questo campo ma anche dissipare i luoghi comuni che possono ostacolare il progresso delle neuroscienze. Il luogo comune più diffuso e nocivo, quando si parla di scienze biomediche, è che la scienza *debb*a essere utile. Se la scienza è "applicata", è utile. Quindi va bene. Se non è "applicata" deve essere fatta da altri. Non in Italia e possibilmente neanche in Europa. Se in un progetto di ricerca di neuroscienze non si promette di scoprire per lo meno la cura dell'Alzheimer, il progetto non è buono. Questa (aberrante) concezione della scienza ha dominato e purtroppo domina la scena tra i politici e gli organizzatori della scienza in Italia ed in Europa (non è vero, signora Cresson?). La Russia degli anni del comunismo fu il laboratorio in cui molte delle "verità" dei luoghi comuni del secolo sono state scientificamente sperimentate. Dallo Stato centralizzato ai piani quinquennali, dall'arte impegnata alla scienza utile. Sempre con risultati catastrofici. Nella scienza utile, utilissimo era Miciurin. Miciurin coltivava zucche. Erano delle belle zucche. Altri perdevano tempo in laboratorio a giocare con le leggi della genetica. Miciurin no. E lo Stato impose che si smettesse di perdere tempo. La genetica russa fu spazzata via.

Gli Stati occidentali non mettono in prigione gli scienziati non conformisti, ma hanno anch'essi mezzi efficaci per orientare la ricerca. Piani finalizzati, interventi dei sindacati, programmi quadro, priorità decise in base a pressioni della stampa. Il sogno del politico sono sempre le zucche di Miciurin. Grandi e utili.

Dov'è l'errore? La medicina cura scoprendo nuovi meccanismi, nuove leggi. La biologia e le neuroscienze in particolare hanno bisogno di scoperte e di null'altro. L'applicazione arriva dopo e non ha bisogno di particolari incentivi. Oggi tra i vari campi delle neuroscienze le meno "utili" sono probabilmente le neuroscienze cognitive. Eppure non è difficile scommettere che saranno proprio le scoperte in questo campo che domani permetteranno di affrontare le malattie psichiatriche, da quelle maggiori alle nevrosi.

Come uscire dal luogo comune della scienza che " *deve* " essere utile? Probabilmente facendo capire che la scienza "è" utile. La scienza ha le sue regole, ha i suoi valori. Difficilmente chi fa scienza non si rende conto se un progetto è innovativo o no, se alla base di un programma vi sono delle idee o c'è il vuoto. Se un progetto scientificamente valido decolla, l'utilità pratica sarà immancabile. Non oggi forse, ma domani certamente. Se un progetto decolla perché politicamente corretto i soldi saranno spesi male. Oggi e domani. Compito dello Stato è creare le condizioni per cui i fondi che assegna finiscano a chi sa fare la ricerca, non a chi promette ricerca "utile".

L'obiezione che verrà fatta a questa concezione è intuibile. Concezione aristocratica, anacronistica. Elogio della scienza pura. Invece è vero proprio il contrario. La ricerca applicata è fondamentale. Ma se si vuole una buona ricerca applicata, almeno nel campo delle neuroscienze, questa non deve essere guidata dagli incentivi statali. Non servono. Si deve potenziare il rapporto diretto tra produttori della ricerca - università (finalmente autonome), centri di ricerca - e chi è in grado di sfruttarla - industria -. Sono questi gli attori che determinano il successo della ricerca applicata.



 RASSEGNA STAMPA	
---	---

Da Frege a Chomsky: parole specchio della mente

I meccanismi e i telai del pensiero scomposti da un artigiano delle frasi

di MASSIMO PIATTELLI PALMARINI

Nel quadro del ciclo «Lezioni Italiane» dedicate al tema «Teorie della Mente», congiuntamente organizzate dalla Fondazione Sigma Tau, dall'Editore Laterza e dall'Università San Raffaele di Milano, si sono tenute il 16, 17 e 18 marzo, nell'Aula Magna del San Raffaele, tre lezioni di James Higginbotham, professore di Linguistica all'Università di Oxford, sul tema «I migliori specchi». Questo titolo, tratto da Leibniz, allude al fatto che linguaggio e pensiero costituiscono degli specchi privilegiati per capire il funzionamento della mente umana.

Per presentare l'illustre autore dell'articolo a fianco vorrei raccontare il seguente piccolo aneddoto. Qualche anno fa, il grande logico e filosofo di Harvard Willard V. Quine, nel corso di una nostra conversazione, gentilmente propose di fotocopiarci un suo lavoro allora inedito. Andammo insieme nella stanza della fotocopiatrice e, mentre componeva sulla tastiera il suo numero privato di accesso, con aria furba e divertita, mi disse: «Vede, è semplice ricordare questo numero, l'ho scelto apposta: 1879, l'anno di pubblicazione del "Begriffsschrift" di Frege». Quell'anno, come affermano anche William e Martha Kneale nella loro monumentale storia della logica, segna, infatti, la data più importante di questa disciplina, dall'antichità ai giorni nostri. Se questo la dice lunga sulle priorità intellettuali di Quine e sull'importanza determinante di quel complicato e assai criptico trattatello di Gottlob Frege sulla teoria dei concetti, la dice anche lunga su James Higginbotham. Non solo perché Jim è allievo di un allievo di Frege, ma anche perché ha saputo come pochi mettere a pieno frutto gli insegnamenti fondamentali del grande Maestro.

Detto sommariamente, ma non impropriamente, Higginbotham ha composto un'interessante e originale miscela della logica di Frege e della linguistica di Chomsky (di cui è stato per anni collaboratore al Massachusetts Institute of Technology, prima di accettare una prestigiosa cattedra di linguistica a Oxford). Potrei aggiungere che questa miscela si chiama semantica delle lingue naturali (cioè l'italiano, l'inglese, lo swahili e via dicendo), ma forse bisogna smettere qui di usare parole troppo complicate. Per fortuna Jim è generoso di esempi semplici, nei quali si vedono in azione i ferri del suo mestiere, cioè il telaio logico preso in prestito da Frege, e il motorino che genera frasi, preso in prestito da Chomsky. Un suo esempio preferito, a lezione, è la frase ambigua: «Alcuni uomini sono entrati in ogni negozio». Il motorino di Chomsky, frullando entro il telaio di Frege, subito produce nella nostra mente due significati possibili. Certi particolari uomini sono entrati in tutti i negozi. Oppure: in ciascun negozio sono entrati alcuni uomini (uomini diversi in negozi diversi). Di nuovo frulla il motorino e facilmente si producono altre frasi derivate da questa, per le quali l'ambiguità sparisce, come abbiamo appena visto.

Higginbotham, insieme ad altri abilissimi artigiani del significato (tra i quali gli italiani internazionalmente noti Gennaro Chierchia dell'Università di Milano e Diego Marconi, dell'Università di Torino a Vercelli, che sono stati i suoi commentatori durante le conferenze milanesi), ha pazientemente scomposto e ricomposto una varietà di telai e telaietti logici, e fatto frullare entro questi svariati motorini sintattici, mostrando come fanno, nella nostra testa, sornionamente, silenziosamente, ma fulmineamente, a scomporsi e ricomporsi i significati delle parole, delle espressioni, delle intere frasi.

Ero presente quando Umberto Eco, altro abilissimo artigiano del significato, che però lavora con strumenti diversi, a un livello diverso, una volta, a San Marino, propose scherzosamente a Jim il seguente patto d'acciaio: «A voi lascio la sintassi, senza riserve. Ma lasciate a noi la semantica,

please». Il patto, però, non si poté concludere, per le buone ragioni che Higginbotham ci spiega succintamente nel suo articolo.





ANALITICI & CONTINENTALI



JAMES HIGGINBOTHAM

Sorpresa, parliamo tutti la stessa lingua

La teoria rivoluzionaria dello studioso di Oxford James Higginbotham: gli idiomi del mondo non sono altro che varietà di uno stesso tema. Unica differenza, il lessico. È solo perché condividiamo significati che possiamo scambiarcì informazioni. La lezione di Platone è ancora attuale: sappiamo come e quando usare un termine ma non conosciamo le basi su cui si fonda questa nostra capacità. Quindi bisogna chiedersi come fa un bambino ad acquisire tale patrimonio

Se noi parliamo, questo avviene perché abbiamo conoscenze di diverso tipo: esse spaziano dalla conoscenza dei suoni, a quella delle parole e delle strutture in cui le parole si combinano, fino alla conoscenza del significato, il cui studio è di pertinenza della semantica. A sua volta, la conoscenza del significato si suddivide in una conoscenza dei significati delle parole prese isolatamente (o anche di parti più piccole delle parole, come ad esempio le terminazioni che distinguono, in italiano, l'imperfetto dal futuro) e in una conoscenza dei modi in cui le parole si combinano e danno origine al significato di intere frasi. Come ha sottolineato soprattutto il filosofo americano Donald Davidson, la seconda impresa, ovvero la cosiddetta semantica combinatoria, resterebbe una fonte di problemi anche se, per ipotesi, sapessimo pienamente cogliere il significato di tutte le parole prese una per una.

In realtà, anche nelle lingue più studiate, i significati di molte parole e di molte costruzioni non sono stati descritti esaurientemente, come mostrano le discussioni e i dibattiti ancora oggi in corso nelle riviste specializzate. Noi sappiamo usare perfettamente la nostra lingua madre, ma non sappiamo che cos'è che ci permette di usarla. L'insegnamento critico dei dialoghi socratici di Platone è ancora attuale: sappiamo come e quando usare un termine, ma non siamo coscienti di quali siano le basi su cui si fonda questa nostra capacità. La teoria, derivante da Wittgenstein, secondo cui il significato di un'espressione altro non sarebbe che l'uso che noi ne facciamo, in questo contesto non è di alcun aiuto: essa si limita a dire che abbiamo le capacità che abbiamo.

Si può studiare la semantica da diversi punti di vista. La mia ricerca si colloca nella tradizione della semantica referenziale, la quale ha avuto inizio, a mio parere, intorno al 1880 con l'insigne logico e matematico tedesco Gottlob Frege, e continua a progredire oggi grazie al lavoro sia dei filosofi sia dei linguisti. Secondo questo modo di intendere la semantica, il significato è, fondamentalmente, la relazione che intercorre tra le forme linguistiche e il mondo a cui facciamo riferimento quando le usiamo. È solo perché condividiamo significati che siamo capaci di scambiarcì informazioni, che possiamo essere d'accordo o in disaccordo con gli altri, possiamo discutere su come vanno le cose o su come dovrebbero andare, e così via. Quel che mi interessa non è soltanto una descrizione formale del significato, ma anche qualcosa di più, ovvero la nozione di competenza linguistica nel modo in cui la intende Noam Chomsky, cioè la conoscenza in virtù della quale una persona sa una lingua - per esempio, l'italiano, oppure l'inglese. Inoltre, mi interessa il modo in cui arriviamo a possedere tale conoscenza, per esempio come fa un bambino ad acquisire spontaneamente e senza sforzo tale conoscenza. Io penso dunque che la semantica cosiddetta referenziale sia determinante sia per la psicologia sia per la comprensione della natura dei nostri pensieri.

Chomsky si è mostrato generalmente scettico sulle prospettive di successo di una semantica formale, intesa come una componente della teoria complessiva della competenza linguistica (anche se, al contrario di quanto pensano alcuni, non ha mai negato l'importanza di specifici aspetti della

semantica per la linguistica). A mio avviso, la ricerca più recente ha mostrato che uno scetticismo generalizzato non è fondato, sebbene rimangano aperti diversi problemi. Nelle lezioni che ho tenuto recentemente a Milano ho sostenuto una teoria riguardante il modo in cui le lingue umane sono strutturate. Questa teoria prende spunto da un'osservazione del personaggio di Teofilo dei «*Nuovi saggi sull'intelletto umano*» di Leibniz, secondo cui le lingue «sono lo specchio migliore della mente umana». A colpo d'occhio le lingue umane appaiono molto diverse tra di loro. Differiscono nel vocabolario, spesso per ragioni che hanno a che vedere con le proprietà generali di una lingua. Per esempio, al verbo italiano «rassegnarsi» corrispondono due verbi inglesi, «give up» e «resign». Tutti coloro che parlano l'inglese sanno che esiste «resign», ma non lo usano colloquialmente. In inglese il verbo corrente è «give up». Questa differenza particolare di vocabolario può essere ricondotta ad una differenza più generale tra le due lingue: in inglese, ma non in italiano, sono molto diffusi i cosiddetti «phrasal verb», ovvero i verbi composti da due parti, come «give up», e per molti phrasal verb esistono anche sinonimi di origine latina come «resign», che però non sono di uso comune. Nelle mie lezioni ho discusso la tesi, a prima vista piuttosto ardita, secondo cui le differenze nel vocabolario sono le uniche differenze riscontrabili tra le diverse lingue umane. Questa tesi è l'omologo, nel campo della semantica, di una proposta formulata da Chomsky, secondo cui il linguaggio è «perfetto». La perfezione si rivelerebbe nel fatto che tutta e solo l'informazione necessaria per il pensiero e tutta e solo l'informazione necessaria per l'emissione sonora sono rappresentate al livello appropriato di descrizione linguistica. Le lingue, dunque, sarebbero lo specchio migliore della mente umana nel senso che, messe da parte le distinzioni lessicali, a un livello genuinamente fondamentale, esisterebbe una sola lingua: la lingua umana. A partire da questa prospettiva teorica, la varietà delle lingue effettivamente esistenti, che a loro volta sono soltanto un sottoinsieme accidentale delle lingue che avrebbero potuto esistere, o che sono storicamente esistite, equivarrebbe a una serie di variazioni su un unico tema.

Quella che presento è un'ipotesi. Nessun singolo ricercatore padroneggia una massa di dati sufficiente a fare di essa un'ipotesi di schiacciante plausibilità, o almeno fortemente plausibile.

Nello spirito di collaborazione tipico della ricerca scientifica, io la propongo come una possibilità che merita di essere approfondita. Se si dimostrerà corretta, o in qualche modo vicina alla correttezza, essa potrà aiutare a spiegare il fatto che i piccoli dell'uomo acquisiscono qualunque lingua umana (e persino diverse lingue contemporaneamente) sulla base di dati linguistici e percettivi episodici e largamente casuali.

(Traduzione di Rosaria Trovato)





ANALITICI & CONTINENTALI



27 marzo 1998

ANTONIO GNOLI

CHE COSA È UNA COMUNITA'

Quel che i liberali non sanno

Parla Roberto Esposito, autore di "Communitas", un viaggio dentro la storia di un concetto che i totalitarismi hanno stravolto

Ciò che distingue e connota un' aggregazione umana è che da qualche parte, nella testa degli individui, negli atti delle persone, nel linguaggio che li lega, esista un' idea di comunità. Un modo di stare assieme, un codice che unisce la gioia e il dolore, la sofferenza e il gioco, il dispendio e la produttività. Sembrerebbe questo un modo abbastanza diretto per affrontare l'ultimo libro di Roberto Esposito, professore di Filosofia politica all' università di Napoli, che al tema della comunità ha dedicato uno studio ampio e per certi versi arduo (il libro si intitola Communitas, in libreria da oggi per le edizioni Einaudi, pagg. 160, lire 22.000). Ma la filosofia politica, vedete, non diversamente per altro dalla filosofia tout court, ama complicarsi l'esistenza. Ma se lo fa non è per il piacere di renderci la vita più difficile. E' piuttosto che al suo interno lavorano questioni, a volte sottilissime, a volte enigmatiche, più spesso irrisolvibili e sulle quali da un paio di millenni e mezzo i filosofi si cimentano. L'insuccesso, verrebbe da dire, ha preso per mano la filosofia accompagnandola lungo questo tragitto.

E' evidente allora che anche l'idea di comunità non poteva sottrarsi alla complessità concettuale e a una sua tormentata ricostruzione. Il che non impedisce di apprezzare non solo lo sforzo di Esposito, ma anche la tensione e la bravura con cui regge il filo di un'argomentazione che parte da Hobbes, passa per Rousseau e Kant e approda a Heidegger e Bataille. Insomma la comunità, a leggere questi autori, è una questione tutt'altro che piana e risolta. Ma facciamo un passo indietro. Il liberalismo, la cui nascita e il cui sviluppo, coincide grosso modo con l' età moderna, avendo accentuato il ruolo, il valore e soprattutto l'autonomia dell'individuo relegò l'idea di comunità tra i ferri vecchi e inservibili della politica. Una visione atomistica della società prese il posto di quella organica. Un mondo di valori arcaici tramontò e il suo posto fu preso dalla società borghese. Quella in cui, nonostante tutte le varianti sopraggiunte, continuiamo a vivere. C'è un'alternativa a essa? Ogni volta che l'ideologia liberale è stata messa sotto accusa si è ricorsi all' idea di "comunità".

Che altro hanno fatto comunismo, fascismo e nazismo se non richiamarsi al mito della comunità, riempiendolo di volta in volta di una sostanza che prese la forma del proletariato, o di un popolo, di una razza, di un legame di sangue? L'uscita di scena di quei totalitarismi sembra aver travolto anche il fantasma che li accompagnava. Ma davvero le cose stanno così, o c'è ancora un residuo su cui il pensiero politico può lavorare?

"Che il pensiero della comunità sia scomparso nella vergogna e nel discredito dei comunismi è un fatto difficilmente contestabile, come pure è incontestabile che ogni qualvolta rinasca un pensiero comunitario c'è il rischio di assistere a una più o meno elaborata chiusura sul mondo. E' come se una cerniera ottusa e dogmatica separasse la comunità da tutto il resto. Eppure, malgrado le non incoraggianti prove che quel pensiero ha dato, la comunità è la condizione stessa del nostro esistere. La filosofia politica, quella che si è sviluppata tra il Sei, il Sette e l'Ottocento, ha usato per lo più categorie individualistiche, e quindi fortemente anticomunitarie. Per loro stessa natura, inservibili ad affrontare le grandi questioni che oggi attraversano il pianeta. Temi come l'accoglienza, l'ospitalità, l'immigrazione richiedono una ridefinizione del lessico politico. Un buon punto di partenza è ripensare l'idea di comunità, depurata naturalmente dai suoi errori e orrori". Capisco la sua insoddisfazione per il liberalismo, diciamo pure per i suoi limiti, ma in che modo lei riabilita il concetto di comunità?

"Tentando di andare alle spalle della filosofia politica moderna, la quale non prende per niente in

considerazione il fatto che all'origine dell'uomo c'è già la comunità, c'è già il legame sociale. Non è che viene prima l'individuo, brutale, solitario e poi a seguire la forma sociale. Non c'è un prima e un dopo. L'esistenza è originariamente già una con-esistenza. E' curioso, ma a capire con grande chiarezza questo punto non sono stati i pensatori politici, ma Heidegger. Perciò il mio tentativo è stato di leggere il tema della comunità sotto il profilo dell'ontologia e non sotto quello dell'ingegneria istituzionale".

Ma lo stesso Heidegger ha finito col mitizzare la comunità. In fondo la sua adesione, anche se temporanea al nazismo, è la riprova di quanto sia difficile non farsi prendere la mano dall'idea di comunità.

"Credo che la comunità sia sempre esposta a cadere nel mito. Essa è insieme un modo per fuoriuscire dalla filosofia politica, ma anche un modo per essere riaffermati dalla filosofia politica nella forma più potentemente e pericolosamente mitica. E' quello che accade a Heidegger, il quale prima definisce la comunità come una condizione ontologica dell'esistenza, poi la riempie del destino di un popolo, fino a farla concidere, agli inizi degli anni Trenta, con la comunità tedesca, cioè con il massimo del mito".

Non trova che sia inevitabile questo passaggio dalla comunità al destino?

"Non lo penso, tanto è vero che Bataille, il più conseguente ed estremo tra i pensatori comunitari, non fa questo passo".

Ma ci riesce pagando un prezzo, mettendo in piedi una teoria del sacrificio nella quale si esaltano alcuni aspetti antropologici: il riso, il sangue, il sesso, la morte, ossia gli stessi elementi che altrove, hanno una forte carica ideologica.

"Effettivamente anche Bataille corre il rischio della ricaduta mitica, e lo corre per il semplice motivo che è difficile, a lui come agli altri, pensare il vuoto. E' difficile cioè pensare qualcosa di originario senza la tentazione di riempirlo con un contenuto storico".

Questo tema del "vuoto", che poi in filosofia prenderà la forma del "nulla", accompagna tutta la sua riflessione sulla comunità. Ammetterà che si prova una certa difficoltà a pensare il vuoto. Ci renda le cose un po' più chiare.

"Il vuoto, pensato in relazione all'origine, e l'origine è già uno stare insieme, significa fondamentalmente due cose: da un lato, che l'origine stessa è tagliata da un conflitto. Insomma, non riesco a immaginare l'origine come un pieno, un'essenza che successivamente la tecnica romperà. Fin nella prima polis, fin nel primo uomo c'è un elemento di violenza...".

E' l'idea della società cainica, per cui tutta la storia della civilizzazione ha all'origine un crimine fondatore. E' così?

"Esattamente, ed è quanto Hobbes, ma più recentemente Freud e Girard, hanno sostenuto circa l'assassinio rituale o il sacrificio che sono all'origine della società. Ma questo è un aspetto, l'altro che meglio precisa l'idea di vuoto è che l'individuo non è solo violenza è anche donatività, ossia svuota se stesso, nella relazione con gli altri. Si sta in comunità perché si è obbligati a donare, a perdere qualcosa di sé, ecco perché è estremamente difficile accettare l'ideologia liberale dell'individuo perfettamente autonomo".

Ma tutto questo bel discorso dove va a parare?

"In prima battuta cerca di mostrare i limiti, spesso clamorosi, dentro cui si è mossa la filosofia politica moderna. Nel senso che essa, di volta in volta, ha privilegiato solo un aspetto: o quello tragico per cui l'uomo è un soggetto malvagio (la linea Hobbes che arriva fino a Freud e oltre), oppure quello socievole, fondamentalmente amicale (la linea inaugurata da Rousseau). Il mio sforzo è stato quello di tenere assieme i due elementi: violenza e dono appartengono alla comunità. E la comunità significa essere consapevoli che non si è individui, non si è soli. C'è altro fuori e dentro di sé. Elias Canetti utilizzava la figura della metamorfosi, per cui ognuno di noi è mille altre persone".

