



OSSERVAZIONI SULL' «HASTINGS CENTER REPORT»

L'attuale sviluppo delle attenzioni per gli emergenti problemi della bioetica si sta estendendo a livello mondiale con la esigenza di riflettere sulle conseguenze dei progressi della medicina che l'uomo ha determinato ma che stanno trasformando la vita e il destino dell'uomo stesso e della società. Con l'avanzare delle conquiste della scienza, sempre più sentita si avverte la necessità di considerare gli scopi della medicina, i criteri delle priorità da adottare nella valutazione di ogni possibilità applicativa e nelle rispettive scelte e responsabilità. In questo movimento di idee ed opinioni, urge la ricerca di norme e di guide per i nuovi compiti che si devono attuare. E' ben noto quanto siano accesi i dibattiti tuttora in corso in questa ricerca che divide i sostenitori di ragioni diverse, e dovrebbe postulare i principi generali su cui basare le decisioni e i comportamenti pratici. Così si delinea ormai come un dovere cruciale l'approfondimento di una metaetica, ossia dei fondamenti e della giustificazione razionale degli attuali orientamenti che riguardano i nuovi movimenti della scienza e dei trattamenti medici. Questa specie di esame di coscienza si prospetta con un certo ritardo dopo tanti fatti compiuti, ma dimostra come la nostra epoca venga talvolta posta in crisi non per eventuali fallimenti di obiettivi da raggiungere ma proprio per la conquista di essi.

Torna quindi di grande interesse l'iniziativa promossa dallo Hastings Center di New York, per opera di Daniel Callahan, il quale è riuscito a raccogliere e coordinare a livello mondiale i gruppi di ben 13 Paesi tra America, Europa e Asia per riflettere sugli Scopi della Medicina e le Nuove Priorità. Ne è derivato un ampio e comprensivo Rapporto che viene ora pubblicato da Politeia in edizione italiana, a cura di Maurizio Mori che ha contribuito per il gruppo italiano a questo lavoro, presentandosi la sintesi di un concorso di studiosi sui temi più significativi della moderna medicina sempre coinvolti nelle principali questioni della bioetica.

Si tratta di un ampio disegno che all'imponente dominio tecnico e scientifico oppone proposte dirette a delineare le finalità di tante conquiste per assumerle nel complesso degli atteggiamenti individuali e sociali da cui dovrebbe derivare la formazione del medico e la correlata attività professionale. Sorgono quindi compiti che debbono partire dalle presenti e basilari definizioni della salute che rappresenta ovviamente il primo obiettivo da raggiungere. E qui si innestano i vari problemi inerenti al mantenimento di un benessere non solo fisico ma anche psichico e sociale, fino ad una estensione di organizzazione assistenziali che della medicina abbisognano ma da questa sconfinano in altre più estese implicazioni di ordine politico ed economico, così da coinvolgere diversi contributi alla realizzazione dello scopo fondamentale, che gli Autori riassumono nella promozione della salute e nella prevenzione delle malattie.

Dato che l'attuale intromissione della medicina nella vita umana deve anche misurarsi con nuove e crescenti esigenze, gli Autori non sfuggono alla rappresentazione del dilemma connessi alle possibilità di allungamento della durata dell'esistenza, ai limiti dei doveri professionali, alle richieste o decisioni di interruzioni di trattamenti in stati gravi o terminali e alla valutazione del dolore nei suoi diversi aspetti derivanti non solo dal tipo di malattia organica ma anche dalle reazioni soggettive di ogni paziente. Viene sottolineata la eccessiva tendenza alla terapia diretta sulle singole lesioni locali, rispetto a quella esigenza che in primo piano dovrebbe essere soddisfatta per l'assistenza alla persona e per la compassione, entro un destino che esula dal mito di un progresso infinito della scienza e della tecnica, per rientrare in una concreta umanizzazione della medicina. Queste note vengono giustamente ribadite nelle nuove sfide che al medico si oppongono a causa della riduzione della mortalità infantile e dal crescente invecchiamento della

popolazione, con tutti i riflessi economici e i problemi della limitazione delle risorse disponibili. In questi temi l'esposizione del rapporto si dimostra obiettiva, pur senza dare definite soluzioni, e auspica un dialogo aperto e continuo tra la medicina e la società. Ma quando intende affermare gli scopi essenziali veramente intrinseci alla medicina, di fronte alle visioni delle infermità e della morte si richiama all'importanza di valori tradizionali da trasmettere agli studiosi e diffondere nella professione. E qui i fondamenti e la genesi di questi valori non vengono affatto chiariti, proprio quando dai propositi del Rapporto Hastings ci si aspetterebbe un approfondimento delle motivazioni di tutte le difese dei comportamenti medici e delle scelte che vengono delineate. Né sembra bastare la sola o principale indicazione che viene espressa nei semplici termini di un "miglioramento della comprensione del paziente e di una visione laica della medicina". Intanto per gli scopi e i valori della medicina e i relativi compiti della società non può escludersi il ricorso a principi che gli stessi compiti trascendono. Inoltre resta da spiegare il significato di una visione laica: se questa fosse considerata come esclusiva rappresentante di una autonomia dell'uomo, si dovrebbero pur precisare i riferimenti concettuali, nel senso ad esempio di un rifiuto di qualsiasi autorità al di fuori della coscienza individuale. Ma negli intenti di definire una cosiddetta etica laica si aprono interpretazioni diverse, che invocano una razionalità indipendente, oppure separano la conoscenza dalla morale ossia l'essere dal dovere, l'oggettività dalla soggettività, il pensare dall'agire, sino ad una crisi della ragione e a una rinuncia alla verità e a valori universali. Le deviazioni verso un relativismo e un nichilismo sono ben note, ma nuove tendenze hanno tentato di superarle in nome di principi di saggezza ispirati al buon senso. Altri criteri sono invece intitolati all'utilitarismo che cerca la massimizzazione dei benefici su piano più generale che pertinente ai singoli. E d'altra parte una razionalità laica viene sostenuta da chi basa l'etica sulla comunicazione, ammettendo presupposti trascendenti di giustizia, solidarietà e corresponsabilità.

Tanto meno una esclusiva laicità in sostegno di varie e pur sensate affermazioni presentate nel Rapporto potrebbe presentarsi come alternativa a quelle correnti della bioetica di tipo cognitivo che si appellano a principi superiori e pur aderendo a una visione religiosa si accordano con una razionalità di ordine metafisica. In quest'ultimo caso l'autonomia umana non è affatto estranea, in quanto è fonte della volontà che aderisce liberamente a una verità riconosciuta nella legge divina ma ancora fondata sulla intrinseca finalità della natura umana e sui valori che ne derivano. Pertanto la sottolineatura generica di una laicità non sembra sufficiente per fondare tanti orientamenti di decisioni mediche e sociali che non sono affatto di pacifica acquisizione bensì combattute e disperate. Tanto è vero che di fronte ai problemi più delicati e dibattuti, come nel caso dell'eutanasia e del suicidio assistito, gli Autori sembrano considerare tali fatti come inaccettabili ma poi si limitano a un atteggiamento descrittivo o se riferiscono di alcune riserve o dissensi non ne riportano le ragioni, mentre queste dovrebbero formare la base più importante di ogni discussione sugli scopi della medicina cui si riferisce il Rapporto. E quando vengono ritenuti accettabili la contraccezione, l'aborto, la sterilizzazione, il controllo della riproduzione in rapporto alla povertà e alla pressione demografica, nessun cenno compare sui contrasti di opinione e sulle diverse interpretazioni che espongono al confronto di soluzioni diverse, secondo le rispettive visioni della bioetica; né vengono chiariti i principi su cui si intende basare l'inaccettabilità, se non lo stato di fatto di una eventuale maggioranza. Lo stesso può dirsi per gli abusi riconosciuti possibili dagli Autori nelle diagnosi prenatali, senza specificare i relativi criteri di giudizio.

Destano ora qualche sorpresa le dichiarazioni di dissenso che sono riportate in calce al documento, circa la problematica del controllo delle nascite e l'opposizione all'eutanasia, in quanto vengono limitate al gruppo slovacco, mentre coincidono con le vedute dei sostenitori di un'etica cognitiva che è rappresentata ampiamente in molti altri Paesi. Si potrebbe quindi presumere che i componenti dei vari gruppi nazionali siano stati scelti preventivamente al di fuori di quest'ultima corrente, per mantenerli quasi esclusivamente in quell'area cosiddetta laica che invece di essere intesa nel suo senso più restrittivo dovrebbe aprirsi a un dialogo ove confluiscono i diversi contributi alle finalità che si propone il Rapporto, in un comune interesse per i problemi della sanità. Pure interessante è un altro dissenso, espresso dal gruppo danese, che resta ancora isolato e insiste sull'accesso paritario di tutti i cittadini all'assistenza, contro le concezioni di un'etica utilitaristica che poteva forse trovare maggior spazio alla discussione, malgrado le reali difficoltà pratiche tuttora insormontabili per alcune popolazioni.

D'altra parte appaiono molto pertinenti le osservazioni sui limiti che la medicina deve mantenere nei riguardi dell'autonomia o della autodeterminazione dei pazienti nella scelta del come vivere: quando questa autonomia non può essere soltanto rapportata allo stato di salute, ma anche ad altri aspetti della persona umana che devono entrare in rapporto con i compiti dell'intera società e con altre condizioni individuali.

Proprio sull'individuo identificato nella persona umana con i suoi bisogni e diritti e titoli di dignità, il Rapporto Hastings traccia lineamenti ben condivisibili, quando deplora l'inadeguatezza degli approcci tecnico-riduzionisti dell'odierna diagnostica e terapia, in contrasto con una visione olistica che dovrebbe ridimensionare l'avvicinamento al malato nella coscienza di un decorso legato non solo a motivi patologici interni, ma a vari fattori ambientali, senza trascurare la realtà dei problemi di ordine psicologico o spirituale. Questi ultimi accenni vengono anche associati di sfuggita ad eventuali aspetti religiosi che non vengono peraltro discussi sia pur nei limiti dei credenti.

Sono poi da segnalare molto positivamente le critiche sui rapporti tra medicina e mercato e sui pericoli della commercializzazione, qualora una incontrollata privatizzazione portasse a privilegiare le forme di terapie più dispendiose e più remunerative per l'alta tecnologia, a scapito di assistenze di base fruibili da tutti i cittadini. Ma oltre a questi allarmi potremmo aggiungere deviazioni più gravi che riguardano gli inquinamenti commerciali dei trapianti di organo, tuttora diffusi in alcuni Paesi extraeuropei a danno delle classi più povere e della dignità umana; e inoltre le più tristi aberrazioni che si profilano all'orizzonte di casa nostra con la compra-vendita di sperma e ovuli, in offesa dei diritti del nascituro per una sua eredità e una consolidata famiglia.

Tra altri obiettivi pratici, acutamente esaminati nello stesso Rapporto, è da rilevare l'importanza delle moderne terapie palliative di fronte alla crescita delle malattie croniche e gravemente invalidanti, con particolare riguardo agli anziani. Per questi sorgono necessità e provvidenze che impegnano nuovi indirizzi della medicina e anche interessi delle industrie farmaceutiche, dove la ricerca viene opportunamente incoraggiata su piano economico e organizzativo, però con le riserve per una tecnologia che non sia accompagnata dagli impegni di ordine etico.

Le difficoltà inerenti alla scarsità delle risorse vengono naturalmente inserite nei problemi dell'allocazione che debbono tener conto non solo delle richieste all'interno della sanità ma anche delle altre esigenze della società. Nel tentativo di unire l'efficienza all'equità gli Autori propongono una successione di priorità che dovrebbe iniziare dal basso, ossia dai bisogni più elementari dei bimbi, dei vecchi più fragili, dei malati mentali e dei più gravi; per poi passare, se possibile, alle tecnologie più avanzate. E non si ritrova qui quella retrocessione degli anziani cronici rispetto ai giovani e acuti che in precedenti lavori lo stesso Callahan aveva sostenuto, come un criterio utilitaristico che in tema di priorità viene ora giustamente abbandonato pur senza dare le ragioni di questo felice superamento.

Passando ad una estesa prospettiva sulle implicazioni generali delle scelte più eminenti, gli Autori si spingono a preconizzare la già citata integrazione del versante umano con le componenti tecniche in un progetto culturale che si riferisce alle *"Medical Humanities"*, per un coinvolgimento delle scienze sociali, del diritto, dell'etica, della filosofia della medicina e di una antropologia medica e sociologica della medicina. In tale visione sono molto apprezzabili le valorizzazioni del rapporto fiduciario tra medico e paziente, e i compiti che al medico sono assegnati di educatore e consigliere, a livello sia preventivo che curativo, e in ogni fase della malattia fino all'estremo conforto. A questo punto sono importanti le raccomandazioni sulla conoscenza dei limiti di ogni terapia che segnano il passaggio verso una assistenza riservata alla persona, nell'ambito di una medicina che gli Autori definiscono equilibrata e prudente. E' chiaro come questi intendimenti verrebbero a penetrare in tutti gli sviluppi più problematici ed avanzati di molte tendenze, per le quali il Rapporto a causa della disparità di opinioni ha lasciato sospeso il giudizio. Oltre che per l'eutanasia e il suicidio assistito é l'aborto, in tante altre decisioni di vita o di morte il medico ha parte determinante, condizionata dal suo codice morale. E così dicasi per tante altre procedure che non vengono discusse o appena sfiorate dagli Autori: nell'ambito che va dalle varie forme di procreazione assistita inclusa la fecondazione artificiale eterologa, alle possibili manipolazioni genetiche che alterano l'identità individuale e la sua eredità, e sconvolgono l'istituto della famiglia. Giustamente viene affermato che una medicina autorevole non deve eseguire ordini estranei ma vivere una vita interiore propria, con chiara direttiva di azione, restando attenta alle domande della

società, ma sempre fedele a sé stessa, alla propria storia e alle proprie tradizioni. Ma di quali direttiva si parla? e di quali orientamenti storici ed etici? Ecco emergere ancora una volta il bisogno di principi definiti cui ancorarsi, se siano essi limitati a una vita sana nei limiti di un tempo mortale oppure alimentati, per i credenti, da una trascendenza dello spirito. La società pluralistica deve essere certamente rispettata per la libertà delle scelte, ma le responsabilità che ne conseguono debbono confrontarsi con quella giustificazione degli scopi che il Rapporto Hastings sembra evitare, restando campo per ulteriore ricerca.



ANALITICI & CONTINENTALI

MARZO 1998

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 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*, ¹ 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 ² 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 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 insieme 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 B.F. 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 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. P, 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 ... »³ Successivamente, 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»⁴

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.

(Traduzione di Lisa Zaff)

1 Il libro contiene articoli interessanti sulle basi della matematica e su altri argomenti che non esaminerò qui perché intendo invece concentrarmi sul riduzionismo nelle scienze naturali.

2 Il riduzionismo maggiore e quello minore corrispondono più o meno a ciò che il biologo evolutivo Ernst Mayr ha chiamato «teoria riduzionista» e «riduzionismo esplicativo» nel suo articolo "The Limits of Reductionism", *Nature*, vol. 331, 1987, p. 475.

3 V. Havel, "Politics and Conscience" in Vladislav (a cura di), *Václav Havel, or Living in Truth*, Londra, Faber and Faber, 1987, p. 138. Dovrei aggiungere che Havel approva alcuni aspetti della scienza moderna: il principio antropico e l'ipotesi Gaia. È una magra consolazione per lo scienziato: Havel fraintende il principio antropico e sopravvaluta l'ipotesi Gaia.

4 Discorso alla Independence Hall di Filadelfia, 4 luglio 1994, passi riportati dal *New York Times*, 8 luglio 1994, p. A27.





ANALITICI & CONTINENTALI

2 aprile 1998

BENEDETTO VECCHI

CRITICA E POLITICA

UNA SFIDA CONTRO LA NORMALITA'

Presentato a Roma "Per l'emancipazione", il provocatorio lavoro del Collettivo 33. Un gruppo di intellettuali napoletani analizza con disincanto la trasformazione della politica in pura gestione dell'esistente. E' possibile una nuova emancipazione mettendo al centro della scena politica il corpo. E di "corpi e polis" si parla domani in un incontro promosso dalla rivista "Sofia"

Ottantacinque pagine scagliate contro chi vuole usare l'azione politica per trasformare l'Italia in un paese normale. Ma anche per chi pensa che il pensiero filosofico possa "speculare" sulla politica per elaborare nuovi concetti, ma senza averla pretesa di indicare la strada giusta per combattere "male" e affermare "il bene". E' da questi due assunti che il "Collettivo 33" ha preso il via per scrivere il manifesto *Per l'emancipazione. Critica della normalità* (pp. 85, L. . 15.000), prontamente stampato dalla piccola e raffinata casa editrice napoletana Cronopio. E' da alcuni anni che Cronopio dedica attenzione alla riflessione su cosa è oggi la politica, prima con l'edizione italiana di Jean-Luc Nancy sulla "Comunità inoperosa", poi con la raccolta di saggi "Politica", infine con l'edizione del testo di Jacques Derrida *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* e di *Per l'emancipazione. Critica della normalità*. E ieri quest'ultimo libro è stato presentato a Roma nella Fondazione Basso. Ospiti: Giacomo Marramao, Maria Luisa Boccia, Mario Tronti, Paolo Virno e Enrico Zanardi.

Va subito detto, a scanso di equivoci, che tutti i relatori hanno concordato sul carattere provocatorio del libro. Un testo-manifesto che presenta alcune tesi, le articola, senza nessun timore di suscitare reazioni negative, né è ossequioso nei confronti delle "chiacchiere" sulle riforme istituzionali di Massimo D'Alema o sul richiamo di Walter Veltroni al paese normale.

Per l'emancipazione si pone l'obiettivo di cogliere alla radice i problemi di una possibile politica dell'emancipazione. E' questo, secondo Marramao, il suo pregio, insieme all'accento che nel volume viene posto sulla ambivalenza del "politico": da una parte semplice amministrazione dell'esistente, dall'altra, proprio perché amministrazione, pretende di esercitare una sovranità assoluta sulla nuda vita. Questo, sempre secondo Marramao, dipende da una pervasività dell'economico che ha occupato (sussunto?) ogni ambito del legame sociale, annullando le coppie oppostive che hanno fondato la teoria politica moderna: pubblico, privato, politico e impolitico.

Ma se questo è la scenario da cui sono partiti gli estensori del libro, per Maria Luisa Boccia ci sono aspetti nel volume che rimangono problematici. Bene è scompaginare l'ordine costituito del discorso, perché la politica è tale se riapre la realtà, non quando si vincola ad essa; condivisibile la denuncia, è sempre Boccia a parlare, dell'uso dell'illegalità come condizione per invocare lo stato d'eccezione e costruire il paese normale. E tuttavia non si capisce chi è che parla, né convince l'accento posto sul divenire di un soggetto che si costituisce nell'evento imprevisto della politica di emancipazione.

La critiche di Maria Luisa Boccia partono ovviamente dal punto di vista del "pensiero della differenza", che considera il partire da sé come una metodologia indispensabile per la produzione della "politica". Ma è invece "la messa in mora" delle categorie del politico provocata dai movimenti sociali degli anni Settanta che affascina Mario Tronti ed è il crinale da cui passare per analizzare il libro in questione, in quanto figlio di quell'esperienza. Del quale apprezza la radicalità, il richiamo dell'eccesso, ma nel quale è assente una critica della democrazia, né gli autori si pongono il nodo dei rapporti di forza che ogni politica si trova davanti.

Per Paolo Virno invece il libro parla molto più del presente di quanto sembri. E se qualcuno nel libro ha trovato ossessivo l'evocazione dell'evento, è proprio l'evento, o il miracolo, usando una parola chiave del pensiero hobbesiano, l'atto imprevisto che sovverte la realtà. Inoltre, Virno apprezza il richiamo alla moltitudine contenuta nel libro, che è la molteplicità del lavoro sociale che costituisce una sfera politica non statale. Solo però partendo dalle nuove caratteristica assunte dal lavoro sociale (linguaggio, sensi, capacità comunicative messe al lavoro), si può determinare l'evento e la moltitudine che costituisce una sfera pubblica non statale.

A Zanardi la replica, in quanto esponente del "Collettivo 33". Per il giovane filosofo napoletano il volume nasce dalla "rabbia" contro chi parla di normalità come unico orizzonte della politica, anche se la filosofia può solo, per dirla con Gilles Deleuze, elaborare dei concetti. Per questo il volume è un'operazione libera, cioè non vincolata all'azione. Inoltre, la situazione attuale evoca continuamente l'evento: la politica in quanto amministrazione si pone il problema di prevenire il possibile, normalizzando la realtà.

La posta in gioco è quindi il presente. Ma come puntare sulla carta vincente? La risposta al prossimo incontro. O al prossimo libro. Forse, meglio ancora, lavorare perché avvenga il miracolo, cioè quell'atto imprevisto che sovverte la realtà data.



Il Sole **24 ORE**
**ANALITICI E
 CONTINENTALI**

5 aprile 1998

ALAN M. TURING
CHE COSA PENSA UN COMPUTER

La macchina e le altre menti

Si può dire che i calcolatori automatici pensano?» « È questa la domanda che il filosofo della scienza Richard Braithwaite, il matematico Max Newman, il neurochirurgo Geoffrey Jefferson e il logico Alan Turing sono chiamati a discutere ai microfoni della Bbc il 14 gennaio del 1952. La trascrizione di quel dibattito, di cui riportiamo qui alcuni passaggi, viene ora pubblicata per la prima volta nel fascicolo di aprile della rivista «Sistemi intelligenti», a giorni in libreria, insieme ad un altro inedito di Turing, una conferenza radiofonica del 1951 sul tema analogo: «I calcolatori digitali possono pensare?».

A distanza di quasi mezzo secolo, questo documento inedito ci fa rivivere il clima delle discussioni che hanno accompagnato i primi passi delle ricerche sull'intelligenza artificiale e le scienze cognitive. In quelle discussioni Turing e Jefferson si collocavano su sponde opposte. Turing era un'autorità riconosciuta nel campo delle ricerche sui calcolatori. Nel 1937, a soli venticinque anni, si era segnalato con un articolo di logica di importanza storica, che gli era valso l'ammirazione di Gödel e l'invito a Princeton, dove era rimasto fino alla vigilia dell'entrata in guerra. Tornato in Inghilterra, durante la guerra Turing aveva dato un contributo determinante alla decodifica di Enigma, la macchina usata dai nazisti per cifrare i messaggi militari, e nel primo dopoguerra aveva avviato il progetto del primo calcolatore elettronico inglese a Manchester. La biografia, appassionante e drammatica, di Turing, morto suicida nel 1954, è raccontata da Andrew Hodges in *Storia di un enigma. Vita di Alan Turing* (Bollati Boringhieri, Torino 1991).

Da parte sua Jefferson, professore di neurochirurgia in quella università, era intervenuto nel vivace dibattito che in Inghilterra aveva fatto seguito alla pubblicazione del volume *Cybernetics* (1948) di Wiener facendosi portavoce di coloro che, in nome della coscienza che l'uomo ha del proprio agire, rifiutavano di considerare sensato ogni paragone tra cervello e macchina, tra biologico e artificiale, e dunque ogni allusione a macchine "pensanti". «Fino a quando una macchina non potrà scrivere un sonetto o comporre un concerto sulla base di pensieri ed emozioni provate, e non per giustapposizione casuale di simboli - egli aveva dichiarato in una celebre conferenza - non potremo essere d'accordo sul fatto che una macchina uguagli il cervello: cioè che non solo scriva, ma sappia di aver scritto». E ancora: «Nessun meccanismo potrebbe sentire (e, non semplicemente segnalare artificialmente, ché sarebbe un facile trucco) piacere per i suoi successi, dolore quando una valvola brucia, arrossire per l'adulazione, sentirsi depresso per i propri errori, attratto dal sesso, arrabbiato o scontento quando non riesce ad ottenere ciò che desidera».

Anche nel corso del dibattito radiofonico Jefferson aveva detto che non avrebbe potuto credere che un computer pensa finché non lo avrebbe visto toccare una gamba a una lady computer, ma questo passo era stato tagliato perché, come aveva osservato argutamente Braithwaite, si poteva difficilmente chiamare tutto ciò pensare. «La questione può sembrare troppo assurda per meritare una discussione», avverte Braithwaite aprendo il dibattito, così come aveva fatto lo stesso Turing un paio d'anni prima, in apertura di un celebre articolo su [«Macchine e Intelligenza»](#) (1950) apparso sulla rivista «Mind».

Tanto per cominciare si trattava di intendersi sul significato dei termini "macchina" e "pensare". Se ci si affida all'uso comune, aveva aggiunto Turing, «difficile sfuggire alla conclusione che tale significato e la risposta alla domanda "possono pensare le macchine?" vadano ricercati in un'indagine statistica del tipo delle inchieste Gallup». Per definire in maniera più precisa cosa intendeva per "pensare", in quell'articolo Turing proponeva un gioco, il "gioco dell'imitazione": ci sono tre persone, un uomo, una donna e un interrogante che, senza vedere i suoi interlocutori ma solo attraverso le sue domande e le risposte che gli vengono fornite, deve indovinare chi sia l'uomo e chi la donna. Le probabilità di indovinare sono sostanzialmente diverse, si chiedeva Turing, se l'interrogante è sostituito da una macchina? In altri termini, «Sono immaginabili calcolatori digitali che si comporterebbero bene nel gioco dell'imitazione?»

È la primitiva forma del test che Turing propone anche in questo dibattito. Non si tratta di «dare una definizione di pensare», egli obietta a Jefferson, ma «tentare di tracciare una linea di demarcazione» tra le proprietà del cervello che si vogliono considerare e quelle che non si vogliono discutere. A questo può servire il test. Del resto, aveva affermato Turing a proposito dell'argomento dell'autocoscienza proposto da Jefferson, «secondo la forma più estrema di questa opinione, il solo modo per cui si potrebbe essere sicuri che una

macchina pensa è quello di essere la macchina e di sentire se stessi pensare». Ma lo stesso vale per l'uomo: «la sola via per sapere che un uomo pensa è quella di essere quell'uomo in particolare». Il test è dunque una via ragionevole per non cadere in un solipsismo estremo.

Molte delle intuizioni di Turing hanno trovato conferme nello sviluppo della scienza dei computer e molte delle sue idee hanno orientato le ricerche sull'intelligenza artificiale. E tuttavia, nonostante la realizzazione di computer incredibilmente potenti che hanno consentito di ottenere risultati allora impensabili, come la vittoria di Deep Blue sull'uomo nel gioco degli scacchi, la sua affermazione che «alla fine del secolo l'uso delle parole e l'opinione corrente saranno talmente mutate che chiunque potrà parlare di macchine pensanti senza aspettarsi di essere contraddetto» non ha perso neppure oggi il suo sapore profetico.

Umberto Bottazzini

Braithwaite: Oggi siamo qui per discutere se si possa dire che le macchine calcolatrici pensano in un qualche senso proprio del termine. Di solito si considera talmente il pensiero come una peculiarità dell'uomo, e, forse di altri animali superiori, che la questione può sembrare troppo assurda per meritare una discussione. Ma, naturalmente, tutto dipende da cosa si debba includere nel concetto di pensiero. La parola è usata per coprire una quantità notevole di attività diverse. Lei, Jefferson, come fisiologo, quali direbbe che siano gli elementi più importanti coinvolti nel pensare?

Jefferson: Non credo che ci sia bisogno di sprecare molto tempo sulla definizione di pensiero dal momento che sarebbe difficile andare oltre frasi di uso comune, come avere idee nella mente, meditare, riflettere, deliberare, risolvere problemi o fare supposizioni. I filologi dicono che la parola "uomo" è derivata da un termine sanscrito che significa "pensare", probabilmente nel senso di giudicare tra un'idea e un'altra.

Convegno che non potremmo più usare la parola pensare in un senso che la restringe all'uomo. Nessuno negherebbe che molti animali pensano, benché in un modo molto limitato. Manca loro l'intuito. Per esempio, un cane impara che è sbagliato salire su cuscini o sedie con le zampe inzaccherate, ma lo impara soltanto in quanto condotta che non paga. Non ha nessuna idea della ragione vera, cioè che facendolo rovina la tappezzeria.

La persona media forse si accontenterebbe di definire il pensiero in termini molto generali come considerare idee nella mente, avere nozioni nella testa, avere la mente occupata da un problema e così via. Ma è giusto aggiungere che le nostre menti perdono la gran parte del tempo dietro a questioni di nessuna importanza. Si può dire alla fine che pensare sia il risultato generale di avere un sistema nervoso sufficientemente complesso. Quelli molto semplici non procurano alla creatura nessun problema che non sia risolto da un semplice meccanismo riflesso. Pensare allora diventa l'insieme delle cose che accadono nel cervello, cose che spesso terminano in un'azione, ma non necessariamente. Potrei dire che è la somma complessiva di ciò che fa il cervello di un uomo o di un animale. Turing, cosa ne pensi? Hai una definizione meccanica?

Turing: Non voglio dare una definizione di pensare, ma se dovessi darla sarei probabilmente incapace di dire al riguardo qualcosa di più del fatto che era una sorta di ronzio che ha avuto luogo nella mia testa. Ma in realtà non vedo affatto la necessità di accordarci su una definizione. La cosa più importante è tentare di tirare una linea di demarcazione tra le proprietà del cervello, o di un uomo, che noi vogliamo discutere, e quelle che non vogliamo discutere. Per fare un esempio limite, non ci interessa il fatto che il cervello ha la consistenza del *porridge* freddo. Non vogliamo dire: «Questa macchina è molto dura, perciò non è un cervello, e perciò non può pensare».

Mi piacerebbe suggerire un tipo particolare di *test* che si potrebbe applicare a una macchina. Potreste chiamarlo un *test* per vedere se la macchina pensa, ma sarebbe meglio evitare di dare per dimostrata, con questo modo di esprimersi, la questione e dire che le macchine che lo superano sono (poniamo) macchine da "dieci". L'idea del *test* è che la macchina, deve provare a fingere di essere un uomo, rispondendo alle domande che le vengono poste, e lo supera solo se la simulazione è ragionevolmente convincente. Dev'essere ingannata dalla finzione una parte consistente di una commissione, che non dovrebbe essere pratica di macchine. Non è consentito vedere la macchina, sarebbe troppo facile. Pertanto la macchina viene tenuta in una stanza distante e si permette alla commissione di farle domande, che le sono comunicate: la macchina invia a sua volta una risposta dattiloscritta.

Braithwaite: Le domande devono essere somme aritmetiche, oppure potrei chiederle cosa ha mangiato a colazione?

Turing: Sì, qualunque cosa. E le domande non devono essere delle domande vere, non più di quanto lo siano quelle in un'aula di tribunale. Capisci cosa intendo. «Io le contesto che sta solo fingendo di

essere un uomo», sarebbe perfettamente appropriata. Inoltre si deve consentire alla macchina di fare appello a ogni genere di espedienti, in modo che appaia più simile a un uomo, come aspettare un po' prima di dare la risposta o fare errori di ortografia, ma essa non può fare sgorbi sulla carta, non più di quanto si possano trasmettere sgorbi via telegrafo. Dovremmo, meglio, supporre che ogni commissione debba giudicare un certo numero di volte, e che talvolta abbia realmente a che fare con un uomo e non con una macchina. Questo impedirà di dire ogni volta: «Dev'essere una macchina» senza un'appropriata considerazione.

Bene, questo è il mio *test*. Naturalmente non sto dicendo adesso né che delle macchine potrebbero realmente superare il *test*, né che non potrebbero. La mia proposta è proprio che questa è la questione che andrebbe discussa. Non è la stessa cosa che «Le macchine pensano?», ma sembra vicina quanto basta al nostro scopo attuale, e solleva pressappoco le stesse difficoltà.

Newman: Mi piacerebbe esserci al tuo incontro tra un uomo e una macchina e magari cercare per parte mia di mettere insieme alcune delle domande. Ma ci vorrà molto, da adesso, se la macchina deve fronteggiare ogni evenienza, nessuna domanda esclusa?

Turing: Oh sì, almeno cent'anni, direi.

Braithwaite: Forse sarà impossibile costruire una macchina capace di imparare in generale dall'esperienza senza che in essa venga incorporato un apparato emozionale, la funzione del quale sarà di passare a parti differenti della macchina quando l'ambiente esterno differisce troppo da ciò che soddisferebbe gli appetiti delle macchine oltre una certa misura. Non, voglio suggerire che sarà necessario che la macchina sia in grado di avere un attacco di nervi. Ma gli scatti di rabbia nell'uomo spesso assolvono una funzione precisa, quella di sfuggire alle responsabilità; e per proteggere una macchina contro un ambiente troppo ostile può essere essenziale permetterle, diciamo così, di mettersi a letto con una nevrosi, o una malattia psicogenica, proprio come, in un modo più semplice, essa è dotata di una valvola che salta se la potenza elettrica che tiene in funzione la macchina minaccia la continuazione della sua esistenza.

Turing: Beh, io non immagino di insegnare alla macchina a fare scenate isteriche. Penso che sia probabile che alcuni effetti del genere si verifichino come una specie di sotto-prodotto dell'insegnamento vero e proprio e che ci si interesserà più di frenare tali ostentazioni che di incoraggiarle. Tali effetti sarebbero probabilmente nettamente diversi da quelli umani corrispondenti, ma riconoscibili come loro varianti. Questo vuol dire che se la macchina venisse sottoposta a uno dei miei test dell'imitazione, dovrebbe impegnarsi a fare un bel po' di recite, ma in un confronto meno rigido con le persone la rassomiglianza potrebbe essere molto impressionante.

Newman: Mi sembra ancora che troppo del nostro argomento riguardi le caratteristiche ipotetiche future delle macchine. Va benissimo dire che si potrebbe facilmente fare in modo che la macchine faccia questo o quello, ma, per considerare solo un aspetto pratico, che cosa dire del tempo che impiegherebbe per farlo? Si impiegherebbero solo un'ora o due per su una *routine* per fare in modo che la nostra macchina Manchester analizzi tutte le varianti possibili del gioco degli scacchi, e trovare la mossa migliore in quel modo, *se non v'importa* che essa impieghi migliaia di milioni di anni per scorrere la *routine*. Risolvere un problema sulla macchina non vuol dire trovare un modo per farlo da qui all'eternità, ma in un arco di tempo ragionevole. Questo non è soltanto un dettaglio tecnico di cui ci si occuperà nei perfezionamenti futuri. È molto improbabile che gli ingegneri possano mai darci un fattore di più di mille o duemila volte superiore alle nostre velocità attuali. Assumere che programmi che impiegherebbero migliaia di milioni di anni sulle nostre macchine presenti saranno eseguiti in un attimo sulle macchine del futuro, vuol dire spostarsi nel dominio della fantascienza.

Turing: Per me questo fattore tempo è l'unica questione che assorbirà tutte le reali difficoltà tecniche della programmazione. Se non si sapesse già che queste cose possono farle i cervelli in un tempo ragionevole si potrebbe pensare che sia senza speranza cercare di farle con una macchina. Il fatto che un cervello *può* farlo sembra suggerire che le difficoltà non possono essere realmente così intrattabili come sembrano adesso.





ANALITICI & CONTINENTALI

5 APRILE 1998

ARTURO COLOMBO

Le riflessioni sulla società giusta nel saggio «Della lealtà civile» Veca, il buon governo comincia dalla solidarietà

In questo clima di melassa ideologica, dove tutti si sciacquano la bocca dichiarandosi «liberaldemocratici», ma poi si sollevano i più capziosi «distinguo», fa piacere trovare un intellettuale che si definisce «di sinistra» ed è pronto a fare i conti coi grandi problemi irrisolti della nostra società, facile alle promesse demagogiche quanto avara di concrete riforme. Ecco perché vanno segnalate le pagine di Salvatore Veca, un filosofo della politica, che sulla «società giusta» medita da anni, e che adesso ci offre un suo nuovo libro «Della lealtà civile» (Feltrinelli, pp. 214, 32.000 lire).

L'idea di eguaglianza, rivolta soprattutto al vasto, eterogeneo mondo degli «esclusi» (dai diversi agli extracomunitari, per intenderci), costituisce per Veca la «bussola» fondamentale per orientarci «nello zig zag delle vicende umane» e convincerci che contro il boom delle innovazioni e la frenesia competitiva è indispensabile il ruolo «ragionevole» di un buon governo, consapevole del valore della «solidarietà sociale». Altro che primato delle élites o egoismo delle classi. Se vogliamo convivere tutti sulla stessa barca, «quelli sul ponte e quelli nella stiva», dobbiamo metterci in testa che (a livello di singoli Paesi, ma anche in una prospettiva mondiale) occorrono politiche pubbliche, seriamente fondate sul principio della cooperazione, che è il volto attivo della solidarietà.

+ vero, in questo scorcio del secolo breve, come lo chiama Hobsbawm, c'è in giro troppa incertezza, su cui lo stesso Veca ci ha chiamato a meditare (si veda il suo saggio precedente, «Dell'incertezza»). Per costruire i contorni di un vivere civile, dove si restringano gli spazi devastanti della violenza, dello sfruttamento, della fame, delle povertà (anche quelle immateriali, non meno terribili), non basta operare un po' meglio nelle famigerate stanze dei bottoni. L'invito di Veca è chiaro: spetta a ciascuno di noi riconoscere il nostro dovere, quella «lealtà civile» che ci impone di rifondare insieme almeno uno «Stato sociale minimo», se vogliamo contribuire a ridurre i troppi esempi di sofferenza e di degrado che abbiamo intorno.



Il Sole **24 ORE**
**ANALITICI E
 CONTINENTALI**

5 aprile 1998

ARMANDO MASSARENTI
IL TEMA D'ITALIANO
SALVATO DALLA LOGICA

**Ermanno Bencivenga, «I delitti della logica»,
 Mondadori, Milano 1998, pagg. 118, L.11.000**

**Ermanno Bencivenga, «Il primo libro di logica»,
 Boringhieri, Torino 1998 (ristampa, prima ed.
 1984, pagg. 230, L. 50.000**

Da molti anni l'attività accademica di Ermanno Bencivenga (Università di California, Irvine) si intreccia con una ricca produzione di libri che da un lato potrebbero essere definiti di divulgazione - così *Giochiamo con la filosofia e Platone, amico mio* - e dall'altro esercizi letterari, come *La filosofia in trentadue favole* e il recente *I delitti della logica*. Ma queste distinzioni non piacciono a Bencivenga, che si sente impegnato in una riflessione unitaria, entro la quale le capacità di comunicare attraverso generi e media diversi, a seconda degli argomenti e delle occasioni, sono parte integrante dei contenuti che egli vuole trasmettere. Egli sembra prendere sul serio la famosa massima di McLuhan secondo la quale il mezzo è il messaggio, ed entro i diversi mezzi e messaggi cerca di portare contributi originali, sia sul piano della forma che quello dei contenuti, guidato da un istinto pedagogico che è raro trovare tra i filosofi italiani.

Così va interpretato anche l'interesse che ha manifestato negli ultimi tempi per Internet e per i rapporti che può intrecciare con i giornali tradizionali. I quotidiani, per Bencivenga, dovrebbero fare da bussola per orientarci nel mare di proposte, non sempre affidabili, in cui ci imbattiamo nella rete. Internet e giornali, anziché entrare stoltamente in competizione, potrebbero così trovare un equilibrio virtuoso aiutandosi a vicenda. Non stupisce dunque che Bencivenga saluti con entusiasmo l'iniziativa, lanciata il 15 marzo dal domenicale, di un dibattito seno sulla riforma della scuola, a partire dal documento sui saperi minimi, scritto dai "saggi" di Berlinguer. Il suo intervento è già on line, ed è un ulteriore esempio del suo particolare modo di intervenire nel dibattito pubblico da "filosofo militante".

Tutto questo, però, non è "divulgazione": termine aborrito da Bencivenga, perché rimanda a una visione sbagliata e dannosa del processo di produzione del sapere, la quale presuppone che vi sia da qualche parte un luogo privilegiato, al riparo dalla discussione pubblica, dove si producono Verità, Idee, Dati, Risultati - scientifici, economici, filosofici o altro - i quali, solo in un secondo tempo, il divulgatore potrà dare in pasto alla massa ignorante. La chiarezza espositiva e argomentativa di Bencivenga, non è una diminuzione, ma un'aggiunta, un dovere, un segno dell'onestà intellettuale necessaria a qualunque dibattito che si voglia libero e aperto.

La chiarezza ha anche a che vedere col fatto che Bencivenga ha esordito come logico, con uno studio sulle logiche libere. Ma proprio contro l'eccesso tecnicistico dei professori di logica egli ha sviluppato per la prima volta per iscritto, nel 1984, il suo naturale istinto pedagogico pubblicando *Il primo libro di logica*, ora ristampato e ancora raccomandabile per gli *absolute beginners*. E questo rapporto ambivalente con la logica è divenuto via via più evidente nel corso degli anni, fino ai racconti sui *Delitti della logica*. Che non sono contro la logica, perché sono costruiti (un po' alla Calvino) in maniera da evidenziare le virtù delle capacità di raziocinio: i personaggi sviluppano in maniera ipertrofica capacità o caratteristiche di per sé positive (tra cui appunto la coerenza) e finiscono per esagerare. Non si tratta solo di «ragionamenti andati a male», o «argomentazioni senza un "lieto fine"» - come recita il retro di copertina ma anche incarnazioni esistenziali di principi portati all'estremo, rispetto ai quali sarebbe bastata un po' di saggezza per evitare problemi e catastrofi. Uno dei pregi del libro è che tale saggezza emerge in negativo mentre si segue la sorte

(che si rivela spesso a sorpresa) dei diversi personaggi.

La copertina dice anche che «in una società come la nostra, che si sta sempre più tecnologizzando, il rischio di una logica che si rende "onnipotente" è sempre maggiore». Qui emerge uno dei lati meno condivisibili del pensiero di Bencivenga. Si potrebbe facilmente obiettare nelle nostre società, paradossalmente, la scienza ha un'importanza sempre maggiore, ma che al tempo stesso le capacità di raziocinio e di comprensione diventano sempre più scarse. Forse è per questo che i saggi di Berlinguer hanno insistito proprio sullo sviluppo delle capacità di ragionamento. *Bencivenga on line* però sostiene che non è eliminando il tema d'italiano a vantaggio di «attività di scrittura breve, funzionale, di rielaborazione e via dicendo» che si raggiungerà l'obiettivo. Egli sottolinea invece «la dignità e la suprema utilità che esso potrebbe e dovrebbe avere se fosse usato invece per sviluppare le capacità logiche»: «Un componimento di ampio respiro, su un tema (appunto!) su cui si è preparati, che presenti una tesi ben precisa e la sostenga con ragioni chiare e fondate è il miglior modo per educarsi a tracciare connessioni, a prendere posizioni personali e difenderle con cognizione di causa». Insomma, sarà la logica a salvare il tema di italiano. E, speriamo, - nell'ottica ambivalente di Bencivenga - viceversa.





5 APRILE 1998

FRANCESCA RIGOTTI **CON VECA SULLA BARCA DELL'IDENTITA'**

Dalla barca sulla quale conduce la sua personale navigazione filosofica, Veca lancia questa volta quelli che lui stesso chiama «messaggi nella bottiglia». Sono saggi, in genere brevi e mirati, che affrontano argomenti circoscritti, tutti contenuti nell'ambito della filosofia politica o filosofia civile. Si va dal grosso tema vechiano della giustizia, ovvero «la prima virtù delle istituzioni», come suona il famoso incipit di John Rawls, al tema dell'uguaglianza, idea vaga e preziosa, saliente per il vocabolario politico di una Sinistra che voglia essere «universalistica, inclusiva ed emancipatoria», a quello del ruolo delle Costituzioni nelle democrazie, fino a riflessioni sull'amicizia politica intesa come condivisione, o sull'imperfezione, meritoria di elogio tanto più se paragonata all'ideale, assai pericoloso, della perfezione politica.

Queste riflessioni in veste di messaggi possono essere accolte in due modi, come raccolta a sé stante di pensieri filosofici su argomenti politici; oppure come un "companion" all'opera di Veca subito precedente, le meditazioni filosofiche di *Dell'incertezza*, uscite circa un anno prima di queste (Feltrinelli, recensito sul Sole-24 Ore dell'11 maggio 1997).

Chi prenda in mano questi saggi dopo aver letto il libro *Dell'incertezza* non può fare a meno di respirare in questi e in quello una frizzante aria di famiglia. In entrambi infatti si vagabonda o si naviga nel gran teatro del mondo, entrando e uscendo da comunità umane delimitate da confini e limiti; in entrambi si conversa, all'interno di circoli linguistici e ontologici che hanno problemi di controversie e incertezze, ed è bene che li abbiano, e tuttavia si riconoscono nelle differenze coi parlanti altre lingue; in entrambi vengono ricordati, come forme di destino non desiderato, momenti di esclusione, di umiliazione, di degradazione, che rendono il cittadino, come scriveva Omero, «al par di uno spregevole fuggiasco», un meteco che non partecipa degli oneri della cittadinanza. Benché in sintonia con l'opera del '97, questi saggi contengono comunque alcune considerazioni più o meno autonome e indipendenti da quella: mi riferisco ad esempio alla tesi della priorità della società sulla politica; oppure, ancor di più, alla proposta - sulla quale comunque ritengo ci sia ancora parecchio da discutere - di integrare le esigenze di imparzialità morale dell'etica impersonale universalistica con le ragioni della cosiddetta "etica della cura", nata dall'esperienza femminista per rispondere al bisogno di soggettività e per tener conto dell'esperienza pratica, dell'interesse, dell'attaccamento per alcune persone più che per altre; all'interessante considerazione, infine, con la quale Veca rileva come la ricerca filosofica degli ultimi anni tenda a spostarsi dalle teorie che mirano a risolvere conflitti distributivi e/o produttivi, verso le teorie che cercano invece di rispondere a questioni identitarie o di riconoscimento.

[inizio pagina](#)
[vedi anche](#)
[Filosofia politica](#)
[IL CORRIERE DELLA SERA
05/04/98](#)



ANALITICI E CONTINENTALI



Gianni Tamino e Fiorello Cortiana **Pro e contro la bio-brevettabilità**

La decisione del Senato e della commissione Affari sociali della Camera di avere un ruolo attivo e non notarile relativamente alle manipolazioni genetiche, da alcuni (anche su questo giornale), è stata frettolosamente definita ignorante ed oscurantista. La cosa non ha solo dimostrato da parte di queste persone la non conoscenza dei testi o un interessato pregiudizio, è stata invece rivelatrice di una presunzione tecnocratica per la quale solo gli "addetti ai lavori", e tra questi solo coloro che sono ufficialmente legittimati, possono occuparsene e decidere in proposito fuori da ogni regolamentazione condivisa. In due articoli apparsi su «Il Sole 24 Ore» di domenica 22 marzo la decisione del Parlamento è stata definita «insulsa propaganda antiscientifica contro le biotecnologie» frutto di una volontà tesa a «tradurre in norme restrittive pregiudizi ideologici dovuti all'ignoranza in materia di biologia e biotecnologie». In realtà il Senato ha approvato un testo in cui si afferma che «le biotecnologie possono contribuire al benessere solo se opportunamente regolamentate e controllate oggi e, soprattutto, nel futuro».

Si badi bene, non si parla di regolamentare la ricerca scientifica, ma le sue applicazioni, come del resto si è già fatto nel passato con le applicazioni tecniche e industriali della chimica e della fisica nucleare. Inoltre, i membri della classe politica non devono preoccuparsi solo di ciò di cui sono specialisti (quando si discute e si vota sui temi della giustizia, fortunatamente, non decidono solo giudici e avvocati): sono stati eletti per portare in Parlamento il punto di vista della gente, dubbi e preoccupazioni comprese. Nel caso in questione i senatori e i deputati non sono entrati nel merito dell'attività di ricerca dei biologi, ma delle conseguenze di tali ricerche, le cui ricadute riguardano la sfera etica, sociale, economica, ambientale oltre che scientifica. Molti scienziati hanno espresso dubbi su questa direttiva sia in Italia che all'estero, come si può verificare scorrendo i nomi dei partecipanti al convegno tenutosi a Bruxelles il 6 marzo scorso, nella sede del Parlamento Europeo. Perfino il professor Antonio De Flora, direttore del progetto finalizzato Biotecnologie del Cnr, nel criticare atteggiamenti spesso emotivi di chi si oppone alle manipolazioni genetiche, ha dichiarato («La Stampa», 25 febbraio 1998), che, pur essendo favorevole alla brevettabilità di organismi geneticamente manipolati, è contrario a brevetti di parti del corpo umano e geni umani anche di sintesi, perché d'accordo con la dichiarazione dell'Unesco che «il materiale genetico umano è patrimonio esclusivo dell'umanità».

Tali affermazioni sono presenti anche nel testo approvato dal Senato. L'obiezione più rilevante all'ipotesi di brevettare organismi viventi o loro geni è che si possano brevettare in quanto invenzioni. Ma né piante, né animali, né loro geni, sono "oggetti" frutto di invenzione; tutt'al più sono scoperte. La direttiva in questione, per le multinazionali della chimica, attualmente proprietarie della gran parte dei brevetti di OMG, rappresenta certamente un traguardo a conferma del più grande business di fine secolo. E per tutti gli altri? Certo comporterebbe problemi economici per gli agricoltori (che non sarebbero più proprietari del loro raccolto, a causa del brevetto che si estende anche alle sementi delle generazioni successive a quella dell'acquisto) o per l'agricoltura del sud del mondo, ancora più dipendente da poche multinazionali in possesso di brevetti, in una condizione di monopolio.

Che dire poi della biodiversità agricola, già ridotta ed alterata dalla diffusa chimicizzazione dell'agricoltura, dall'eccessivo ricorso a poche piante selezionate artificialmente; biodiversità che sarebbe ulteriormente compromessa dalla diffusione di piante e animali brevettati, nonostante l'UE e l'Italia abbiano sottoscritto la Convenzione sulla Biodiversità, nella quale si fa riferimento a questi problemi (come del resto ribadisce da tempo anche la Fao).

Inoltre, la brevettabilità di organismi, loro parti e loro geni (compresi quelli umani), comprometterebbe la libertà di ricerca, dato che solo chi possiede il brevetto, o è autorizzato al suo

impiego, potrebbe utilizzare anche a scopo di ricerca geni e organismi, riducendo in tal modo la possibilità di ottenere utili ricadute pratiche. La logica dei brevetti ha già portato ad una nuova forma di rapina, detta "biopirateria", cioè la rapina di parti del corpo e geni umani. È il caso dello statunitense John Moore affetto da una rara forma di leucemia, le cui cellule sono state brevettate senza il suo consenso; oppure il caso che riguarda alcuni abitanti di Limone del Garda, un parente dei quali, emigrato in Usa, è stato oggetto di prelievo del sangue e successiva brevettazione, senza consenso, di un gene che rende tali individui non soggetti a malattie cardio-circolatorie, anche se in presenza di un elevato tasso di colesterolo nel sangue: ora il loro gene appartiene ad una multinazionale. Le tecniche di ingegneria genetica costituiscono un potente strumento di manipolazione e di combinazione della natura delle fondamenta delle differenti forme di vita sulla terra da qui a venire e, in particolare, ci costringono a ragionare sul significato e sulla natura costitutiva di noi stessi in quanto esseri umani.

Questa consapevolezza non ci deve e del resto non potrebbe, spingere ad interruzioni e a conclusioni prevenute e preventive, ma deve essere di stimolo ad una riflessione profonda e costante che accompagni la ricerca e definisca le sue possibili applicazioni dirette. Per questo la politica pubblica in quanto rispondente ad interessi generali se ne occupa, è suo dovere farlo, non c'è altro luogo in democrazia deputato a coniugare l'innovazione scientifica, gli interessi economico finanziari delle sue applicazioni, e la loro compatibilità ambientale e sociale. Combinare innovazione e regole è compito della politica pubblica e questo deve farlo informando e rendendo consapevoli i cittadini, tutti i cittadini, quale che sia il loro livello di scolarizzazione perché essi hanno diritto a definire il loro piano di vita in condizioni di piena libertà e partecipazione. Ci occorre un nuovo livello di attenzione e la consapevolezza che ad una esponenziale crescita dei poteri dell'uomo non corrisponde un'adeguata etica della responsabilità, nonché nuovi approcci al sapere. Una grande transizione ha interessato la vita umana: il passaggio da una modalità biologica a quella culturale, dove attraverso la cultura, le culture, siamo intervenuti sulla morfologia, sui paesaggi del mondo biologico-naturale. Ora siamo di fronte ad una seconda possibile grande transizione, ben descritta da Clifford Grobstein: «Se per lungo tempo siamo stati una specie che crea il proprio ambiente, ora dobbiamo affrontare il problema se diventare o no una specie che si autocrea».

Questa è la natura della grande transizione cui stiamo avvicinandoci. Grobstein sosteneva questo nel 1981. Ora siamo pienamente all'interno di questa situazione ed è un falso bivio quello di chi propone l'alternativa secca «prendere o lasciare». È sbagliata la contrapposizione tra dimensione biologica e dimensione culturale, occorre che la cultura si definisca in modo da raccogliere la complessità della dimensione biologica. Pensare come pensa la natura, non significa rinunciare al nostro specifico culturale, bensì assumere nella nostra cultura la complessità della relazione tra sapere scientifico e sapienza esperita. Assumere i rischi delle scelte e delle innovazioni ma in quanto controllabili nello spazio e nel tempo significa avere responsabilità verso il vivente e verso i diritti delle future generazioni, fuori da ogni presuntuosa *hybris* antropocentrica

Gianni Tamino *Parlamentare europeo Docente di Biologia generale all'Università di Padova*

Fiorello Cortiana *Vicepresidente Commissione agricoltura*



LA STAMPA**ANALITICI E
CONTINENTALI****5 aprile 1998****ALBERTA REBAGLIA****INTELLIGENZA ARTIFICIALE****Creativo il computer? Forse la macchina può fare scoperte**

Uno dei più significativi traguardi raggiunti dagli studi sull'intelligenza artificiale concerne la programmazione di sistemi di calcolo capaci di consentire al computer di riprodurre quei comportamenti razionali tipici di esperti umani che, all'interno di qualche settore di ricerca, sono posti di fronte a problemi complessi, a situazioni affrontabili solo facendo appello al proprio personale bagaglio di conoscenze, via via acquisite operando in quel campo di indagine.

I successi ottenuti con questi cosiddetti "sistemi esperti" sono il risultato di un intenso lavoro compiuto su un duplice fronte: ricostruire quali processi logici siano alla base del ragionamento umano quando a guidarlo è il "buon senso", il "senso comune" dell'esperienza; e tradurre, quindi, tale procedura - mediante un linguaggio simbolico, anche molto complesso - in istruzioni interpretabili in automatico dalla macchina.

I "sistemi esperti" sono oggi in grado di elaborare risposte a partire da un dato numero di premesse, traendo conclusioni che possono in seguito venire abbandonate, alla luce di ulteriori informazioni, senza per questo dover smentire o modificare alcuna delle premesse di partenza. E' questa la forma di ragionamento che accompagna le nostre considerazioni nella vita di ogni giorno, è il tipo di logica efficace nel descrivere il comportamento dell'intelligenza umana quando occorre prendere decisioni sulla base di un insieme di conoscenze imprecise e incomplete.

Se, per esempio, qualcuno ci dice che P è un uccello e noi già sappiamo che gli uccelli normalmente sono in grado di volare, supporremo che anche P sappia volare, per poi ricrederci quando qualcun altro aggiunga che P è un pinguino: continueremo a ritenere P un uccello e non modificheremo la nostra convinzione che gli uccelli di solito volano, e tuttavia concluderemo che P non sa volare. Seguendo questa impostazione, negli ultimi due decenni gli studi sull'intelligenza artificiale hanno permesso di costruire macchine sempre più sofisticate, capaci - come *Assistant* - di effettuare buone diagnosi in campo medico, o - come *Deep Blue* - di battere a scacchi i migliori campioni. Un nuovo aspetto di forte interesse dei risultati così ottenuti sta oggi appena emergendo, e già si sta rivelando promettente per i nuovi argomenti che può portare al dibattito sui fondamenti dell'indagine scientifica.

Finora, infatti, abbiamo considerato questa forma di pensiero - assai distante dal rigore assoluto di quella logica che struttura i principi del metodo scientifico - utile soltanto nel gestire con saggezza le informazioni incerte e limitate che sovente costituiscono la sola guida per orientarsi nella vita di ogni giorno.

Tuttavia come chiarisce Donald Gillies, filosofo della scienza e della matematica al King's College di Londra, nel suo ultimo libro *Intelligenza artificiale e metodo scientifico* (di cui è uscita in questi giorni la traduzione italiana presso l'editore Cortina), alcuni di questi "sistemi esperti" si sono rivelati in grado di scoprire nuove leggi di natura: per esempio, nell'ambito di una ricerca sulla struttura delle proteine il programma di apprendimento meccanico *Golem* ha individuato alcune regole sui meccanismi di formazione delle sostanze prese in esame. E sono regole che, per quanto piuttosto ineleganti dal punto di vista formale e assai specifiche, erano sconosciute prima che il programma le formulasse. Creatività e progresso nella scienza, considera quindi Gillies, sembrano sorprendentemente caratterizzati da queste procedure di ragionamento, lontane dai canoni di correttezza assoluta e di rigore ideale. Tentare di comprendere "se" e "come" sia possibile giungere a

scoperte scientifiche anche a partire da questo tipo di ragionamento ci pone di fronte alla necessità di analizzare quegli stessi meccanismi profondi che guidano le nostre capacità di "conoscere il mondo". Come avviene una scoperta scientifica? Nel Rinascimento, al sorgere della scienza moderna, i primi "filosofi della natura" avrebbero risposto affermando che ogni nuova conquista lungo la strada del sapere scientifico si può ottenere accumulando esperienze, "provando e riprovando" (secondo il motto dell'Accademia del Cimento). La risposta è tuttavia apparsa, nei secoli, sempre meno persuasiva; sino a giungere, all'inizio del Novecento, alla convinzione che nella scienza si potesse pervenire a nuove scoperte senza seguire una precisa procedura metodologica, ma affidandosi piuttosto al presentarsi improvviso di fortunate intuizioni, di felici lampi di creatività (utilizzando, poi, il metodo scientifico e la logica deduttiva nel controllare sperimentalmente le ipotesi così avanzate). Gli studi che si stanno conducendo nell'ambito dell'intelligenza artificiale, individuando strutture operative di pensiero efficaci seppure basate su regole logiche assai meno rigide di quelle tradizionalmente note, sembrano oggi suggerire che il processo di scoperta scientifica non si esaurisca interamente nell'attesa di sporadici momenti di illuminazione creativa. Guidata dalla stessa impostazione di ragionamento che governa l'agire quotidiano - da un insieme di pensieri che partendo da premesse incerte consentono tuttavia di ricavare conclusioni ragionevoli, adeguate alla soluzione dei problemi e forse anche capaci di indicarne soluzioni "nuove" - la creatività scientifica è, dunque, meno lontana di quanto si supponesse dalla saggezza dei primi sperimentatori rinascimentali? Meno misteriosa e distante di quanto la si intendesse?





ANALITICI E CONTINENTALI

8 aprile 1998

JAMES PECK

Chomsky: mass media maestri dell'inganno

Nel suo nuovo libro dedicato al rapporto tra linguaggio e libertà il linguista americano accusa intellettuali e giornalisti: «Sono votati all'obbedienza»

È in uscita il nuovo libro di Noam Chomsky, «Linguaggio e libertà» (Marco Tropea Editore). Pubblichiamo un brano dell'intervista di James Peck allo studioso, contenuta nel volume.

Lei ha descritto il modo in cui gli ideologi e mandarini professionisti mascherano e deformano la realtà. E ha parlato del normale buonsenso, della normale capacità di raziocinio posseduta dalla gente (...) Che cosa intende per buonsenso?

«Facciamo un esempio. Mentre guido la macchina, qualche volta accendo la radio e molto spesso mi trovo ad ascoltare una discussione di sport. Si tratta di conversazioni telefoniche. La gente chiama la stazione radio e si lancia in lunghi e complessi ragionamenti, per elaborare i quali è evidente che sono state necessarie risorse di pensiero analitico. La gente comune conosce un sacco di cose (...). Si tratta di persone comuni, non di specialisti, che applicano in questi campi la loro intelligenza e capacità di analisi, possedendo un grosso bagaglio di conoscenze e, per quanto ne capisco io, usandolo con abilità e competenza. D'altra parte, quando sento la gente parlare di affari internazionali o di politica interna, mi trovo di fronte a un livello di superficialità da non crederci (...). Data la natura e la struttura del sistema, non c'è praticamente nulla che la gente possa fare, a meno di avere un grado di organizzazione infinitamente superiore a quello che si vede oggi, per esercitare quella influenza sul mondo reale. Potrebbe anche vivere in un mondo di fantasia, ed è ciò che fa effettivamente. Sono persone che certo posseggono e sanno usare buonsenso e raziocinio, ma in un settore che non ha nessuna importanza e che prospera proprio per questa ragione, quale strumento per allontanare l'interesse del pubblico da quei problemi seri sui quali esso non può esercitare alcuna influenza perché il potere è altrove».

- Ritieni che la gente sia intimidita dagli esperti?

«Quelli che intervengono telefonicamente alle trasmissioni parlano con assoluta sicurezza. Non gliene importa se sono o non sono d'accordo con l'allenatore o con il superesperto di turno. Hanno le loro opinioni personali e sanno fare discorsi intelligenti. Un fenomeno interessante, secondo me. Non ritengo che i problemi politici interni o internazionali siano molto più complessi di quelli del football (...). L'inserviente della stazione di servizio che vuole usare il cervello non perde tempo nello studio degli affari internazionali, perché sarebbe inutile: non potrebbe farci nulla, in ogni modo, e addirittura potrebbe apprendere cose sgradevoli e cacciarsi nei guai. Perciò dedica i suoi sforzi mentali ad argomenti divertenti, e senza rischio: al football, al basket e a cose del genere (...). Una delle funzioni che fenomeni come lo sport professionistico svolgono nella nostra società, e in altre, è quella di offrire un argomento che dirotti l'attenzione dalle cose importanti, così che quelli che comandano possano decidere senza interferenze da parte della pubblica opinione».

- Gli esperti e gli intellettuali hanno paura che le persone capaci di ragionare così bene sullo sport possano applicare la stessa capacità di comprensione alle loro sfere di competenza, dalla

politica estera alle scienze sociali, ecc.?

«Sospetto che la cosa sia abbastanza diffusa. I settori della ricerca che riguardano i problemi umani immediati non risultano particolarmente inaccessibili a persone prive di preparazione specifica che si prendano la briga di impararne qualcosa. I commenti dei mezzi di comunicazione di massa sugli avvenimenti politici generali sono spesso vuoti e disinformati. Chiunque scriva o parli di questi problemi sa quante cose giuste o sbagliate può dire senza pericolo, senza uscire dai binari della dottrina dominante. Sono sicuro che tutti o quasi sfruttano questi privilegi. Io stesso li sfrutto. Quando nomino i criminali nazisti o le atrocità sovietiche, per esempio, so che nessuno verrà a chiedermi di provare quello che affermo, ma devo raccogliere un vasto e dotto apparato di prove se pronuncio qualche critica nei confronti della prassi politica di uno degli «stati sacri»: gli Stai Uniti, per intenderci, o Israele, elevato agli onori degli altari dall'intelligenza dopo la vittoria nella Guerra dei sei giorni, nel 1967. Questo esonero dall'obbligo delle prove e perfino dall'uso della razionalità, è molto comodo, come può facilmente scoprire qualsiasi lettore di giornali di massa come quelli d'opinione, o anche di molti saggi accademici. Rende facile la vita e consente di dire molte sciocchezze, o imprecisioni tendenziose spesso dovute a ignoranza, e perfino di diffamare impunemente. Le prove non sono necessarie, una seria argomentazione è fuori luogo (...). Chi critica, di norma, non ha molte possibilità di accesso ai media, e le conseguenze personali per gli interessati sono così sgradevoli da scoraggiarli dall'esprimere critiche, in particolare perché certi giornali, come ad esempio *New Republic*, sono capaci di scendere fino ai più bassi livelli di disonestà e di vigliaccheria, rifiutando regolarmente ogni diritto di replica alle calunnie e agli insulti che pubblica (...).

- Ha detto che moltissimi intellettuali finiscono con l'offuscare la realtà. Ma capiscono la realtà che offuscano? [...]

«I più non sono dei bugiardi. Semplicemente non possono tollerare un'eccessiva dissonanza cognitiva. Non voglio negare che vi siano bugiardi matricolati, propagandisti con la faccia di bronzo. Li possiamo trovare nel giornalismo come nel mondo accademico, ma non credo che sia la norma. La vera norma è l'obbedienza, la scelta di atteggiamenti facili e della strada dell'autoinganno (...). Credo che vi sia un processo di selezione anche in campo accademico e giornalistico, il cui risultato è che quelli che mantengono la loro indipendenza e della cui obbedienza non è possibile fidarsi, non ce la fanno a entrare nella corporazione. Vengono filtrati lungo il cammino».



inizio
pagina

LA STAMPA**ANALITICI E
CONTINENTALI****8 aprile 1998****GIANNI VATTIMO****E il filosofo fa giustizia****Fra le rigidità del diritto e l'interpretazione: così si dissolve la violenza della Legge**

Schematicamente, si può forse dire così: l'interpretazione non è né svelamento apocalittico-messianico della violenza (ingiustizia) implicita in ogni posizione di diritto, né il mascheramento consolatorio di questa violenza mediante affabulazioni *ad hoc*; ma processo cumulativo di dissoluzione della violenza legata all'infondatezza iniziale della Legge. Interpretare applicando le leggi a situazioni concrete in modo da regolarle senza violenza - senza imposizione di forza non "negoziata" - non significa né svelare la violenza dell'origine né coprirla con aggiustamenti *ad hoc*, ma ridurla progressivamente.

Si può parlare di progresso perché è attraverso l'accumularsi delle interpretazioni e il rimandarsi di esse in modo da corroborare sempre meglio (con l'accumulo di precedenti, conferme, applicazioni che ampliano e chiarificano, ecc.) la soluzione dei singoli casi che la violenza originaria viene effettivamente consumata.

**L'autorità
e l'imputato**

Vengono in mente esempi e specificazioni eloquenti e innumerevoli: la comparsa del giudice, dell'avvocato, dello studioso di diritto che raccoglie, enumera, classifica i precedenti, è certamente un modo di ridurre la violenza del rapporto diretto tra l'imputato e l'autorità che applica le leggi al caso specifico con una decisione sovrana ed eventualmente inappellabile.

E' vero che anche quando è scritta nei codici, messa in mano a giudici professionisti e indipendenti dagli altri poteri, affidata agli studiosi, discussa dagli avvocati, la legge mantiene la sua origine violenta; ma davvero tutti questi passaggi non cambiano niente? Il lavoro del pensiero dovrebbe davvero consistere nel ripresentarci la situazione originaria (considerata "vera"), facendoci rivivere il *pathos* della violenza che sta all'origine dell'esistenza, specialmente di quella sociale?

Nietzsche ha insegnato che "con la progressiva conoscenza dell'origine aumenta l'insignificanza dell'origine". E il senso "progressivo", per noi non solo cumulativo, ma anche emancipativo e liberatorio, di questo processo (l'aumento dell'insignificanza) non sta anzitutto nella scoperta dell'oggettiva arbitrarietà dell'origine, come se si trattasse qui di acquistare e metter da parte una nuova conoscenza, più vera, di essa; ma sta proprio nel processo di interminabile consumazione delle sue pretese, sia che la si pensi come piena, sia che la si concepisca come un vuoto, un nulla, una "menzogna" che viene svelata.

L'esperienza del diritto, della formalizzazione delle leggi e dei sistemi istituzionali che le applicano e amministrano la giustizia, è anzitutto esperienza di consumazione dell'origine; non di rammemorazione dei suoi tratti violenti, né di mascheramento di essi in modi che li rendono tollerabili obliandoli. La giustizia che l'interpretazione conferisce al diritto non ha da fare né con la verità metafisica dell'infondatezza svelata, né con la menzogna pietosa dell'affabulazione.

L'interpretazione, come applicazione che indebolisce la violenza dell'origine, "fa giustizia del diritto": gli rende giustizia contro chi lo accusa di produrre solo *summas iniurias*; lo rende giusto da violento che era; e anche la giustizia, in quanto lo consuma nelle sue pretese di perentorietà e definitività, ne smentisce la maschera sacrale.

Una riflessione filosofica di questo genere, che non va molto oltre l'annuncio delle proprie premesse, si presenta tuttavia come un pensiero che fa differenza. La prima differenza è forse l'esplicita consumazione della concezione retributiva della giustizia, che si fonda sempre sulla pretesa che ci sia una "verità" della situazione, e la cui formula più primitiva è "occhio per occhio".

L'equilibrio violato

Chi ha sete di giustizia crede sempre, in perfetta buona fede, di sapere qual è la situazione che si tratta di risarcire, l'equilibrio di partenza che è stato violato. Ma ciò che la legge fa, quando fa giustizia, non è la "verità" metafisica del ristabilimento degli equilibri anteriori turbati. Il risultato dell'applicazione della legge è l'instaurazione di un ordine autorevole - cioè accettato e accettabile perché sostenibile con argomenti che "reggono" in relazione alla rete, al con-testo, delle norme e della loro progressiva conferma attraverso i precedenti.

Stiamo né più né meno esplorando la possibilità che una concezione ontologico-ermeneutica dei rapporti tra diritto e giustizia conduca all'abbandono dell'idea di una giustizia "sostanziale", in cui il diritto indica le vie per il risarcimento realistico di una condizione originaria turbata della quale si suppone di poter sapere la verità mediante un rispecchiamento fedele e oggettivo.

Una tale giustizia - *unicuique suum*; ma il *suum* di qualcuno è sempre marcato dalla violenza dell'appropriazione "originaria", che solo con un'altra violenza si può far valere come norma - è impossibile perché è l'idea stessa di un equilibrio "vero" che è un'invenzione violenta - come la filosofia progressista della storia inventata dai vincitori, secondo Benjamin, per legittimare retrospettivamente il proprio potere. Avere fame e sete di giustizia non sarà, allora, richiesta di un giudice assolutamente imparziale che applichi puramente e semplicemente, ma con perfetta obiettività, l'antica legge del taglione, giacché la "scoperta" del carattere interpretativo della verità ci avrà insegnato che ciò che riteniamo l'equilibrio oggettivo turbato non è altro che la nostra interpretazione, costitutivamente mai disinteressata, della situazione.

Testi e istituzioni

Possiamo evocare qui l'idea della "costruzione in analisi", che ha liberato la teoria psicoanalitica dalla sua autorappresentazione realistica, per la quale il senso della terapia era la scoperta del trauma iniziale che, una volta portato alla coscienza, avrebbe perso i suoi effetti patologici sulla vita del soggetto?

La "certezza del diritto" consiste qui, molto più che in una mitica (perché mai coglibile come tale) oggettività del significato originario della legge, nella rete delle interpretazioni che l'hanno via via incarnata lungo la storia. Questa rete è un tessuto che non si lascia tirare ad arbitrio, giacché definisce comunque un ambito di possibilità interpretative e ne esclude altre. La rete non è fatta solo di testi - sentenze, precedenti giurisprudenziali vari, letture autorevoli di scienziati del diritto - ma anche, inseparabilmente, di un insieme di strutture istituzionali.

Se si considera tutto questo insieme - i testi e le istituzioni - come sistema diretto a far giustizia del diritto mediante la progressiva riduzione della violenza dell'origine, si otterrà per lo meno di mettere fuori gioco, in linea di principio, quella "sete di giustizia" che maschera solo la rivendicazione pura e semplice dell'interesse proprio come principio di giustizia giusta. Intendo dire che, sebbene non si possano derivare da questa "filosofia del diritto" di impianto nichilista vere e proprie conseguenze per la pratica del diritto, si può e deve partire di qui per preparare una sensibilità diversa nei confronti della legge; che, per esempio, rinunci all'ideale del perfetto risarcimento e riconosca come valore guida, anche per la pratica giudiziaria, la convivenza fondata sulla accettabilità e plausibilità delle sentenze, misurata soprattutto in termini di riduzione della violenza.

Oltre le nostalgie metafisiche

Se si pensa a quanto, non solo negli atteggiamenti soggettivi di chi chiede giustizia, ma anche, il che

è più grave, nei codici, pesi il riferimento al giusto come "vero", naturale, obiettivo, si converrà che il lavoro da fare, anche solo sul piano della lenta trasformazione della mentalità - filosofica e giuridica - è molto, e filosofi e giuristi devono cominciare a pensarci senza indulgere alle sempre incombenti tentazioni estetistiche (la compiaciuta contemplazione della tragicità della condizione umana) e alle nostalgie metafisiche.



ANALITICI & CONTINENTALI

12 aprile 1998

ANTONIO GNOLI **PLATONE** **Rivoluzione in Grecia**

Si può mettere Platone al centro di una vita, come se tutto ruotasse attorno a una grande emozione filosofica? Può un filosofo per quanto geniale illuminare interamente la realtà con la quale facciamo (o non facciamo) i conti, ma che dopotutto è il nostro orizzonte? Ecco un dubbio che ci accompagna nella lettura di un libro su Platone che Giovanni Reale ha scritto con rara competenza e grande chiarezza (Platone, alla ricerca della sapienza segreta, Rizzoli, pagg. 365, lire 34.000).

Possiamo formularlo così: uno studioso lavora per quarant'anni su un autore, fino a diventarne uno dei massimi interpreti mondiali. Che fa, si accontenta dei riconoscimenti che la comunità scientifica gli tributa o chiede qualcosa di più all'oggetto dei suoi studi? Per esempio di orientarci nella difficile situazione della nostra contemporaneità, con suggerimenti, indicazioni, precetti.

In ogni grande classico temo si nasconda qualcosa che rischia di renderci eccessivamente ottimisti, come se quei testi che consultiamo, quelle idee che sorreggiamo alla fine rappresentino la tentazione per risolvere i nostri dubbi, far fronte alle nostre incertezze. Francamente non saprei dire se Platone è la panacea di molti dei nostri mali, cosa della quale credo Reale sia un convinto sostenitore. E non saprei neppure spiegare perché sarebbe bene leggerlo se non per un motivo, che ce lo rende in qualche modo involontariamente moderno. Cioè il fatto che un uomo che visse in Grecia tra la seconda metà del V secolo e la prima metà del IV, fu l'interprete di una rivoluzione epocale che determinò il passaggio da una civiltà prevalentemente orale a una civiltà della scrittura.

Ora, questo passaggio è proprio quello che lei, professor Reale, ha posto al centro del suo lavoro. Ce ne spieghi l'importanza e gli effetti che produsse.

"Oggi siamo abbastanza in grado di capire la portata di quegli avvenimenti, perché anche noi viviamo dentro a una sorta di rivoluzione epocale. Si tratta del passaggio da una civiltà della scrittura a una civiltà audiovisiva, che è naturalmente di segno opposto a quello che si trovò a vivere Platone. Allora, era la scrittura che stava per vincere, oggi la scrittura sembra avviata a un inesorabile tramonto".

Ironie della storia e del fatto che i vincitori non lo sono mai in eterno. Ma quale fu la scena nella quale Platone si trovò coinvolto?

"Naturalmente fu una scena drammatica. Si deve pensare che il mondo delle conoscenze passava fondamentalmente attraverso i poemi di Omero. Il sapere veniva trasmesso solo per immagini, mediante versi stupendi che la memoria tratteneva e faceva ripetere. E' un sistema fondamentalmente chiuso quello che Platone si trova di fronte e al quale dice basta. La sua rivoluzione fu di ritenere che l'uomo greco doveva smettere di pensare per immagini, o attraverso i miti, e cominciare a pensare per concetti. La sua teoria delle idee ha qui il suo presupposto".

D'accordo sul cambiamento, ma che cosa lo spingeva a rifiutare Omero?

"Il fatto che lentamente si faceva strada la consapevolezza che non ci si poteva più accontentare che una certa cosa era giusta solo perché a dirla era stato Achille. Ci si comincia a chiedere perché Omero dice o fa dire qualcosa. Si inaugura così un nuovo stile di pensiero fondato sull'interrogazione. Per capire le cose occorre saper porre le domande. E' questa nuova mentalità, che oggi chiameremmo razionale, a tenere a battesimo la filosofia".

A proposito di filosofia c'è chi riconosce a Parmenide più che a Platone il ruolo del rivoluzionario,

se non altro perché venne prima. Cosa ne pensa?

"Il ruolo di Parmenide fu enorme, non c'è dubbio. Tanto è vero che Platone lo definisce "venerando e terribile". Anche lui è immerso nel clima di quel gigantesco cambiamento, ma non possiede ancora interamente gli strumenti per esserne l'interprete principe. Allora, chi voleva comunicare un messaggio aveva un solo modo: la poesia. E prima di Parmenide è Senofane che con la poesia comincia a demolire quello che con la poesia diceva Omero. E' una contraddizione feconda, ma pur sempre una contraddizione. Ed è la stessa nella quale si trova impigliato Parmenide: usa dei versi per distruggere il mondo omerico. Capisce che il modo di pensare va fondato sul logos, sostiene che non c'è un nascere, un crescere e un divenire, giacché questi sono solo dei nomi vani e vuoti di contenuto, afferma che la verità, l'unica, è l'essere. Ma il suo orizzonte è ancora quello del poema. Occorrerà Platone perché quella rivoluzione si compia interamente".

Occorrerà, se capisco bene, una nuova forma di scrittura adeguata al compito filosofico, ossia il dialogo. Eppure anche Platone non è così convinto che la scrittura sia il mezzo più convincente per parlare di filosofia. A volte la critica, a volte torna a condividere la forma orale. Allora, come è possibile che egli prima distrugga l'oralità e poi la esalti?

"Per la semplice ragione che non esiste solo l'oralità poetico- mimetica, quella di Omero per intenderci, che non fa che ripetere la poesia, ma ne esiste un'altra, creata dai filosofi, che inizia con Talete e trova il suo vertice con Socrate, che si chiama dialettica. Una volta scoperta l'esistenza di un'altra forma di comunicazione basata sull'intreccio di domanda e risposta, che ruolo assegnare alla scrittura che è il mezzo su cui questo intreccio si fissa? Platone capisce che la scrittura per quanto sia importante non esaurisce il discorso filosofico. Ecco perché accanto alla composizione dei Dialoghi - meravigliosi al punto da configurarsi, dirà Nietzsche, come il primo grande romanzo -, sentì l'esigenza di creare un'accademia nella quale leggerli e discuterli".

Qui si tocca un punto che ha dato molto da pensare agli interpreti. Quello delle cosiddette "dottrine non scritte", per cui ci sarebbe un Platone misterioso, segreto, esoterico. Lei che ne pensa?

"Mi sembra che un'interpretazione del genere non regga, anche se ne troviamo traccia in Aristotele. Il punto è secondo me più semplice: agli occhi di Platone la scrittura non è tutto. Nel Fedro, che è una specie di autotestimonianza, Platone dice che chiunque scrive credendo di sapere e mette tutto quello che sa per iscritto e non ha cose di maggior valore oltre lo scritto, costui non è filosofo". C'è chi dice che in questo modo Platone non abbia interamente capito quella rivoluzione, di cui lui stesso era stato il motore speculativo. Si è detto che a impedirglielo fu il fatto di essere un conservatore.

"Secondo me lui capì benissimo quel passaggio, ma ne intuì anche i limiti. Non aveva ragione nel dire che lo scritto a un certo punto crede di parlare ma non parla? E che il lettore crede di leggere ma non legge? Lo scritto cela se stesso, perciò ha bisogno di un soccorso esterno, di un'alterità che aiuti a capirlo. Questa, del resto, è l'essenza dell'ermeneutica. Se vuole, le concedo che Platone abbia esagerato nel criticare la scrittura, ma nelle sue critiche c'è l'intuizione che la scrittura non può essere autarchica".

Secondo lei con chi ce l'aveva?

"Con i sofisti e i retori, gli educatori di allora, che avevano deciso di comporre per iscritto i loro messaggi e con quelli intendevano soppiantare Omero".

Lei lascia fuori dal suo discorso il Platone politico. Tanto è vero che dovendo dare un'immagine della Repubblica tende a definirla più opera pedagogica che politica. Come mai?

"Lei sa che Popper criticò pesantemente Platone. Il che si può capire se si va a vedere la sua biografia. Sui banchi di scuola gli hanno insegnato che la Repubblica poteva benissimo essere letta con gli occhi del Führer. E io credo che in quell'ottica sia leggibilissima. Come pure è leggibile, cosa che hanno fatto alcuni studiosi americani, nella direzione opposta, per cui Platone non è il maestro del totalitarismo ma della democrazia. In realtà egli costruì il suo Stato per vedere ingrandito ciò che l'uomo è o dovrebbe essere. Ecco perché è un'opera pedagogica. Platone parla di politeia, in quanto l'uomo greco si esprimeva nella politica che è attività diversa da quella che facciamo noi".

In che senso diversa?

"Nel senso ontologico, noi per politica intendiamo una tecnica del vivere insieme, lì invece era un luogo, un sito, in cui l'uomo organizzava e realizzava se stesso".

Quanto all'accusa di assolutismo?

"Infondata. Platone ci ha soltanto messo in guardia, avvertendo che una democrazia spinta all'eccesso, cioè una demagogia, in cui la libertà diventa liceità e caos, può far nascere la forma dell'assolutismo".

Le due grandi star della filosofia antica sono Platone e il suo allievo Aristotele. Lei propende per Platone, perché?

"Aristotele non l'abbiamo mai conosciuto fino in fondo, poiché le sue opere non ci sono mai pervenute. Quello che ci è giunto sono i suoi appunti, le sue lezioni. Mentre di Platone abbiamo tutti i suoi scritti. Inoltre, amo di più Platone perché Aristotele è il sistema, lui vuole arrivare al dunque, alla conclusione definitiva. Il più aristotelico dei filosofi moderni fu Hegel, il quale voleva farla finita con la filosofia e creare la scienza dell'assoluto".

Ma anche Platone ideò il suo bravo assoluto...

"Già, ma non disse mai che quell'assoluto lo si poteva realizzare, l'uomo avrebbe potuto tendervi, giammai raggiungerlo definitivamente".



inizio pagina



ANALITICI & CONTINENTALI



14 aprile 1998

GIANCARLO BOSETTI

L'ABITO FA IL MONACO

Un libro di Pierre Bourdieu sul pensiero di Blaise Pascal va alle radici della filosofia di fronte alla vita quotidiana

Il grande filosofo, diceva Pascal, si fa beffe della filosofia. Proprio così: «se moque de la philosophie». Se la ride della erudizione profusa intorno ai suoi testi, delle complicate elucubrazioni costruite come monumentali castelli di carta, magari intorno a un suo scritto giovanile, che gli venne giù di getto, un po' alla leggera, un pomeriggio in cui era stanco. Vi è mai capitato di vedere, mettiamo, un grande regista alle prese con uno studente che prepara una tesi di laurea su di lui e che conosce meglio di lui le date dei suoi stessi film, l'ordine delle sequenze, il senso riposto delle connessioni più sottili, «non a caso» di qua e «non a caso» di là? Lo studente costruisce astruse architetture di argomentazioni e l'artista, vivo e presente, non ha la minima idea di che cosa significhino, sta semplicemente pensando che non ha ancora idea di che razza di film sarà il prossimo, sta pensando a quanti soldi gli mancano per realizzare un progetto, al fatto che vorrebbe girare gli esterni in Marocco perché adora il clima secco.

In questo caso l'artista rappresenta la «cosa», la concretezza, la creazione nel suo farsi prosaico, lo studente rappresenta un che di astratto e fastidioso cui si può dare un nome greco: la «skholè», ovvero l'idea di un tempo liberato dalle urgenze del mondo in cui si possano impiegare le migliori energie a fare divaganti teorie, come parassiti intorno al «fare» di altri.

Pierre Bourdieu, che è un grande sociologo francese («Noblesse d'Etat», «La distinzione», «Ragioni pratiche», «La misère du monde») ha scritto un libro di filosofia per colpire al cuore questo nemico, la «skholè», questa condizione astratta del sapere e dell'imparare, che si trova purtroppo a fondamento di gran parte della scuola, e che si basa sulla pretesa di sospendere i bisogni della vita, sulla convinzione che i discorsi e i testi siano onnipotenti, che contorcendosi intorno alle righe e ai frammenti di un Autore si riesca a venire a capo dei problemi del mondo. Le sue «Meditazioni pascaliane», che ora escono in italiano (Feltrinelli, pp.288, L.45.000), sono una «critica della ragione scolastica» che affligge la cultura, una critica del sapere degli intellettuali parassitari, quelli che infiorano note su note, bibliografie sterminate, migliaia di pagine, e che non riescono ad aggiungere neanche una lucina, una piccola maledetta luce, alla nostra comprensione del mondo, degli altri, di noi stessi. È in questo senso che Bourdieu fa venire voglia di diventare pascaliani: cercare la ragione del nostro fare, chi siamo, che cosa ci spinge, che cosa è questo nostro «correre tutto il giorno dietro a una lepre». La grande ambizione della filosofia, e del sapere in generale, è quella di stanare questa «lepre», che muove tutte le cose umane. Per citare solo due tentativi: negli ultimi 150 anni ci hanno provato, a stanare la lepre, Karl Marx, che ha visto nell'economia e nella lotta di classe il motore primo della storia, e Sigmund Freud, che il motore l'ha trovato nella pulsione sessuale e nei suoi derivati. Bourdieu, con le armi della sua «sociologia riflessiva», all'uno e all'altro preferisce Pascal, e munito del coraggio di quel grande «scommettitore» affronta la sfida puntando i riflettori sulle «traiettorie sociali» nelle quali si iscrive la vita di ciascuno di noi su questa terra.

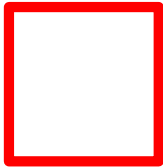
Prepariamoci, per altra via che quelle di Marx o di Freud, e per altra via che quelle dell'esistenzialismo e della fenomenologia, a capire qualcosa che determina il nostro agire, i nostri entusiasmi e le nostre depressioni; qualcosa che sta nelle «regioni oscure», che costringe il sapere a sporcarsi di realtà, qualcosa che spiega ambizioni, gioie e dolori, del grande artista, del grande scienziato, ma anche della persona comune, del solerte ingegnere, del medio manager, dell'impiegato di banca, del cameriere, del cambiavalute, del vescovo e del curato di campagna. Qualcosa che forse preferiremmo continuare a ignorare: la nostra libertà di scegliere ha dei limiti molto stretti, non possiamo decidere arbitrariamente il tipo di felicità che fa per noi come i biscotti in un supermercato, siamo prigionieri di un «campo», siamo dentro un percorso, siamo vittime

della «illusio». Proprio come un innamorato/a deluso/a non trova nessun conforto (almeno per qualche tempo) nel pensare che esistono milioni di altre donne (o milioni di altri uomini) perché è «prigioniero di un campo» e non riesce a concepire che da quel campo si possa uscire (o non gliene importa nulla), nello stesso modo il tracciato delle nostre esistenze è dentro un perimetro, è disegnato su una traiettoria, è dominato da una «illusio». E partecipare all'«illusio» vuol dire «prendere sul serio», fino al punto di farne questione di vita o di morte, le poste che nascono dalla logica del gioco stesso.

Quale che sia il nostro essere sociale, «nous sommes embarqués», ci troviamo sempre ad essere «già imbarcati». La natura delle nostre vittorie e delle nostre sconfitte, la fonte delle nostre gioie e dei nostri dolori, da un certo punto in là è assegnata. Non c'è posto sulla riva del fiume per guardare gli altri, si naviga tutti. Ed è difficilissimo cambiare imbarcazione. Quando entriamo in un campo, i giochi sono più o meno già fatti. Ci si deve dannare su quel tracciato, dentro quel campo, anche se a coloro che stanno in un altro campo, i «profani», quel nostro dannarsi sembra inspiegabile.

L'«illusio» è molto più di un fantasma, di una sensazione. Ti prende nelle viscere, non è qualcosa che puoi discutere, diventa come la tua pelle, il tuo «habitus», la tua vita. E mescola le «regioni oscure» con quelle celesti, le zone basse del desiderio di avanzare, di primeggiare, con quelle alte del (presunto) puro spirito. Si abbracciano scuole filosofiche e religioni per fare carriera, si sceglie una ipotesi scientifica perché c'è più spazio per salire nella gerarchia, o ottenere finanziamenti. Niente scandalo - ci strizza l'occhio Pascal - «nous sommes embarqués». Questa mescolanza di spirito, sapere, potere, appetiti di carne e gloria eterna è da sempre la vita. Ne è piena la storia dell'arte, della letteratura, della scienza. Ne è piena la vita di tutti i giorni. Piccolo o grande, a ciascuno il suo pascaliano «enjeu», a ciascuno la sua «illusio», a ciascuno il suo «habitus». Bourdieu chiama in soccorso un altro grande eretico: Wittgenstein, con la sua strabiliante capacità di cambiare la scena concettuale. Da lui abbiamo imparato come le regole che impongono un ordine sociale, dalle Costituzioni fino al semaforo rosso non sono vincoli esterni, esse si iscrivono nell'anima e nel corpo. Il mondo sociale è disseminato di richiami all'ordine che funzionano solo in quanto gli individui sono predisposti a percepirla e che, come il semaforo rosso, scatenano delle disposizioni corporali, quelle per esempio della frenata, senza passare attraverso le vie della coscienza e del calcolo. E quel che vale per i divieti e i permessi vale ancora di più per l'«habitus» della professione. Bourdieu discute una pagina di Sartre secondo la quale il «garçon de café», vale a dire il cameriere francese (che ha connotati di appartenenza a una professione e a una mentalità assai più marcati che in altri paesi) con la sua divisa, il suo portamento, la sua accentuata disposizione fisica al servizio, «recita» il ruolo del cameriere. No, per Bourdieu, che alle professioni e al modo di «abitarle» da parte degli individui ha dedicato una infinità di lavori analitici, il cameriere «non fa la parte» del cameriere, come voleva Sartre, egli «veste» il mestiere con il suo corpo. Nel suo corpo è iscritta una storia, esso «sposa» la funzione, non la recita. E con la funzione sposa una storia, una tradizione che si è incarnata negli individui o, meglio, in quegli abiti abitati da un certo «habitus» che appunto viene chiamato da «garçon de café». Non si entra nella pelle di un cameriere parigino (o di un medico ospedaliero in corsia, o di un vigile urbano, o di un manager di successo in viaggio per Francoforte) come un attore entra in una parte, ma come un bambino si identifica con suo padre e adotta il suo modo di parlare, di camminare, di muovere le spalle. Si impara per mimesi e la mimesi diventa interiorità. Così si acquista il proprio habitus primario e lo si scolpisce nell'anima. Ma non è esattamente come un «destino» deciso dagli dei e sul quale nulla possiamo fare. La profondità con cui il nostro ruolo è scritto nel nostro corpo e incardinato nella nostra mente ci fa somigliare a degli automi. Ma «non siamo» automi. La socioanalisi di Bourdieu, che qui scopriamo parente della grande filosofia pascaliana, non ci condanna alla paralisi. Se vogliamo davvero, «possiamo» alzare la testa, guardarci dall'alto e farci una risata sopra.





ANALITICI E CONTINENTALI



GIAN ENRICO RUSCONI

IL FEDERALISTA la forza della democrazia

Un classico della scienza politica: tornano i battaglieri scritti di Hamilton Madison e Jay per la Costituzione degli Usa

Ralf Dahrendorf, alla domanda di quali libri porterebbe con sé nel terzo millennio, ha citato *Il Federalista* di Hamilton, Madison e Jay. Pur aggiungendo che quella scelta poteva sembrare un "pregiudizio anglosassone". In effetti difficilmente uno studioso vetero-europeo metterebbe al primo posto della sua lista questa opera straordinaria ma "troppo americana", scritta più di duecento anni fa.

Il Federalista è una raccolta di scritti di battaglia politica a difesa della nuova Costituzione federale degli Stati Uniti (presentata e approvata a Filadelfia nel 1787). E' una raccolta che nel frattempo è diventata un classico della scienza politica.

La ripresa oggi in Europa del dibattito sul federalismo a doppio livello - tra gli Stati e all'interno dei singoli Stati - dà nuova attualità a questo lavoro. Ora Il Mulino ripropone la traduzione italiana del *Federalista*, preceduta da ben due introduzioni (rispettivamente di Lucio Levi e di Mario D'Addio e Guglielmo Negri) e seguita da una appendice che comprende tra l'altro la Costituzione degli Stati Uniti. Ci sono così le premesse per una riflessione e un confronto rimasti relativamente marginali nel nostro Paese.

Un sistema di valori

Diciamo subito che questo libro non troverà posto nella biblioteca del leghismo perché è quanto di più antisecessionista si possa immaginare: per impianto concettuale, per sistema di valori proposto, per stile. Ma credo che metterebbe in difficoltà anche un certo nostrano federalismo ruspante che non va oltre l'eccitazione dei diritti locali, senza alcuna visione politica e istituzionale d'insieme. Questo federalismo assomiglia molto a quell'anarchia e a quella dispersione di energie e di pretese degli *States* americani, appena emancipati dalla loro condizione coloniale e riottosi a ogni costruzione istituzionale, contro i quali è stato scritto *Il Federalista*. Il suo obiettivo infatti era quello di fornire un rigoroso, vincolante anche se elastico quadro istituzionale comune. Prodotto ultimo e maturo della riflessione settecentesca sulla democrazia, ma insieme suo superamento, *Il Federalista* appartiene alla più alta tradizione del razionalismo politico. Il suo "governo della ragione" è l'opposto della regressione etno-nazionalistica del separatismo ma anche del rivendicazionismo dei diritti regionali che non si assumono alcuna responsabilità rispetto alla comunità nazionale.

Il federalismo autentico invece è un insieme di principi e di istituti per "stare insieme" nel modo più efficiente e più rispettoso degli interessi e delle reciproche libertà. E' il modo per ritrovarsi come grande nazione, per realizzare una democrazia repubblicana forte all'esterno e all'interno. Questo volevano gli autori del *Federalista*.

Giustamente i commentatori di oggi si soffermano soprattutto sulle pagine celebri che riguardano il bilanciamento dei grandi poteri: il legislativo (la doppia rappresentanza del Congresso dei deputati e del Senato degli Stati), l'esecutivo (concentrato nelle mani del Presidente) e il giudiziario, cui viene assegnato un potere di controllo notevolissimo. L'affidamento del giudizio di costituzionalità delle leggi ordinarie alla Corte suprema rappresenta storicamente una grande innovazione, che ha fatto parlare di "governo dei giudici" (in un senso ovviamente diverso da quello usato oggi nella pubblicistica italiana). Alla giustizia costituzionale è affidato il compito di salvaguardare attivamente i principi fondamentali del nuovo ordine politico dall'uso e dall'abuso che potrebbe

farne la legislazione ordinaria. La Corte federale americana ha notoriamente esercitato con molta determinazione questo compito.

E' bene ricordare che la filosofia che ispira *Il Federalista* è quella del rafforzamento delle competenze dell'esecutivo a tutti i livelli, rispetto alla rappresentanza. Il pericolo che incombeva sulla giovane Repubblica americana era quello che oggi chiameremmo l'assemblearismo. "In tutte le assemblee pletoriche, qualunque sia il loro spirito informatore, la passione non può non strappare lo scettro alla ragione. Anche se ciascun cittadino ateniese fosse stato un Socrate, ogni assemblea ateniese avrebbe sempre avuto le caratteristiche di una folla caotica".

Il principio costituzionale federale coincide con la creazione di un ordine politico tramite istituzioni repubblicane, che impediscono ai partiti, alle fazioni o alla maggioranza faziosa di subordinare l'interesse pubblico a fini particolari. Questo principio è tanto più efficace in quanto presuppone che i criteri generali dell'eguaglianza, della sovranità popolare, della partecipazione dei cittadini siano già stati acquisiti. La Repubblica americana ha già compiuto quel salto di qualità democratica che gli Stati europei faranno faticosamente nei due secoli successivi. Il problema non è più la riaffermazione dei diritti dei cittadini bensì il loro governo. Il pericolo maggiore per la democrazia non è la restaurazione del vecchio ordine assolutista, ma la nuova "tirannia della maggioranza".

Insuperabili differenze

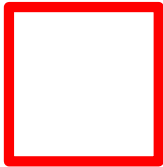
Il progetto del *Federalista* si è realizzato solo parzialmente negli Stati Uniti d'America. Lo sanno e lo dicono i commentatori più seri, anche quelli che si chiedono se quel progetto non possa diventare un modello per altri disegni federali. Ad esempio per l'imminente costruzione dell'Europa politica, che parte da presupposti storici, culturali e istituzionali assolutamente non confrontabili con quelli delle tredici ex colonie americane. Non manca chi propone *Il Federalista* come guida agli "Stati Uniti d'Europa".

Ritengo che occorra grande cautela in questa operazione, sia dal punto di vista dell'analisi storica sia da quello della politica pratica. Possiamo imparare dall'esperienza federale americana - anche dal suo apparato istituzionale - se non perdiamo di vista le insuperabili differenze presenti in Europa, in forza della sua storia (piaccia o no). Francia, Germania o Italia non sono omologhi alla Virginia, al Massachusetts o allo Stato di New York del 1787. Gli *States* che il federalismo americano ha saputo riorganizzare erano cosa ben diversa dagli Stati-nazione europei, sia pure in declino, della nostra fine secolo.

Quest'osservazione è banale ma sfugge spesso ai promotori di un federalismo europeo ricalcato su una idealizzazione di quello americano. Ne è spia l'uso del concetto di "popolo". I federalisti americani potevano parlare senza problemi di "popolo" in linea con la dottrina democratica classica. Potevano innestare il nuovo sistema dei diritti universalistici ("il popolo federale") su una omogeneità socio-culturale originaria del "popolo americano". La preesistenza di un "popolo americano" - addirittura di una "nazione americana", come insieme di dati culturali, linguistici, etico-religiosi - è un dettaglio che molti commentatori federalisti di oggi trascurano. E' invece un aspetto decisivo di fronte al fatto che non esiste un "popolo europeo" in analogia a quello americano. Questa semplice constatazione suggerisce che il progetto federale europeo deve percorrere strade diverse.

Per certi federalisti di oggi è anche imbarazzante l'evidenza che gli autori del *Federalista*, tramite la Costituzione federale, volevano creare una grande, potente nazione americana per tenere a bada i propri nemici. E' un atteggiamento che fa fatica a quadrare con un disegno tutto ideale di federalismo planetario. Anche qui la strada verso un augurabile "governo mondiale" dovrà percorrere itinerari diversi da quelli estrapolati in modo unilaterale dal *Federalista*.

Solo tenendo presente l'intero quadro critico dell'esperienza americana possiamo apprezzare la straordinaria intelligenza degli scritti di Hamilton e Madison e imparare dalla costruzione istituzionale che essi hanno contribuito a creare e a far funzionare.



ANALITICI E CONTINENTALI



MAURIZIO VIROLI

L'esperimento di una grande repubblica capace di resistere a tirannide e anarchia

È impossibile leggere delle piccole Repubbliche di Grecia e d'Italia senza provare sentimenti d'orrore e di disgusto per le agitazioni di cui esse erano continua preda, e per il rapido succedersi di rivoluzioni che le mantenevano in uno stato di perpetua incertezza tra gli stadi estremi della tirannide e dell'anarchia".

Tutte le volte che ho commentato ai miei studenti di Princeton questo passo fondamentale del *Federalista* di Alexander Hamilton, James Madison e John Jay, ho provato il desiderio di ribattere che gli illustri padri fondatori della democrazia americana erano un po' ingiusti nei confronti delle "piccole Repubbliche d'Italia", le quali avevano ordinamenti istituzionali raffinati e, Venezia in testa, erano tutt'altro che instabili e sediziose.

Mi sono però sempre trattenuto, per non apparire nazionalista, ma soprattutto perché ho sempre pensato che il passo che ho citato permette di capire quale fosse il progetto teorico e politico dei federalisti, e che su questo, più che sull'esattezza del riferimento storico alle Repubbliche della Grecia e d'Italia, bisognava fermare l'attenzione.

I tre autori degli articoli che uscirono su vari giornali di New York dall'ottobre del 1787 all'agosto del 1788 volevano dimostrare, contro l'opinione di chi sosteneva che un governo repubblicano era possibile solo in piccoli Stati, che era invece possibile, e necessario, costruire un governo repubblicano in un grande Paese e che tale governo doveva avere una struttura federale.

Il loro progetto, come osservano nella prefazione Mario D'Addio e Guglielmo Negri, era quello di "dar vita a un grande Stato, informato ai principi repubblicani, capace di esprimere una forza tale da garantire l'unità e l'indipendenza della nazione americana, la libertà così degli individui come del popolo, così delle comunità come dei singoli Stati, le cui dimensioni territoriali sembravano vanificare qualsiasi tentativo di comporre in armonica unità interessi e realtà economico-sociali così diversi e contrastanti" (p. 129).

Per i federalisti il grande esperimento di istituire in America una Repubblica capace di resistere agli opposti mali della tirannide e dell'anarchia poteva riuscire solo se la nuova costruzione politica fosse stata in grado di trovare un valido rimedio alla peste delle fazioni ovvero al formarsi di gruppi di cittadini, siano essi maggioranza o minoranza, "che siano uniti e spinti da un medesimo e comune impulso di passione o di interesse in contrasto con i diritti degli altri cittadini o con gli interessi permanenti e complessi della comunità" (p. 190).

Per capire bene l'importanza del problema bisogna tenere presente che i fautori della monarchia e dei governi autoritari avevano sempre indicato nelle fazioni il vizio congenito dei governi liberi. Il merito dei federalisti fu quello di indicare una nuova soluzione al problema delle fazioni. Anziché pensare di rimuovere le cause delle fazioni o soffocando la libertà, o pensando di uniformare in un'unica volontà le diverse passioni e i diversi interessi dei cittadini, essi proposero di controllarne gli effetti. Non era un'idea interamente nuova, ma va riconosciuto ai politici americani il merito di averla proposta e motivata con una chiarezza superiore a quella dei loro predecessori europei. Si possono controllare gli effetti delle fazioni, questo l'argomento dei federalisti, per mezzo del governo rappresentativo e per mezzo della grande estensione territoriale dello Stato. Se il potere legislativo viene affidato a un piccolo numero di rappresentanti eletti dai cittadini, è più probabile che coloro che vengono scelti sappiano individuare, grazie alla loro saggezza e al loro patriottismo, il bene pubblico meglio di quanto non farebbero i cittadini, se a questi venisse data la possibilità di partecipare direttamente al processo legislativo. La grande estensione territoriale della confederazione, inoltre, impedisce che i mali effetti di una potente fazione in un singolo Stato abbiano conseguenze devastanti su tutta la confederazione.

Le pagine del *Federalista* non vanno dunque lette come l'opera che propone il principio "americano" di una libera autoregolazione delle forze sociali e degli interessi in contrasto con l'idea "francese" di imporre la virtù in una società corrotta, come hanno pensato alcuni, ma come un'elaborazione importante del pensiero politico repubblicano scritta, come spiegano gli autori, per "essere lieti e orgogliosi di essere repubblicani" (p. 197).

	inizio pagina		La Stampa 15-04-98 pagina
---	--------------------------	---	--



19 APRILE 1998

UMBERTO BOTTAZZINI **SCIENZA UGUALE A CIVILTÀ'**

«*Science in the Twentieth Century*», edited by John Krige and Dominique Pestre, Harwood Academic Publishers, Amsterdam 1998, pagg. 941, sip.

Quando si guarda allo sviluppo della scienza nel Novecento, come ci invitano a fare Kriege e Pestre con questo volume, ci si accorge della straordinaria ricchezza del panorama scientifico che offre il secolo che sta per concludersi. Ci si rende conto del fatto che la scienza non è «un oggetto la cui essenza deve semplicemente essere svelata». Piuttosto, essa si rivela come «un insieme quasi infinito di relazioni tra persone, oggetti e asserzioni» e deve essere collocata in un quadro in cui «la verità è distribuita tra la massa di attori che in un dato momento sono soggetti della scienza e in un altro sono i suoi oggetti». Ci sono molti modi per definire ciò che è ritenuta (o vissuta) come "scienza". «Scienza è, per esempio, una pratica razionale guidata dalla ricerca della verità», o anche, per coloro che la praticano, «un'esperienza personale, estetica ed entusiasmante», come dicono talvolta i matematici di fronte a un bel teorema. O, come diceva Richard Feynman, «la fisica è. un divertimento».

Per molti scienziati del nostro secolo la scienza è stata un'etica, «una fonte di valori morali che informano di sé l'impegno sociale e politico». «Il luogo dove si impara cosa significa oggettività e giustizia». Scienza è anche un sistema di istituzioni e di luoghi di ricerca. Una collezione di strumenti e di macchine, un repertorio di modelli esplicativi, un insieme di discorsi. Ma, ed è questo l'aspetto su cui insistono Kriege e Pestre, «le scienze appaiono anche, dopotutto, come sistemi che ci permettono di agire sul mondo materiale e sociale». Anzi, «i più influenti sistemi di conoscenze delle nostre società, ai quali possono fare appello le autorità politiche e sociali».

La struttura del volume riflette questa pluralità di definizioni. I 46 capitoli di diversi autori che lo compongono sono distribuiti in quattro parti, più un «interludio» sulle «rappresentazioni visive» della scienza. Dopo una sezione introduttiva sulle "immagini della scienza" (che paga tra l'altro un contributo ad un argomento di moda negli Stati Uniti, la «storiografia femminista» della scienza), la sezione su «la scienza e la fabbrica sociale» - che si apre con un interessante contributo di Pestre su «scienza, potere politico e stato» - «tratta le scienze come sistemi che costantemente ridefiniscono il sociale, come sistemi di conoscenze e di discorsi, di *know-how* e di norme, di azioni e di interventi, che vengono mobilitati in mondi diversi», da quello politico e amministrativo a quello tecnico, industriale e accademico.

Nella sezione sulle «dinamiche della ricerca» vengono presentati gli sviluppi nel corso del secolo dei più importanti sistemi di conoscenze scientifiche, dalla fisica alla matematica alla *computer science* alle scienze della terra, la chimica, la biologia evolutivista, l'immunologia e la ricerca clinica. Chiudono il volume due sezioni su «la scienza e le sue pratiche» e sui «contesti nazionali e regionali».

Si tratta di un'opera di estremo interesse e sarebbe un esercizio relativamente semplice ma scarsamente significativo, di fronte alla ricchezza e complessità della moderna scienza, cercare e segnalare lacune e dimenticanze. Vale invece la pena di sottolineare, e non certo per spirito nazionalistico, che in quest'opera l'Italia brilla per la sua assenza. Non solo tra gli autori dei saggi (con l'eccezione di Paolo Brenni, del Museo di Storia della scienza di Firenze, autore di un saggio sugli strumenti della fisica). Anche tra i protagonisti della scienza del nostro secolo i soli italiani che trovano un'occasionale citazione sono Marconi, Fermi, Segrè e Natta (il cui nome Giulio è reso in un improbabile Guigio). Tutto ciò deve far riflettere non solo sullo stato degli studi di storia della scienza nel nostro paese, in generale disinteressati alla scienza del Novecento e impermeabili alle

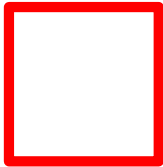
tendenze dei *sociol studies* ai quali vanno i favori dei curatori, ma anche e soprattutto sullo stato (passato e presente) della ricerca scientifica in Italia. Certo, non senza qualche fondamento si potrebbe accusare Kriege e Pestre di essere vittime di una specie di strabismo anglofono nella scelta dei collaboratori, nella stragrande maggioranza americani o inglesi. E obiettare che la scelta di affidare l'unico saggio sulla storiografia della scienza (che apre il volume) ad una «prospettiva americana» è stata perlomeno parziale rispetto alla pluralità di orientamenti presenti in questo campo. Si può non essere d'accordo con le tendenze sociologiche e antropologiche (per non parlare della «sex and gender history of science») che dominano le ricerche in storia della scienza negli Stati Uniti, rivendicando a buon diritto che, quando si fa della storia della scienza, si parli in primo luogo di scienza più che delle sue condizioni al contorno, dell'ambiente e del contesto. Ma è anche vero che, quando si guarda allo sviluppo scientifico nel nostro secolo, soprattutto nella seconda metà più vicina a noi, come si fa in questo volume, proprio alcuni caratteri fondamentali di tale sviluppo, emersi con maggior forza dopo la Seconda Guerra mondiale, le implicazioni politiche, militari e industriali delle ricerche e la quantità di capitali che esse richiedono, chiamano in causa strategie politiche e industriali nazionali se non sovranazionali e, dunque, per avere un quadro a grandi linee degli sviluppi, dei mutamenti avvenuti nel corso del secolo e delle tendenze attuali, sembra ragionevole portare in primo piano, anche nell'analisi storica, gli aspetti economici, politici e sociologici.

La sostanziale assenza in questo volume di riferimenti allo sviluppo scientifico nel nostro paese si presta poi ad alcune considerazioni sullo stato (e l'immagine all'estero) della ricerca scientifica italiana. È un fatto che oggi solo l'1,2 del prodotto interno lordo nazionale (Pil) sia dedicato alla ricerca e sviluppo (R&D) contro il 2,4 della Francia, il 2,3 della Germania e il 2,2 dell'Inghilterra, solo per restare in Europa. Al di là del valore relativo dei parametri, che pure è fortemente indicativo di scelte politiche che non possono non penalizzare il nostro paese nel rapporto coi partners europei, quello che è decisivo (anche in vista di un loro auspicabile potenziamento) è l'utilizzo dei fondi destinati alla ricerca. Come vengono investiti gli stanziamenti per la ricerca scientifica? Quali sono i risultati della cosiddetta "anagrafe della ricerca", inaugurata una quindicina di anni fa? Nel 1980, proprio per mettere l'Italia al passo degli altri paesi, furono istituiti i dottorati di ricerca postlaurea. Quale bilancio si può trarre dopo quasi vent'anni? Su quasi 24mila borse di dottorato, solo 17mila laureati circa hanno ottenuto il titolo di dottore di ricerca e all'incirca solo un terzo di essi ha trovato collocazione all'università. Qual è stata la sorte dei rimanenti? Quanti hanno trovato occupazione nell'industria (e dunque, indirettamente, qual è l'interesse delle nostre industrie a investire nella ricerca originale piuttosto che, invece, nell'utilizzo o adattamento di brevetti stranieri?) quanti hanno trovato impiego nel cosiddetto terziario e quanti dottori di ricerca hanno infine trovato posto nell'insegnamento secondario? Quest'ultimo, il problema dell'istruzione secondaria e della formazione dei giovani, resta poi il problema fondamentale del nostro paese (si veda a questo proposito il [dibattito on line sui "saperi minimi"](#)). Finché l'educazione scientifica dei cittadini non diventerà una priorità politica, e la scienza non avrà un posto centrale nell'istruzione secondaria, sarà difficile che il nostro paese possa raggiungere anche in campo europeo un ruolo corrispondente al suo peso economico. Per quanto lontana dalle intenzioni dei curatori, anche questa è una lezione da trarre da questo libro.

[inizio pagina](#)

[vedi anche](#)

[Cultura e societ...](#)



ANALITICI & CONTINENTALI



19 aprile 1998

MARIO VEGETTI

IL DIRITTO DI PLATONE

Tra filosofia e scienza, il sapere necessario per resistere alla proliferazione dei messaggi

Discutendo il bel libretto di Lucio Russo, *Segmenti e bastoncini*, Michelangelo Notarianni (*il manifesto* del 7 aprile) ci invita a riaprire, con un certo respiro, il discorso sulla scuola. E' urgente farlo, perché molte cose si stanno muovendo, anzi è un dovere imperativo per la cultura di sinistra, ma al tempo stesso non è facile. Le impetuose iniziative di Luigi Berlinguer e del suo ministero (non sempre collimano) sono state spesso tali da suscitare un motivato senso di confusione e di irritazione. Penso all'intempestiva sperimentazione avviata in circa 150 scuole, o alla malposta discussione sul primato del Novecento, o alla riforma dell'esame di maturità che precede, anziché concludere, la riforma dell'insegnamento che culmina di quell'esame, o ancora a un certo modo di parlare dell'autonomia scolastica (in termini di sponsor, di presidi come "capi d'azienda" eccetera), che sarebbe sinistro se in realtà non risultasse un po' comico. Tutto questo rischia di deviare l'attenzione dalle due cose davvero importanti avviate da Berlinguer: la riforma dei cicli scolastici con il prolungamento dell'obbligo a 15 anni, che è in parlamento, e il progetto di ridefinizione dei saperi di base che la scuola dovrebbe essere chiamata a trasmettere (la terza cosa sarebbe la riqualificazione sociale e culturale della professione dell'insegnante, senza la quale tutto il resto diventa futile, ma di questo sembra per ora che nessuno abbia la voglia, o il coraggio di parlare: né il ministro né, in fondo, gli stessi insegnanti).

Non parlerò qui dei cicli, che pure presentano motivi di interesse e anche di preoccupazione: soprattutto quella di una scelta prematura, intorno ai 12/13 anni, del futuro scolastico dei giovani, che rischia di registrare e irrigidire la condizione sociale delle famiglie più che corrispondere ad un'autonoma decisione dello studente.

Mi interessano adesso i saperi previsti per la nuova scuola. C'è qui un interessante teorema proposto da Russo: la società chiede alla scuola di formare non più produttori ma consumatori; dunque la scuola deve sostituire la tradizionale offerta di strumenti concettuali (cui assolveva almeno il vecchio liceo) con un processo di deconcettualizzazione; dunque, la riforma che Russo chiama di Berlinguer-Maragliano elimina tutto ciò che ha a che fare con una formazione intellettuale aperta e critica, per esempio lo studio della cultura classica, della storia della filosofia, della stessa storia pre-moderna. C'è una fallacia intellettuale in questo teorema, ed una politica. La prima consiste nel fatto di passare da una premessa descrittiva, accettabile, ad una conclusione predittiva, del tutto controfattuale (per accertarsene basta vedere il documento della commissione Maragliano ristretta, che Berlinguer ha fatto proprio presentandolo ai Lincei il 20 marzo, e che chiunque può consultare su Internet). La fallacia politica è che ad una situazione sociale data debba necessariamente corrispondere una risposta politica coerente. Accade spesso così, ma non sempre, magari quando esiste un governo di centro-sinistra.

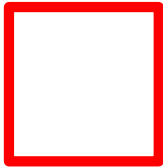
Perché non vedere come stanno davvero le cose? La "commissione Maragliano" ha escluso di dovere formulare una tavola dei valori che la scuola fosse chiamata a consegnare alle "giovani generazioni"; e anche un prontuario delle nozioni necessarie a "menti d'opera in formazione", come diceva Giancarlo Lombardi ai sui tempi confindustriali. Ci si è invece posti la domanda: che cosa ha *diritto* di imparare un cittadino della Repubblica nel corso della sua formazione scolastica? Può darsi che le risposte siano state sbagliate, ma questa domanda non è quell'imbonimento del futuro consumatore che Russo prevede/describe. Per venire comunque agli esempi cari a Russo: si

è pensato, e scritto, che fra questi diritti c'è la conoscenza della cultura classica come radice della nostra identità intellettuale. E c'è la conoscenza della filosofia, intesa come capacità di costruire, comprendere e confutare argomentazioni su questioni di verità e di valore, usando anche gli strumenti della tradizione filosofica nei suoi nodi principali.

E' chiaro che rendere questi diritti culturali disponibili a tutti gli studenti (e non solo a quelli dei licei) comporta sacrifici: si ottiene una massa critica tale da rendere impensabile che tutti possano leggere Sofocle in greco, o conoscere la differenza fra lo scetticismo di Arcesileo e quello di Enesidemo. Questo sarà sicuramente insegnato nell'opzione triennale corrispondente al classico attuale. Ma non sembra importante che ogni studente sappia qualcosa di Sofocle, di Platone e di Kant, un diritto che oggi è negato alla grande maggioranza? E non è importante che una filosofia estesa a tutti insegni almeno a costruire una rete di protezione critico-argomentativa nei riguardi della proliferazione di messaggi tesi, questi sì, a "deconcettualizzare il consumatore"?

Proviamo a prendere sul serio queste cose, discutendole e magari rifiutandole, ma senza dare tutto per perso fin dall'inizio, come è costume diffuso (e deconcettualizzato) da queste parti. E mi piacerebbe molto che gli insegnanti (almeno quelli che prendono ancora sul serio il loro mestiere) facessero sentire la loro voce.





ANALITICI E CONTINENTALI



CARLO AUGUSTO VIANO

Salute e lavoro, la via di fuga come terapia

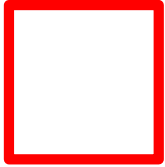
Gli esperti sono in declino. E così trionfano le ragioni della protesta. Due casi recenti: Di Bella e le 35 ore

Se ne sono dette tante sul caso Di Bella, che si prova qualche scrupolo a parlarne ancora. Ma forse non è improprio accostarlo all'altro caso di cui si parla, quello delle 35 ore: si tratta pur sempre di cure. E ci sono analogie. All'immagine fredda dello scienziato si è sovrapposto il volto del buon vecchio medico di famiglia, segnato, patetico, premuroso, che non vuol saperne di statistiche, gruppi di confronto, protocolli: giudici dello stato di salute del malato sono lui, il malato stesso, i suoi parenti e, sullo sfondo, qualche pretore e magari un tribunale amministrativo. All'immagine dell'esperto economico si è sovrapposta quella dell'agitatore politico, che porta come ragioni della protesta l'urgenza dei bisogni.

Gli esperti non sono infallibili e neppure necessariamente in buona fede. Ma i loro errori e le loro colpe si scoprono discutendo l'attendibilità dei loro studi: cosa che devono fare quelli che se ne intendono. L'urgenza del dolore come il bisogno di lavoro non sono buoni argomenti. Il caso delle ricette economiche è probabilmente più complicato di quello della sperimentazione medica, ma neppure in fatto di economia le proteste di chi rivendica un lavoro sono un argomento a favore dell'efficacia di una ricetta. Che la medicina, soprattutto la pesante terapia applicata ai malati terminali di tumore suscita reazioni di rifiuto è comprensibile, così come è comprensibile che questi comportamenti siano seguiti con pietà da chi sta vicino a quegli ammalati. Pretendere che queste vie di fuga diventino terapie è illusorio e crudele, perché significa far constatare a quegli ammalati che vie di uscita non esistono. Anche la disoccupazione è un dramma ed è comprensibile che si pretenda un provvedimento che lo risolva. È normale che non si voglia sentirsi dire che il lavoro ora manca perché altri in passato hanno avuto lavori facili, qualche volta finti, o perché il lavoro giunge ora anche a società più povere delle nostre. Le illusioni e le speranze sono un terreno promettente per uomini di cultura e per politici. Questi ultimi costruiscono il proprio potere coltivando le illusioni del sovrano (re o popolo che sia) e utilizzandoli come mezzi per fare accettare le cose che si vorrebbero respingere. Sulle illusioni e il rifiuto della realtà è costruita una larga fetta di cultura.

Quella che io coltivo, la filosofia, per il 90 per cento vive di questo cibo: da quando esistono i filosofi hanno insegnato che la morte non esiste, le leggi di natura non esistono, le malattie si guariscono con le chiacchiere, le cose basta volerle, le parole contano più delle cose. Per chi sostiene queste posizioni c'è uno spazio sempre maggiore, via via che si apre il distacco fra chi sa le cose e chi dalla conoscenza è escluso, ma ha sempre più bisogno delle cose che con la conoscenza si producono. Non c'è da scandalizzarsi. I mestieri sono tanti e ognuno campa come può. Ma ci sono anche tanti modi per esercitare gli stessi mestieri. Ci sono politici che usano le illusioni per costruire qualcosa e politici che usano soltanto illusioni (una volta si chiamavano ideologie). E ci sono uomini di cultura che non sanno produrre conoscenza, ma sanno mettere in luce le illusioni e sanno far capire come siano cambiate le cose da quando produrre conoscenza è diventato una faccenda industriale. Questo tipo di cultura è mancato da noi, e così l'erede del buon medico di famiglia è sembrato il vendicatore, capace di liberare gli umili dalla scienza alienata e alienante. Somatostatina contro chemioterapici. E così 35 ore contro i tecnocrati della moneta. In fondo un piccolo cambio: ma nel momento in cui perfino il l'ider maximo rischia di essere sostituito da un modesto subcomandante bisogna accontentarsi.





ANALITICI E CONTINENTALI



NORBERTO BOBBIO

Fede e ragione di fronte al Male

I rimedi dei laici per un mistero insolubile

Alberto Papuzzi

Tra etica e politica, il filosofo ripropone i fondamenti d'una coscienza critica

Dalle aule universitarie Norberto Bobbio, o meglio il suo pensiero sui fondamenti della scienza politica, arrivano sui banchi delle medie superiori, in un volume pubblicato da Einaudi Scuola, *Elementi di politica*, in questo periodo presentato a insegnanti e presidi per le adozioni, mentre esce presso Pratiche una nuova edizione di *Elogio della mitezza*, con una nuova prefazione di cui pubblichiamo accanto alcuni brani.

Lo stesso filosofo, nella premessa a *Elementi*, presenta il volume einaudiano come un testo formativo, di educazione civile, poiché la democrazia, scrive, ha bisogno di cittadini attivi: "Non sa che farsene di cittadini passivi, apatici, indifferenti, che si occupano soltanto dei propri affari e delegano ad altri il compito di occuparsi degli affari comuni". Non è un caso che il libro veda la luce ed entri nelle scuole in una fase della nostra storia segnata sia dal distacco fra cittadini e politica e dall'appello a uomini carismatici che hanno accompagnato la cosiddetta fine della Prima Repubblica sia dalle diffidenze e preoccupazioni per la nascita di un nuovo sistema politico, fra l'altro stretto fra spinte autonomiste e vincoli europeisti.

Il titolo è il medesimo di un libretto pubblicato da Croce nel 1925, che raccoglieva brevi note di storia del pensiero politico, ma nel volume bobbiano il termine elementi è usato per indicare le nozioni base, i rudimenti su cui formare le prime conoscenze di una disciplina. Raccoglie infatti dodici saggi, tratti da opere apparse negli Anni Ottanta e Novanta (*Elogio della mitezza*, *Il futuro della democrazia*, *Il problema della guerra*, *L'età dei diritti* e volumi miscellanei), suddivisi in tre grandi sezioni. La prima, *Il problema della politica*, mira a far capire che cosa si debba intendere per politica e quali siano i rapporti con l'etica. La seconda, *Problemi fondamentali*, e la terza, *Problemi attuali*, sviluppano la riflessione in due direzioni: gli argomenti specifici in cui si articola la nozione di politica (democrazia, pace, nonviolenza, diritti dell'uomo, diritti sociali) e i nodi che intrecciano principi filosofici e questioni d'attualità, ribaltandosi anche nella pubblicistica giornalistica, dai poteri invisibili (gli *arcana imperii*) alla pena di morte e alle ragioni della tolleranza.

Nelle intenzioni dell'editore, probabilmente il libro è destinato non solo alle ore di filosofia ma anche allo studio del Novecento raccomandato dal ministro Berlinguer, essendo la politica, come fenomeno sociale, un grande tema del secolo. Naturalmente non è facile, per uno studente delle secondarie, affrontare queste trecento pagine. Perciò i dodici saggi sono stati affidati a Pietro Polito, che ha curato altre antologie bobbiane ed è autore d'una sapiente intervista al filosofo sulla *Nuova Antologia*, il quale li ha arricchiti di brevi introduzioni, di un apparato di note e d'una piccola appendice (con schede biografiche e consigli bibliografici).

Straordinario appare il complesso delle note, a piè di pagina, perché comprende richiami al pensiero d'altri studiosi, sintetiche nozioni sui numerosi personaggi nominati nei testi, sugli avvenimenti evocati o sui documenti citati (dal Codice di Hammurabi e dalle Leggi delle XII Tavole alle norme costituzionali che vietano la ricostituzione del partito fascista) e spiegazioni esaurienti di espressioni disciplinari (da *Ancien Régime* a "potere invisibile"), di frasi famose come "L'ordine regna a Varsavia", di riferimenti altrimenti enigmatici come il *mattatoio* hegeliano, di veri e propri concetti filosofici (libertà negative, progresso umano, ecc.).

Ma *Elementi di politica*, sulla cui copertina campeggia l'*Allegoria del Buon Governo*, di Ambrogio Lorenzetti, è un testo formativo e pedagogico anche per un'altra ragione: favorisce l'incontro con un intellettuale che antepone il dubbio alle certezze, offrendo dunque alle menti degli studenti un metodo critico non soltanto per esplorare la realtà della politica, ma innanzi tutto per mettere in discussione i propri preconcetti, sedimentati nella tradizione familiare e alimentati dal bla-bla televisivo.

Un compito della scuola, specialmente in presenza di insegnanti carismatici, è sempre stato quello di offrire un contraltare critico alla cultura politica ereditata fra le pareti domestiche, confermata dai circuiti televisivi, spesso riprodotta nella cerchia degli amici, non tanto nel senso di arrivare a modificare le convinzioni degli studenti ma in quello di verbalizzare elementi ideologici assorbiti senza averne consapevolezza: per questa funzione *sovversiva*, benvenuto al Bobbio scolastico.

Adire il vero, più che di un'etica laica si dovrebbe parlare di una visione laica del mondo e della storia, distinta da una visione religiosa. Si può anche parlare di distinzione tra una concezione sacra o sacrale e una concezione profana o sconsecrata o, come si preferisce dire oggi, desacralizzata, del mondo e della storia che avrebbe avuto origine all'inizio dell'età moderna, nel periodo weberianamente chiamato del "disincanto". Secondo il cristiano, accanto alla storia profana c'è una storia sacra di cui l'unica guida sicura è la Chiesa o le diverse Chiese che traggono la loro ispirazione dalle Sacre Scritture. Per il laico la storia è una sola, ed è la storia in cui siamo immersi, con i nostri dubbi non risolti e con le nostre domande inappagate, la cui guida è soltanto la tutt'altro che infallibile nostra ragione che trae i dati su cui riflettere dall'esperienza. E' questa una storia, dietro la quale e sopra la quale non c'è un'altra storia, di cui questa nostra storia sia solo una prefigurazione imperfetta, un riflesso infedele o addirittura ingannevole. Nella visione del laico manca la dimensione della speranza in un riscatto finale, in una redenzione, in una palingenesi: in una parola, nella salvezza. Non ci può essere salvezza in una visione del mondo in cui non c'è stata neppure una colpa originaria, da cui tutta l'umanità sarebbe stata, sin dall'origine e nei secoli dei secoli, una volta per sempre macchiata. Per il laico la storia non si svolge secondo un percorso predeterminato, e già tracciato dall'inizio, tra una colpa originaria e una redenzione finale. E' una storia di eventi di cui è possibile, se pure non sempre, cercare la concatenazione delle cause, raramente è possibile l'attribuzione delle colpe. E' una storia di cui è inutile cercare un senso ultimo perché un senso ultimo non c'è o sinora non si è rivelato in modo così chiaro da costringere all'assenso. [...]

Ma il laico non può rinunciare a esprimere i propri dubbi, a porre e riproporre domande con le quali cerca di aprirsi una via nelle tenebre che lo circondano, senza rinunciare alla consapevolezza, che è andato a poco a poco conquistando nella riflessione sulla vita e sulla morte, della sua limitata e tormentata umanità. Per l'uomo di ragione non ha alcun senso, mi si permetta il bisticcio, porsi il problema del senso di un evento come un cataclisma o un terremoto, imprevedibile e imprevisto e angoscioso, non soltanto nelle sue conseguenze ma anche per la sua incomprendibilità. La contrapposizione, che a me pare difficilmente sanabile, ma chiedo lumi a chi è o crede di essere più illuminato di me, tra l'uomo di ragione e l'uomo di fede si rivela in tutta la sua drammaticità nella discussione sul tema del Male. [...]

In una visione laica della vita non esiste il Male assoluto. Esistono tante forme di male, più precisamente tanti eventi diversi che noi facciamo rientrare in una categoria onnicomprensiva, troppo generale per essere utile prammaticamente, del Male, e che dovrebbero essere ben distinti analiticamente. [...]

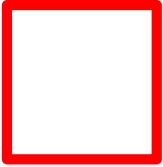
All'interno di questa grande dicotomia, quante altre distinzioni bisognerebbe introdurre prima di affrontare il problema delle cause e dei rimedi! Non tutto il male inferto può essere fatto rientrare nella categoria del Male assoluto, o che si definisce assoluto unicamente perché non si riesce a trovarne una spiegazione possibile, di cui l'esempio sempre presente nei dibattiti attuali è Auschwitz. C'è un'infinità di gradazioni nella dimensione dell'azione cattiva, che i teologi morali e i giuristi conoscono benissimo, e sulle quali non è il caso di spendere altre parole. Tanto l'omicidio premeditato quanto quello preterintenzionale rientrano nella categoria del male inferto, ma non possono essere trattati allo stesso modo. Anche all'interno dell'altra faccia del male, quella della sofferenza, è evidente la differenza tra sofferenza fisica e sofferenza psichica, tra sofferenza psichica e sofferenza morale. Non si può paragonare il mal di denti con il dolore per la perdita della persona cara o per il rimorso di un atto da noi compiuto infrangendo una regola oppure recando danno ad altri. La differenza diventa rilevante quando si rifletta sui possibili rimedi dell'una o dell'altra fonte di dolore. Il dolore fisico può essere limitato o addirittura eliminato con un farmaco. [...]

Ben diversa è la situazione riguardante la sofferenza psichica o quella morale. Rispetto al dolore per la morte di una persona cara, o non c'è rimedio alcuno o il solo rimedio è il naturale e inarrestabile trascorrere del tempo. Nessun facile rimedio neppure alla sofferenza per il male compiuto, in cui consiste il rimorso. Non vi è altro rimedio se non nell'espiazione, ovvero nell'autocastigo, oppure nel perdono, che è un atto gratuito dell'offeso. [...]

La soluzione dell'insolubile mistero del Male nel problema dei molti mali di cui l'uomo è afflitto

non è un atto di protervia razionalistica. E', al contrario, modestissimamente, la prima condizione per consentire di tanto in tanto all'uomo di ragione e di scienza, pur consapevole dei propri limiti, di trovare qualche efficace rimedio per rendere il male più sopportabile.





ANALITICI E CONTINENTALI



NORBERTO BOBBIO

Fede e ragione di fronte al Male

I rimedi dei laici per un mistero insolubile

Alberto Papuzzi**Tra etica e politica, il filosofo ripropone i fondamenti d'una coscienza critica**

Dalle aule universitarie Norberto Bobbio, o meglio il suo pensiero sui fondamenti della scienza politica, arrivano sui banchi delle medie superiori, in un volume pubblicato da Einaudi Scuola, *Elementi di politica*, in questo periodo presentato a insegnanti e presidi per le adozioni, mentre esce presso Pratiche una nuova edizione di *Elogio della mitezza*, con una nuova prefazione di cui pubblichiamo accanto alcuni brani.

Lo stesso filosofo, nella premessa a *Elementi*, presenta il volume einaudiano come un testo formativo, di educazione civile, poiché la democrazia, scrive, ha bisogno di cittadini attivi: "Non sa che farsene di cittadini passivi, apatici, indifferenti, che si occupano soltanto dei propri affari e delegano ad altri il compito di occuparsi degli affari comuni". Non è un caso che il libro veda la luce ed entri nelle scuole in una fase della nostra storia segnata sia dal distacco fra cittadini e politica e dall'appello a uomini carismatici che hanno accompagnato la cosiddetta fine della Prima Repubblica sia dalle diffidenze e preoccupazioni per la nascita di un nuovo sistema politico, fra l'altro stretto fra spinte autonomiste e vincoli europeisti.

Il titolo è il medesimo di un libretto pubblicato da Croce nel 1925, che raccoglieva brevi note di storia del pensiero politico, ma nel volume bobbiano il termine elementi è usato per indicare le nozioni base, i rudimenti su cui formare le prime conoscenze di una disciplina. Raccoglie infatti dodici saggi, tratti da opere apparse negli Anni Ottanta e Novanta (*Elogio della mitezza*, *Il futuro della democrazia*, *Il problema della guerra*, *L'età dei diritti* e volumi miscellanei), suddivisi in tre grandi sezioni. La prima, *Il problema della politica*, mira a far capire che cosa si debba intendere per politica e quali siano i rapporti con l'etica. La seconda, *Problemi fondamentali*, e la terza, *Problemi attuali*, sviluppano la riflessione in due direzioni: gli argomenti specifici in cui si articola la nozione di politica (democrazia, pace, nonviolenza, diritti dell'uomo, diritti sociali) e i nodi che intrecciano principi filosofici e questioni d'attualità, ribaltandosi anche nella pubblicistica giornalistica, dai poteri invisibili (gli *arcana imperii*) alla pena di morte e alle ragioni della tolleranza.

Nelle intenzioni dell'editore, probabilmente il libro è destinato non solo alle ore di filosofia ma anche allo studio del Novecento raccomandato dal ministro Berlinguer, essendo la politica, come fenomeno sociale, un grande tema del secolo. Naturalmente non è facile, per uno studente delle secondarie, affrontare queste trecento pagine. Perciò i dodici saggi sono stati affidati a Pietro Polito, che ha curato altre antologie bobbiane ed è autore d'una sapiente intervista al filosofo sulla *Nuova Antologia*, il quale li ha arricchiti di brevi introduzioni, di un apparato di note e d'una piccola appendice (con schede biografiche e consigli bibliografici).

Straordinario appare il complesso delle note, a piè di pagina, perché comprende richiami al pensiero d'altri studiosi, sintetiche nozioni sui numerosi personaggi nominati nei testi, sugli avvenimenti evocati o sui documenti citati (dal Codice di Hammurabi e dalle Leggi delle XII Tavole alle norme costituzionali che vietano la ricostituzione del partito fascista) e spiegazioni esaurienti di espressioni disciplinari (da *Ancien Régime* a "potere invisibile"), di frasi famose come "L'ordine regna a Varsavia", di riferimenti altrimenti enigmatici come il *mattatoio* hegeliano, di veri e propri concetti filosofici (libertà negative, progresso umano, ecc.).

Ma *Elementi di politica*, sulla cui copertina campeggia l'*Allegoria del Buon Governo*, di Ambrogio Lorenzetti, è un testo formativo e pedagogico anche per un'altra ragione: favorisce l'incontro con un intellettuale che antepone il dubbio alle certezze, offrendo dunque alle menti degli studenti un metodo critico non soltanto per esplorare la realtà della politica, ma innanzi tutto per mettere in discussione i propri preconcetti, sedimentati nella tradizione familiare e alimentati dal bla-bla televisivo.

Un compito della scuola, specialmente in presenza di insegnanti carismatici, è sempre stato quello di offrire un contraltare critico alla cultura politica ereditata fra le pareti domestiche, confermata dai circuiti televisivi, spesso riprodotta nella cerchia degli amici, non tanto nel senso di arrivare a modificare le convinzioni degli studenti ma in quello di verbalizzare elementi ideologici assorbiti senza averne consapevolezza: per questa funzione *sovversiva*, benvenuto al Bobbio scolastico.

Adire il vero, più che di un'etica laica si dovrebbe parlare di una visione laica del mondo e della storia, distinta da una visione religiosa. Si può anche parlare di distinzione tra una concezione sacra o sacrale e una concezione profana o sconsecrata o, come si preferisce dire oggi, desacralizzata, del mondo e della storia che avrebbe avuto origine all'inizio dell'età moderna, nel periodo weberianamente chiamato del "disincanto". Secondo il cristiano, accanto alla storia profana c'è una storia sacra di cui l'unica guida sicura è la Chiesa o le diverse Chiese che traggono la loro ispirazione dalle Sacre Scritture. Per il laico la storia è una sola, ed è la storia in cui siamo immersi, con i nostri dubbi non risolti e con le nostre domande inappagate, la cui guida è soltanto la tutt'altro che infallibile nostra ragione che trae i dati su cui riflettere dall'esperienza. E' questa una storia, dietro la quale e sopra la quale non c'è un'altra storia, di cui questa nostra storia sia solo una prefigurazione imperfetta, un riflesso infedele o addirittura ingannevole. Nella visione del laico manca la dimensione della speranza in un riscatto finale, in una redenzione, in una palingenesi: in una parola, nella salvezza. Non ci può essere salvezza in una visione del mondo in cui non c'è stata neppure una colpa originaria, da cui tutta l'umanità sarebbe stata, sin dall'origine e nei secoli dei secoli, una volta per sempre macchiata. Per il laico la storia non si svolge secondo un percorso predeterminato, e già tracciato dall'inizio, tra una colpa originaria e una redenzione finale. E' una storia di eventi di cui è possibile, se pure non sempre, cercare la concatenazione delle cause, raramente è possibile l'attribuzione delle colpe. E' una storia di cui è inutile cercare un senso ultimo perché un senso ultimo non c'è o sinora non si è rivelato in modo così chiaro da costringere all'assenso. [...]

Ma il laico non può rinunciare a esprimere i propri dubbi, a porre e riproporre domande con le quali cerca di aprirsi una via nelle tenebre che lo circondano, senza rinunciare alla consapevolezza, che è andato a poco a poco conquistando nella riflessione sulla vita e sulla morte, della sua limitata e tormentata umanità. Per l'uomo di ragione non ha alcun senso, mi si permetta il bisticcio, porsi il problema del senso di un evento come un cataclisma o un terremoto, imprevedibile e imprevisto e angoscioso, non soltanto nelle sue conseguenze ma anche per la sua incomprendibilità.

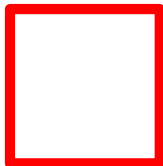
La contrapposizione, che a me pare difficilmente sanabile, ma chiedo lumi a chi è o crede di essere più illuminato di me, tra l'uomo di ragione e l'uomo di fede si rivela in tutta la sua drammaticità nella discussione sul tema del Male. [...]

In una visione laica della vita non esiste il Male assoluto. Esistono tante forme di male, più precisamente tanti eventi diversi che noi facciamo rientrare in una categoria onnicomprensiva, troppo generale per essere utile prammaticamente, del Male, e che dovrebbero essere ben distinti analiticamente. [...]

All'interno di questa grande dicotomia, quante altre distinzioni bisognerebbe introdurre prima di affrontare il problema delle cause e dei rimedi! Non tutto il male inferto può essere fatto rientrare nella categoria del Male assoluto, o che si definisce assoluto unicamente perché non si riesce a trovarne una spiegazione possibile, di cui l'esempio sempre presente nei dibattiti attuali è Auschwitz. C'è un'infinità di gradazioni nella dimensione dell'azione cattiva, che i teologi morali e i giuristi conoscono benissimo, e sulle quali non è il caso di spendere altre parole. Tanto l'omicidio premeditato quanto quello preterintenzionale rientrano nella categoria del male inferto, ma non possono essere trattati allo stesso modo. Anche all'interno dell'altra faccia del male, quella della sofferenza, è evidente la differenza tra sofferenza fisica e sofferenza psichica, tra sofferenza psichica e sofferenza morale. Non si può paragonare il mal di denti con il dolore per la perdita della persona cara o per il rimorso di un atto da noi compiuto infrangendo una regola oppure recando danno ad altri. La differenza diventa rilevante quando si rifletta sui possibili rimedi dell'una o dell'altra fonte di dolore. Il dolore fisico può essere limitato o addirittura eliminato con un farmaco. [...]

Ben diversa è la situazione riguardante la sofferenza psichica o quella morale. Rispetto al dolore per la morte di una persona cara, o non c'è rimedio alcuno o il solo rimedio è il naturale e inarrestabile trascorrere del tempo. Nessun facile rimedio neppure alla sofferenza per il male compiuto, in cui consiste il rimorso. Non vi è altro rimedio se non nell'espiazione, ovvero nell'autocastigo, oppure nel perdono, che è un atto gratuito dell'offeso. [...]

La soluzione dell'insolubile mistero del Male nel problema dei molti mali di cui l'uomo è afflitto



ANALITICI E CONTINENTALI



CARLO FORMENTI

Lyotard, l'uomo che fuggì dalla modernità

È morto il celebre filosofo francese che teorizzò l'impossibilità della rivoluzione. E la sostituì con il «principio di libertà»

Lo straordinario successo della «Condizione postmoderna» lo impose all'attenzione del mondo e cambiò la sensibilità estetica di fine secolo. Ma lui continuò a rifiutare quella popolarità .

Iniziò dai licei algerini per arrivare all'insegnamento universitario.

Insieme a Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida è stato uno dei protagonisti della stagione seguita allo strutturalismo

Con la scomparsa di Jean-François Lyotard, spentosi ieri a Parigi, all'età di 73 anni (era nato nel 1924, a Versailles), la Francia ha perso uno dei suoi filosofi più conosciuti e stimati a livello internazionale. Assieme a Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida (il solo ancora vivente), Lyotard è stato fra i protagonisti di quella stagione poststrutturalista che ha radicalmente trasformato il panorama della filosofia contemporanea.

Dopo aver lungamente insegnato nei licei francesi e algerini, e dopo aver partecipato all'esperienza del gruppo di intellettuali trotskisti, «Socialisme ou barbarie», Lyotard è stato prima ricercatore alla Sorbona e a Nanterre, poi professore alle Università di Paris VII (Vincennes), Saint Denis e Irvine (California). E' stato inoltre presidente, dall'84 all'86, del Collegio Internazionale di Filosofia.

Il suo distacco dal marxismo matura soprattutto attraverso la critica della teoria marxista dell'alienazione del capitalismo. Sempre più convinto dell'impossibilità di un rovesciamento rivoluzionario della società capitalista, in libri come *A partire da Marx e Freud* e *Economia libidinale*, Lyotard analizza il «dispositivo pulsionale» che mobilita le energie del «capitalismo energumeno», e invita a sfruttarne il principio di libertà per sfuggire alla logica dello sfruttamento economico.

Si trattava di concetti non lontani da quelli elaborati dal pensiero «desiderante» di Gilles Deleuze, e che sarebbero rimasti confinati nelle aule universitarie se lo straordinario successo della *Condizione postmoderna* non avesse improvvisamente proiettato il filosofo francese al centro della scena mediatica. Un protagonismo non cercato (tutti coloro che hanno conosciuto Lyotard lo descrivono come persona tutt'altro che malata di protagonismo) e, in una certa misura, per lui irritante.

Irritante perché Lyotard non ha mai amato quel «Rapporto sul sapere», come recitava il sottotitolo del fortunatissimo libretto, che gli era stato commissionato da un'agenzia governativa canadese. E in più occasioni ha sottolineato di averne trattato i temi in modo assai più rigoroso e approfondito in opere come *Rudimenti pagani* e *Il dissidio* (rispettivamente precedente e successivo alla *Condizione postmoderna*).

Resta il fatto che in quell'agile scritto Lyotard riuscì a formulare in termini cristallini la grande transizione sociale, politica e culturale nell'epoca postmoderna (contribuendo alla definitiva affermazione di tale definizione, che pure esisteva da decenni). Tramonto dei grandi racconti di legittimazione (*grands récits*), vale a dire dei miti fondativi della modernità (progresso ed emancipazione) che avevano fino ad allora impedito di cogliere la pluralità e la reciproca

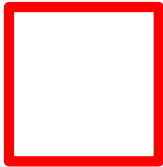
«intraducibilità» dei «giochi linguistici»: questo il punto di svolta identificato da Lyotard. Rendendo misurabile il sapere in quanto «informazione», ma soprattutto coinvolgendolo (e frammentandolo) nelle logiche del potere e del mercato, la tecnoscienza lo avrebbe reso del tutto incapace di presentarsi come un punto di vista «universale» sul mondo.

Questa interpretazione del postmoderno è stata una delle maggiori fonti di ispirazione per quell'area filosofica italiana che, qualche anno dopo l'uscita del libro, si coagulò sotto l'etichetta del «Pensiero debole». Una relazione, quella con Lyotard, che appare tuttavia più evidente negli autori italiani interessati alle implicazioni etico-politiche della sua opera, che in quelli coinvolti nelle problematiche dell'estetologia e dell'ermeneutica.

Non a caso un filosofo attento ai temi dell'etica, come Pier Aldo Rovatti, aveva allora rivolto più attenzione a opere come *Rudimenti pagani* e *Il dissidio*, evidenziandone l'esplicita sottolineatura «critica» dei caratteri plurali e conflittuali della postmodernità, e interpretando la transizione al postmoderno come una trasformazione, più che un superamento del carattere antagonista della società capitalista. Una lettura forse più «fedele» alle intenzioni di Lyotard di quella suggerita da Gianni Vattimo, più propenso a cogliere nella perdita di efficacia delle grandi narrazioni moderne una *chance* di emancipazione.

Ma in un colloquio fra Gianni Vattimo e Lyotard pubblicato alcuni anni fa sulla «Stampa» (il 14 maggio 1991), il filosofo francese si dichiarò in disaccordo con questa prospettiva, parlando appunto di «melanconia diffusa» e di «caduta di intensità», e accennando alla necessità di sfruttare il potenziale conflittuale degli spazi di libertà offerti dal «capitalismo energumeno».

	inizio pagina	Il Sole 24 Ore 26 aprile 1998	La Repubblica 22 aprile 1998	Il manifesto 22 aprile 1998	Il manifesto 22 aprile 1998
--	------------------	--	---	--	--



ANALITICI & CONTINENTALI



22 aprile 1998

FRANCO VOLPI

Lyotard, la scomparsa di un postmoderno

Il filosofo francese è morto a Parigi, in seguito a una lunga malattia. Aveva settantatré anni

Il filosofo Jean-François Lyotard è morto a Parigi, all'età di 73 anni, in seguito a una lunga malattia.

In una intervista di qualche anno fa, invitato a indicare quali fossero i propri autori preferiti, aveva sorprendentemente affermato: "Celui dont je me sens plus près, c'est finalement Aristote". La risposta stupisce in un pensatore come Lyotard, la cui biografia intellettuale è completamente immersa nella cultura contemporanea e nell'accavallarsi delle sue frenetiche e contraddittorie esperienze; il marxismo, l'economia politica, la psicoanalisi, la fenomenologia, lo strutturalismo, la critica dell'ideologia e quant'altro.

A tutto ciò Lyotard ha preso parte in un modo in cui talvolta risulta difficile distinguere la partecipazione impegnata dall'adesione modaiola, ma che in ogni caso rivela una sensibile attenzione per tutto ciò che in forma di idee, stili, tendenze, mutamenti di costume e di sentire caratterizza la società del nostro tempo.

Di lui si può dire che, registrando e riflettendo sulle trasformazioni del mondo contemporaneo, volesse restituire alla filosofia il compito di essere: - secondo la celebre formula hegeliana - "il proprio tempo colto in pensieri". Del resto, già nel suo primo libro del 1954, *La fenomenologia*, si trova questa frase programmatica: "Comprendre l'histoire, il n'y a pas de tâche plus vraie pour le philosophe".

Per una felice combinazione la realizzazione più riuscita di questo programma coincide con l'inizio della sua massima fortuna: quel "rapporto sul sapere" intitolato *La condizione postmoderna* (1979), che Lyotard stese per il governo canadese e che divenne il manifesto del pensiero postmoderno. In rapide ma efficacissime ricostruzioni egli traccia un profilo dell'autorappresentazione culturale del mondo contemporaneo contrapponendola a quella della modernità e al paradigma di razionalità che la contraddistingue.

Vi descrive e mette in discussione l'unilateralità e la riduttività della "ragione moderna", in quanto essa sarebbe caratterizzata da esigenze di unità, di organizzazione gerarchica, di "fondazionalismo", e afferma per contro che la crescente polimorfia degli ambiti del reale e dei corrispondenti campi del sapere richiede invece un'idea di razionalità plurivoca e diversificata. Lyotard ha individuato le strategie con cui la modernità ha perseguito il proprio ideale di unificazione in tre grandi "meta-racconti": l'ideale dell'emancipazione nell'illuminismo, la teleologia dello spirito nell'idealismo e l'ermeneutica del senso nello storicismo. Già il termine - "meta-racconti", "meta-narrazioni" o "miti-quadro" - allude al fatto che si tratta di compattazioni di senso dal carattere non vincolante, il cui stile gli appare obsoleto e privo della forza di coesione necessaria per contenere la frammentazione del mondo contemporaneo e il suo vivere di molteplicità, pluralità e differenze.

Ma Lyotard non ha accompagnato questa diagnosi alla nostalgia per l'unità e l'intero perduti, come avveniva nelle critiche primonovecentesche della civiltà. Al contrario, ha interpretato in senso positivo la dissoluzione, ha salutato la diversificazione e la frantumazione, quindi la pluralità e l'instabilità, come aspetti intrinseci e costitutivi del reale, che andrebbero semplicemente accolti nel loro carattere positivo, senza essere ri(con)dotti a unità o a gerarchie prestabilite.


E ha conseguentemente teorizzato - in quella che va considerata la sua summa filosofica, *Le différend* (1983) - la necessità di far valere un paradigma di razionalità non monologico ma

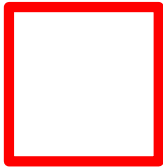
paralogoico, non subordinante e gerarchizzante ma paratattico, non verticale ma trasversale, cioè tale da essere tagliato e adeguato ai rispettivi campi di applicazione. Sulla falsariga del modello wittgensteiniano della pluralità dei giochi linguistici, ha constatato e dichiarato il carattere positivo della pluralità delle forme di sapere, delle possibilità dell' agire, dei mondi vitali, sollecitando più che le forze della compattazione e dell'uniformazione il potenziale della frammentazione, della conflittualità e perfino dell'incommensurabilità.

Un'altra peculiarità della sua diagnosi sta nel carattere operativo, cioè nel fatto che essa non si limita alla descrizione, ma vuole contribuire a produrre la realtà che descrive. Di qui la sua teorizzazione di operazioni, atteggiamenti e pratiche culturali di avanguardia e di rottura quali la "frammentazione o la "regionalizzazione" dei saperi, la "decanonizzazione" (ossia la rottura con i "canoni" tradizionali) e l'"ibridamento" (cioè la contaminazione dei generi).

Si capisce allora il riferimento in apparenza paradossale e provocatorio ad Aristotele: Lyotard non lo identifica con lo stereotipo del filosofo dogmatico trasmessoci dalla manualistica scolastica, ma riconosce in lui il primo pensatore che "relativizza" il sapere e opera una esplicita differenziazione delle scienze in base alle loro rispettive finalità, alla struttura del loro oggetto e alle loro specifiche forme di ragionamento.

Si aprono naturalmente a questo punto numerosi interrogativi, riassumibili in una questione di fondo alla quale Lyotard stava lavorando e che ci lascia in eredità: una volta salutate come fattore positivo le pluralità, le diversità e le segmentazioni del mondo postmoderno, da che cosa è data la possibilità di attraversarle? Come possiamo garantire il passaggio, la traduzione, la trasmissione dell'eterogeneo? E come affermare le differenze senza perdere di vista la connessione? Destituita l' idea di razionalità gerarchizzante, fondamentalistica, verticale, ci si chiede: come è possibile una "ragione trasversale"?

	inizio pagina	<u>Il Corriere della sera 22 aprile 1998</u>	<u>Il Sole 24 Ore 26 aprile 1998</u>	<u>Il manifesto 22 aprile 1998</u>	<u>Il manifesto 22 aprile 1998</u>
---	--------------------------	---	---	---	---



ANALITICI & CONTINENTALI



FRANCESCO FISTETTI

LA MORTE DI JEAN-FRANÇOIS LYOTARD


DOPO DI LUI, IL POSTMODERNO

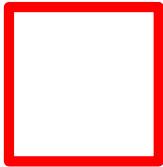
Jean-François Lyotard era nato a Parigi nel 1924. Aveva esordito come fenomenologo (la sua *Phénoménologie* è del '56) prima di aderire al marxismo e di partecipare come redattore alla rivista *Socialisme ou barbarie* di ispirazione antistalinista e libertaria, che apre in un certo qual modo la strada al Maggio del '68. La sua produzione teorica degli anni '70, attenta alle esperienze estetiche dell'avanguardia, è animata da una critica radicale degli aspetti "teologici" e metafisici del marxismo e della psicoanalisi freudiana: l'uno e l'altra ritenuti responsabili di coartare negli schemi di una logica "rappresentazionale" e di imprigionare in rigidi codici normativi il libero flusso della "libido" (la psicoanalisi) e l'energia vivente della forza-lavoro (il marxismo). Questa prima fase del pensiero di Lyotard si caratterizza per una critica del soggetto che spinge - sotto le suggestioni di Nietzsche e Bataille - fino alla sua totale destrutturazione nel flusso magmatico delle energie e dei desideri inconsci, in ciò vicina e consonante con il "rizoma" deleziano. Ma egli è noto come il primo teorico organico del postmoderno grazie al fortunato libretto, *La condizione postmoderna* ('79), commissionatogli dal governo canadese come inchiesta sullo stato del sapere contemporaneo. La sua tesi è che sono entrati irreversibilmente in crisi i due "grandi racconti" attraverso cui la Modernità si è autolegittimata: il racconto speculativo (che muove da Platone e giunge a Hegel) e quello emancipativo (in primo luogo l'Illuminismo), che spesso si sono tra loro intersecati come nel caso del marxismo. Per Lyotard l'"imperialismo filosofico" della Modernità è scaturito dalla confusione tra discorso "cognitivo" e discorso "pratico", che ha fatto sì che il soggetto del sapere si identificasse con il soggetto-popolo (nella costituzione degli Stati nazionali) o con il soggetto-umanità (in tutte le forme di cosmopolitismo e di internazionalismo). L'"era postmoderna" nasce allorché viene meno l'illusione che possa essere rinvenuto un qualche punto archimedeo o fondamento ultimo - come Dio, lo Spirito, la Classe, la Ragione o un qualche altro surrogato di filosofia della storia - su cui appoggiare le proprie certezze e le proprie forme di vita. Occorre, invece, convincersi che la razionalità si compone di una molteplicità irriducibile di "giochi linguistici" (come li chiama Wittgenstein) o di generi di discorso ognuno dei quali è dotato di regole e di protocolli di convalida suoi propri.

Era quasi naturale che questi esiti della riflessione di Lyotard fossero negli anni '80 ripresi e, per così dire, ideologicamente valorizzati in funzione di un "liberalismo borghese postmoderno", che trovò in Rorty il suo esponente di maggior rilievo. Eppure, il discorso di Lyotard, a ben guardare, non si lasciava ridurre a una variante apologetica del neo-liberalismo. Anzitutto, Lyotard, nel ridisegnare la razionalità come una pluralità di "giochi linguistici", assimilava la tesi di Kuhn relativa all'esistenza di due tipi di scienza: la scienza "normale" (che si svolge e si mantiene nel quadro delle regole esistenti) e la scienza "rivoluzionaria" (che inventa nuove regole e nuovi "paradigmi" scientifici). Ma Lyotard aggiungeva anche che la prova sperimentale (il processo di conferma della teoria scientifica) oggi obbedisce a quello che egli chiama il "principio di performatività", nel senso che gli strumenti tecnici sono rivolti a ottimizzare le prestazioni aumentando l'*output* (informazioni o modificazioni ottenute) e diminuendo l'*input*, l'energia spesa per ottenerlo.

L'"era postmoderna" è, dunque, quella in cui giunge al culmine quella catena che stringe intimamente tra loro tecno-scienza, efficienza, ricchezza e verità delle teorie scientifiche: *niente tecnica senza ricchezza e niente ricchezza senza tecnica*. La tecno-scienza diviene, così, la principale forza produttiva sociale e si salda strettamente con il profitto. Proprio oggi, in cui

cominciamo a vedere i limiti delle retoriche neo-liberali, questo aspetto centrale del discorso di Lyotard, che era stato rimosso, riacquista tutta la sua validità critica. Che cosa significa, infatti, che ormai a decidere della verità della scienza è il "principio di performatività"? Semplicemente che quest'ultimo tende a diventare onnipervasivo, poiché non deforma soltanto il criterio di verità della scienza, ma penetra anche negli ambiti sociale, politico, civile e culturale. Qui s'innesta la portata critica che il discorso di Lyotard conteneva nei confronti di un liberalismo, per così dire, preso sul serio. Infatti, se il liberalismo, come afferma M. Walzer, è l'"arte della separazione" - il separare l'economico dal politico, il mercato dalle istituzioni e così via (non si possono scambiare voti con denaro) -, il "principio di performatività" tende a cancellare qualsiasi differenziazione non solo tra i generi di discorso, ma tra le sfere della società come sistema sociale. Bene che vada, tutto si riduce a scienza "normale" e l'innovazione paradigmatica - quelli che Lyotard definisce "colpi" (*coups*) innovativi o paralogia - scompare del tutto dall'orizzonte delle società democratiche. Così, nella logica della scienza "normale" il politico si autoconfina nella conservazione e nell'aggiustamento dell'esistente con l'intento di ottimizzare le procedure. Ma a Lyotard non andava a genio né la "legittimazione per procedure" di Luhmann, né la pragmatica della comunicazione di Habermas nella forma che quest'ultimo le conferiva in termini di teoria dell'agire comunicativo. Al primo obiettava che il criterio di performatività prefigura una società informatizzata ove la potenza dei decisori si sarebbe enormemente accresciuta attraverso il controllo della produzione e dell'accesso al sapere. Al secondo rimproverava una concezione troppo unitaria e irenica (poco wittgensteiniana) della razionalità. Egli, invece, istruito dalla lezione del vecchio maestro francofortese Adorno, ritiene non solo che ambiti e forme della razionalità non siano più dialetticamente componibili (nemmeno attraverso il paradigma linguistico o ermeneutico), ma soprattutto che esista l'in-umano, ciò che non può mai essere totalmente razionalizzato, e che, per quanto intollerabile (anzi l'intollerabile per definizione), costituisce l'altra faccia della ragione.

	inizio pagina	<u>Il Corriere della sera</u> <u>22 aprile 1998</u>	<u>Il Sole 24 Ore</u> <u>26 aprile 1998</u>	<u>La Repubblica</u> <u>22 aprile 1998</u>	<u>Il manifesto</u> <u>22 aprile 1998</u>
---	--------------------------	--	--	---	--



ANALITICI & CONTINENTALI



JUDITH REVEL

LYOTARD - L'ARTE MODERNA, STRUMENTO DEL PENSIERO CRITICO

Prima di diventare il padre del post-modernismo, e come tale esercitare un'influenza notevole sugli studenti degli anni '70-'80, Jean-François Lyotard era stato tentato dal sacerdozio; ma aveva rinunciato dopo tre giorni: "amavo troppo le donne. Non era la povertà a preoccuparmi. Ma la castità, questo, no!". La sua vera strada di monaco-militante e di filosofo, di giansenista che prova la miseria dell'uomo senza Dio, Lyotard doveva trovarla più tardi in una strana congiunzione di eventi: nominato giovane professore in Algeria nel 1950, vi scoprì motivi per una indignazione che non lo avrebbe mai più lasciato: "Là, nel giro di due anni, la mia coscienza politica era compiuta", perché "l'offesa fatta a questo popolo era davvero insostenibile". Il periodo algerino segnò Lyotard sia nel suo impegno che nel suo rapporto con la filosofia. Nel '52 entrò a far parte del gruppo *Socialisme ou Barbarie*, con Cornélius Castoriadis e Claude Lefort, dove fino al '66 ricoprì incarichi legati, in particolare, alla questione algerina. Lyotard avrebbe ricordato l'arco di questo periodo come "un'esperienza sacrificale": quindici anni di dedizione totale, "non ho scritto una riga che non sia stata legata alla causa".

Distribuiva volantini, organizzava riunioni alla Sorbona, insegnava, lasciando che l'impegno politico permeasse progressivamente il suo pensiero. All'epoca in cui il gruppo si sciolse per profonde divergenze, ci si domandava se i modelli della tradizione operaia fossero diventati inappropriati alla lotta, se si potesse ancora parlare di frontiera di classe, se un quadro medio fosse da considerarsi sfruttatore o sfruttato. Dopo un breve passaggio nel gruppo dei "paleomarxisti", Lyotard si avviò verso quella che, anni dopo, descrisse come "la mia deriva". Una deriva che rende impossibile la teoria della storia così come l'aveva concepita nel suo primo libro, *La Fenomenologia* (Puf, 1954) dove aveva affermato, tra l'altro, che "non c'è compito più vero per il filosofo che quello di capire la storia". Ora, però, questo stesso concetto di storia esigeva una revisione: nel suo primo testo importante, *Discours, Figure* (Galilée, 1971), l'arte, e soprattutto la pittura, prendono il posto della storia e della politica e la riflessione di Lyotard si fa contributo per una critica dell'ideologia. Il passaggio attraverso l'arte diventa l'occasione per interrogare la supremazia che l'Occidente, sin dal platonismo, ha attribuito al *logos*, senza con ciò cadere nella ingenua alternativa tra *discorso* o *figura*; così che la critica del *logos* si tradurrà anche in una critica delle immagini. La modernità diventa allora, nel pensiero di Lyotard, una nuova forma di potenza dello spirito; e se l'arte moderna contribuisce ad una critica pratica dell'ideologia - "che corrisponde alla critica rivoluzionaria delle costrizioni economiche, sociali e politiche" - *Discours, Figure* è il testo che inaugura una prospettiva energetica e libidinale segnata dal riconoscimento della forza del desiderio. Sarà questa forza a dare il suo marchio alla filosofia affermativa di cui Lyotard insegue i fondamenti, trovando la sua espressione più radicale nel '74, in *Economie libidinale* (Minuit, 1974).

Ma dopo la pubblicazione di questo testo, Lyotard si rese rapidamente conto di trovarsi in un vicolo cieco: la sua *impasse* filosofica nasceva dal fatto che, paradossalmente, tramite il principio esplicativo che aveva elaborato si rivelava impossibile istituire una discriminazione che rispettasse il carattere irriducibile dei "segni" politici, economici o estetici, o di distinguere il giusto dall'ingiusto. Questa constatazione orientò allora Lyotard verso la riflessione sull'*incommensurabile*, già implicita in *Economie libidinale*: incommensurabilità del grande "racconto" che legittima i pensieri e i poteri sotto il nome del marxismo da una parte, e dall'altra dei "piccoli racconti" delle rivolte operaie di cui *Socialisme ou Barbarie* si era fatta eco. Si


imponere dunque a Lyotard la necessità di una vera e propria pragmatica dei racconti (a fronte di molteplicità narrative attaccanti la grande legittimità del discorso) che trovò senso in una riflessione più larga sui giochi linguistici. L'artista e il filosofo, fratelli nella sperimentazione, inventano - con le parole, i colori, i suoni, le frasi, le regole di formazione: "giocano" nel tentativo di presentare ciò che del pensiero è *l'impresentabile* e *l'illimitato*. Ma, a questo punto, cosa può fungere da criterio di giudizio se non si ha più nessun riferimento universale o relativo alla filosofia della storia? Se non ci si vale più di una lingua comune cui affidare la misura di questi "giochi linguistici"? Questi i caratteri della condizione che chiamiamo "post-moderna", in cui Lyotard tenta di esplorare le diversità figurali, moltiplicando gli incontri tra generi (per esempio la tecnica e l'arte, in occasione della mostra *Gli immateriali*, nell'85, di cui fu il curatore).

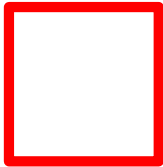
Nel '79, la pubblicazione della *Condizione postmoderna* (Minuit) lo consacrerà definitivamente come uno dei pensatori più importanti e originali del secondo dopo-guerra, confermando la sua critica radicale alle grandi narrazioni del marxismo, del freudianesimo e della filosofia, cui cercherà di sostituire quei racconti "pagani", che dovrebbero corrispondere a una nuova cultura. "E' necessario prendere le distanze, ricominciare tutto. Bisogna allontanarsi, ritrovare ciò che è stato rimosso: le arti plastiche, l'estetica, la musica. Sbarazzarsi dal senso di colpa politico" - scrive Lyotard, ormai diventato presidente del *Collège International de Philosophie*, carica che manterrà per tre anni.

E alla nostalgia dell'impegno, alla malinconia di fronte alla difficoltà sempre più grande di lottare, Lyotard oppone una ventina di libri e i suoi trent'anni di insegnamento (a Nanterre e a Vincennes, ma anche negli Stati Uniti), aprendo per una generazione intera di giovani filosofi la possibilità di ancorare il proprio *pensare* non tanto alle certezze del travaglio critico - progetto di un moderno illuminismo - quanto al riconoscimento di una sorda angoscia, per tanto tempo fatta tacere dai moderni, e che al contrario la post-modernità porta in sé, esplora e rivendica.

LYOTARD

L'ARTE MODERNA, STRUMENTO DEL PENSIERO CRITICO

	inizio pagina	<u>Il Corriere della sera</u> <u>22 aprile 1998</u>	<u>Il Sole 24 Ore</u> <u>26 aprile 1998</u>	<u>La Repubblica</u> <u>22 aprile 1998</u>	<u>Il Manifesto</u> <u>22 aprile 1998</u>
---	--------------------------	--	--	---	--



ANALITICI E CONTINENTALI



CARLO FORMENTI

Vattimo e Cacciari divisi a sinistra. In nome di Heidegger

Giuseppe Cantarano classifica le correnti della filosofia italiana dopo il tramonto del marxismo. Al centro del dibattito il discusso pensatore tedesco

Replicando a Bettiza, sarcastico nei confronti dei filosofi italiani di sinistra, fino a ieri marxisti e oggi heideggeriani di ferro, Gianni Vattimo ha spiegato: 1) che la riscoperta di Heidegger a sinistra non è di ieri; 2) che non tutti gli heideggeriani italiani sono di sinistra. La polemica coincide con la pubblicazione d'un saggio di Giuseppe Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea* (ed. Bruno Mondadori), puntigliosa classificazione delle correnti in cui si è divisa la sinistra filosofica del nostro Paese dopo l'abbandono della tradizione marxista. Abbandono che, secondo Cantarano, risale alla fine degli anni '70, quando Gianni Vattimo e Massimo Cacciari iniziarono a «sdoganare» Nietzsche e Heidegger.

Si parla dunque di vent'anni fa, e in questo senso Cantarano dà ragione a Vattimo. Ma solo in questo senso, perché poi ne rovescia il giudizio sugli schieramenti ideologici, identificando proprio in lui il capostipite dell'ala heideggeriana «di destra» (termine che va naturalmente inteso qui come «destra della sinistra») e in Cacciari (che di Cantarano è stato il maestro) il capostipite dell'ala heideggeriana di sinistra. A dire il vero, le accuse reciproche fra questi schieramenti sono tutt'altro che inedite, ma la novità nell'intervento di Cantarano consiste sia nell'estensione degli argomenti raccolti, sia nello studio particolareggiato delle diramazioni interne alle due correnti.

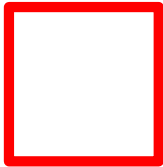
La «destra» si caratterizza per un'assunzione estetizzante del pensiero nichilista sull'asse Nietzsche-Heidegger, che conduce «a una paradossale sintesi dell'essere ridotto a pluralità di differenze». Il peccato originale di Vattimo, secondo Cantarano, consiste nel filtrare il grande pensiero negativo tedesco attraverso la «metafisica francese della differenza» (Deleuze, Foucault, Lacan e i loro cugini minori alla Baudrillard). Si tratta d'una via che conduce a una sostanziale resa nei confronti della seduzione esercitata dai simulacri della tecnica (intesa soprattutto come virtualizzazione della realtà che ne neutralizza le tensioni tragiche). E che finisce per rovesciarsi paradossalmente, come dimostra la «conversione» di Vattimo a un cristianesimo «debole», in nuova domanda religiosa di senso. Cantarano arruola nella «destra» di Vattimo, accanto ai più scontati fratelli di «pensiero debole», come Rovatti, Eco e Ferraris, il sensismo neostoico di un Perniola e persino il radicalismo politico estetizzante di un Toni Negri.

A «sinistra» troviamo invece un'assunzione tragica del nichilismo. Qui, una volta superate le illusioni dello storicismo hegel-marxista, non ci si lascia «sedurre dai tentativi di riconciliazione dialettica delle differenze», ma si «prende atto della condizione aporetica del pensiero contemporaneo». Il destino della tecnica viene accettato senza esaltazioni ma soprattutto l'attenzione si rivolge alla tecnica dell'amministrazione, alla nuova dimensione della polis, più che ai simulacri della comunicazione. È Cacciari che indaga l'Europa come Arcipelago, ma sono anche i suoi compagni di strada in riviste come «Il Centauro» e «Laboratorio politico», impegnati a confrontarsi con la sfida di una prassi politica che, nietzscheanamente, rinuncia a cercare fondamento nei valori (Tronti, Marramao, Esposito). Ed è anche Givone, allievo come Vattimo di Pareyson ma rimasto, contrariamente a Vattimo, fedele al pensiero tragico del maestro. L'opposizione sembra insomma delinearci fra un nichilismo che potremmo definire neobarocco-cattolico se non addirittura gesuitico (esaltazione del compromesso, adattamento disincantato alle circostanze, elogio dell'apparenza, della simulazione e della retorica), e un

nichilismo che potremmo definire tardoromantico con forti venature mitteleuropee, protestanti o addirittura ortodosse (l'idea dell'irriducibilità della differenza fra bene e male e della loro necessaria coappartenenza: Dostoevskij riletto da Pareyson, insomma).

Ma che c'entra tutto questo con una definizione di schieramento destra/sinistra? Non ha a che fare piuttosto con una controversia teologica, o meglio, con la sua estetizzazione? Forse dovevamo vivere una condizione di radicale secolarizzazione come l'attuale, per renderci finalmente conto della nostra profonda vocazione religiosa?*





ANALITICI E CONTINENTALI



MAURIZIO FERRARIS
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD
Cosa rimane del postmoderno

La condizione postmoderna, del 1979, il libro cui è legata la fama internazionale di Jean-François Lyotard, scomparso nei giorni scorsi all'età di 73 anni, rientrava nella famiglia delle filosofie della storia (specificamente, di quelle fenomenologiche, dallo Husserl della *Crisi delle scienze europee*, a Heidegger storico della metafisica, a Foucault archeologo del sapere), e ne era forse l'ultimo rampollo. L'idealismo, l'illuminismo, il marxismo, i "grandi racconti" che hanno guidato l'umanità moderna hanno perso la loro forza trainante, il sapere stesso non ha più giustificazione sociale (è dunque pura volontà di potenza) e il destino di questa fine della storia è la condizione che Nietzsche assegnava all'uomo dell'Ottocento, incapace di futuro e che si aggira come un turista in un museo delle cere. È un racconto che abbiamo sentito molte volte, e a cui Lyotard ha dato un nome valido retrospettivamente, per cui, a buon diritto, si è potuto parlare di un Nietzsche o di uno Heidegger postmoderni, e non semplicemente di una lettura postmoderna delle loro dottrine. Al postmoderno si sono mossi in genere dei rimproveri moralistici, di adesione acritica all'esistente, ossia di quella che potremmo chiamare la fallacia storicistica, per cui tutto ciò che è accaduto avrà pure un senso, e come tale va giustificato. Ma bisognerebbe spiegare in che modo sarebbe più morale chi viceversa prendesse partito per il moderno. Che questa categorizzazione risulti insufficiente lo mostra proprio il caso di Lyotard, che - scontento degli usi fatti della sua invenzione - si orientò, negli anni successivi, verso la filosofia kantiana della storia, alla ricerca di un criterio per poter decidere se un evento, di fatto avvenuto, fosse anche giusto, giustificato, cioè, di là dal puro caso. Il cruccio di Lyotard rispetto alla sua creatura, l'intransigenza con cui subito si impegnò in rettifiche rispetto a una dottrina di gran moda, e a un'età (era nato nel 1924) in cui di solito i giochi sono fatti, rivela l'inconsistenza delle critiche moralistiche. Il problema, semmai, è un altro, e riguarda la portata complessiva di una filosofia della storia e più specificamente di una filosofia della cultura, moderna o postmoderna che sia. Quando diciamo "oggi", "l'opinione pubblica", così come quando diciamo "moderno" o "postmoderno" ecc., ci riferiamo a dei fantasmi retorici di cui è ben difficile esibire una qualche consistenza. A livello diagnostico, uno può dire benissimo che i grandi racconti sono finiti, e trovare tutte le prove che vuole (poniamo, la caduta del muro di Berlino); ma uno può anche dire che i grandi racconti sono più vivi che mai (poniamo, la rinascita della religione); ancor più, uno può dire che la caduta del muro è la prova della persistenza dei grandi racconti (poniamo, del racconto illuministico della emancipazione), e che la rinascita della religione è la prova della caduta dei grandi racconti (perché si tratta per l'appunto di una rinascita, che magari si accompagna al New Age, si serve dei media e del rock ecc.). A livello terapeutico, uno può dire che è bene per l'umanità seguire dei tipi di razionalità globale, o che viceversa è meglio seguire strategie locali, differenziate ecc. Ma non si sarà ancora spiegato se la storia esista, di quale umanità si stia parlando, e in che modo e soprattutto a che pro si conti di convincerla ad abbracciare visioni del mondo e comportamenti moderni o postmoderni. Insomma, è abbastanza verosimile che ogni ricerca, compresa quella filosofica, profitti del proprio passato e si protenda verso un futuro, ossia abbia una filosofia della storia più o meno esplicita. Ma di qui a dire che la filosofia consiste esclusivamente in questa ricapitolazione o in questa prospezione il passo è lungo, e nulla autorizza a farlo, anche perché è piuttosto chiaro che una simile scelta nasce da una rassegnazione troppo frettolosa rispetto a un esito non puramente retorico, politico o religioso della filosofia.

	inizio pagina	Il Corriere della sera 22 aprile 1998	La Repubblica 22 aprile 1998	Il manifesto 22 aprile 1998	Il manifesto 22 aprile 1998
--	------------------	--	---	--	--



ANALITICI E CONTINENTALI



ARMANDO MASSARENTI

PERCHE' NON TUTTO E' INTERPRETAZIONE

Credevo che la terra fosse un disco»

di Ludwig Wittgenstein

Pubblichiamo alcuni brani tratti dal volume «Ultimi scritti 1948-1951. La filosofia della psicologia» di Ludwig Wittgenstein che Laterza manderà in libreria a maggio (pagg. 320, L. 36.000, traduzione di Barbara Agnese, introduzione di Aldo G. Gargani).

I casi in cui abbiamo ragione di dire che *interpretiamo* ciò che vediamo come questo e come quest'altro sono facili da descrivere. Quando interpretiamo, noi avanziamo una congettura, esprimiamo un'ipotesi che può successivamente risultare falsa.

«Io allora credevo che la terra fosse un disco». Una credenza ha un fondamento; sono le esperienze, i resoconti, le relazioni su cui essa si basa. Essa poggia su un terreno.

IL fenomeno del quale parliamo è l'illuminarsi di un aspetto. Uno dice a se stesso, per esempio: «Potrebbe anche essere *questo*» (dà una nuova interpretazione) e l'aspetto può illuminarsi.

Dire: «Adesso vedo questo come...» avrebbe avuto per me tanto poco senso quanto dire, guardando una bottiglia di vino, «Adesso la vedo come una bottiglia». Non si comprenderebbe quest'espressione. Altrettanto poco quanto l'espressione «Adesso per me è una bottiglia o «Questa può essere una bottiglia».

I filosofi escogitano, per alcune parole, un impiego *ideale* che poi però non serve a niente.

«Io so...» significa per lo più «Mi sono sincerato che...». Nessuno dice di essersi sincerato di avere due mani.

Io so in che modo ci si sincera di avere due monete in tasca. Ma non posso sincerarmi di avere due mani, perché non posso dubitarne.

Si dice, «io so ... », laddove si può dubitare, mentre i filosofi dicono che si sa solo qualcosa proprio là dove non ci sono dubbi e dove dunque le parole «io so», impiegate come introduzione all'enunciato, sono superflue.

Se uno dice di riconoscere mediante l'introspezione che si tratta di un «vedere» la risposta è: «E come faccio a sapere che cosa intendi per introspezione? Tu mi spieghi un mistero con un altro mistero»

Già il riconoscimento dei problemi filosofici come problema logico è un progresso. A esso si accompagnano il giusto atteggiamento e il metodo.

Districare molti nodi, questo è il compito del filosofo.

Perché noi *giuochiamo* soltanto questo gioco: Ma che cosa stiamo cercando qui? Il contesto del giuoco, non le sue cause.

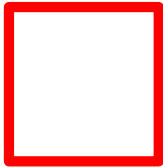
Il problema del «vedere» e dell'«interpretare» è al centro degli *Ultimi scritti* (1948-1951) di Ludwig Wittgenstein che Laterza si appresta a pubblicare con un'introduzione di Aldo G. Gargani. Le due parti di cui si compone il volume, gli «studi preliminari per la parte II delle *Ricerche filosofiche*», e le riflessioni su «interno ed esterno», erano uscite in edizione inglese rispettivamente nel 1982 e nel 1992, entrambe a cura di Georg H. von Wright e Heikki Nyman. Si tratta di vere e proprie continuazioni delle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, anche se si presentano come manoscritti e non come dattiloscritti già risistemati dall'autore. Ciò non toglie che siano appunti preziosi per comprendere uno dei pensatori più importanti, ma anche più difficili, di questo secolo, e per chiarire la questione della "transizione" tra le due fasi del suo pensiero, quella del *Tractatus logico-philosophicus* e quella delle *Ricerche filosofiche* (entrambe da poco ripubblicate da Einaudi).

La tesi di una sostanziale continuità viene confermata da Gargani, che ripercorre l'intero itinerario dal *Tractatus* a questi *Ultimi scritti*. Immutato permane perlomeno l'atteggiamento di fondo: l'idea di una filosofia come *terapia*, che ha il compito di dissolvere le confusioni concettuali che la filosofia stessa (oltre che la psicologia e la filosofia della matematica) sovrappone al linguaggio e al pensiero comune, o alla pratica matematica. Il filosofo è infatti - per Wittgenstein - «colui che deve guarire in sé molte malattie dell'intelletto prima di poter giungere alle nozioni del sano senso comune». Anche «vedere» e «interpretare» sono nozioni che hanno bisogno di un'analisi terapeutica di questo tipo: dire di una bottiglia "adesso la vedo come una bottiglia", osserva ad esempio Wittgenstein, è assurdo per il senso comune, che dirà semplicemente, e sanamente, "vedo una bottiglia". Ed è proprio analizzando il modo di esprimersi normale (non filosofico) che si può capire meglio che cosa vuol dire "interpretare". All'interno dei nostri giochi linguistici, e dell'uso che noi facciamo quotidianamente del linguaggio, noi segnaliamo che stiamo *interpretando* qualcosa indicando che quel qualcosa potrebbe essere contraddetto da un'altra interpretazione che ordina i fatti in un modo diverso, o che «illumina un aspetto» che prima non riuscivamo a vedere. Questo tema s'intreccia negli *Ultimi scritti* con altri luoghi altrettanto centrali del pensiero dell'ultimo Wittgenstein: quelli - connessi con la teoria della conoscenza - della certezza, del sapere e del dubitare, e quelli relativi alla filosofia dei colori e al problema interno-esterno (strettamente connesso alla seconda parte delle *Ricerche filosofiche*) che rimanda a sua volta alle questioni relative alla possibilità di un linguaggio privato e al "che cosa significa seguire una regola". Il leitmotiv è costituito da un atteggiamento anti-psicologista (ereditato da Brentano) che rifiuta di spiegare il «vedere» e l'«interpretare» in riferimento a processi mentali interni, occulti, introspettivi e inaccessibili.

La filosofia della psicologia è analizzata anche in un denso capitolo scritto da Roberto Casati per la guida a *Wittgenstein*, curata da Diego Marconi sempre per Laterza, che ha appena pubblicato anche la *Guida alla lettura delle "Ricerche filosofiche" di Wittgenstein* di Alberto Voltolini. A questi due volumi l'Università di Palermo dedica due giornate di studio, il 29 e il 30 aprile, dal titolo «Perché Wittgenstein?» (ma in realtà vi sarebbe un terzo volume, sempre pubblicato da Laterza all'inizio di quest'anno, che meriterebbe di essere discusso: quello di Piergiorgio Donatelli su *Wittgenstein e l'etica*). Su «Le regole del significato» interverranno Diego Marconi, Franco Lo Piparo, Paolo Leonardi, Alberto Voltolini, Francesca Di Lorenzo, Mamo Mazzone, Antonio Pennisi, Gianni Rigamonti, e su «Immagini del mondo e forme di vita» Marilena Andronico, Luigi Perissinotto (autore di un'ottima guida a *Wittgenstein* pubblicata da Feltrinelli), Marco Carapezza, Felice Cimatti, Annalisa Coliva.

Voltolini si soffermerà sul problema del seguire una regola, facendo riferimento alle interpretazioni che sono seguite al classico studio di Saul Kripke (pubblicato in italiano da Bollati Boringhieri). Marconi invece prenderà le mosse per criticarla - dalla tesi sostenuta da P.M.S.Hacker nel suo *Wittgensteins Place in Twentieth Century Analytic Philosophy (1996)*, secondo la quale vi sarebbe un'opposizione molto netta tra Wittgenstein e la filosofia analitica, da una parte, e la filosofia anglo-americana ispirata a Quine, dall'altra. La questione riguarda la continuità o meno tra riflessione scientifica e filosofica il cui interesse - come buona parte di problemi sollevati da Wittgenstein - va ben al di là delle soluzioni che egli stesso ha fornito, ma che dimostra quanto profonda possa essere la sua penetrazione nel dibattito contemporaneo.





ANALITICI E CONTINENTALI



ALESSANDRO PAGNINI
LUDWIG «DISCEPOLO»
DI FREUD

Jacques Bouveresse, «Filosofia, mitologia e pseudo-scienza. Wittgenstein lettore di Freud», Torino, Einaudi 1997, pagg. 198, L. 30.000.

Wittgenstein ammetteva di essere in un certo senso un «discepolo di Freud», ma non esitava anche a sentenziare che «la psicoanalisi è una prassi pericolosa e immonda» che «ha causato male a non finire e, in proporzione, pochissimo bene». Egli non voleva negare a Freud «il merito di una straordinaria conquista scientifica», eppure diceva che la sua scienza aveva prodotto un «male incalcolabile»; e alla fine asseriva che al Freud scienziato era preferibile un Freud «mitologo», intento a indicarci una via, e non la sola via, per dare un senso compiuto e persuasivo ai frammenti irrelati di un'esistenza. Bouveresse ha capito come nelle considerazioni sparse che Wittgenstein dedica a Freud si condensano un intero secolo di dispute filosofiche intorno alla psicoanalisi: scienza, pseudo-scienza o mito? Scoperta di realtà profonda o «forma di rappresentazione» che dispensa un linguaggio per esprimere ciò che il senso comune «sente»? interpretazione di significati e razionalizzazione tramite motivi o spiegazione di eventi in rapporto causale tra di loro?

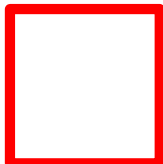
La preoccupazione di Bouveresse non è tanto quella di confrontare le singolari letture di Wittgenstein con i testi di Freud (e di Breuer) alla ricerca di errori o di fraintendimento, quanto quella di assumere la legittimità dell'immagine della psicoanalisi che Wittgenstein ci prospetta e di vedere come essa possa essere produttivamente confrontata con le tante immagini della psicoanalisi ermeneutiche, semiotiche, narrative, retoriche, scientifiche, «connessioniste» - che il nostro secolo ci ha regalato. Il risultato è assai interessante. Emerge che vi è tutto un lavoro da fare, appena abbozzato dalle lapidarie sentenze di Wittgenstein, sul perché la psicoanalisi abbia saputo imporre con tanta forza il proprio vocabolario nella psicologia quotidiana; sul perché non si possa non pensare alla nostra mente e a quello che ci accade se non in termini di pensieri rimossi, di censure, di edipo, di inconscio, di superio. Anni fa Hilary Putnam scrisse che, dopo che Freud ci ha abituato a «osservare» in un certo modo i nostri comportamenti e la nostra psiche, «non siamo più liberi di abitare un mondo prefreudiano».

È questo il lavoro «filosofico» da fare sulla psicoanalisi; perché, coerentemente con quanto riteneva Wittgenstein, la filosofia non ci aiuta a conoscere qualcosa che non abbiamo già sotto gli occhi, né può ambire a atteggiarsi normativamente a giudice circa le pretese di un certo sapere, bensì deve limitarsi a rendere perspicuo quello che ci sta di fronte e a farci capire perché noi lo guardiamo così come lo guardiamo.

Ma una tale visione "estetica" della psicoanalisi ha qualcosa da dire anche nei termini - più familiari alle critiche epistemologiche - di una valutazione delle sue teorie e dei suoi esiti terapeutici? Bouveresse ha coraggiosamente tentato anche questa difficile operazione; e cioè, di far interloquire Wittgenstein con Grünbaum, con Timpanaro o con Glymour. E lo ha fatto con misura e con tolleranza, senza delegittimare alcun approccio alla psicoanalisi, anzi, ricordando che, mentre Wittgenstein pensa più alle interpretazioni freudiane o complessivamente agli aspetti "mitopoietici" della psicoanalisi, non è affatto peregrino preoccuparsi anche delle eziologie, della genesi dei disturbi neurotici e dell'efficacia della "cura" psicoanalitica. Qui diventa centrale il tema *ragioni vs. cause*, sul quale si gioca davvero il destino dello statuto disciplinare della psicoanalisi; che però non è più una questione di metodo o di approccio epistemologico, ma di ontologia, di che cosa si vuole che ci sia o che non ci sia nella nostra mente. E Bouveresse - con il torto di considerare solo marginalmente gli importanti dibattiti innescati da Davidson sul tema - ci lascia un po' in sospeso, senza argomentare esaurientemente per la mente senza rappresentazioni di Wittgenstein o per la mente piena di homuncoli e di "ragioni sufficienti" della psicologia cartesiana. Intanto, però ha dato un bel daffare agli addetti ai lavori. come dimostra il recente numero di

Psychoanalysis & Contemporary Thought (XX, 3, 1997) ampiamente dedicato alla «psicoanalisi dopo Wittgenstein».





ANALITICI E CONTINENTALI



MAURIZIO FERRARIS
**E' LA REALTA' CHE
FINISCE PER
SORPRENDERCI**

Paolo Bozzi, «Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle Osservazioni sulla filosofia della psicologia di Wittgenstein», Milano, Guerini 1998, pagg. 148, L. 19.000 (le «Osservazioni sulla filosofia della psicologia» sono edite da Adelphi, 1990, a cura di Roberta De Monticelli)

È in un'aula della Università di Trieste che, negli anni Cinquanta, Paolo Bozzi ha incominciato a nutrire i primi dubbi sul fatto che davvero esista solo ciò che pensiamo, ascoltando le lezioni di Enzo Collotti, seguace di Gentile (come onestamente riconosceva), e verificandone le inconseguenze. Davvero tutto è spirito? Anche questo banco? Davvero esiste solo ciò che percepisco? E allora, se alla finestra sento due donne che chiacchierano, e una dice «di solito vado a comprare nel tal negozio», sta mentendo, perché esiste, solo nel momento in cui la sento, altro che andare a comprare di solito nel tal negozio? E quando, per la stanchezza del lungo fissare, a fine lezione gli occhi di Bozzi si alzano dal volto di Collotti, risalgono verso il soffitto, e l'after image del professore sale sul muro e si posa sul crocefisso, davvero - come dovrebbe essere a norma di esse est percipi - i professori sono due, uno in cattedra e l'altro in croce? Neanche Collotti lo avrebbe ammesso. Lo scetticismo antico si avvaleva di argomenti che portavano alla negazione del mondo (o almeno ad affermare l'impossibilità di una prova del mondo esterno); lo scetticismo novecentesco ha abbandonato questa formulazione estrema, continuamente sottoposta a obiezioni pragmatiche («lei nega l'esistenza del mondo, ma si comporta come se il mondo esistesse»), e ha generalmente preso un'altra via, quella che proclama la superiorità delle interpretazioni sui fatti, qualificati come ovvi, privi di problemi, e al massimo interessanti per la scienza, non per la filosofia.

Commentando i §§ 1-29 delle *Osservazioni sulla filosofia della Psicologia* di Wittgenstein, Bozzi dimostra che l'esistenza della realtà e la distinzione tra fatti e interpretazioni non è una interpretazione, non è banale, non è superflua, non è scientifica.

Non è una interpretazione. Lo scetticismo non è affatto imbattibile. Per esempio, se vedo la statua del Discobolo e invito un amico a proseguirne il gesto, e questi fa il gesto giusto, appare davvero sciocco domandarsi «vede veramente anche lui l'espressività di quel gesto quando guarda là, o semplicemente interpreta, o dio sa che altro gli succede?» Vedere è uno stato, interpretare un atto. Si può e si deve raffinare quanto più possibile la contrapposizione, densa di tradizione, tra attività e passività. Ma, non sino a fare di questo il chivvistello per tesi apertamente sbagliate. È la vecchia obiezione di Kant contro Leibniz e Baumgarten: non è vero che i sensi sono semplicemente concetti confusi (e che, viceversa, i concetti sono delle sensazioni chiare e distinte). Il pensiero, infatti, è attivo (penso cosa mi pare); la sensazione, viceversa, è passiva (per quanti sforzi faccia, non potrò mai procurarmi la più piccola delle sensazioni con il solo pensiero). Tanto basta per dire quanto limitato sia il potere del pensiero sulla realtà: perché ci capita di vedere quello che non vogliamo vedere? Se davvero vedere fosse come pensare, cioè come interpretare, noi non saremmo mai sorpresi (al massimo, ci dimenticheremmo ogni tanto qualcosa).

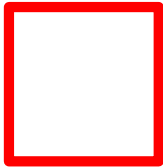
Non è banale. Che cosa succede quando si prende alla lettera la dottrina della universalità della interpretazione e si cerca di verificarne la praticabilità? Non si viene a negare l'interpretazione in generale, ma solo a limitare la pretesa che, in ogni caso, ci siano solo interpretazioni. In particolare, Wittgenstein, e con lui Bozzi, riconosce che quando siamo nel solo ambito del linguaggio il primato della interpretazione sui fatti è del tutto plausibile, giacché descrivere (in parole) una cosa e interpretarla è in molti casi lo stesso. Ma il punto è che l'essere non è affatto linguaggio, e che, in particolare, vedere e sentire (tutta la sfera della sensibilità in generale) non è per niente un fenomeno interpretativo. E poi, se interpretare è "vedere come", questo significa ovviamente che noi possiamo vedere una cosa "come" una cosa solo se possiamo anche vederla "come" un'altra cosa; ma nessuno di noi direbbe di fronte a ciò che è incontestabilmente una sedia «la vedo come

una sedia»; ci prenderebbero per pazzi: è una sedia è basta (e se non è una sedia, allora davvero non sapremmo che cosa possa essere: sicuramente non sarebbe una sedia che vediamo "come" una sedia).

Non è superflua. A vedere e anche a interpretare son buoni tutti; difficile è spiegare cosa succeda, e proprio non postulando che l'interpretazione sia universale abbiamo modo di imparare tante cose cui non avevamo mai pensato. Per esempio, un argomento corrente per l'identità tra vedere e pensare (e dunque per la riassunzione del mondo nel pensiero) è offerto dalle figure bistabili come quel famoso vaso che può anche essere visto come due profili che si fronteggiano. Ma non si tratta di una prova dell'intervento del pensiero nella visione, bensì, proprio al contrario, della loro distinzione. Nelle figure bistabili (o polistabili) non si interpreta affatto, una volta si vede il vaso, un'altra volta i due profili; come scriveva Kanizsa, l'occhio, se proprio si vuole che ragioni, ragiona comunque a modo suo. Poi, ci possono essere delle figure confuse, che sono riconosciute come figure ma a cui si deve dare un senso; vedo una forma non troppo distinta, pressappoco fusiforme: e una moneta, un panforte di Siena, un disco volante (visti di lato)? Oppure è un sigaro, o uno sfilatino al prosciutto (visti di fronte; posto che uno sfilatino ne abbia una, e anche questo è un problema su cui Bozzi si concentra)? L'ermeneutica è aperta; ma in tutto il processo (diversamente che nella figura bistabile) l'immagine resta quella, indipendentemente dalla nostra volontà, buona o cattiva che sia. Oppure: noi usiamo continuamente nella vita l'estensione: "dammi quello", e lo si addita; l'altro capisce e ce lo dà. A questo si obietta classicamente che dove si indica ci sono troppe cose: non il libro che chiedevamo, ma un parallelepipedo, del colore, certe scritte ecc. Donde l'intervento del pensiero e l'insufficienza della estensione. Ma, oltre a essere ingegnosa, questa obiezione è anche seria o semplicemente vera? In natura le cose sono compatte, connesse nelle loro parti, distinte con margini o bordi da altre cose ecc., ed è ben difficile sostenere che per vedere qualcosa come unita e consistente abbiamo bisogno di un concetto di quella cosa.

Non è scientifica. La tesi della *Gestaltpsychologie*, così come di Wittgenstein e di Bozzi, è che non c'è identità tra scienza e filosofia, giacché quello che si osserva come fenomeno o si intende come concetto non ha proprio nulla da fare con la concezione di *sense data* trasmessi al cervello, rielaborati dai neuroni e poi ancora a livelli più alti disponibili per tutte le interpretazioni che si vorranno. Qui si ha viceversa da fare essenzialmente con una fenomenologia, che si esplicita proprio prescindendo dal riferimento a basi materiali del comprendere, e a spiegazioni fisiologiche ad esse correlate. Forse si potrebbe osservare che anche quello che si apprende sul vedere in Bozzi, in Wittgenstein, in Köhler ecc. è un sapere, dunque una scienza, basta intendersi; ma si capisce il punto: criticare l'identità tra pensare e vedere non significa metter mano a storte e alambicchi, e non postulare una dipendenza del vedere dal pensare non vuol dire essere fisicalistici. Ma c'è anche di più: siamo sicuri che proprio la prospettiva di una universale interpretazione non sia una solida alleata del fisicalismo? La spartizione dei campi, in questa prospettiva, avverrebbe pressappoco così: «a me la realtà solida, gli strumenti, i cristallini, le retine, i neuroni; a te la realtà spirituale e le interpretazioni; se vuoi, di pure che io non penso o che non abbiamo ancora incominciato a pensare, di che il mio è un paradigma storicamente condizionato, ma intanto non intrometterti in quel che faccio, e lascia che la realtà di cui io parlo, che pratici tutti i giorni, e che tuttavia riduci a sogno nelle tue dottrine, sia la mia». Paolo Bozzi, «Vedere come. Commenti ai §§ 1-29 delle *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* di Wittgenstein», Milano, Guerini 1998, pagg. 148, L. 19.000 (le «Osservazioni sulla filosofia della psicologia» sono edite da Adelphi, 1990, a cura di Roberta De Monticelli)





ANALITICI & CONTINENTALI



MARCELLO CINI

"SEGMENTI E BASTONCINI" I CONTI IN ROSSO DELLE DUE CULTURE

Sostituire lo sforzo attivo della mente con la leggerezza passiva dello sguardo evoca metafore improprie e improbabili analogie. Scienze "dure" e scienze "tenere" alla luce dei progetti di riforma scolastica

Dove va la scuola italiana? Lucio Russo risponde senza esitazioni: verso il baratro. La tesi del libro *Segmenti e bastoncini* (Feltrinelli) è nota. Essa è sinteticamente formulata nel risvolto di copertina. "La riforma [proposta dal ministro Luigi Berlinguer] - si legge - allinea la scuola italiana agli standard americani, abbassa i livelli di competenza reale, esclude la trasmissione degli strumenti essenziali alla creazione di nuovo sapere, rende l'insegnamento sempre più generico". Vediamo meglio alcuni degli argomenti sui quali si basano queste affermazioni. Che la parola d'ordine della "modernizzazione" della scuola sia ambigua e rischi addirittura di contrabbandare sotto questa etichetta un abbassamento dei suoi standard formativi al livello della divulgazione alla moda e dei "consigli per gli acquisti" mi sembra innegabile. E ancora, è possibile che l'idea di privilegiare la cultura delle immagini a scapito della cultura del libro sia frutto di una grossolana sottovalutazione della funzione primaria della scuola che è di abituare i giovani a una corretta articolazione del pensiero razionale. Questa dimenticanza è tanto più grave in un paese, come l'Italia, che, in Europa, è di gran lunga quello nel quale si leggono meno libri.

Non mi sembra infine un eccesso di pessimismo affermare, come fa Russo, che la scuola italiana sia mediocre, inefficiente, sclerotica, anche se qua e là raggiunge miracolosamente vette di serietà e persino di eccellenza ma anche altrettanti abissi, nient'affatto miracolosi, di ignoranza e di corruzione. Del resto, se i trasporti, le poste, il fisco, la sanità e la giustizia vanno come vanno, perché la scuola dovrebbe fare eccezione?

Ben venga dunque la denuncia, anche vivace, di alcune delle misure, già attuate o proposte nel progetto di riforma, che assecondano, invece di ostacolare, questa deriva pericolosa. Tra queste trovo particolarmente scandalosa e corruttrice, quella di educare i giovani al principio che i debiti non si pagano. Mi riferisco alla buffonata della promozione con uno o più voti "in rosso", indicativi di una deficienza nelle rispettive materie che in teoria dovrebbe essere colmata nel corso del successivo svolgimento degli studi. Si sa benissimo, tuttavia, che, essendo modalità e tempi del recupero del debito lasciati imprecisati, anche questo condono si aggiunge ai numerosi altri che premiano la grande massa di furbi, vera maggioranza silenziosa di questo paese.

Secoli fatti a pezzi

Né si possono passare sotto silenzio alcune "novità", in tema di contenuti, che è persino indulgente definire poco serie. Penso alla proposta di abolire la storia della filosofia, sostituendola con un insegnamento di "elementi" di filosofia che tratteranno questioni di etica e questioni di "logica, di verità e di plausibilità, in relazione ai problemi epistemologici", come se fossero pillole di vitamine o di olio di fegato di merluzzo per rinforzare il cervello. O all'altra di "sostituire con rappresentazioni mentali efficaci e operative" i "modi pedanti con cui sono esposte le scienze" nei testi utilizzati attualmente allo scopo di "rendere meno labile il linguaggio scientifico evoluto". Anche qui la logica è la stessa: sostituire lo sforzo attivo della mente con la leggerezza passiva dello sguardo, evocando metafore improprie e improbabili analogie. Infine una preghiera ai Quaranta Saggi. Per favore, non fate a pezzi i secoli. Non date in pasto agli studenti la letteratura di

uno, la filosofia di un altro e la scienza di un terzo. Un poco di rispetto per i morti!

Fin qui, dunque, Lucio Russo ha ragione ad essere allarmato. La riforma annunciata presenta aspetti assai discutibili. Ma nemmeno le sue proposte mi convincono molto. C'è infatti qualcosa, alla base del suo argomentare, che gli impedisce di affrontare il nodo da sciogliere per riformare la scuola in modo da farne un fattore determinante nel difficile processo di trasformazione di questo paese in un paese "normale".

Valori in cattedra

Questo nodo è rappresentato dalla necessità di costruire una scuola di massa che sia in grado di stimolare nei futuri cittadini la formazione di una coscienza civile permeata dei valori fondamentali sui quali si basa l'ordinamento democratico previsto dalla nostra costituzione. Occorre dunque costruire una scuola che riconosca come valori sia l'uguaglianza che la diversità. Uguaglianza in primo luogo nel rispetto da parte di ciascuno dei diritti degli altri e delle norme che regolano la convivenza all'interno della collettività. Diversità nel contributo richiesto a ciascuno che deve essere proporzionato alle sue effettive possibilità culturali, fisiche ed economiche. Uguaglianza nel senso che tutti hanno uguale diritto di trovare nella scuola ciò di cui ognuno ha bisogno per crescere culturalmente e socialmente realizzando la propria personalità secondo le attitudini e le capacità delle quali è dotato. Diversità nel senso che nessuno deve essere emarginato attraverso l'imposizione di difficoltà insuperabili o di obiettivi irraggiungibili, ma anche che nessuno deve essere obbligato a rinunciare a percorrere cammini più ardui e faticosi se possiede il fiato e i muscoli per farlo.

Ma non mi pare che questa sia la via che Russo propone di percorrere, perché il suo modello rimane quella scuola di *élite* che formava la classe dirigente fino a qualche decina di anni fa. E' un modello, tuttavia, che non è riproponibile per due ragioni fondamentali. La prima è che quella scuola si rivolgeva, come Russo esplicitamente riconosce, "soprattutto alle classi sociali superiori". Era destinata "a chi avrebbe dovuto prendere delle decisioni e non a futuri esecutori e consumatori passivi". Per questi ultimi infatti "esistevano varie scuole professionali, ma i lavori meno qualificati erano iniziati subito dopo l'adempimento dell'obbligo, mentre per la formazione degli artigiani un lungo apprendistato rimaneva insostituibile".

Per fortuna, oggi le cose non stanno più così. Con l'innalzamento attuale dell'età dell'obbligo, e ancor più in vista di quello futuro, la scuola dovrebbe aiutare tutti a non rimanere "esecutori e consumatori passivi" e a diventare capaci di "prendere delle decisioni". Ovviamente non si tratta di diventare tutti presidenti o direttori generali. Si tratta, invece, di riconoscere che l'incredibile aumento di complessità della rete di relazioni che legano ogni individuo agli altri nel tessuto sociale obbliga spesso ciascuno a compiere quotidianamente delle scelte che possono influire sul futuro proprio e altrui. Anthony Giddens dice a questo proposito cose assai importanti: "(Un) cambiamento fondamentale - si legge sul suo *Oltre la destra e la sinistra* (il Mulino) - che incide sulle società contemporanee consiste nello sviluppo della *riflessività sociale*. In una società che si libera dalle tradizioni, è necessario che gli individui si addestrino a filtrare ogni genere di informazione che si riveli importante per le circostanze in cui vivono, e di fatto, solitamente, agiscono sulla base di un tale processo di filtraggio".

Ma se questo è vero, il tentativo di riproporre i contenuti della vecchia scuola illudendosi che essi possano fornire a tutti - come dice Russo - gli "strumenti intellettuali utili per risolvere problemi e non un insieme di soluzioni già pronte", rischia di essere controproducente: i problemi che ognuno di noi si trova a dover affrontare ogni giorno non si risolvono con l'aiuto del teorema di Pitagora o della sintassi latina.

Invece di rendere tutti più autonomi questo modello rischia piuttosto di ribadire la divisione fra i pochi che decidono e i molti che eseguono.

Veniamo dunque qui alla questione dei contenuti, cioè alla seconda ragione che rende improponibile non soltanto il vecchio modello di scuola centrato sul primato della cultura umanistica rispetto a quella scientifica, ma anche il suo aggiornamento, che Russo fonda sul riconoscimento del fatto "che non solo la scienza è nata nel mondo greco, ma autori greci come Euclide e Archimede hanno continuato a fornire una guida essenziale alla rivoluzione scientifica moderna". Sia ben chiaro. Non sottovaluto affatto l'importanza del contributo che Lucio Russo ha dato per colmare il divario tra le "due culture" con il suo libro *La rivoluzione dimenticata*. A questo proposito non posso che ribadire quanto ho già scritto presentandolo ai lettori, e cioè che esso è "paragonabile al tempo stesso a una sensazionale scoperta archeologica e a una importante teoria scientifica". Ritengo tuttavia che questo contributo non sia sufficiente a fornire una base culturale unitaria per la scuola di massa del prossimo secolo.

Oltre la scienza

La ragione principale infatti che rende la cultura scientifica così ostica alla stragrande maggioranza delle persone me l'ha spiegato la mia nipotina di quindici anni, formidabile divoratrice di libri di letteratura classica e contemporanea, che pure ottiene ottimi voti anche nelle materie scientifiche. "Continuo a pensare - mi disse poco tempo fa, dopo aver letto *Il mondo di Sofia*, un noto bestseller mondiale di divulgazione della filosofia per i ragazzi della sua età - che ci sono un'infinità di cose importanti per la nostra vita di cui la scienza non si occupa, e farebbe bene a non provarci nemmeno: il

bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, l'amore e l'odio, la disperazione e la felicità. Forse neanche la filosofia mi può dare una mano a capire questo ordine di problemi, ma credo che possano farlo l'arte, la letteratura, la morale, forse anche le religioni, ed è per questo che queste forme di espressione del pensiero e dei sentimenti mi interessano più della scienza".

E' dunque l'immagine tradizionale di una scienza che ha per scopo di ridurre la complessità della vita, e in particolare della mente e dell'animo umano, a interazioni elementari fra atomi e molecole, che respinge istintivamente la maggior parte delle persone. Ci troviamo dunque di fronte al paradosso di una società che sempre più affida la propria dinamica di sviluppo e la stessa propria sopravvivenza alla ricerca scientifica e all'innovazione tecnologica e al tempo stesso è incapace di trasmettere ai propri figli attraverso la scuola un sistema di valori che giustifichi socialmente ed eticamente questa attività.

Chi crede nella scienza e nel suo valore formativo non potrebbe dunque compiere errore maggiore di quello di difendere la sua immagine tradizionale come se ne rappresentasse fedelmente ancora oggi gli scopi, i metodi e i valori. E' vero: per almeno due secoli l'ideale conoscitivo della scienza si è identificato con la possibilità di prevedere l'evoluzione futura di ogni fenomeno a partire dalla conoscenza della legge che lo regola; il metodo galileiano delle "sensate esperienze" e delle "certe dimostrazioni" ha garantito la certezza nella validità dei suoi risultati; l'eliminazione dei giudizi di valore dalle sue proposizioni ne ha assicurato l'oggettività. Ma oggi tutto questo non basta più. Anzi, può diventare limitativo o addirittura controproducente. E' cambiata la società ed è cambiata la scienza. Per quanto riguarda quest'ultima, due sono state le componenti fondamentali di questa svolta.

La prima è il nuovo modo di percepire e comprendere l'evoluzione di tutto ciò che esiste. Si potrebbe definire come il trionfo di Darwin su Laplace. Dall'evoluzione dell'universo all'evoluzione della vita sulla terra; dall'evoluzione dell'uomo e della sua mente all'evoluzione delle società e delle loro istituzioni; dall'evoluzione delle mappe cerebrali all'evoluzione del sistema immunitario, si tratta sempre dello stesso processo: l'alternanza di caso e necessità. Scrive a questo proposito Erwin Laszlo: "L'evoluzione ha luogo, passo dopo passo, e livello dopo livello, alternando fasi di determinazione e di indeterminazione. (...) A partire da condizioni iniziali

identiche e nei limiti delle possibilità definite dalle leggi, possono aver luogo differenti sequenze di eventi. Queste sequenze creano a loro volta nuovi insiemi di limiti e di possibilità, che serviranno da base per nuovi giocatori. Così l'evoluzione è sempre possibilità, mai fatto".

Questo cambiamento "paradigmatico" getta un formidabile ponte culturale tra scienze dure e discipline storiche, e fornisce le basi per una didattica capace di proporre analogie profonde tra campi diversi del sapere, alleggerita dal compito di accumulare masse di nozioni, liberata dall'ossessione di dover coprire tutto lo scibile, aperta a offrire agli allievi una molteplicità di opzioni tra periodi storici da approfondire o settori disciplinari delle scienze da analizzare in maggior dettaglio, lasciandoli liberi di scegliere a seconda dei loro gusti e dei loro interessi.

Le regole della complessità

La seconda componente della svolta è rappresentata dal riconoscimento che la realtà è strutturata in livelli di organizzazione, ognuno caratterizzato da proprietà che possono essere rappresentate mediante un linguaggio relativamente autonomo, con proprie regole sintattiche e semantiche. I linguaggi dei livelli superiori non sono perciò interamente riducibili a quelli dei livelli inferiori. Via via che si attinge ai livelli più elevati di organizzazione della realtà, il consenso degli scienziati sul linguaggio disciplinare considerato appropriato si indebolisce, e si assiste alla moltiplicazione dei linguaggi adottati da gruppi diversi della comunità per descrivere lo stesso campo fenomenico. Questi linguaggi non sono necessariamente in contraddizione tra loro: essi corrispondono a differenti modellizzazioni e a differenti punti di vista (culturali, epistemologici, tecnologici) a partire dai quali si costruiscono le categorie concettuali e i metodi pratici utilizzati per analizzare il dominio considerato. (Per esempio, cognitivismo vs. connessionismo nelle discipline della mente).

Alla separazione popperiana netta fra scienza e credenza si sostituisce dunque una graduale transizione dalle discipline scientifiche più "dure", cioè quelle che si occupano dei sistemi più semplici e dove il soggetto è nettamente separato dall'oggetto, a quelle più "tenere" che hanno per scopo di studiare sistemi via via più complessi, fino ad arrivare a forme di conoscenza nelle quali il soggetto è sempre più coinvolto con l'oggetto in un anello autereferenziale di interazione reciproca che, genera novità e nuova complessità. (Per esempio, la psicanalisi è prossima da un lato alla psicologia e alle altre discipline della mente, e dall'altro alle arti come la letteratura o la pittura).

Anche questa svolta dunque tende a stabilire un ponte tra le "due culture" e a fornire dunque alla scuola la capacità di aprire le menti dei giovani ad apprendere una semplice ma profonda verità: se è vero che il sonno della ragione genera mostri, è anche vero che il sonno dei sentimenti genera robot autoreplicanti.

Cominciamo dunque a discutere di questi nuovi contenuti.





ANALITICI & CONTINENTALI



PAOLA BONO

Guide tendenziose alla filosofia

Si chiama "Companions to Philosophy" una serie della casa editrice Blackwell, testi di riferimento che "accompagnano" studiosi/i e studenti in una perlustrazione dei territori della filosofia; facendo il punto delle questioni in modo chiaro ma non semplificatorio, evidenziando i nodi problematici, preparando la via per più approfondite esplorazioni.

Dopo i volumi su etica, metafisica, epistemologia, filosofia della legge, della religione, del linguaggio (per citarne solo alcuni), è appena stato pubblicato **A Companion to Feminist Philosophy**, a cura di Alison M. Jaggar e Iris Marion Young; 700 pagine di cui quasi 100 di bibliografia, 58 autrici di prim'ordine per altrettanti brevi ma corposi saggi (circa 10 pagine l'uno) che affrontano argomenti complessi riuscendo per lo più a coniugare le esigenze informative che stanno alla base dell'intera serie con la proposizione di un punto di vista sempre dichiarato e perciò non impositivo: Moira Gatens sul razionalismo moderno, Lynda Birke sulla biologia, Teresa Brennan sulla psicoanalisi, Linda Nicholson sul concetto di gender, Rosi Braidotti sul pensiero della differenza sessuale, Sara Ruddick su guerra e pace... - bastano questi argomenti e questi nomi per dare un'idea della difficoltà del compito e della sua utilità nel fornire "accompagnatrici" qualificate per viaggiare nella filosofia femminista.

Come è fin troppo ovvio, un lavoro di questo tipo deve accettare fin dalla concezione rischi - anzi certezze - di parzialità, nel duplice senso di incompletezza dei contenuti e del riproporsi di un gioco di inclusioni/esclusioni che riflette posizionamenti culturali radicati nella dominanza di certe tradizioni (fenomeno a sua volta legato a una storia socio-politica e economica di conquista e cancellazione).

Le curatrici ne sono ben consapevoli, e nell'introduzione esplicitano i criteri scelti riconoscendone comunque l'inevitabile inadeguatezza, ad esempio per quanto riguarda l'attenzione a una pluralità di punti di vista e soprattutto agli sviluppi filosofici del mondo non occidentale.

Una volta deciso di contenere la preponderanza di autrici statunitensi (presa comunque per scontata) dando spazio a autrici di diversi paesi europei, oltre che canadesi, australiane e neozelandesi, Jaggar e Young hanno ritenuto di dover includere una sezione su Africa, Asia, America latina, Europa dell'Est; ma - dichiarano - "l'ironia di questo gesto di inclusione geografica è che mette in risalto i molti modi in cui la filosofia accademica occidentale, la filosofia femminista, e la nostra stessa pratica editoriale, dimenticano o marginalizzano idee filosofiche e teoriche dagli emisferi meridionale e orientale". Una totale assenza forse non sarebbe neppure stata notata, questa presenza minoritaria ripropone nell'apertura quella gerarchia di importanza che vorrebbe incrinare.

Sarebbe facile trovare altre omissioni e dissimmetrie, ma data la difficoltà intrinseca dell'impresa sembra più giusto sottolinearne invece i lati positivi, il tentativo in buona parte riuscito di presentare un panorama articolato che permette anche raccordi (giustamente lasciati alla capacità di chi legge) tra le varie sezioni - "Il canone della tradizione occidentale", "Africa, Asia, America latina, Europa dell'Est", "Conoscenza e natura", "Religione", "Soggettività e corporeità", "Etica", "Società", "Politica" - e al loro interno. Per chi voglia continuare il viaggio e anche colmare le mancanze di questo primo itinerario guidato non mancano le indicazioni; sapendo comunque che si tratta di un territorio vasto e differenziato - e anche in continuo mutamento.

