

INDICE

SAGGI

- Al supermercato di Facebook. Il social network tra paradigma del consumo e rappresentazioni simboliche *di Fabio Di Pietro - Emiliano Ilardi* Pag. 3
- La “Cultura Filosofica” al tempo della crisi *di Cristiano Sabino*. » 12
- Linguistica e sessualità *di Nada Starcevic* » 25
- Gramsci: logica, dialettica e retorica. Per una antropologia della conoscenza *di Maurizio Congiu* » 35

ATTIVITÀ DELL’ASSOCIAZIONE

- Nuovo ciclo di incontri (*n.d.r.*) » 39

POESIA E SCIENZA

- La scoperta di Plutone *di Riccardo Mansani* » 40

NUOVI ORIENTAMENTI FORMATIVI - SCENARI SCOLASTICI E RICERCA DIDATTICA

- Perché “Scienza in piazza” *di Rossana Quidacciolu* » 41

FORUM

- Dialogo coi Gentili a Marsiglia *di Michele Bissiri* » 45
- Papa Francesco *di Cesare Frau* » 48

INVITO ALLA LETTURA

- Donatella di Cesare, Corrado Ocone, Simone Regazzoni “Il nuovo realismo è un populismo”, Il Melangolo, Genova, 2013 *di Giuseppe Spanu* » 53
- ..

CURIOSITÀ DALL’UNIVERSO SCIENZA

- Selezione di news dal blog scientifico del planetario de “L’Unione Sarda” *di Gian Nicola Cabizza* » 57
- ..

COMUNICAZIONI

- Una umanità, un pianeta *di Luigi Manca e Jean-Marie Kauth* » 63

Mathesis universalis: così Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) chiama l'*arte combinatoria*, cioè lo studio di tecniche logiche finalizzate alla scoperta ed alla rappresentazione dei segreti della natura. Il germe di tale arte si trova nel pensiero del geniale filosofo catalano Ramón Llull (Raimondo Lullo, 1235-1315), capace di immaginare un meccanismo composto da cerchi concentrici, ognuno con movimento rotatorio indipendente dall'altro. L'accostamento, il rapporto ed il confronto tra lettere e simboli contenuti nei cerchi rotanti doveva servire alla soluzione dei problemi ed all'espansione del sapere. L'opera di Lullo, che suggestionò profondamente Giordano Bruno ed altri autori, è stata posta all'origine delle ricerche sull'intelligenza artificiale.

La nostra testata vuole dunque esprimere l'esigenza di un sapere unitario, di una combinazione e di un dialogo tra settori diversi delle indagini filosofiche e scientifiche.

MATHESIS-DIALOGO TRA SAPERI

Rivista semestrale dell'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza

Carlo Delfino Editore, via Caniga 29/B, 07100 Sassari

Tel. 079 262661-51-21 - Fax 079 261926

info@carlodelfinoeditore.it - www.carlodelfinoeditore.it - **www.madebysardinia.it**

Anno XI - n. 21 - Dicembre 2013 - Euro 3,00

Reg. Tribunale di Sassari n. 410 del 21-07-2003

Direttore responsabile: FEDERICO FRANCIONI - *Coordinatore*: MARIOLINA PERRA

Comitato di redazione: Francesco Bua, Gian Nicola Cabizza, Margherita Dupré, Mario Fadda, Paolo U. Pinna Parpaglia, Rossana Quidacciolu, Yerina Ruiui, Guido Salvador (responsabile di **www.filosofiscienza.it** sito dell'Associazione), Francesco Sircana.

I numeri arretrati della rivista sono disponibili on line.

Redazione: Via A. Roth, 1, Sassari - Tel. 079 291486 - Tel. 079 274897

Stampa: Tipografia Moderna - Sassari - *Grafica*: Angelino Fiori

Roberto Puzzu è nato nel 1950 a Sassari, dove vive e lavora. Ha insegnato Discipline pittoriche nel locale Istituto statale d'arte. Si occupa di progettazione nei settori della grafica e della produzione artigianale legata all'accessorio per l'abito. Dal 1967 ad oggi ha svolto un'intensa attività espositiva. Dopo aver diretto il Liceo artistico statale di Tempio, è attualmente dirigente del Liceo artistico statale "Filippo Figari" di Sassari. Giuliana Altea e Marco Magnani hanno scritto che nel percorso di questo artista compare, tra l'altro, l'opposizione «fra manualità pittorica della tradizione e i materiali artificiali e tecnologici» ed emerge «un interesse per la dimensione illusiva, virtuale dell'immagine [...] accanto ad una [...] vocazione allo sconfinamento ambientale. [...] Ma nel passaggio dai materiali e dalle tecniche tradizionali alla loro mimesi nella dimensione tecnologica si produce inevitabilmente uno scarto, uno slittamento fatale: il corpo della pittura che sopravvive alla propria morte si offre al nostro sguardo affascinato come in un interminabile disfarsi, in un corrompersi senza fine».



In copertina: Roberto Puzzu, *inSiria*, trittico policromo, 2012.

Al supermercato di Facebook I social network tra paradigma del consumo e rappresentazioni simboliche

FABIO DI PIETRO - EMILIANO ILARDI¹

1. Alexandre-Théophile Vandermonde, professore di Economia politica, così commentava nel 1795 l'inaugurazione del primo telegrafo ottico:

Si è parlato a proposito del telegrafo in termini che mi sembrano estremamente appropriati e che ne pongono in risalto tutta l'importanza; nel senso che l'essenza di tale invenzione può rendere possibile l'istituzione della democrazie presso un grande popolo. Molti uomini rispettabili, tra 'i quali bisogna annoverare Jean-Jacques Rousseau, hanno ritenuto che l'istituzione della democrazia fosse impossibile presso i grandi popoli². Come potrebbe, un grande popolo, deliberare all'unanimità? Presso gli antichi, tutti i cittadini si riunivano in una piazza; si scambiavano le loro opinioni; manifestavano all'istante i loro voleri [...]. L'invenzione del telegrafo è un nuovo dato di cui Rousseau non ha potuto tener conto nei suoi calcoli [...]. Può servire a parlare correntemente e distintamente a grandi distanze come se si fosse in una sala: e potrebbe rispondere da solo alle obiezioni contro la possibilità delle grandi repubbliche democratiche e, anche prescindendo da queste, delle costituzioni rappresentative³.

E il rivoluzionario Bertrand Barère nello stesso anno aggiungeva:

È un mezzo che tende a consolidare l'unità della repubblica grazie al legame interno e immediato che assicura a tutte le sue parti [...]. I popoli moderni, tramite la stampa, la polvere da sparo, la bussola e la lingua dei segni telegrafici hanno rimosso gli ostacoli maggiori che si frapponevano alla civiltà umana e all'unificazione degli uomini in grandi repubbliche. È così che le arti e le scienze servono la libertà⁴.

Il telegrafo come realizzazione degli ideali della rivoluzione francese: uguaglianza, libertà, democrazia, pace. Peccato che, dopo l'invenzione del telegrafo ottico, in Francia prima sia arrivata la dittatura di Napoleone, poi sia stata restaurata la monarchia e infine il colpo di stato di Napoleone III, per il quale Marx ebbe a dire che: «la storia si ripete sempre due volte: la prima come tragedia e la seconda come farsa». Come afferma Mattelart, sembra che sia una costante della storia quella per cui, ad ogni cambio di paradigma tecnologico, si rinnovano le utopie sulla *agorà* comunicazionale mondiale, che finalmente farà finire sperequazioni e conflitti. D'altronde basterebbe aggiornare un po' il vocabolario, sostituire al telegrafo Internet, e le affermazioni di Vandermonde e Barère potrebbero funzionare anche in epoca attuale. Infatti, soprattutto con il passaggio al web 2.0 basato su *social media* e *social network*, anche oggi è tutto un parlare di democrazie elettroniche, economie del dono, comunità basate sulla condivisione

ecc. Nella pratica però le famose primavere arabe, simbolizzate da *twitter* e *facebook*, sono finite in sanguinose guerre civili e dittature militari e/o religiose, mentre i *social network* stanno sempre più assumendo le forme di luoghi in cui il capitalismo sperimenta nuovi strumenti di sfruttamento del lavoro e della creatività delle masse come il *crowdsourcing*.

Tutto questo non è per negare l'importanza fondamentale dei *media* nei processi di democratizzazione. Fin dall'invenzione della stampa infatti i *media* hanno rappresentato un elemento fondamentale in tali derive: hanno permesso un progressivo allargamento della sfera pubblica, un'estensione di tutti i processi decisionali, dall'ambito politico a quello familiare passando per l'istruzione e il mondo del lavoro. Il problema è mettersi d'accordo sui tempi e le durate di queste trasformazioni. Si pretende che *media* e tecnologie modifichino repentinamente tutti i rapporti politici e sociali, peccando spesso di un determinismo storico, più tipico di un pensiero moderno che postmoderno. I *media* però non funzionano così, non procedono per superamenti ma per "ri-mediazioni"⁵. Marshall McLuhan affermava che ogni nuovo *medium* non elimina ma contiene tutti i *media* precedenti e che, almeno in un primo momento, i nuovi *media* sono costretti ad assumere le forme e i contenuti di quelli vecchi. Una tesi del genere scardina qualsiasi possibilità di un determinismo tecnologico semplicistico, di cui spesso McLuhan è stato erroneamente accusato. All'interno di un nuovo ambiente mediale per molto tempo assistiamo a scontri, riassetamenti, alleanze tra i *media* precedenti e quindi tra le forme sociali che essi esprimono. Il caso delle primavere arabe in questo senso è emblematico: il nuovo (comunicazione politica elettronica) e il nuovissimo (*social network*) si sono scontrati con il vecchio (media di massa plebiscitari) e il vecchissimo (rapporti sociali tribali basati sull'oralità primaria) e questi ultimi, almeno per il momento, sembrano addirittura avere avuto la meglio anche se, alla lunga, è probabile che saranno destinati a soccombere. Ma è impossibile prevedere quanto tempo e quanti ulteriori conflitti saranno necessari.

2. I nuovi rapporti sociali che la rete sta riconfigurando quindi non possono essere analizzati, né compresi, senza un'analisi accurata di tutti gli attori in campo e senza una consapevolezza dei processi storici che hanno prodotto tali attori. Il modo in cui *social network* e *social media* stanno modificando la maniera in cui gli individui si relazionano con lo spazio, il tempo e con gli altri, i rapporti politici, economici e sociali, o addirittura il nostro immaginario, è impossibile da capire, senza tenere conto che essi appaiono in un mondo che è già multimediale (media elettrici e meccanici) con socialità, comportamenti, tonalità emotive consolidati durante il corso del XX secolo. Tali elementi non scompaiono semplicemente con l'avvento del web 2.0, in alcuni casi ne vengono assorbiti, in altri entrano in conflitto violento; in tutti i casi sono fattori fondamentali che concorrono a dare forma al nuovo ambiente digitale, a stabilirne usi e comportamenti.

Una storia di lunga durata dei *social network* quindi. Ma quale paradigma scegliere? La semiotica e la narratologia affermano infatti che il racconto si dispiega su un asse paradigmatico e uno sintagmatico o, come spesso viene tradotto, in una fabula e un intreccio. I paradigmi sono i nuclei forti che orientano la narrazione. Per raccontare i *social network* gli studiosi più noti, da Howard Rheingold a Manuel Castells, da Derrick de Kerchove a Pekka Himanen hanno quasi sempre utilizzato il paradigma della comunità. I *social network* come ultimo stadio dell'evoluzione delle forme comunitarie in senso fortemente orizzontale ed egualitario, capaci di autorganizzarsi e autoregolarsi e che, al limite, potranno addirittura rendersi autonome da qualsiasi istituzione e sistemi simbolici di legittimazione⁶. Questo paradigma è sicuramente essenziale, per comprendere le derive della rete e degli ambienti comunicativi che essa produce, ma ha il difetto di omettere di analizzare proprio i rapporti sociali e comunitari storicamente più recenti, quelli degli ultimi due secoli, quelli della cosiddetta era moderna. In molti studi anche raffinati spesso si passa invece dall'*agorá* di Atene alla nuova *agorá* elettronica, dimenticando quello che è successo nel frattempo. I *social network* non emergono dal nulla, nascono e si diffondono in un reticolo mediale complesso; introiettano rapporti sociali, comunicativi e comunitari consolidati in cinque secoli di ambienti medialità tipografici ed elettrici. È con questi ultimi che bisogna fare i conti, se vogliamo capirne le derive e provare a influenzarne il corso.

Qual è dunque il paradigma che nel corso degli ultimi due secoli ha maggiormente influenzato i nostri comportamenti, identità, comunità, rapporti sociali? È il consumo. I *social network* visti dunque come ennesimo luogo in cui l'*éthos* consumistico si trasforma e manifesta pienamente.

3. Servirsi di questo paradigma non vuol dire negare gli altri (quello comunitario, quello produttivo, quello politico ecc.), ma semplicemente utilizzare un punto di vista diverso e, soprattutto, poco frequentato per analizzare i *social network*. Per tutti gli anni ottanta e novanta, infatti, le nostre librerie sono state invase da pubblicazioni che consideravano il consumo come l'unica dimensione dell'esistenza, capace di ridisegnare ambienti e rapporti sociali e che in pochi anni avrebbe dominato le società occidentali e di lì il mondo intero. I nuovi termini utilizzati da sociologi e antropologi ce li ricordiamo tutti: vetrinizzazione, disneyizzazione, brandizzazione⁷. Da una parte c'era chi lo considerava come una forma di accettazione passiva e acritica del presente, la suprema narcosi politica e civile delle nuove generazioni, ormai incapaci di guardare oltre la vetrina del centro commerciale. Dall'altra c'era chi invece nel consumo vedeva anche una dimensione creativa e conflittuale, una forma di liberazione dai lacci di vecchie tradizioni e legami sociali, verso nuove pratiche di libertà⁸. Con l'introduzione di Internet questi discorsi sembrano magicamente scomparsi: è bastato collegarsi in rete che le nuove generazioni digitali hanno cessato di essere consumiste, nichili-

ste, disincantate, individualiste, passive. Oggi è tutto un pullulare di comunità, scambio, economia del dono, condivisione, democrazia diretta, sfere pubbliche digitali, intelligenze collettive e connettive. Il *consumer* (passivo e distruttivo) è diventato *prosumer* o “consumatore” (attivo e creativo). Possibile che il vecchio consumatore “brutto e cattivo” sia stato curato da qualche *click* sulla tastiera?

Innanzitutto affermare che il consumo creativo esista solo da quando sono stati introdotti Internet e i *social network*, e che prima il consumatore era solo un povero idiota che si scioccava passivamente i prodotti dell’industria di massa, è palesemente falso. Cinquant’anni di sottoculture giovanili dai *rockers* al *punk* passando per i *rave* e l’*hip-hop*, le radio libere, il fumetto e l’editoria spontanei, dovrebbero ricordarci che da sempre una grande fetta di consumatori ha riutilizzato in forma creativa le merci, rifiutandone i significati suggeriti dall’industria culturale, manipolandole liberamente e spesso in maniera conflittuale e producendo UGC (*user generated content*) senza bisogno di un computer. Internet ha semplicemente fornito uno spazio potenzialmente infinito e degli strumenti accessibili a tutti, attraverso i quali il processo di riappropriazione e manipolazione dell’esistente è più facilmente realizzabile. Diciamo che oggi presenta meno difficoltà realizzare un video e postarlo su YouTube o programmare un *flashmob* che vent’anni fa organizzare un *rave* illegale; allo stesso modo per cui è più semplice e immediato scaricare (legalmente o illegalmente) un film che comprarlo (o rubarlo) in un negozio. Ciò che Internet ha accelerato è la riduzione della mediazione tra desiderio e sua realizzazione.

Se c’è qualcosa, infatti, su cui tutti gli studiosi sembrano essere d’accordo è che i nuovi *media* rappresentano un ulteriore stadio dell’indebolimento delle forme della mediazione nell’evoluzione dei rapporti sociali e con il mondo degli oggetti⁹. Da una parte le stesse tecnologie, con l’avvento di dispositivi portatili e *touch screen* e, in futuro, con la diffusione dei *locative media*, tendono sempre più a scomparire come mediazioni visibili (tra qualche anno nessuno più utilizzerà mouse e tastiera) e ad incorporarsi nelle cose e nel territorio: tutti gli oggetti parlano, sono programmabili, interagiscono con il soggetto. Dall’altra si assiste all’indebolimento delle tradizionali figure istituzionali della mediazione: partiti, sindacati, scuola, la famiglia, l’università, assemblee rappresentative, la politica. In questo senso con i *social network* le stesse relazioni amicali sembrerebbero essere totalmente “disintermedate” dai tradizionali luoghi della socializzazione.

In realtà per tutti gli anni Novanta questo discorso della fine delle mediazioni era invece imputato e, sempre in senso negativo, proprio al consumo. Erano le pratiche consumistiche a distruggere i tradizionali istituti della socializzazione, sostituendoli con il centro commerciale, i parchi di divertimento, lo stadio o le discoteche. Ma si può andare anche molto più indietro: è sufficiente leggere i romanzi francesi del XIX secolo, per capire dove e come nasce l’individuo contemporaneo basato sull’*éthos* consumistico e sul rifiuto delle mediazioni. Già

questi romanzi, prima ancora dell'arrivo della televisione o di Internet, raccontavano la capacità che possiede il consumo di distruggere valori e consuetudini, ma anche di creare linguaggi e stili di vita. Difficile pensare che questa forza, una volta entrata a contatto con la rete, sia magicamente scomparsa anche perché dà forma alle nostre identità da più di un secolo.

Prendiamo ad esempio il primo romanzo che racconta in maniera straordinaria e profetica i comportamenti consumistici. In *Al paradiso delle signore* (1883) Émile Zola descriveva gli effetti sui clienti del primo grande magazzino, aperto a Parigi nella seconda metà del XIX secolo. Attraverso la moltiplicazione delle merci, la pubblicità, l'uso della luce elettrica, scaffali e vetrine, che producevano prospettive apparentemente interminabili, l'impressione del consumatore era di trovarsi in uno spazio della simulazione infinita. Uno spazio che sembrava essere a sua completa disposizione, visto che la grande invenzione del grande magazzino era l'eliminazione della mediazione del negoziante tra consumatore e merce. Le merci erano per la prima volta letteralmente a portata di mano, potevano essere toccate. Come con la Lampada di Aladino, strofinandole, apparivano mondi onirici, esperienze incredibili, fantasmagorie.

Il centro commerciale è il primo *desktop touch screen* inventato dall'uomo e messo a disposizione delle masse. Il cliente ci gioca, si traveste, signore delle classi basse indossano un vestito che non possono comprare e per un momento si sentono ricche nobildonne. Oggi diremmo che creano degli *avatar*, dei profili non di chi sono in realtà, ma di chi vorrebbero essere, o di come vorrebbero vedersi.

4. Il consumo è il grande sogno della modernità messo a disposizione di tutti. Se questo sogno è sempre stato quello di avere di fronte un mondo esterno totalmente malleabile nella mani dell'Io (non è un caso che sia Faust il grande eroe della modernità), allora il consumismo è il sogno trasferito alla masse ed Internet la sua realizzazione pratica senza neanche bisogno di stabilire patti diabolici con Mefistofele. È quella che Manuel Castells definisce come virtualità reale: non più virtualizzare la realtà, ma realizzare la virtualità¹⁰. Utilizzando la terminologia di uno dei più grandi studiosi dell'immaginario, il consumo, i *media* elettrici e ancora di più quelli digitali (e tra questi soprattutto i *social network*), tendono a sviluppare processi di proiezione più che i tradizionali processi di identificazione. È ovvio che i processi di identificazione passavano nei tradizionali istituti della socializzazione e che, affinché i processi opposti, ossia di proiezione, prendano il sopravvento, è necessaria la creazione di nuovi spazi, dove poter estroflettere totalmente la propria individualità. I primi ad apparire sono proprio le esposizioni universali e i centri commerciali, poi arriverà il cinema e la televisione, infine i videogiochi, il computer, la rete, i *device* portatili. L'idea è di racchiudere il massimo di mondo nello spazio più ristretto possibile e sotto il con-

trollo e la gestione dell'individuo, che ha l'impressione di poterlo manipolare a piacimento. È sufficiente oggi possedere uno *smartphone*, per gestire o creare dal nulla decine di processi, da quelli amicali a quelli lavorativi, da quelli economici a quelli ludici. L'idea stessa di aprire un *account* su *Facebook* e progettare la propria rete di amici, scegliendoli accuratamente e collocandoli in "scaffali" diversi, a seconda della tipologia, non può non ricordare il consumatore che porta il carrello al supermercato, anzi che organizza il proprio supermercato personale. E non dimentichiamo che ogni volta che facciamo degli acquisti on line appare sullo schermo proprio un carrello della spesa. La differenza è che oggi le merci consumate sono le stesse biografie delle persone, le loro esperienze di vita, le loro opinioni o desideri messe in scena in qualche *blog* o *social network*. La possibilità di poter filtrare in microcomunità, secondo i desideri individuali del momento, quella che una volta era l'anonima, imprevedibile e spesso pericolosa folla metropolitana, più che la soddisfazione di una necessità comunitaria sembra la soddisfazione di una necessità consumistica. D'altronde anche le pratiche consumistiche da sempre creano un senso di appartenenza e la formazione di reti sociali provvisorie. La fedeltà alle comunità che produrrebbero i *social network* avrebbe in questo senso la stessa consistenza della fedeltà a una marca. Spesso si criticano i legami che si formano sui *social network* perché non sono duraturi; ma quanto tempo è mai durata per un cliente la fedeltà a un *brand*?

5. Da questo punto di vista cosa sono allora i *social network*? Innanzitutto degli spazi, potenzialmente infiniti, in cui il momento della proiezione, oltre ad essere (apparentemente) sotto il controllo del soggetto, può essere condiviso: l'esito di questa condivisione porta alla nascita di aggregazioni (di persone, di temi, di simboli, di significati). I *social network* prima di essere visti nella loro dimensione relazionale andrebbero visti in quella spaziale. Sul primo punto, ossia la possibilità di estroflettere la propria soggettività o comunità su uno spazio, senza (sempre apparentemente) mediazioni, non siamo fuori da una società dei consumi o comunque da un processo di lunga durata che nasce nella modernità: la conquista di ogni tipo di spazio da parte di un soggetto (politico, filosofico, narcisistico, consumistico, poetico non importa), che non vuole limiti all'esteriorizzazione della propria interiorità.

La novità sta nella seconda parte della definizione: cioè nel fatto che le proiezioni del soggetto sono immediatamente condivise con gli altri. È ovvio che anche nei fenomeni di consumo la condivisione era un obiettivo del consumatore. Se uno si comprava un vestito di Armani era per mostrarlo in pubblico, ma i *feedback* potevano riguardare poche persone e sicuramente non erano molto articolati. Inoltre gli oggetti che io proiettavo non potevano essere riutilizzati e disseminati in tempo reale.

6. D'altronde, anche rispetto a un approccio che tenga conto di queste potenzialità di condivisione, in una prospettiva di interazione micro-sociale e formativa, occorre non perdere di vista gli aspetti per la verità già a lungo studiati in ambito sociologico già prima dell'avvento dei *social network*.

Il riposizionamento sensoriale, rappresentato dalla rottura di cornici tradizionali di comunicazioni che accadono nell'*hic et nunc* della presenza fisica, è un dato di fatto che ha portato a leggere il paradigma del consumo rispetto all'idea stessa di spazio. I *media* elettronici sono stati oggetto di ricerche troppo frequentemente attente al messaggio veicolato e ai suoi effetti, di paure apocalittiche o di atteggiamenti di totale integrazione, non a caso questi ultimi prevalentemente rappresentati proprio dai professionisti dell'informazione e della produzione culturale dell'industria di massa. Solo negli anni Novanta ci si è accorti che, per dirla con Meyrowitz, i *media* elettronici e il comportamento sociale si muovono all'interno di un'altra concezione dello spazio, quella della virtualità, la quale - per definizione - va oltre il senso del luogo fisicamente inteso¹¹. Rischiamo di cadere nel medesimo tranello dell'urgenza classificatoria e dicotomica, tipica delle prime reazioni al nuovo che avanza, quale che ne sia la sostanza, se non si tiene conto di questo "anello mancante", vale a dire del fatto che l'annullamento dello spazio, già attraverso radio, telefono, televisione ecc., non ha significato affatto una perdita delle capacità simboliche dei soggetti di interagire comunque. Questo è già avvenuto, insomma, mediante una costruzione delle relazioni che non è mai un *aut aut*, ma una fusione, certamente non pacifica, di rappresentazioni individuali e collettive distribuite tra consumo di cornici di senso tradizionali e nuove cornici (dal quadro della tv a quello dello *smartphone* o di una lavagna interattiva multimediale).

7. La vera questione è dunque un'altra. Se i processi di condivisione, che si verificano nei *social network*, sono fondamentalmente riconducibili a forme di rimediazione e rifunzionalizzazione di modalità consolidate, quali quelle del consumo culturale e sociale novecentesco, allora il nodo da sciogliere è comprenderne i reali aspetti di differenza che fanno reale differenza. Un esempio può chiarire facilmente il quadro di indagine su cui porre l'attenzione.

Nell'ambito formativo della scuola italiana si sta ormai approcciando la didattica con nuovi strumenti, come la LIM o lavagna interattiva multimediale. Mentre imperversa la *querelle* tra entusiasti assoluti e scettici senza rimedio, o addirittura paurosi, gli editori si sono lanciati nella produzione ponderosa di artefatti cognitivi *ad hoc* (*dvd*, piattaforme di condivisione, ecc.) e alcuni docenti e studenti si muovono tra l'atteso *tablet* e crisi interiori, nessuno ha voluto vedere quel minimo di scarto che però fa differenza tra la lavagna tradizionale e questo nuovo supporto. La prima tutto sommato non è tanto meno multimediale della seconda, nell'uso dinamico può essere persino più coinvolgente, ma non permet-

te di salvare gli scarabocchi degli schemi realizzati. Tutta qui la differenza. Molti diranno che è poco ma, se andiamo ad applicare questa differenza alle possibilità di condivisione offerte dai *social network*, si apre un mondo sconfinato di opzioni.

L'oggetto digitale costruito in classe - spazio dei luoghi - è condivisibile nello spazio virtuale, anche azzerando i tempi tradizionali di trasmissione. È sufficiente un computer in rete e il salvataggio delle singole pagine, potenzialmente illimitate, della LIM, e ci ritroviamo tutti, nella nostra cartella o nuvola - *cloud* - ad avere a disposizione il prodotto che si offre al consumo e alla revisione collaborativa. E questo succede, sia che ci si imbatta in studenti e/o docenti, presunti "scafati" e "navigatori geniali" o "mezze calzette", che però sanno accendere un computer e spedire una *e-mail*, naturalmente per assunti tutti da verificare. Modalità di *cloud*, spazi di condivisione di materiali *on-line* (ad esempio *dropbox*) e piattaforme di *e-learning* (come *moodle* molto usato nelle università italiane) aprono occasioni di condivisione, ma non le realizzano per il solo fatto che un soggetto è "on" e in rete, anche se questo è prerequisito ineludibile.

Forse è proprio qui che occorre guardare. Non stiamo a perdere troppo tempo in posizioni di retroguardia o di avanguardia che ritengono di avere capito tutto, quando ancora è presto per "tranciare" giudizi sulla socialità dei *social network*. Mettiamoci piuttosto in gioco, secondo i processi di condivisione, formale e informale, già rodati dal consumo elettronico, per creare effettive competenze e significati comuni intorno ai quali favorire l'interazione "intelligente" dei *social network*.

Non possiamo certo affermare che questo significherà contrastare derive ulteriori di individualizzazione, ma neppure *a priori* ritenere che tali derive siano il prodotto dello "smanettamento" nocivo dei giovani o meno giovani in rete. Se non ci pare che siano predominanti i contenuti di altissima qualità su *facebook*, è più facile pensare che sia colpa di *facebook*, invece che della sfera pubblica contemporanea. Ma a ben vedere è una magra risposta. Basta ragionare sul livello medio dei dibattiti sociali in presenza, per dubitare che il *vulnus* della chiusura delle menti, alla condivisione del sé e della propria produzione cognitiva, è un fenomeno molto più complesso e articolato, che investe la società civile, l'economia e la politica. Di fronte a tale prospettiva, possiamo onestamente solo prendere atto del consumo, ormai diffuso, dei *social network* e chiederci quale progetto di società li precede e quali forme di interazioni possano favorire, sempre mantenendo ferma la convinzione che dietro le relazioni, siano esse in presenza o *on-line*, ci sono semplicemente persone con desideri, aspirazioni e propri bisogni cognitivi ed emotivi, suscettibili di qualsiasi considerazione, tranne l'indifferenza o l'appiattimento a visioni preconcrete.

¹ L'articolo è stato concepito ed elaborato insieme dai due autori. Nel particolare tuttavia Emiliano Ilardi ha scritto i paragrafi 1, 2 e 3 mentre Fabio Di Pietro i paragrafi 4, 5, 6 e 7.

² Rousseau infatti affermava che non è possibile un governo democratico il cui popolo si trovi al di là della portata della voce.

³ A. MATTELART, *Storia dell'utopia planetaria. Dalla città profetica alla società globale*, Einaudi, Torino 2003, pp. 89-90.

⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁵ J. D. BOLTER, R. GRUSIN, *Remediation. Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano 2003.

⁶ Per una trattazione più generale rimandiamo ai lavori di Giovanni Boccia Artieri, uno dei pochi studiosi, almeno in Italia, capace di analizzare i *social network* senza preconcetti e soprattutto senza cadere nella solita dicotomia apocalittici-integrati. G. BOCCIA ARTIERI, *Stati di connessione: pubblici, cittadini e consumatori nella (social) network society*, Franco Angeli, Milano 2012.

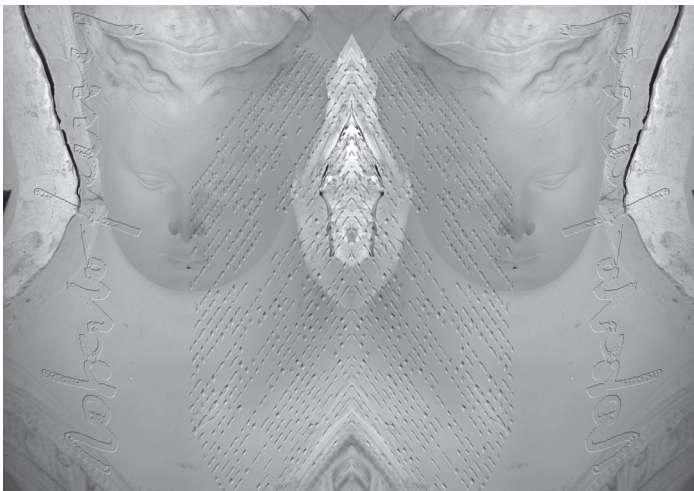
⁷ Un titolo su tutti: V. CODELUPPI, *Lo spettacolo della merce: i luoghi di consumo dai passages a Disney World*, Bompiani, Milano 2001.

⁸ Ci riferiamo ovviamente alla scuola di Birmingham che fin dagli anni sessanta ha inaugurato quel settore di studi definito *cultural studies*.

⁹ Su questo tema e per una bibliografia sull'argomento cfr. A. CECCHERELLI, E. ILARDI, *Faust licenzia Mefistofele. L'era del touch screen e la fine delle mediazioni*, "I problemi della pedagogia", n. 1-3, 2011.

¹⁰ M. CASTELLS, *La nascita della società in rete*, EGEA Università Bocconi, Milano 2002.

¹¹ Cfr. J. MEYROWITZ, *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna 1995.



Roberto Puzzu, *Le dame di Urbin*, dittico policromo su alluminio, 140x200, 2013.

La “Cultura Filosofica” al tempo della crisi (1907 - 1917) Per un dialogo tra saperi*

DI CRISTIANO SABINO

Premessa. Agli esordi del Novecento soffia sull'Europa un forte vento irrazionalista che va ben al di là del rigetto verso i grandi sistemi e del clima di ottimismo che aveva caratterizzato il secolo precedente e investe invece la stessa facoltà razionale su cui le scienze naturali ed umane avevano basato i loro progressi più significativi. La parola d'ordine della «caduta delle idee romantiche» – come spesso si diceva allora – segna il crollo di tutte le certezze in cui la filosofia moderna aveva riposto fiducia, a partire dal programma galileiano. Le improvvise e numerose «conversioni fideistiche ed idealistiche» trovano alimento in un certo «clima propizio alla confusione delle coscienze»¹ che caratterizza l'inizio del secolo. Un clima caratterizzato dalla rottura degli argini del pensiero logico, gnoseologico, etico e politico e il suo logoramento, interpretato da molti intellettuali nei termini di «una vera invasione barbarica nel campo della filosofia, un'invasione di pensatori distruttori e negatori, una specie d'anarchia»². Con queste testuali parole, mentre nelle trincee dei paesi europei si combatte una guerra totale, Gaetano Capone Braga descrive sulle pagine della rivista “Cultura Filosofica” lo stato della cultura del tempo, individuando i tratti che contraddistinguono un'intera epoca. Altrove un altro protagonista del dibattito italiano dell'epoca e collaboratore della stessa rivista traccia un bilancio storico alla ricerca delle radici della crisi che travaglia l'inizio del secolo:

«Quando verso la metà del secolo, per felice concorso di circostanze, la borghesia liberale ebbe costituite le nazionalità ed ordinati i reggimenti costituzionali, [...] parve che la scienza positiva avesse pronunciata l'ultima parola sulla vita, e assicurata la sua incontrollabile signoria sulle coscienze. Senonché la formula in cui si esprime dapprima codesto dominio assoluto delle scienze naturali, il positivismo materialistico [...], non parve più adeguata ai bisogni nuovi e molteplici degli spiriti»³.

Mentore e fondatore della rivista fu Francesco De Sarlo, uno fra i personaggi più interessanti del dibattito filosofico e psicologico dei primi anni del secolo. Egli vive da protagonista un'epoca di transizione. Questa esperienza editoriale si inserisce nel travagliato clima intellettuale che caratterizza gli anni dieci e venti del Novecento e partecipa a pieno titolo al dibattito che vede impegnate diverse testate sia italiane che internazionali. Ciò che caratterizza però il profilo della “Cultura Filosofica” rispetto alle altre riviste dello stesso periodo è il forte senso di responsabilità di fronte alla crisi. Nel corso dei dieci anni di pubblicazio-

* “Cultura Filosofica” è la rivista di cui mi sono occupato nella mia tesi di perfezionamento, discussa presso la Scuola normale di Pisa il 19 dicembre 2013, relatore Michele Ciliberto.

ni, la testata guidata da De Sarlo mantiene salda la convinzione che non è possibile fare fronte al terremoto ideale, scientifico, filosofico e politico degli ordinamenti della civiltà europea richiamandosi ad una semplicistica apologetica del passato o abbandonandosi alle tentazioni disgregative dell'irrazionalismo in voga.

Il gruppo di scrittori che fa capo a questa rivista rimane nel suo nucleo fondamentale abbastanza omogeneo e fedele ad un progetto espresso con lucidità fin dal primo fascicolo ed incentrato sulla necessità di difendere e sviluppare i lineamenti fondamentali di una «conoscenza sistematica del mondo» che non rinunci ad una «concezione filosofica di tutta la realtà»⁴. In un clima di affossamento della filosofia o di un suo recupero in chiave mistica, essi si dedicano allo sforzo di avviare un dialogo fra discipline e saperi. Il progetto assume connotati molto chiari fin dalla bozza-manifesto pubblicato il 15 gennaio del 1907, nel primo fascicolo, la cui brevità e mordacità ricorda quella del celebre bozzetto crociano di presentazione al primo numero de "La Critica". E non si tratta certo di un caso. Entrambe sono riviste che, insieme a "Scientia", di Eugenio Rignano ed Federigo Enriques, vanno lette in parallelo, perché rappresentano con lucidità i termini, i bersagli polemici e i temi di fondo dei diversi progetti di riforma culturale che a questa data si incontrano – o più spesso si scontrano – in Italia.

Tenere presente la molteplicità e la ricchezza del dibattito condotto sulle riviste di inizio secolo, non solo ci aiuta a ricordare che l'«idealismo non ha rappresentato l'unico aspetto filosoficamente rilevante e nemmeno l'unico momento europeo della cultura filosofica italiana a cavallo tra la fine dell'Ottocento e i primi due decenni del Novecento»⁵, ma significa anche comprendere meglio il significato e la portata dell'indiscussa, e per molto tempo indiscutibile, «egemonia» di Croce e Gentile. Le ragioni dell'incontrastato esercizio culturale dell'idealismo per buona parte della prima metà del secolo ha motivazioni profonde e non facilmente liquidabili. L'idealismo italiano si è infatti in un primo momento irrobustito grazie ad un confronto con il Marx di Antonio Labriola, per poi crescere non tanto sul terreno della lotta antipositivistica, quanto sul confronto con le posizioni di alto livello dei suoi migliori «eredi», fra cui va certamente annoverato De Sarlo e il suo tentativo di «fare scuola». Se per il primo aspetto non è difficile ammettere che fino agli anni trenta nessuno, oltre Labriola, Croce e Gentile, osa veramente «fare i conti» con Marx e con il materialismo storico⁶, per quanto riguarda invece il secondo aspetto, non si può non ammettere che, fino a guerra inoltrata, il panorama filosofico italiano appare faccenda più complessa rispetto alle drastiche rappresentazioni che i «distruttori della ragione» e i sabotatori dell'accademia cercavano di dipingere. Ma il quadro appare più complesso anche rispetto alla lettura – diventata classica – proposta con limpidezza da Croce:

«Si usciva, allora, da mezzo secolo di naturalismo e positivismo e si era accumulata la materia di innumeri problemi che la logica naturalistica e l'agno-

sticismo positivistico non avevano, non che affrontati, neppure sospettati. Qual meraviglia se, al primo gettar della semenza, la terra, così a lungo a riposo, desse una messe splendida per qualità e abbondanza?»⁷.

La filosofia italiana non si chiuse in se stessa. Oggi una storiografia attenta alla «geografia»⁸ e alla storia del dibattito filosofico ed etico-politico nelle città italiane tra la fine dell'Ottocento e il secondo dopoguerra mette in discussione la lettura crociana e valorizza tutte quelle esperienze dedite al «lavoro circostanziato» e alle «ricerche sul campo senza divieti di collaborazione con le scienze e senza ostracismi»⁹. Una storiografia che, al di là delle comprensibili differenze, concorda oramai sul fatto che «nonostante tutti i proclami di superiorità degli idealisti e il loro peso nella vita nazionale, la filosofia italiana non si chiuse affatto in se stessa»¹⁰ e che si svolse in Italia, almeno fino a tutti gli anni venti, un aspro confronto – dall'esito per nulla scontato – fra progetti *egemonici* candidati ad «alternative plausibili»¹¹. Certo è giusto chiedersi — come fa Ornella Pompeo Faracovi — se si possa parlare di un vero e proprio scontro fra diverse egemonie emergenti e se i protagonisti di questo scontro ne siano a questa data pienamente consapevoli. A proposito della disputa fra gli idealisti ed Enriques — ma le sue considerazioni sono a mio parere generalizzabili anche ad altri dialoghi mancati — la Faracovi fa notare che:

«se un significato di «svolta» si deve attribuire allo scontro del 1911, esso va individuato soprattutto qui: nel confronto mancato fra due prospettive che, lontane su punti importanti, avrebbero potuto tuttavia definire reciproche integrazioni in uno sforzo di ricostruzione della ragione, contro il quale verrà presto ad urtarsi la mera montante del vitalismo, dell'attivismo, dell'irrazionalismo novecenteschi»¹².

Ma non è anche il «confronto mancato» la spia di uno scontro fra egemonie nell'accezione gramsciana del termine? Basta allora essere cauti nel ricostruire quelle precise dinamiche che hanno reso così interessante il dibattito filosofico di quegli anni e su cui una ricca letteratura storiografica sta facendo luce. Appare ormai assodato che sulla scena delle discussioni di inizio Novecento non abbiano agito soltanto «positivisti in crisi», dissacratori della ragione e nuovi idealisti, come fa notare Girolamo De Liguori nel suo studio sul «materialismo inquieto»:

«Esiste tutta un'area non ben studiata o malamente nota e classificata dalla nostra cultura di fine secolo entro cui operarono, con differenti finalità e diversità di impostazione e di esiti, personalità complesse ma di notevolissima statura intellettuale, quali furono Francesco Bonatelli, Felice Tocco, Roberto Ardigò, Gabriele Buccola, Filippo Masci, Adolfo Faggi, Adelchi Baratonò, Pietro Martinetti, Francesco De Sarlo, Enrico Morselli, G. Cesare Ferrari, Ettore Regàlia e molti sui quali gruppi di studiosi vanno riaprendo inchieste circostanziate. Pensatori tutti che hanno offerto rilevanti contributi, entro i limiti di un'epoca e di una cultura»¹³.

Se rinunciamo alla logica «sempre presente, ma sempre fuorviante dei vinti e dei vincitori»¹⁴, e se non ragioniamo con il *senno di poi*, possiamo risfogliare le pagine di molti testi e dei fascicoli delle numerose riviste di quegli anni trovandovi i motivi di una ricchezza e varietà di idee e suggestioni «sul neokantismo, sul pragmatismo, sulle filosofie legate all'indagine psicologica o alle scienze esatte, su alcuni programmi filosofici e su alcune iniziative volte ora a consolidare, ora a riformare o talvolta persino a rifondare la tradizione»¹⁵. È con questo sguardo che diventa necessario riprendere in mano i fascicoli di “Cultura Filosofica” anche a costo di mettere in discussione i giudizi autorevoli, ma in questo caso a dir poco ingenerosi, di un diretto allievo di De Sarlo quale fu Eugenio Garin. Egli infatti, in due noticine a piè di pagina di un brillante contributo sulla figura e sull'opera di De Sarlo, stabiliva lapidariamente che non fosse necessario occuparsi della rivista fondata e diretta dal suo maestro:

«In realtà La Cultura Filosofica, la rivista che De Sarlo diresse fra il 1907 e il 1917, in complesso piuttosto scialba non fece concorrenza a La Critica, né i suoi collaboratori costituirono una schiera compatta e combattiva»¹⁶.

«Laddove La Cultura Filosofica, a parte l'ampia presenza di De Sarlo, è in genere ben poco significativa. Psiche nei suoi quattro anni di vita (1912-1915) è sempre di grande interesse, e spesso molto importante»¹⁷.

Garin qui non tiene abbastanza in considerazione che i destini della “Cultura Filosofica” e di De Sarlo, nel bene e nel male, coincidono. Se a volte il lettore si trova disorientato dalla pluralità di interessi e dal carattere talvolta forzatamente specialistico di alcuni articoli, oppure rimane perplesso nel leggere alcune prese di posizione verso filosofi e uomini di scienza di notevole spessore (come nel caso delle note ed ingenerose stroncature di Enriques), non è certo possibile dire che nel complesso si tratti di una rivista «scialba» o priva di carattere, di mordacità e coraggio. Fin dal manifesto di presentazione della rivista, viene annunciato che non verranno combattute «persone o combriccole»¹⁸, ma che non si tacerà quando sarà necessario prendere una posizione chiara e precisa di fronte «agl'indirizzi e alle idee degli altri»¹⁹. Il riconquistato ruolo dei *valori*, il ripensamento del rapporto fra *ideale* e *reale*, il richiamo costante ma antiscolastico alla filosofia classica tedesca, la percezione chiara e distinta del crollo dei principali dogmi positivistici e l'urgenza di mettere mano a molti dei cardini, ritenuti fino ad allora incrollabili, dello stesso pensiero moderno sono i temi centrali della rivista. Il punto decisivo risulta però quello che riafferma la centralità del rapporto fra filosofia e scienza attraverso l'interdisciplinarietà:

«è nostra ferma opinione che la filosofia non può oggi costruirsi sul vuoto, ma ha bisogno d'un substrato e d'un contenuto concreto, noi ci proponiamo di analizzare e di segnalare principalmente i rapporti ch'essa ha con tutte le altre scienze, di mostrare quanto ciascuna di queste contiene di filosofico o quali elementi può prestare ad una successiva elaborazione filosofica, quanto e come,

insomma, ciascun ordine di conoscenze scientifiche, nessuno escluso – né quello delle scienze naturali né quello delle scienze spirituali –, dalle matematiche alla biologia, alla psicologia, al diritto ecc., contribuisca e possa contribuire a una conoscenza sistematica del mondo e ad una concezione filosofica di tutta la realtà»²⁰.

La prospettiva storiografica relativa al periodo che va dalla fine dell'Ottocento all'inizio del Novecento va corretta con la consapevolezza che a concorrere siano state in realtà le diverse manifestazioni del «nuovo». La revisione di alcuni luoghi comuni storiografici duri a morire che consegnano gli anni del passaggio tra i due secoli *sic et simpliciter* alla lotta fra «nuovo» e «vecchio» deve essere affiancata giocoforza ad una nuova proposta di periodizzazione. Nell'introdurre una raccolta di testi di Giovanni Vailati²¹, Ferruccio Rossi-Landi avanza una sua proposta di periodizzazione, indubbiamente originale e significativa, che dimostra però, a mio avviso, di essere lacunosa sotto un aspetto fondamentale. Interrogandosi sulle ragioni della mancata circolazione del pensiero di Vailati e del suo allievo M. Calderoni, Rossi-Landi sostiene che una delle cause principali della messa in mora delle loro ricerche va certamente attribuita alle vicende successive al primo dopoguerra. Dopo il conflitto infatti diventerà prioritario prendere posizione sul fascismo e Croce: con il suo *Manifesto degli intellettuali antifascisti*²², Croce catalizzerà tutte le residuali forze di opposizione al regime. La polarizzazione che ne consegue porterà la filosofia a trascurare la ricerca scientifica e a scavare un solco fra le scienze umane e quelle naturali, gettando le fondamenta per quello che Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere* definirà il «pontificato laico» di Croce. Anche se rilevante sotto alcuni importanti aspetti, la periodizzazione proposta da Rossi-Landi non tiene conto del fatto che i primi vent'anni del Novecento sono caratterizzati da una vera e propria lotta per l'egemonia iniziata ben prima della nascita e dell'avvento del fascismo e di molto precedente persino lo scoppio della Grande Guerra²³.

È urgente dunque avanzare una proposta alternativa di periodizzazione capace di marcare gli estremi della lotta per le definizioni condotta in Italia a ridosso della crisi dell'egemonia positivista fino all'avvento del fascismo. Il dibattito che prende le mosse dai primi *Saggi sulla concezione materialistica della storia* di Labriola agli sgoccioli dell'Ottocento, la celebrazione del IV Congresso internazionale di filosofia organizzato a Bologna nel 1911 dalla *Società filosofica Italiana* (di cui Enriques era presidente ed instancabile organizzatore), lo scoppio della celebre polemica fra «filosofi amici», fra Croce e Gentile, ospitata da "La Voce"²⁴ e il dibattito sull'interventismo sono certamente gli snodi fondamentali attraverso cui le varie posizioni prendono corpo, si articolano, vengono a consolidarsi e dimostrano tutta la loro capacità o incapacità di ottenere consensi ampi e duraturi sulla società italiana e sulle sue classi dirigenti. Il 1911 del resto è anche l'anno in cui Gentile dichiara, dalle colonne de "La Critica", la

fine del neokantismo italiano e di tutte quelle esperienze che ai suoi valori e ai suoi programmi di ricerca avevano volto lo sguardo. Nello stesso anno dal cenacolo della *Biblioteca Filosofica* di Palermo viene letta la memoria *L'atto del pensare come atto puro*²⁵ che battezza il «nuovo idealismo attuale» e liquida ogni preoccupazione diversa dal ripiegamento dello spirito su se stesso ed estranea all'atto del puro pensare. Quelli intorno agli anni dieci del Novecento risultano pertanto anni veramente periodizzanti! La partita giocata fra le diverse posizioni candidate all'egemonia culturale italiana inizia dunque ben prima degli anni venti e prende le mosse con il dibattito impostato da Antonio Labriola sul marxismo e raccolto dal suo giovane amico-editore Benedetto Croce.

Tutti gli sforzi di Labriola vertono sulla necessità di fare del marxismo il punto di riferimento teorico di una nuova sensibilità epistemologica che superi le contraddizioni insanabili del positivismo in crisi. Croce (al quale si affianca subito Gentile) dal canto suo matura precocemente l'obbiettivo di rovesciare il tentativo del suo maestro, individuando celermente i punti di una nuova riforma culturale facente perno non sulla concezione materialistica della storia, ma su un'ampia ed inedita rivisitazione dell'hegelismo. Inizia così una stagione straordinaria di discussioni e polemiche che si intreccia con le vicende estremamente complesse della società italiana ed europea del tempo. Dal dibattito sul «marxismo teorico»²⁶ fra Labriola e i giovanissimi neoidealisti, si passa all'emergere di altre sensibilità filosofiche e scientifiche che, pur non avendo collegamenti con le vicende del marxismo labrioliano, sollevano problemi assai simili e spesso critiche alle posizioni neo-idealistiche che ricordano da vicino le “letteracce” di Labriola a Croce.

Il Congresso di Bologna del 1911. Un secondo avvenimento periodizzante è a nostro avviso lo svolgimento del Congresso internazionale di filosofia di Bologna del 1911 che rappresenta il culmine, e anche il punto di rottura, del lavoro organizzativo e riformatore di Federigo Enriques. Il matematico livornese aveva raccolto la necessità di mettere mano ad una riforma culturale di larga portata e aveva a tal fine convocato in Italia molti intellettuali europei per avviare un confronto serrato fra discipline diverse. A congresso svolto, Croce, che aveva figurato in qualità di ospite silenzioso, aveva rilasciato una lapidaria intervista al giovane giornalista-filosofo Guido De Ruggiero²⁷. Croce aveva decretato qui il fallimento dei lavori e in generale della strategia enciclopedica, progressista e neo-illuminista, patrocinata dal matematico livornese²⁸. Come ha fatto ampiamente notare la Faracovi, in questo caso il filosofo napoletano giocherà la partita non su un piano di confronto speculativo e teorico, bensì su quello pragmatico, rifiutandosi di parlare di filosofia con un «profano», a dimostrazione delle «forti radici ideologico-politiche» del confronto che è tutto finalizzato – per lo meno dal punto di vista crociano – a raggiungere l'indiscussa posizione di *leadership* intellettuale del paese. Il congresso bolognese aveva rappresentato il tentativo

certamente più maturo di revisionare il positivismo e la cultura scientifica in genere, senza d'altro canto cedere alle tentazioni pessimistiche e irrazionalistiche dilaganti nei circoli epistemologici e scientifici europei maggiormente riconosciuti. Esso è l'apice e insieme il declino dell'«età degli eroi» dopo cui i filosofi – a parte significative ma isolate eccezioni – volgeranno i loro interessi a tutt'altro che ai problemi dello «spirito» e gli scienziati perderanno ogni interesse «per gli aspetti metodologici e per il dialogo con la filosofia»²⁹.

Enriques aveva insomma cercato di percorrere «una strada poco battuta nella cultura italiana del primo Novecento» e, in una dimensione aperta fra i «differenti orizzonti del positivismo e del criticismo», aveva cercato «uno spazio nel quale far convergere con elementi desunti dall'una e dall'altra tradizione una indagine rinnovata sulle implicazioni filosofiche del genere scientifico»³⁰.

Il matematico livornese aveva avviato un interessante discorso epistemologico, trovando soluzioni originali e convincenti alla crisi dei fondamenti che avevano scosso molte coscienze. Il valore della scienza andava cercato a suo parere nel «processo di approssimazioni successive» che, storicamente, non si era mai dato nella forma di una *linea retta*, ma al contrario era sempre stato caratterizzato da una connaturata dimensione di instabilità e incertezza, da arresti, crisi, errori. Enriques aveva insomma intesa l'indagine epistemologica non nei termini di un sapere assoluto e definitorio, ma nei termini di una tensione mai conclusa verso la traduzione razionale sempre più ampia delle esperienze e aveva compreso con lucidità che «se la verità è soltanto un passo verso la verità, il valore della scienza consisterà piuttosto nel camminare che nel fermarsi ad un termine provvisoriamente raggiunto. In questa prospettiva i fatti, le leggi, le teorie, riceveranno il loro senso non tanto come sistema compiuto e statico, quanto nella loro reciproca concatenazione e nel loro sviluppo»³¹.

In questi anni la figura di Enriques è cruciale, non solo per il riconoscimento internazionale dei suoi studi matematici, ma anche per la sua instancabile attività di organizzatore e per la sua indefessa aspirazione al dialogo fra saperi e culture. Da questo punto di vista la sua figura richiama quella del direttore della rivista di cui ci occupiamo in questo studio: De Sarlo. Ambedue filosofi non professionisti, studiosi di scienza (matematica il primo, psicologia sperimentale il secondo), convinti difensori dell'assetto interdisciplinare del sapere e della necessità di rivedere a fondo i dogmi del meccanicismo ottocentesco, Enriques e De Sarlo condividono i motivi fondamentali della battaglia antidealistica. Dalla morte di Labriola, Enriques e De Sarlo rappresentano anche gli unici tentativi realmente organici di ripensare da capo il rapporto fra saperi, di rifondare su basi più sicure la dignità della scienza e di indicare con maggiore chiarezza i compiti dell'indagine filosofica. Non è un caso che, dalle colonne de "La Critica", Gentile e Croce tuonassero spesso e volentieri contro i due intellettuali. Si trattava di polemiche che spesso tradivano una seria inquietudine, malcelata sotto l'atteg-

giamento olimpico e vittorioso ostentato dai due amici idealisti. Un atteggiamento che lasciava trasparire – nota Michele Ciliberto³² – come, al di là degli interessi teorici, agisse una reale preoccupazione per le capacità egemoniche ed organizzative di Enriques e, si potrebbe aggiungere, di De Sarlo, entrambe orientate alla costituzione di un polo di attrazione culturale alternativo sia al declino del positivismo tradizionale, sia alle ambizioni dei nuovi idealisti e dei loro irrequieti alleati.

Come abbiamo accennato Labriola, Enriques, De Sarlo, Vailati – solo per limitarci a questi quattro nomi – rappresentano esperienze difficilmente riconducibili allo scontro fra «vecchio» e «nuovo»; non sono neppure visioni marginali o periferiche rispetto al dibattito europeo ed internazionale. Una ricostruzione anche sommaria della loro attività e dei loro reciproci rapporti ci restituisce l'idea di una dialettica viva fra le diverse sensibilità del «nuovo» e un'apertura straordinaria ai migliori risultati conseguiti al di fuori del contesto italiano. Del resto anche i più accesi positivisti avevano, ad un certo punto del loro percorso, messo da parte gli insegnamenti di Roberto Ardigò, riservandogli soltanto tutto il rispetto che si deve ad un maestro oramai superato. Giuseppe Tarozzi, Giovanni Marchesini, Troilo e certamente Rodolfo Mondolfo – se non vogliamo parlare dei positivisti apertamente «in crisi» come Bernardino Varisco o di chi positivista non lo era mai stato come Vailati – avevano lasciato da parte certe tendenze dogmatiche per tornare con rinnovata curiosità alle radici storiche, richiamandosi esplicitamente a Carlo Cattaneo e a Giambattista Vico, rovesciando in tal modo «non la storia nella natura ma la natura nella storia», spinti – come ci fa notare Garin – dalla necessità di ritrovare le «perdute dimensioni dell'uomo»³³.

È dunque negli anni compresi fra la fine dell'Ottocento e i primi quindici o vent'anni del XX secolo che si gioca la partita fra le diverse sensibilità del «nuovo». A carte scoperte i protagonisti di questo dibattito discutono della *krisis* in cui versano le discipline naturalistiche e matematiche tenendo sui loro scrittoi le ricerche di Ernest Mach e degli empiriocriticisti tedeschi, dei contingentisti francesi da Emile Boutroux a Henri Bergson, dei pragmatisti d'oltreoceano, dei matematici da Jules-Henri Poincaré a Giuseppe Peano. Si rileggono i testi kantiani con rinnovato vigore, andando molto oltre i risultati del movimento neocritico, con l'obiettivo di utilizzare il pensiero di Kant per necessità nuove. Si torna, anche con maggiore interesse rispetto al passato, sull'etica e la politica, cercando la chiave di una loro fondazione sul mondo, un tempo dimenticato, dei «valori». Si criticano o addirittura si mettono definitivamente in mora quegli indirizzi, o meglio quelle prese di posizione scolastiche e di maniera, incapaci di restituire uno spazio centrale all'uomo e ai suoi bisogni spirituali, aventi molteplici risvolti sia individuali che sociali. E si torna sul problema posto e non risolto da Cartesio sulla natura e sul ruolo dell'«Io», sul primato della coscienza. Si rivaluta il mondo del «vissuto» anticipando le indagini che di qui a breve saranno condotte dalla

fenomenologia. La dimensione della soggettività riacquista posizioni fondamentali: ci si interroga sulla sua natura e sul ruolo giocato nella comprensione e nell'interpretazione del mondo. Che cos'è l'«Io»? Sia esso «attività sensibile e fenomenica», «attività sintetica a priori», «forza vitale», «luogo di coscienza», «*prius* inesplicabile», «centro di spontaneità», «luogo della circolarità dello spirito», «qualità emergente», nessuno - fra i nuovi autori citati, e soprattutto nessuno fra gli allievi e i collaboratori di De Sarlo - continua a sostenere la necessità di sezionare cervelli o di testare reazioni fisiologiche in laboratorio per meglio approfondire la natura della coscienza individuale, del pensiero e della soggettività. È facilmente comprensibile che non siamo di fronte a discussioni dotte, fini a se stesse, poiché a venir scossa è l'intera concezione dell'uomo: si percorrono infatti piste ignorate o anche disprezzate dalla cultura ottocentesca.

Enriques e De Sarlo: un dialogo mancato. Nel 1906 la *Società Filosofica Italiana* svolge il suo primo congresso a Milano ed Enriques dà alle stampe il suo libro di maggiore interesse filosofico: *I problemi della scienza*. Nel 1907 la *Società italiana per il progresso delle scienze* avvia la propria attività, viene fondata la *Società italiana di storia critica delle scienze mediche e naturali* e iniziano la loro avventura editoriale due importanti riviste: la “Rivista di Scienza” - poi “Scientia” - diretta fino al 1913 da Enriques e partecipata, nel suo comitato direttivo, da Tarozzi, Marabelli, Rossi e Mondolfo) e appunto la “Cultura Filosofica”. Ancora una volta i nomi di Enriques e De Sarlo vengono ad incrociarsi, nonostante la gran cura dimostrata da entrambi a mantenere confini netti nella loro attività. I *Problemi della scienza* di Enriques sono un testo che nasce dalla crisi e che parla di essa; un testo che non parte da presupposti solidi ma ne va alla ricerca con l'umiltà di chi è consapevole che mai più - in campo scientifico-epistemologico come in campo filosofico-speculativo ed etico-civile - si potrà utilizzare il linguaggio edificante di chi tiene il mondo e la verità in pugno. Il meglio del pensiero di Enriques, come quello di Labriola, di De Sarlo e di Vailati - solo per fare alcuni nomi eccellenti - è un tentativo di rispondere alla crisi che colpisce la società e la mentalità (anche la mentalità degli intellettuali), a cavallo dei due secoli che Chiappelli (nel brano inizialmente citato) identificava con la crisi dell'egemonia positivista e con il sorgere di «bisogni nuovi e molteplici degli spiriti». Eppure, se vogliamo mettere a fuoco lo sfondo critico di personaggi così inquieti e fondamentali, abbiamo bisogno anche di altri elementi. Il loro pensiero - nota la Faracovi - si muove

«in un orizzonte quale quello del Novecento, segnato dall'emergenza dei nuovi e più vasti ceti sociali, il nesso fra livelli alti del sapere e cultura media si pone in forme inedite rispetto al passato. La nuova situazione può essere descritta in termini di crisi, come avviene presso i teorici della ribellione delle masse, oppure dar luogo a tentativi di circoscrivere l'impatto sociale del sapere, come accade nelle prospettive del liberalismo conservatore di Croce; può infine essere

assunta come importante occasione di raccordo fra le nuove dimensioni del sapere e la cultura diffusa, in una prospettiva di taglio democratico, che deve qualcosa alle migliori indicazioni della civiltà positivistica»³⁴.

Enriques, Vailati, De Sarlo condividono se non altro l'aspirazione a coniugare *democrazia e scienza*, poiché in tale connubio scorgono «una condizione liberatrice di tutti i voleri umani nel regime di una giusta democrazia», la quale viene concepita non come «livellatrice di esseri che sortirono dalla natura diseguali attitudini, ma fecondatrice di tutte le energie, in uno sviluppo pieno della personalità di ciascuno»³⁵. Sul libro di Enriques piovono per lo più stroncature, se non veri e propri anatemi e l'aspetto interessante è che fra i critici più severi non ci sono solo scapigliati, mistici ed idealisti assoluti, ma anche lo stesso De Sarlo e alcuni dei suoi più stretti collaboratori³⁶. Eppure è interessante notare come il breve manifesto della rivista di Enriques richiami da vicino le esigenze che stanno alla base della rivista di De Sarlo. L'anonimo compilatore si schiera contro il «particolarismo scientifico» e contro la «progressiva reciproca chiusura dei campi delle diverse specializzazioni» e si fa auspice di un diverso orientamento secondo cui la «la tendenza ad unità del pensiero» non sia il frutto di sintesi campate in aria, bensì il risultato di «tutti i bisogni reali ed ideali della vita onde la Scienza procede e di cui la Filosofia si fa interprete»³⁷. Entrambe le testate si muovono dunque su una diagonale condivisa, aspirando ad una riforma generale della cultura filosofica che la renda finalmente «libera da legami diretti coi sistemi tradizionali» e finalizzata a «promuovere la coordinazione del lavoro», al fine di mettere in luce la «critica dei metodi e delle teorie» congiungendo «gli sforzi degli studiosi, innalzando la visione degli scopi scientifici sopra le forme particolari della ricerca»³⁸. Nonostante le evidenti affinità che ispiravano il lavoro di De Sarlo, di Enriques e delle riviste da loro animate, un dialogo – se non un vero e proprio asse strategico di politica culturale – non riuscì mai a consolidarsi.

Conclusioni. La “Cultura Filosofica” rappresenta nell'Italia di quegli anni uno spazio importante di contenimento delle spinte disfattiste e liquidazioniste: da quelle dei bancarottieri della scienza al variegato mondo di chi vuole sbarazzarsi dei servizi della ragione perché in cerca di accessi diretti e più immediati al sapere e alla verità. L'empiriocriticismo, la *Völkerpsychologie*, il neokantismo, il neovitalismo, le nuove scuole matematiche, le indagini di psicologia sperimentale, i nuovi indirizzi empiristici, la neonata antropologia, la ancora giovane sociologia, i quesiti della logica, l'estetica, l'etica: tutti questi indirizzi troveranno nella “Cultura Filosofica” un eccezionale terreno di confronto. Qui il pubblico colto degli inizi del Novecento può trovare un resoconto puntuale ed articolato delle diverse sensibilità che a questa data popolano la vita culturale europea e pagine mai incolori dove emergono con nettezza i lineamenti di un progetto ben preciso, capace di fare fronte alle «invasioni barbariche» dell'irrazionalismo e del liquidazionismo. Un'esperienza, quella della rivista, che solo per distrazione o mali-

zia intellettuale è stata collocata nella «complessiva, e talvolta logora, categoria di “positivismo”»³⁹.

Queste, in sintesi, le motivazioni che ci hanno spinto a scrivere queste pagine, confidando nel fatto che forse, da una «modesta cronaca» su una rivista che molte voci autorevoli considerano di non primaria importanza, possa emergere un contributo o uno stimolo alla discussione per fare luce sulle dinamiche dello scontro di idee che investì impetuosamente i circoli intellettuali dei primi due decenni del Novecento, mettendo seriamente in crisi la «curvatura umanistico-retorica della nostra generale cultura»⁴⁰. Un lavoro animato dalla consapevolezza che le idee filosofiche, anche quelle apparentemente più astratte od «elevate», «non sono partorite da altra filosofia», ma risultano sempre espressione «dello sviluppo storico reale» di cui costituiscono un documento prezioso da riportare alla luce per meglio chiarire la nostra posizione e il nostro ruolo all'interno della società del nostro tempo⁴¹.

¹ G. DE LIGUORI, *Materialismo inquieto: vicende dello scientismo in Italia nell'età del Positivismo 1868-1911*, Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 4.

² G. CAPONE-BRAGA, «La Teoria degli oggetti e l'ontologia», C.F., 3, (1914).

³ A. Chiappelli, *Sul confine dei due Secoli*, Napoli, tip. della R. Università, 1900, p. 631.

⁴ La Redazione, C.F., 1, (1907).

⁵ M. FERRARI, *Non solo Idealismo. Filosofi e Filosofia in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze, Le Lettere, 2006, p. 8.

⁶ La figura di Labriola è quella di un isolato. Anche se perfino De Sarlo interviene nel dibattito che si innesca a fine Ottocento su queste tematiche (v. *Il socialismo come concezione filosofica*, Firenze, Le Monnier, 1897). Croce e Gentile rimangono gli unici validi interlocutori di Labriola e conoscitori del marxismo fino alla ripresa gramsciana dei *Quaderni del Carcere*.

⁷ B. CROCE, *Conversazioni critiche*, Bari, Laterza, 1939, pp. 270, 271.

⁸ Ispirandosi in qualche modo al modello di un saggio di Carlo Dionisotti del 1951 (poi raccolto in *Geografia e storia della letteratura Italiana*, Torino, Einaudi, 1967) che contestava la ricostruzione desantisiana di un quadro unitario per la letteratura, il 2-4 dicembre del 1998 è stato organizzato un convegno dall'Accademia delle scienze di Torino e dal Dipartimento di Discipline filosofiche dell'Università di Torino: *Per una Geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, atti del convegno, a.c. di P. Rossi e C. A. Viano, Bologna, Il Mulino, 2004.

⁹ A. SANTUCCI, *Empirismo, Pragmatismo, Filosofia italiana*, Bologna, Clueb, 1995, p. 26.

¹⁰ *Ibidem*, p. 11.

¹¹ M. FERRARI, *Non solo Idealismo*, cit., p. 9.

¹² O. POMPEO FARACOVI, *Il caso Enriques, Tradizione nazionale e cultura scientifica*, Livorno, Belforte editore libraio, 1984, p. 104.

¹³ G. DE LIGUORI, *Materialismo inquieto*, cit. p.6

¹⁴ M. FERRARI, *Non solo Idealismo*, cit., p. 9.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ E. GARIN, “Francesco De Sarlo: Psicologia e Filosofia”, in *Francesco De Sarlo e il Laboratorio fiorentino di Psicologia*, atti del convegno, a.c. di L. Albertazzi, G. Cimino, S. Gori-Savellini, Bari, Laterza, pp. 48-4.

¹⁷ Ibid., p. 51.

¹⁸ La Redazione, C.F., 1, 1907.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ G. VAILATI, *Il metodo della Filosofia*. Saggi di critica del linguaggio, a c. di F. Rossi-Landi, Bari, Laterza, 1957, pp.7-24.

²² In risposta al *Manifesto degli intellettuali fascisti* di Gentile (pubblicato dalla quasi totalità della stampa italiana), Croce, su invito di Giovanni Amendola, redasse il *Manifesto degli intellettuali antifascisti* che venne pubblicato il 1° maggio 1925 su “Il Mondo” e che mise insieme un folto ed autorevole gruppo di firmatari.

²³ Sulle motivazioni di una vittoria idealistica interveniva in maniera assai lucida Giovanni Papini introducendo la raccolta degli *Scritti* di Calderoni: «Se Vailati e Calderoni fossero stati “pratici” alla pari di certi filosofi “puri” avrebbero potuto dare all’insieme dell’idee da loro elaborate con vivace diligenza un bel nome di bel suono - ad esempio Prometeismo - e così, invece degli sparpagliati contributi, che di rado raccolgono attenzione e popolarità, avrebbero potuto atteggiarsi a fondatori o rafforzatori di un sistema vero e proprio, d’un sistema composto principalmente di prolegomeni a ogni sistema, ma tale, insomma, da fare onesta figura anche nei concorsi e nei manuali», Mario Calderoni, *Scritti, a c.* di O. Campa, Milano, ed. La Voce, 1924. Da segnalare che questa prima edizione degli scritti del giovane pragmatista prematuramente scomparso furono entusiasticamente introdotti da una significativa prefazione dello stesso Papini, a testimonianza dei legami che si erano stretti nei primi anni del secolo.

²⁴ Croce apre la polemica attaccando pubblicamente l’idealismo attuale di Gentile e della sua scuola palermitana con l’articolo “Intorno all’idealismo attuale”, pubblicato sul quinto fascicolo della “La Voce”, nel 1913. Gli risponde Gentile sempre sullo stesso fascicolo con un pezzo intitolato ugualmente “Intorno all’idealismo attuale”. La polemica continua nel sesto fascicolo ed inizia ad incrinare seriamente i rapporti fra i due maggiori esponenti del nuovo idealismo italiano.

²⁵ Cfr. G. GENTILE, “L’Atto del pensare come atto puro”, in *Annuario della Biblioteca Filosofica*, vol. 1., a.c. di G. Carlotti, Palermo, A. Reber, 1912.

²⁶ La definizione è in B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza & Figli, 1944.

²⁷ Pubblicata su “Il Giornale d’Italia”, 16 aprile 1911.

²⁸ Sulla natura di politica culturale, e non esclusivamente teorica e storiografica, dello scontro fra Enriques da una parte e Croce e Gentile dall’altra si veda lo scritto di Michele Ciliberto, *Filosofia e politica nel novecento italiano: da Labriola a «Società»*, Bari, De Donato 1982 e particolarmente il secondo capitolo: “Federigo Enriques e il Neo-idealismo italiano”, pp. 101-131. Nell’intervista prima citata Croce liquida le fatiche filosofiche dei congressisti: «meritorie quanto sarebbero meritorie e disinteressate le mie, se organizzassi congressi di matematica». Alle parole di Croce replica Enriques quattordici giorni dopo, sempre dalle colonne della stessa testata. Sulle riviste filosofiche sono invece da ricordare gli interventi di Enriques, “Mettiamo le cose a posto”, “Rivista di Filosofia”, III (1911) ed “Esiste un sistema filosofico di Benedetto Croce?”, “Rassegna contemporanea”, IV (1911). Da parte crociana, “Ancora del prof. Enriques”, “La Criti-

ca”, X (1912) a cui dava seguito il professore livornese con la “Risposta a Benedetto Croce”, “Rivista di Filosofia”, IV, (1912). Gli interventi di Gentile a riguardo sono invece la recensione dei “Problemi della Scienza”, “La Critica”, VI (1908) e “Scherzi innocenti intorno alla Metafisica hegeliana”, “La Critica” VIII (1910). In realtà, inizialmente i rapporti non sembravano così tesi da compromettere la possibilità di avviare un dialogo. Croce e Gentile consideravano Enriques un profano della filosofia, ma ne ammiravano le capacità organizzative e apprezzavano il suo sforzo di portare la speculazione filosofica fra gli scienziati. I rapporti cessano di essere cortesi quando Enriques pubblica sulla “Revue de métaphysique et de morale” nel gennaio del 1910 una sua lettura, a dire il vero abbastanza grossolana, sulla metafisica di Hegel che viene bollata immediatamente da Croce come una «pappolata» e da Gentile come un «articolo sciocco».

²⁹ G. FERRANDI, “La filosofia di Bologna”, in *Le Città Filosofiche: per una geografia della cultura filosofica italiana del Novecento*, a c. di P. Rossi e C. A. Viano, Bologna. Il Mulino, 2004 (scritti già pubblicati in “Rivista di filosofia”, 2000-2003, p. 194).

³⁰ O. POMPEO FARACOVI, *Il Caso Enriques*, cit., p. 26.

³¹ F. ENRIQUES, *Il Significato della storia del pensiero scientifico*, a c. di M. Castellana e A. Rossi, Bologna, Zanichelli, 1936, p. 3.

³² M. CILIBERTO, *Filosofia e politica nel Novecento italiano: da Labriola a «Società»*, cit.

³³ E. GARIN, *Cronache di Filosofia italiana*, in particolare il cap. IV, *Positivisti in crisi* e il cap. V, *Positivisti e No*, cit., pp. 81-170.

³⁴ O. POMPEO FARACOVI, *Il caso Enriques*, cit., p. 81.

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁶ Esempio a questo proposito è la stroncatura che ne fa De Sarlo sulle pagine della sua rivista appena fondata: “Vecchio e nuovo positivismo”, C.F., 3, 1907.

³⁷ “Presentazione”, in “Rivista di Scienza, organo internazionale di sintesi scientifica”, a. I, 1, (1907), pp.1-3.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ G. DE LIGUORI, *Materialismo inquieto*, cit., p. 3. Lo studio di De Liguori si rivolge proprio alla revisione critica volta a rivisitare la «pesante tradizione che grava tutt’oggi sul materialismo ottocentesco e, in particolare, su quello di derivazione scientifica che si continua a designare col nome di materialismo volgare». De Liguori infatti fa notare come «la revisione in atto di tutto il secondo Ottocento italiano, sta portando ad abbandonare molti vecchi luoghi comuni, spinge la più attenta analisi storiografica al fondo di esperienze concettuali per il passato trascurate o fraintese, quali quelle provenienti dalla medicina, dalla nascente psichiatria, dalla critica letteraria, dal romanzo, dalla storiografia. Entro quella rilettura, anche l’abborrito materialismo comincia a riconquistare una fisionomia più reale, tanto che per esso – entro i noti limiti di una età e di una cultura – sembra sia venuto il momento di un più sereno e distaccato esame».

⁴⁰ P. PARRINI, *Filosofia e Scienza nell’Italia del Novecento, figure, correnti, battaglie*, Milano, Guerini e Associati, 2004, p. 12.

⁴¹ E. GARIN, *Cronache di Filosofia Italiana*, cit., p. XIII.

Linguistica e sessualità

di NADA STARCEVIC

Premessa. Alcune stime dell'Organizzazione Mondiale della Sanità indicano che nel 2020 la depressione, dopo le malattie cardiovascolari, sarà la patologia responsabile della perdita del più elevato numero di anni di vita aggiustati per disabilità. La prevalenza di depressione è più alta nelle donne rispetto agli uomini. In linea con tale dato, l'uso di farmaci antidepressivi è cresciuto costantemente nell'arco degli ultimi anni in Italia, passando da 19,9 DDD/1000 abitanti *die* del 2002 a 35,7 DDD/1000 abitanti *die* del 2010. Chi accusa queste patologie perde un totale di giorni di lavoro sette volte superiore rispetto agli altri. I costi sociali ed economici della depressione sono sempre più rilevanti e se non si cambiano i metodi di cura saranno presto impossibili da sostenere.

Nelle pagine che seguono si propongono alcuni aspetti di una ricerca tra scienze e filosofia per comprendere l'uomo nel suo disagio, mentre lotta con una cultura alienante, per aiutarlo a comprendersi e a riqualificare le proprie potenzialità, migliorando la qualità delle relazioni sociali, affettive e sessuali.

Il senso e la sessualità. La vita si perpetua e si organizza in strutture sempre più complesse grazie al piacere e a quel moto di spirito insito in ogni cellula: il senso della riproduzione di sé. Il principio di piacere è la base arcaica, inconscia dell'istinto di vita, mentre il principio di realtà, a detta di Arthur Schopenhauer, viene a creare i meccanismi di volontà, di potenza e di aggressività. O come ebbe a dire Friedrich Nietzsche, il principio di realtà, senza Dioniso, porta con sé l'istinto di morte.

Con questo non vogliamo negare la realtà e l'utilità dell'aggressività che entra nel ciclo di vita come un atto necessario se si pensa ai diversi livelli di organizzazione: sopravvive il più forte, il più intelligente, il più astuto, il più adattabile. Però il sopravvivere nel corso dell'evoluzione significa riprodursi, cioè garantire l'accoppiamento con la femmina-maschio migliore della specie. Ma quando l'aggressività è "progettata" dalla natura, oppure è compresa dall'individuo, essa ha un senso, cioè attraverso l'appagamento del bisogno, dona equilibrio all'ecosistema personale.

Anche quando questo *senso* non si comprende, come nel caso del seme di grano o dello spermatozoo, ognuno ha in sé la spinta a compiere azioni utili per propagarsi ed esplicarsi tramite il principio di piacere, che corona ogni azione "sensata". Le nuove ricerche in biologia e nelle neuroscienze confermano che l'agire di ogni organismo, quando viene appagato nella propria natura, anche se inconsciamente, come l'eiaculazione notturna, restituisce al soggetto l'equilibrio. Nell'agire di ogni organismo dovrebbe essere implicito il *senso* della manifestazione conscia o inconscia che sia. Per ciò potremmo dedurre che il *senso intuito* e

la consapevolezza insieme aggiungono quella qualità soggettiva che fa fare lo scatto in avanti nell'evoluzione. Solo insieme, l'intuizione e la consapevolezza di un'azione sensata possono gratificare la persona. Però quando questa formula proviamo ad applicarla all'individuo, all'uomo di oggi, ci troviamo in seria difficoltà: il piacere - che dovrebbe essere prodotto dall'intuizione della propria natura, determinato da un'esigenza intima e dalla consapevolezza di azioni "sensate" - è dominato in effetti dalla "cultura" con i suoi diktat.

La cultura e le scienze, che si dovrebbero occupare del benessere e dell'equilibrio della persona, lo studiano dividendolo in organi e atti disgiunti dal pensiero, dall'ambiente e dall'habitat. Quando le interazioni tra fuori e dentro, tra bisogni e ambiente, creano disagio e alienazione, le scienze curano la persona come malata. Se vogliamo che la cultura comprenda l'individuo nella sua complessità bisogna tornare ad occuparsi del piacere e della riproduzione, cioè della evoluzione qualitativa di sé e della specie. Sarebbe utile e necessario stimolare l'individuo ad agire perché, ogni azione, anche quella tentata e persa, dà la possibilità di comprendere e migliorare il prossimo atto. Come uno sportivo o un cacciatore potrà utilizzare l'errore per migliorarsi. L'azione positiva restituisce sul piano biologico all'organismo un'energia e un equilibrio, percepito come omeostasi, del quale ultimamente la nostra cultura appare sempre più sprovvista.

Si deve presupporre che l'azione *sensata* sia insita nella materia, visto che un pino marittimo e un salice non "succhiano" i medesimi elementi dalla terra nella quale entrambi crescono. Ma non cediamo alla teoria in base alla quale il destino è solo quello codificato nel DNA. L'assimilazione e la sintesi non sono nell'uomo soltanto una questione meccanica ma anche affettiva e selettiva. Una persona interagisce sempre con l'ambiente. Possiamo trovare una conferma di ciò osservando, ad esempio, alcuni primati rinchiusi negli zoo. Questi, nonostante la garanzia del cibo, spesso non si riproducono. Segno che il *senso* del loro istinto riproduttivo non risiede solo nel DNA o nell'istinto, ma anche nell'ambiente nel quale vivono. Quando il disagio di questo ambiente viene percepito dall'individuo, la parte arcaica dell'organismo inibisce la funzione riproduttiva. Prima di ogni devianza, prima che intervengano le manipolazioni culturali e psicologiche, la natura ricompensa le giuste azioni con il piacere. Purtroppo muoverci nel labirinto della cultura e rimanere fedeli a una propria natura diventa un'impresa ciclopica e le scienze non possono, come le stelle, rimanere a guardare.

La linguistica nella valutazione dei sentimenti. L'individuo, nella sua relazione intima e affettiva, esprime se stesso a molti livelli. Tutto di lui parla. Ciò che non trova parole si esprime in gesti, atti, silenzi. Nella sessualità i due linguaggi portano in superficie i processi emotivi inconsci, superando la coscienza e la sua griglia di controllo. La sfera sessuale attiva tutte le strutture del sistema nervoso: ipotalamo, sistema limbico e sistema corticale. Di conseguenza l'in-

comprensione dei processi che inibiscono o deviano le normali attività di queste richieste istintuali può essere alla base di molti disturbi psicosomatici e comportamentali. Questo ci porta alla ragione di questo saggio: la valutazione delle problematiche legate alla sessualità e una modalità per prevenire tali disturbi. Infine si propone un progetto per l'educazione e l'autovalutazione di questo "lato oscuro della forza".

Nel linguaggio di Ludovico Geymonat, «l'individuo è un'attività che si esprime attraverso un insieme di manifestazioni» che potremmo dividere in due classi: una riguarda la natura conoscitiva, fisica, percepibile e l'altra la sfera sentimentale, intuitiva e affettiva; solo insieme diventano elementi inscindibili di una sessualità sensata e gratificante. Serve un ponte per collegare lo studio empirico sulla riproduzione con quello delle emozioni e dei sentimenti. Solo così si potrebbero dedurre il senso e la ragione dell'agire umano. Dopo gli studi di Geymonat e la via indicata con la sua "filosofia dei sentimenti", possiamo tentare di superare questa difficoltà prendendo a prestito la linguistica e la semiologia, suggerita da Ferdinand de Saussure, considerando la linguistica nella sua duplice azione: lingua e segno. La lingua è la struttura psichica/sociale, mentre la semiologia si occupa dei segni e di tutto ciò che nella comunicazione non è verbale. Consideriamo la struttura della lingua come un ente in cui ogni elemento ha un valore determinato da sé e dal rapporto con tutti gli altri elementi. La linguistica di de Saussure arriva in aiuto suggerendo l'uso simbolico di due aspetti, "lingua" e "parola". La prima rappresenta il momento sociale del linguaggio ed è costituita da codice, strutture e regole che ciascun individuo assimila dalla comunità di cui fa parte; la seconda è, invece, il momento individuale e creativo del linguaggio, ossia la maniera in cui il soggetto che parla "utilizza il codice della lingua in vista dell'espressione del proprio pensiero personale". Si ottengono così dati utili per comprendere l'individuo tramite il suo personale uso del linguaggio. Sono due aspetti differenti: uno apparentemente statico che garantisce le regole per le relazioni sociali, l'altro diacronico che è in rapporto all'individuo e alla sua personale evoluzione. È come il gioco degli scacchi, che si basa su regole codificate e su azioni creative, in cui ogni giocatore interagisce con tutti gli elementi, senza compromettere il sistema.

Se riportiamo questo modello alle interazioni umane, otteniamo la possibilità di valutazione dei comportamenti sociali (la lingua), sui quali le azioni e le differenze soggettive ed emotive (la parola) danno all'individuo la possibilità di interagire esprimendo le differenze di identità sentimentale soggettiva. In questo modo mediante la lingua possiamo dire di aver posto le basi per un'analisi in cui il sociale, cioè lo strumento verificabile (grammatica e sintassi), si incontra con l'elemento individuale, psichico, sentimentale della parola. Spesso le persone scontano la loro incapacità di relazionarsi con il loro prossimo e, come spiega il professor G. Gulotta nei suoi studi, possono arrivare a soffrire di numerosi distur-

bi del comportamento. Ecco quattro esempi da lui portati, che sintetizzano le situazioni e le conseguenti devianze dovute alle difficoltà di comunicazione: 1) si può accettare di comunicare con l'altro; 2) si può rifiutare apertamente il dialogo; 3) ci si può rifugiare dietro a un sintomo: mal di gola, mal di testa, ubriachezza; 4) si può squalificare la propria o altrui comunicazione contraddicendosi o contraddicendo, distraendosi, saltando di palo in frasca, essendo evasivi, fraintendendo e così via. Trasferendo questa valutazione nella vita di coppia, avremo: 1) un buon adattamento reciproco; 2) un comportamento litigioso; 3) le nevrosi; 4) una vera e propria "malattia mentale".

Oggi numerosi studi della neurolinguistica indicano che proprio nell'incomunicabilità si annidano e si originano molte malattie nervose e comportamentali. La griglia usata dal modello MAKOS 21, descritto più avanti, viene utilizzata nella diagnosi, nella prevenzione e nel recupero di tali comportamenti. A questo punto la linguistica ci offre, con la semiotica, cioè con la lettura dei segni e dei simboli, un ulteriore modello in grado di valutare la sfera sentimentale e intima che si esprime mediante il linguaggio analogico proprio della sessualità. Se, come abbiamo già detto, «l'individuo è un'attività che si esplica attraverso un insieme di manifestazioni», allora le scienze dovrebbero essere in grado di comprendere la struttura base, istintuale, per la quale tutti gli individui agiscono mossi dagli stessi bisogni, l'istinto di sopravvivenza cioè una struttura-individuo e una struttura-specie. Ma allo stesso tempo devono essere in grado di dare al soggetto la possibilità di esprimersi in modo da arricchire la base istintuale e nel contempo offrirgli un contenitore sociale. In questo modo si possono limitare le situazioni di disagio e alienazione e garantire a ciascuno una soddisfacente evoluzione qualitativa.

L'eros divino di Platone. Nel convivio platonico, un ospite, parlando dell'eros, afferma che esistono due modi per viverlo: uno appartiene al basso popolo e allo schiavo, mentre l'altro è degli eletti, dei dotti e degli dei. Alla stessa tavola prende la parola Erissimaco che, parlando della sua arte, la medicina, considera due tipi d'amore, posti nello stesso corpo, uno tendente a essere malato e l'altro sano. Ma «se vogliamo essere dei bravi medici - disse - per esprimerci in modo sommario, la medicina è la scienza del corpo ... e colui che riesce a distinguere l'amore brutto dall'amore bello e chi sa permutarli è veramente medico competente, e in coloro in cui non c'è amore sa suscitarlo e insegnarlo, colui è valente nella sua arte» (Platone, *Simposio*).

Oggi, dopo anni di ricerca clinica, con l'aiuto della filosofia potremmo sintetizzare le parole di Socrate in un linguaggio corrente: il primo modo riguarda il sesso come spinta istintuale che per essere soddisfatto non ha bisogno di una selezione affettiva e sentimentale e viene elaborato solamente nell'ipotalamo, cioè nella parte più antica del cervello, quello che precede i mammiferi e ci lega, a ritroso, nella catena evolutiva ai rettili. Fisiologicamente, quella spinta istintua-

le all'accoppiamento non passa o non conosce la via dell'evoluzione limbica e neocorticale. Il secondo modo, quello che Platone indica come sublime, suggerisce una scelta affettiva in base alla quale l'istinto, cioè l'intuizione di un proprio bisogno e la consapevolezza della scelta, creano quella sensazione sublime dove l'Uno, tramite l'Altro e con l'Altro, trascende i corpi ed entra nel ciclo cosmico e divino. In questo modo il sentimento non è diviso dal corpo e l'individuo ritrova il *senso* compiuto della sua azione. L'appagamento trascende i singoli sensi e dà la percezione di unità, di legame che oltrepassa i due partner e crea un terzo ente. Così uno più uno non è una semplice somma, non fa due ma tre e il soggetto non è più lo stesso di quello che era prima di quell'unione. Col tempo queste azioni imprimeranno nel DNA nuove esperienze che difficilmente potranno essere cancellate.

Dopo lunghi studi, attraverso più di cinquecento colloqui semi-strutturati, ho compreso le parole di Erissimaco: l'equilibrio e il benessere vengono garantiti solo quando la spinta istintuale trova nelle proprie azioni la gratificazione e il *senso*. Naturalmente, ogni gradino del livello organizzativo evolutivo ha un diverso *senso*, una diversa ragione di agire ed esprimersi in quello specifico modo. Man mano che procedevo nella elaborazione dei dati risultava sempre più chiaro che nel primo gruppo, quello definito da Platone come "plebeo", si trovano soggetti ansiosi, depressi, nevrotici, aggressivi e narcisi. Risulta chiara allora anche l'affermazione che pronuncia il medico durante quel convivio: «[...] il vero medico è colui che riesce a riportare l'eros malato e sconcio a livello sublime [...]». Platone intendeva inglobare in un sistema filosofico quell'impulso erotico che allo stesso tempo è elementare e universale, cosmico. E se Platone ci spinge a capire la differenza fra l'amore primitivo e quello sublime, gli strumenti della linguistica e della semiotica ci aiutano a capire, a riconoscere e a distinguere l'impulso "sano" da quello "malato" e come operare la transizione dall'uno all'altro. Da tutto ciò risulta necessaria l'unione tra le scienze e la filosofia. Non possiamo continuare a considerare i sentimenti come qualcosa che comprometta il funzionamento meccanicistico della materia. Nonostante la dimostrazione fisica che la materia non può essere esaminata solo alla luce di regole meccanicistiche, ancora oggi la medicina continua a catalogare il buon funzionamento dell'organismo come qualcosa di autonomo e disgiunto da ogni elemento intimo, negando la relazione con i sentimenti e l'ambiente, ossia con le interazioni nel loro complesso.

A questo punto sorge spontanea la domanda: visto che la libertà sessuale è garantita, come mai esistono così tante persone che, pur essendo culturalmente evolute e quindi predisposte a desiderare e ricercare la qualità soggettiva, rimangono ancora nel limbo, vittime di un sesso frustrante? Come mai la nostra cultura mediante la filosofia non attribuisce la giusta importanza all'estetica, ossia a quell'attività fondamentale per riconoscerci interamente appagati? Dove ci siamo

smarriti? Chi è quel medico che può riportare l'Eros malato a essere sano? Forse la vera cultura sarà quella che non nega gli istinti ancestrali ma che li eleva, laddove l'estetica e l'etica si incontrano e ridanno *Senso e Dignità* all'umano, anche se "troppo umano". Una cultura che ci aiuti a comprendere noi come esseri complessi e unici, perché l'altro è un nostro simile, uno che è possibile ri-conoscere, solo per ciò che abbiamo imparato a conoscere di noi. Ecco spiegata la ragione dell'imperativo categorico dell'oracolo di Delfi: *conosci te stesso!*

Come fare? Come conoscermi se, da quando nasco a quando muoio, nessuno si occupa dei miei sentimenti e dei miei bisogni, nessuno vuol sentire la parola desiderio o piacere, nel deserto educativo che ne risulta? Non sono forse individuo, unico, irripetibile? E allora perché vengo considerato una massa da plasmare in forme predefinite, omologate e avallate dalla cultura dominante? Non mi considero razionale ma, come direbbe Ernst Cassirer, sono "razionabile". Perché invece i miei insegnanti sono convinti di essere razionali? Forse perché dominano o negano gli istinti oppure non dialogano con le parti basse e sono convinti di poter imporre il diktat della parte alta del cervello a quella "animale", senza compromessi e senza arrecare danni? Come individuo non ho interlocutori, esisto solo come *parte* in mano ad uno specialista del dettaglio che purtroppo ignora le relazioni con il tutto. Con il medico posso parlare della disfunzione di un organo o del dolore in una parte del corpo, ma se l'organo non risulta leso vengo mandato da un altro specialista e così, come disse Dino Buzzati, "dal settimo al primo piano fino alla mia fine". Se mi inducono a credere che la sessualità sia un "atto impuro", allora devo confessarmi e umiliarmi davanti al prete per il quale la sessualità è solo un elenco di regole e l'amore è solo quello cristiano.

Torniamo a parlare di quell'uomo che si deve conoscere, colui che nella parabola biblica lascia le garanzie che possedeva come schiavo: cibo, casa, sesso e discendenza per inseguire la "sua terra promessa". Tutte le antiche culture e le religioni ci inducono a considerare l'intuizione come un sentimento umano indispensabile, una capacità biologica e antropologica che nei milioni di anni ci ha guidato verso organismi sempre più strutturati, sempre più perfetti. In questo lungo percorso le sue guide sono state da sempre i due stimoli: il piacere di un'azione riuscita e il senso di disagio che provoca un'azione non gratificante. Così, dalla notte dei tempi, la ricerca della qualità segna il percorso dell'individuo come soggetto autoreferenziale e sociale allo stesso tempo. Questo modo di essere unico e sociale ha posto le basi per una morale intuibile da tutti come struttura in cui la persona non solo non è disgiunta dall'insieme, ma deve anche essere portatrice creativa della soggettività nella struttura.

La gabbia dei dogmi. A tutt'oggi siamo sottomessi alla cultura che si impone come dogma, togliendoci la vera dote che la natura ci ha fornito per poter diventare uomini liberi in grado di provvedere ai propri bisogni, capaci di autova-

lutazione e correzione delle proprie azioni, nel momento in cui queste risultano inefficaci e inappaganti: doti tanto più richieste quanto più una società è basata sul capitale e sul profitto. Qualcosa di simile viene proposto nella parabola biblica dell'Esodo: chiaro messaggio per non smettere di camminare sulla via che conduce alla Terra promessa, cioè la via verso se stessi, con l'unico divieto di idolatrare qualunque vitello d'oro (compresa la logica del profitto). È chiara l'indicazione: affidarsi a sé come unico ente che, in quanto sintesi biologica e psicologica, è capace di valutare, "leggere" e interagire con i messaggi provenienti dall'interno e dall'esterno, di adattarsi o di fuggire, nel caso non fosse in grado di modificare il contesto, l'habitat nel quale si trova. Parafrasando Martin Heidegger: «Non son pro-gettato come un pesce per il suo mare, sono gettato nel mondo in cerca di me e del mare nel quale mi possa sentire a mio agio». Dovremmo considerare la regola del "conosci te stesso" come *una unità di misura affettiva* che la cristianità riprende con l'esortazione "ama il prossimo tuo come te stesso". In questo modo acquisiamo la capacità di entrare in relazione con l'altro, sentire il piacere dato dall'intimità o riconoscere la mancanza di empatia e sottrarsi.

Nel suo libro *Genitalità e cultura*, Franco Fornari evidenzia l'assenza, nella teoria della sessualità di Freud, del concetto di *Logos* e cioè di quella serie di segni e simboli analogici che determinano una "genitalità matura" rispetto alla "pregenitalità". Ne deriva, proprio per questa mancanza di analisi linguistica, l'impossibilità di valutare il senso e la qualità delle relazioni affettive e sessuali. Le forme di espressioni pregenitali masochistiche, orali ma anche isteriche e narcisistiche prediligono espressioni a tinte forti e volgari. Solo nella maturità genitale, dove si incontrano l'amore e la sessualità, si trovano parole di tenerezza e di affetto. Come sua allieva ho continuato su questo percorso con una tesi sulla sessualità tra "natura e cultura" e ho cercato, per molti anni, di "costruire" un contenitore in grado di rendere comprensibile un sentimento, dato da Eros e Logos, un *unità di misura affettiva, che funga da minimo denominatore comune per quello che sono le richieste di SENSO in ogni relazione affettiva.*

I tre livelli del rapporto amoroso nel metodo MAKOS 21. Riporto nella prossima tabella i tre livelli di evoluzione e l'attività mentale che si sviluppa tramite richieste sempre più complesse. La tabella indica il percorso del messaggio che parte dall'ipotalamo e che ad ogni stadio dello sviluppo poteva soddisfare con l'accoppiamento gli individui giunti allo stesso livello. Se il desiderio sessuale è l'istinto che ci lega al coccodrillo in quanto proviene dall'ipotalamo, oggi, per trovare la sua gratificazione, l'individuo evoluto avrebbe bisogno di passare dall'ipotalamo al limbico e al corticale; cioè dalla a) alla b) alla c) (v. schema sottostante), in modo da appagare anche l'immaginazione e il desiderio di qualcosa di assolutamente soggettivo. Per piantare un chiodo nel muro si attiva una

parte del cervello grande come uno spillo, mentre per soddisfare e gratificare se stessi nella sfera affettiva e sessuale sono coinvolti, o dovrebbero essere coinvolti, i tre livelli del sistema nervoso centrale con i relativi stati mentali.

Schema dell'evoluzione del cervello e del pensiero

a) Ipotalamo	a) Pulsionale	a) Ciò che è
b) Limbico	b) Apprendimento	b) Come potrebbe essere
c) Corticale	c) Immaginazione	c) Come vorrei che fosse

Se parliamo di sessualità come bisogno pulsionale, come di un'esigenza fisiologica, per cui non è necessario badare a chi sarà il partner o a ciò che si sente durante l'atto, significa che si può scambiare un partner con un altro e che gli individui non hanno superato quella fase del rettile e subiscono l'erezione allo stesso modo di un cavallo o di un toro, con una grossa differenza: gli animali corteggiano e si accoppiano con la femmina solo quando questa è pronta e manda a sua volta chiari segnali di disponibilità all'accoppiamento. Quando gli individui sono allo stesso livello, nessuno dei due viene deluso perché la qualità raggiunge esattamente lo scopo e ha il *sensu* insito in quell'azione. L'ipotalamo, che nell'animale come nell'uomo dà l'input al bisogno sessuale, accetta questo fatto come ciò che è necessario. Nella parte limbica l'impulso proveniente dall'ipotalamo viene elaborato dai dati culturali che sono sottoposti ad alcune regole personali o soggettive che tentano di realizzare il "come potrebbe essere". Qui la sessualità si diversifica: una cattolica osservante e una ragazzina thailandese, magari venduta al mercato del sesso, devono trovare entrambe un diverso *sensu* alle loro azioni. Infine, nella parte neocorticale, dovrebbe attivarsi l'integrazione del risultato dei due precedenti passaggi, aggiungendo la propria immaginazione alla selezione del partner. Il desiderio in questo modo supera e guida la pulsione a percorrere il labirinto dell'apprendimento, cercando l'intimità nella relazione che non può essere realizzata se non tramite la comunicazione dei tre livelli di questa struttura complessa, frutto della nostra evoluzione.

A questo proposito il metodo MAKOS 21 - ideato da chi scrive le presenti note, in decenni di lavoro clinico e di ricerca interdisciplinare autonoma - è stato presentato in varie università italiane e straniere, come metodo di prevenzione e terapia in vari stati dello stress e del disagio.

Il metodo prevede sei chiavi di valutazione:

Relazione con il cibo

Qualità del sonno e sogni

Affettività – eros

Queste prime tre chiavi sono endogene.

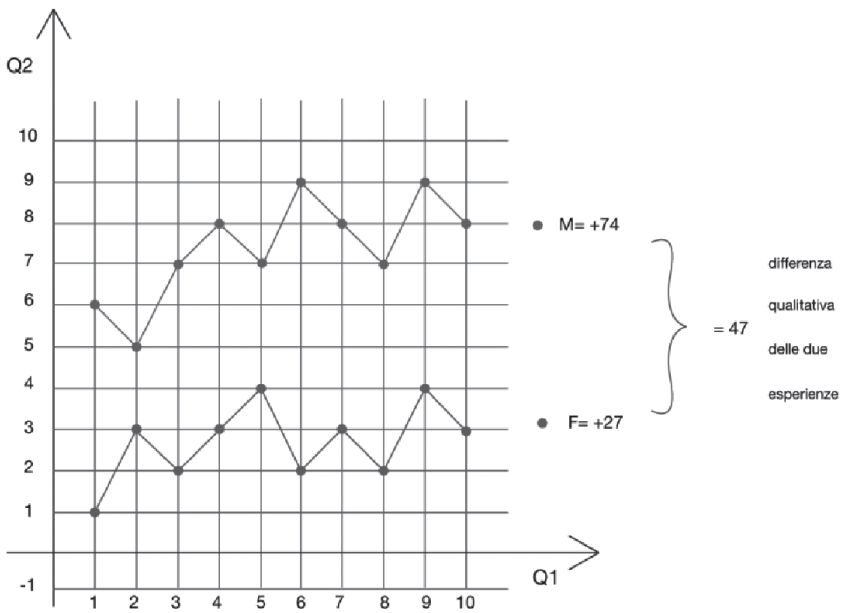
Logos ossia capacità di comunicazione

Espressione di sé (talenti)

Cre-attività

Queste ultime tre chiavi sono la base dell'evoluzione qualitativa del soggetto.

Usando un grafico, si valuta la qualità di entrambi i soggetti della coppia durante l'atto sessuale e si stimano i diversi livelli di soddisfazione. È un metodo che, oltre a rappresentare un sistema di autovalutazione, potrebbe essere utilizzato da medici e psicologi per una veloce diagnosi che permetta di integrare l'atto empirico con l'atto sentimentale e verificare così l'equilibrio e il benessere del soggetto. In questo modo la collaborazione tra scienza e filosofia sarebbe di grande utilità.



Q1= quantità

Q2= qualità

DATI NUMERICI										
genere	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
M	1	3	2	3	4	2	3	2	4	3
F	6	5	7	8	7	9	8	7	9	8

M= +74
F= +27
} = 47

Nel caso in cui entrambi i partner risultino gratificati dall'amplesso e cioè entrambi abbiano soddisfatto le richieste intime della qualità, si troveranno con l'energia dovuta alla memoria positiva, entrambi desiderosi di ripetere l'esperienza. Nel caso presentato dal grafico qui sopra, invece, esiste una notevole differenza nell'appagamento dei due partner, che è stata numericamente quantificata in 47. Questa differenza fa sì che l'incomprensione dovuta alla insufficiente gratificazione risulti dannosa per entrambi. Nel caso del partner che sembra più gratificato ($M=+74$), in realtà la percezione dell'insoddisfazione dovuta alla poca energia sviluppata nella partner, porterà ad una serie di ricadute negative sull'equilibrio e sulla comprensione nella coppia. Tutta questa incomprensione determina un conflitto quotidiano che si esprimerà invadendo altri campi, dove lo stress attiverà la produzione degli ormoni che portano a comportamenti aggressivi o alle malattie psicosomatiche e nervose.

In conclusione possiamo dire che, usando gli strumenti Eros e Logos integrati nel metodo MAKOS 21, possiamo analizzare lo stato di evoluzione di una persona e la sua capacità di trarre piacere da queste azioni. Tutte le volte che questa evoluzione non viene compresa e manifestata, dobbiamo supporre che sia l'individuo, sia la società mostrino sintomi di impoverimento, degrado, aggressività e ogni altra forma di squilibrio. La filosofia e le scienze dovrebbero allearsi per agevolare il passaggio da una comunicazione e una sessualità incomplete ad una relazione affettiva gratificante, perché solo così l'individuo potrà ritrovare il senso, hic et nunc.



Roberto Puzzi, *Eufrasia*, stampa policroma su alluminio 140x200, 2013.

Gramsci: logica, dialettica e retorica Per un'antropologia della conoscenza di MAURIZIO CONGIU

1. Gramsci e la scienza. Nella prima metà del Novecento l'analisi dei fondamenti della matematica ha dato un grande contributo allo sviluppo della logica ma, soprattutto, ha imposto un modello epistemologico di tipo "formalista" per cui l'intera conoscenza può essere dimostrata o refutata mediante appositi algoritmi. Sarebbe sufficiente costruire un sistema formale assiomatico o, viceversa, assiomatizzare un contenuto empirico per scoprire la verità o meno di un enunciato all'interno di un opportuno metalinguaggio. I teoremi di incompletezza di Kurt Gödel segnarono il fallimento sia del formalismo che del logicismo e ciò che è più straordinario è che lo fecero utilizzando proprio gli strumenti della logica, segnando profondamente i rapporti fra scienza e filosofia. Che i rapporti fra scienza e filosofia siano problematici non è, certamente, una opinione ma un dato di fatto. La scienza galileiana, matematica e sperimentale, rinunciando alla ricerca delle *essenze*, e quindi ad una fondazione metafisica della scienza (come nel progetto cartesiano), pone le premesse per il distacco perlomeno della scienza dalla metafisica, e tende ad identificare il discorso filosofico con quello scientifico *tout court*. È una posizione che, semplificando un po' le cose, passa - attraverso il Kant della *Critica della ragion pura* - al Positivismo ed al Neopositivismo novecentesco, quello della *visione scientifica del mondo* e che aborre qualunque implicazione metafisica dentro e/o fuori il discorso scientifico.

D'altro canto la linea razionalistica della filosofia occidentale, partendo da Cartesio ed arrivando ad Hegel e oltre, tende, invece, non solo a *fondare* la scienza sulla metafisica, come in Cartesio, ma ad *identificare* la scienza con la filosofia intesa come metafisica con Hegel ed altri. Il materialismo storico-dialettico di Marx ed Engels sembra porsi a cavallo di questi due filoni in quanto fa appello all'esperienza (storica) che cerca di ricostruire razionalmente facendo ricorso anche ad una sorta di filosofia della storia sul modello hegeliano. Vi è però il motivo della *prassi*, soprattutto in Marx, che sembra poter fare da *trait d'union* fra le posizioni dei Pragmatisti e perfino quelle dell'Ermeneutica. La gramsciana *filosofia della prassi* va intesa, secondo me, non solo come un esplicito richiamo a Marx nella chiave di un rifiuto di una interpretazione positivista del materialismo storico, ma anche e forse soprattutto come un recupero all'interno di quella tradizione di una influenza non solo e non tanto di matrice idealistica, quanto piuttosto pragmatica ed ermeneutica (anche a causa dell'approccio *linguistico* ai problemi filosofici proprio del pensiero di Gramsci).

La scienza diviene così non un modello statico ed astratto della conoscenza, bensì un modello dinamico ed aperto al mondo della vita mediante la *prassi*, ovvero la idoneità per il pensiero di dimostrare concretamente, quasi "sperimen-

talmente”, la capacità non solo di interpretare il mondo, ma di cambiarlo. La scienza mediante la tecnica fa proprio questo. Spetterebbe, forse, alla filosofia guidare questo processo. Ma per poterlo fare la filosofia non può romanticamente e semplicemente criticare la scienza e la tecnica, secondo un approccio di tipo heideggeriano, quanto piuttosto cercare di comprendere i presupposti filosofici generali (e non solo epistemologici) che innervano la ricerca scientifica. I newtoniani *philosophiae naturalis principia mathematica* non sono solo il titolo di un libro, ma un vero e proprio programma di ricerca estensibile anche alle scienze sociali mediante la ricerca di un apposito linguaggio (non necessariamente di tipo logico- matematico).

La prospettiva *ermeneutica*, se correttamente intesa, mediante la *prassi*, sembra fornire un modello epistemologico adeguato anche per la gramsciana *filosofia della prassi*. Secondo questa prospettiva possiamo collocare anche il discorso scientifico all'interno di una ben precisa prassi storicamente determinata facendo emergere così non solo il carattere storico della scienza, ma anche i presupposti culturali e filosofici della ricerca scientifica. In questo senso si può anche mettere in luce il carattere *ideologico* della scienza. Ciò non esclude, comunque, l'efficacia pratica delle teorie scientifiche e quindi la loro *verità* di fondo. Quello di Gramsci, a parer mio, non è un realismo acritico e dogmatico, quanto piuttosto un realismo critico e pragmatico.

2. Gramsci e la logica. Alla nascita della scienza moderna si svolse un acceso confronto fra i fautori della vecchia *logica* aristotelica come linguaggio proprio della scienza, soprattutto in funzione dimostrativa e i *novatores*, come Galileo, che invece proponevano la *matematica* per la stessa funzione. Fino a Leibniz logica e matematica costituivano due linguaggi alternativi del discorso scientifico-filosofico. Leibniz fu il primo ad intuire la possibile identificazione di logica e matematica mediante l'utilizzo di un opportuno simbolismo. La nascita della logica matematica a metà del XIX secolo costituisce una tappa importante di questa evoluzione. Liberò la logica dalle incrostazioni metafisiche (si pensi ancora alla logica hegeliana), ma anche da quelle psicologistiche (come ancora in George Boole). I progressi della logica matematica influenzarono anche la filosofia tanto che i neopositivisti fecero della logica il linguaggio ufficiale della scienza. Il rigore della logica avrebbe dovuto emendare la conoscenza scientifica da qualunque presupposto di natura metafisica non verificabile, ovvero non falsificabile nella versione popperiana.

Ora questo modello mal si adattava, nonostante tutti gli sforzi fatti, alle cosiddette *scienze dello spirito*, ovvero alle scienze sociali. Già Dilthey aveva colto la difficoltà dell'applicazione del metodo sperimentale - esaltato dai positivisti - alle scienze storiche, proponendo di distinguere fra *scienze nomotetiche* e *scienze ideografiche*. Nonostante tutto, però, anche la versione logico-matematica non faceva altro che approfondire il discorso aristotelico degli *Analitici*, tra-

scurando completamente i *Topici*. Così la scientificità si è configurata secondo il modello proposto dalle scienze fisico-matematiche, trascurando completamente dialettica e retorica.

L'epistemologia contemporanea penso abbia dimostrato ampiamente che ridurre la conoscenza scientifica a mero algoritmo di calcolo del valore di verità o falsità delle teorie scientifiche risulta essere alquanto riduttivo del discorso scientifico che, invece, non è solo sperimentale e dimostrativo ma anche *argomentativo*. E l'argomentazione presuppone quegli artifici dialettici (*contra*) e retorici (*pro*) propri di ogni discorso argomentativo. La scienza non fa eccezione: si pensi, per esempio, al ruolo della *metafora* nella scienza. Con ciò cade definitivamente il paradigma neopositivistico della scienza e si entra in un nuovo orizzonte epistemologico fatto non solo di logica, ma anche di storia della scienza, non solo di esperimenti ma anche di presupposti culturali, antropologici, della ricerca. La scienza così si avvicina alla vita, al linguaggio naturale, all'arte, alla religione e alla filosofia. In questa prospettiva chiarire il rapporto fra logica, dialettica e retorica è, quindi, uno degli aspetti maggiormente rilevanti ed attuali della ricerca gramsciana.

3. Gramsci e la traducibilità. Il problema della *commensurabilità* o *incommensurabilità* dei linguaggi e delle teorie scientifiche è un altro di quei nodi che Gramsci affronta in modo originale. Il problema non può essere risolto meccanicamente o schematicamente. Quel problema per Gramsci è equivalente a quello della *traducibilità* dei linguaggi. Questa, a sua volta, è la premessa della traduzione da un linguaggio L1 ad un linguaggio L2. E così come è praticamente impossibile una traduzione letterale senza *interpretazione*, allo stesso modo la possibilità di commensurare una teoria T1 ad un'altra T2 presuppone che T1 e T2 non siano completamente estranee l'una all'altra, bensì che abbiano almeno qualche elemento comune che ne garantisca la commensurabilità. Ma questo significa che si deve controllare non solo la *forma logica* delle teorie, ma anche il contesto culturale e quindi la *sostanziale continuità linguistico-culturale* tra il vecchio e il nuovo. Il linguaggio scientifico non è una asettica struttura linguistica depurata dalla logica (e quindi sterilizzata), ma una componente antropologica del più complesso processo di conoscenza umana che si definisce solo all'interno di una vera e propria *antropologia della conoscenza*.

Questa, anche per Gramsci, è l'unica prospettiva in grado di render conto non solo dei progressi scientifici, ma anche del carattere specificamente sociale dell'impresa scientifica all'interno di un ben determinato contesto storico. Storia della scienza e filosofia della scienza non dovrebbero essere mai disgiunte, pena una immagine della scienza puramente formale ed astratta ma del tutto avulsa dal contesto in cui è nata. Pura forma senza sostanza. Tecnica senza filosofia e quindi saggezza. Il discorso scientifico, quindi, non può essere, in una prospettiva gram-

sciama ridotto ad una formula logico-matematica. Pur svolgendo la logica e la matematica un ruolo fondamentale nello sviluppo della scienza, questa non si esaurisce in quelle. La scienza va vista, piuttosto, come un aspetto di quel più ampio patrimonio culturale che ha caratterizzato l'evoluzione umana in contesti storici diversi e alle volte conflittuali ma che, forse proprio per questa dialettica, è riuscita a stabilire «ciò che è comune a tutti gli uomini», purché, come ricorda Gramsci, «essi abbiano osservato le condizioni scientifiche di accertamento».

La prospettiva gramsciana ci dice che la logica non è un sistema chiuso ma aperto, flessibile e dinamico così come lo sono la natura e la storia.

Riferimenti bibliografici

Aristotele [1991], *Opere*, Laterza, Roma-Bari, voll. 1, 2. Dewey J. [1974], *Logica. Teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino.

Dilthey W. [1974], *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze. Elkana Y. [1989], *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari.

Engels F. [1971], *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma.

Gramsci A. [1979], *Passato e presente (Q .6)*, Editori Riuniti, Roma.

Gramsci A. [1979], *Il materialismo storico (Q .11)*, Editori Riuniti, Roma. Gramsci A. [1979], *Letteratura e vita nazionale (Q .21)*, Editori Riuniti, Roma. Gramsci A. [1979], *Passato e presente (Q .6)*, Editori Riuniti, Roma.

Hans G. G. [1999], *La ragione nell'età della scienza*, Il melangolo, Genova.

Hahn H., Neurath O., Carnap R. [1979], *La concezione scientifica del mondo*, Laterza, Roma-Bari.

Hegel G. W. F. [1978], *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma- Bari, vol. I, parr. 79-82, pp.95-97.

Leibniz G.W. [1992], "Storia ed elogio della lingua caratteristica universale", in *Scritti di logica*, Laterza, Roma-Bari.

Perelman C., Olbrechts -Tyteca L. [1989], *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino.

Popper K. R. [1970], *La logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino.

Preli G. [1957], *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino.

Quine W. v. O. [1973], *Significato e traduzione*; in Bonomi A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano.

Vailati G. [1977], "Pragmatismo e logica matematica", in AA. VV. (a cura di G. Giorello), *L'immagine della scienza*, Il Saggiatore, Milano.

Wittgenstein L. [1974], *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.

Nuovo ciclo di incontri

Con la conferenza dedicata a “Quale socialità nei social network ?” ha preso avvio il 14 ottobre 2013, nella sala Angioy della Provincia di Sassari, il ciclo di incontri relativi al tema “Le sfide della comunicazione nella modernità avanzata”, organizzato dalla nostra Associazione.

Prezioso il contributo - ospitato tra i saggi di questo stesso numero - che il relatore Emiliano Iardi, ricercatore dell'Università di Cagliari, e il moderatore Fabio Di Pietro, docente nel Liceo D. A. Azuni di Sassari, hanno dato alla riflessione sui vantaggi e sui rischi sottesi alle nuove frontiere della comunicazione in rete. Si tratta certo di un valore aggiunto alle possibilità comunicative e relazionali tra persone, ma solo se si impara a gestire con consapevolezza questa nuova e poco esplorata dimensione di “sub-conscio digitale”.

Nell'interessante dibattito che ha fatto seguito alle due relazioni sono intervenuti, tra gli altri, Margherita Dupré, Mario Fadda, Federico Francioni, Mariolina Perra, Francesco Sircana e Francesca Tanda (n.d.r.).



Roberto Puzzu, *Salamanca*,
dittico policromo su plexiglass, cm.140x70, 2013.

La scoperta di Plutone

di RICCARDO MANSANI

Il pianeta Plutone fu osservato per la prima volta il 18 febbraio 1930 dall'astronomo Clyde Tombaugh all'osservatorio Lowell in Arizona. La sua esistenza era stata però ipotizzata fin dai primi del '900 a causa dei moti atipici di Urano e Nettuno che suggerivano una qualche perturbazione gravitazionale esercitata dall'esterno della sua orbita. In un incontro organizzato dall'Associazione sassarese di Filosofia e Scienza, nel settembre del 2012, la storia della scoperta di Plutone fu esposta da Elio Fabri, professore emerito di astronomia presso l'Università di Pisa, in una narrazione rigorosa e appassionante durante la quale il prof. Fabri non nascose l'emozione che provava a ripercorrere questa vicenda nella quale l'applicazione del metodo scientifico si esemplificava in tutta la sua armonia. (R. M.)

A Elio Fabri

Si svelò la bellezza del metodo
quel giorno nelle sue parole.

Non c'è senso apparente
nelle osservazioni
che s'intrecciano in una storia.

Ci si chiede la pazienza dell'attesa
la fiducia nel pensiero
che trarrà dall'informe
la salvezza del conoscere.

La ragione ha occhi d'aquila
e non sfuggì allo sguardo
la grossa pietra

nascosta nelle tenebre
che disturbava il monotono andare
dei pianeti lontani.

È crudele la ragione
Saccheggia il cuore del poeta
e la *stella d'acciaio confonde il*
marinaio
nelle notti d'oceano.

Ma la ragione ha un cuore
una voce che riesce a tremare.
Ha lacrime di meraviglia,
di felicità, d'amore.

Nuovi orientamenti formativi - Scenari scolastici e ricerca didattica**Perché “Scienza in Piazza”**

di ROSSANA QUIDACCIOLU

Sin dall'aprile del 2002 preparo la mostra annuale “laboratorio in vetrina”, presso la scuola nella quale insegno Chimica, l'Istituto tecnico industriale “G. M. Angioy” di Sassari. Il progetto prevede che alunni ed alunne illustrino le esperienze dell'attività didattica e presentino i risultati conseguiti nel corso di attività di ricerca in tutti i campi scientifici ad alunni di scuole della provincia e ad altri visitatori esterni. Ad esempio il percorso espositivo del 2003, sviluppato nell'arco di tre mattine ed un pomeriggio, prevedeva ricerche condotte sulle ceramiche, le rocce, i vulcani e i terremoti; la luce i colori e l'aria erano i protagonisti delle esposizioni in laboratorio di fisica; la chimica proponeva “esperimenti di magia”, crescite di cristalli, il comportamento dei gas e degli indicatori acido-base e studi sull'inquinamento. Nel tempo il percorso si è rinnovato con sempre nuove esperienze e si è arricchito con invenzioni dell'informatica e dell'elettrotecnica.

Ho trovato pertanto naturale aderire alla “Scienza in Piazza” che ha analogo impianto metodologico ma è aperta all'intervento attivo di tutte le scuole e si svolge anche con la partecipazione dell'Associazione Turritana di Astronomia. La manifestazione - che deve il suo nome alla prima edizione del 2003 svolta all'aperto, in piazza d'Italia a Sassari - è organizzata dalle associazioni degli insegnanti, in particolare l'AIF; oggi si svolge al coperto, di solito in febbraio, nei locali di Piandanna, messi a disposizione dall'Università di Sassari e dura quattro giorni. Nonostante la fatica di portare a termine le due mostre, continuo a partecipare con entusiasmo e perciò non posso che interrogarmi su cosa ancora mi spinga a farlo. Sicuramente l'attività arricchisce la mia programmazione curricolare di esperienze sempre intimamente legate agli argomenti del programma annuale ma con una particolare attenzione agli aspetti di impatto visivo-cromatico e spettacolare, con un ampio riferimento alla storia della chimica e ai risvolti epistemologici. Questo si riflette in maggior soddisfazione degli alunni e delle alunne in una presa di coscienza del valore delle loro conoscenze.

L'attività di ricerca della fase preparatoria dei lavori permette agli allievi di esprimere la loro creatività e contribuisce a creare il fondamento della loro conoscenza scientifica: imparano senza troppa fatica con scambio di informazioni *fra pari*, cercano informazioni in internet e maturano consapevolezza storico-epistemologica. Durante la manifestazione migliorano la loro capacità di comunicare, adattandosi alle richieste dei visitatori. Ma non è solo il beneficio che traggono i miei alunni o il desiderio di uscire dalla routine di una didattica ripetitiva a spingermi, la mia è anche una lotta all'immagine sbiadita e a volte negativa che la maggior parte della gente ha della scienza e della chimica in particolare.

Mi colpisce la poca dignità attribuita oggi allo studio delle discipline scientifiche, riducendo le ore dedicate a tali insegnamenti nella scuola italiana e svi-

lendo la professionalità specifica e insostituibile degli insegnanti. Mi ha avvilito, da giovane laureata, vedere che nel mondo del lavoro il sapere scientifico non è socialmente riconosciuto come valore e per questo non adeguatamente remunerato; di conseguenza ora le facoltà scientifiche stentano a trovare un numero di iscritti sufficiente a mantenere una società tecnologicamente avanzata e molti cervelli scappano all'estero subito dopo la laurea. Avverto inoltre il pericolo di chi vuole nascondersi dietro il paravento di modi paralleli di conoscenza e, appellandosi ai meccanismi del ragionamento "emozionale", cerca di negare l'efficacia del metodo scientifico come approccio alla conoscenza dei fatti "scientifici" e come sorgente di "verità" da utilizzarsi nel processo decisionale.

Sono pronta a cercare di comprendere tutti gli elementi di irrazionalità e di fede che sono presenti, come "assunzioni preanalitiche" nelle scelte operate in modo razionale; in questo campo la filosofia può senz'altro porsi come guida aiutando gli "uomini di scienza" a svelare gli aspetti emozionali coinvolti nelle scelte di campo operate nella ricerca e nell'applicazione tecnologica. Ma mettere in dubbio il valore della scienza e della tecnologia equivale ad attribuire ancora un maggior potere a chi, spesso vantandosi della propria ignoranza in campo scientifico, compie scelte politiche dettate da insaziabile sete di potere e denaro. Un atteggiamento di questo tipo impedisce, svilendone le prerogative, che la scienza eserciti uno dei suoi compiti più elevati, oggi più che mai necessario, e cioè la sua capacità di correggere e perfezionare i processi tecnologici adattandoli alle attuali esigenze di sopravvivenza del pianeta.

Credo che al di là della precisione dei dati quantitativi tutti siamo d'accordo nel riconoscere che l'aspettativa di vita si è circa raddoppiata negli ultimi cento anni, e a meno che non lo si voglia attribuire ad un miracolo, ritengo che sia evidente il ruolo svolto dalla scienza e dalla tecnologia nel raggiungimento di questo obiettivo. Il nodo più spinoso resta certo quello di definire la qualità della vita e il raggiungimento della soddisfazione delle nostre esigenze in un modo compatibile con l'intero pianeta. So bene di entrare in un campo minato, e per questo non discuterò della bontà delle scelte scientifico-tecnologiche ma proverò a ragionare per assurdo in assenza di alcune di queste.

Limito il mio orizzonte di ritorno al "periodo aureo" che precede la rivoluzione industriale, anche se una buona quantità di tecnologia era già presente prima di allora.

Immagino un mondo senza macchine (eliminiamo tutti i progressi della scienza e la tecnologia, diciamo a partire dalla macchina di Watt). Cesserà forse la necessità di spostarsi? In un mondo di tipo medievale dovremmo comunque fare i conti con l'incremento demografico e con il trasporto animale le nostre strade si trasformerebbero in un'immensa cloaca a cielo aperto. Passi per le percezioni olfattive e per le difficoltà dei pedoni, credo che l'effetto delle emissioni di metano sarebbe paragonabile e forse superiore a quello delle emissioni di ani-

dride carbonica e di tutte le altre sostanze nocive emesse dalle macchine, con buona pace di chi si batte per limitare l'effetto serra!

Non devo fare troppi sforzi per scovare i fallimenti di un mondo senza medicine: quando la medicina omeopatica ha provato a curare i tumori o quando molto più onestamente l'agopuntura si arrende davanti a malattie che non rientrano nel suo campo di intervento. Il business basato sull'inganno mediatico di colture poco appetibili contrabbandate come biologiche e sottoposte ad un regime di prezzi assolutamente fuori dal mercato mi sembra dimostri quanto sia difficile pensare di sfamare l'umanità rinunciando a tecnologia e scienza. Che dire poi delle nuove forme di comunicazione? Potrei continuare proponendo molti altri esempi ma non mi sembra proprio che la qualità della vita dell'intera umanità avrebbe molto da guadagnare da una rinuncia all'utilizzo del progresso ottenuto attraverso la scienza. Vorrei ricordare inoltre che il nostro pianeta non è statico ma, da sempre pullula di trasformazioni, endogene o indotte dai suoi abitanti, perfettamente "naturali", che tuttavia agiscono sul "benessere del pianeta" in modo incontrollato e spesso con esiti nefasti. Sicuramente l'utilizzo della tecnologia aggiunge una varietà di trasformazioni che possiamo anche definire artificiali e che non per questo sono sicuramente dannose. Per questo motivo voglio riaffermare che solo ridare valore alla conoscenza scientifica può consentirci un uso della tecnologia in modo utile e non dannoso. Chi è convinto che la tecnologia è inscindibilmente associata all'idea di danno fa parte di quella umanità che da sempre si è opposta al progresso in quanto tale, per paura dell'ignoto, senza valutare la bontà delle proposte degli altri e che ha cercato di condizionare, spesso con la forza, le scelte di quanti erano convinti della necessità di innovazione. Proprio a questi condizionamenti tento di sottrarmi e perciò vado avanti di mostra in mostra a dimostrare la bellezza della scienza e delle sue scoperte.

Il tema della manifestazione "La Scienza in Piazza" rinnovato annualmente, nel 2013 era "Scienza ed arte". Per adeguarmi al tema ho dunque scelto di mettere a punto con i miei alunni un percorso sperimentale di spiegazione del colore degli oggetti e di produzione di alcuni pigmenti pittorici inorganici, in accordo con il loro programma annuale che prevedeva lo studio dell'equilibrio di precipitazione. Una qualunque sostanza infatti appare colorata perché è formata da molecole in grado di assorbire la luce a ben determinate fasce di lunghezza d'onda, riflettendo il resto. Il colore è bianco se tutte le lunghezze d'onda vengono riflesse, mentre risulta nero quando tutte le lunghezze d'onda vengono assorbite. Preparando una serie di gelatine colorate nei tre colori base della stampante i miei studenti sono stati in grado di spiegare l'effetto sottrattivo esercitato dalle sostanze colorate fino a far diventare nero un cristallo di solfato di rame, intensamente colorato di blu, guardandolo attraverso le due gelatine rossa e gialla, di colore complementare al cristallo.

I pigmenti sono sostanze che ridotte in finissime polveri colorate erano chiamati anche “terre”, in quanto la maggior parte proveniva da giacimenti naturali. Le polveri venivano generalmente disperse in mezzi acquosi o oleosi per colorate tele o affreschi. I pigmenti erano noti fin dall’antichità, ma i chimici hanno rifornito gli artisti di prodotti sempre più idonei all’utilizzo in pittura: studiando la stabilità fisica, l’insolubilità nel veicolo in cui è disperso, la resistenza alla luce, l’inerzia chimica nei confronti di leganti o additivi hanno consentito alle opere d’arte del tempo di arrivare pressoché intatte ai nostri giorni.

Ci siamo quindi dedicati a produrre alcuni dei pigmenti più famosi delle tavolozze degli artisti tra la fine del ‘700 e l’inizio dell’‘800. Il verde malachite altro non è che carbonato basico di rame, un composto solido, praticamente non solubile in acqua che può essere facilmente ottenuto in una reazione di precipitazione. La preparazione in laboratorio del cromato di piombo (giallo di cromo) fu pubblicata da Vauquelin nel 1809 e noi l’abbiamo ripetuta partendo dal nitrato di piombo trattato con cro-mato di potassio. Il giallo era il colore preferito da Van Gogh che lo usava spesso in combinazione con il complementare blu. L’arancio di cromo è invece un cromato basico di piombo, ottenuto da nitrato di piombo trattato con cro-mato di potassio ma in ambiente fortemente alcalino. Abbiamo poi preparato il Blu di Prussia (ferrocianuro ferrico) che con i gialli di cromo compone i verdi e mescolato insieme al bianco di titanio produce azzurri bellissimi. Il carbonato basico di piombo era il più importante pigmento bianco prima dell’introduzione del bianco di titanio e noi l’abbiamo preparato mescolando nitrato di sodio ad una soluzione satura di carbonato di sodio. Di tutti questi pigmenti abbiamo poi preparato le tempere utilizzando tuorlo d’uovo ed ottenendo magnifici colori.

Bibliografia

1) MICHAEL LAING, David Williams-Wynn, Saroj Subramofley, University of Natal, Durban 4001, South Africa, *Preparation of Lead Compounds. Exercise in Applied Chemistry*, “Journal of Chemical Education”, vol. 64, n. 9, september 1987.

2) SALLY D. SOLOMON, SUSAN A. RUTKOWSKY, MEGAN L. MAHON, ERICA M. HALPERN, Department of Chemistry, Drexel University, Philadelphia, Pennsylvania 19104, United States, *Synthesis of Copper Pigments, Malachite and Verdigris: Making Tempera Paint*, “Journal of Chemical Education”, vol. 88, 2011, pp. 1694-1697.

3) COSTANZA MILIANI, CNR-ISTM, Dipartimento di Chimica, Università degli studi di Perugia, *Il colore nella pittura: la chimica di pigmenti e coloranti*, miliani@thch.unipg.it.

Dialogo coi Gentili a Marsiglia

di MICHELE BISSIRI

È stata forse l'elezione di papa Francesco ad aver spinto il cardinale Gianfranco Ravasi, presidente del Pontificio Collegio della Cultura, ad organizzare a Marsiglia, il 6-8 giugno del 2013, un incontro promosso dal "Cortile dei Gentili", spazio vaticano di dialogo fra credenti e non credenti, creato però durante il precedente pontificato di Benedetto XVI. Il titolo ricorda l'esistenza, nell'antico Tempio di Gerusalemme, di un cortile riservato ai non Ebrei di quel tempo avanti Cristo. Marsiglia, nel 2013, è capitale europea della cultura e ciò spiega la scelta del cardinal Ravasi che ha tenuto in francese la prolusione introduttiva dell'incontro, programmato su due autori francesi di prim'ordine: il filosofo e biblista Paul Ricoeur (1913-2005), cristiano riformato, ed il premio Nobel per la letteratura Albert Camus (1913-1960), romanziere e filosofo. È di quest'ultimo autore che mi occuperò in particolare nel presente articolo.

Anche Jean-François Mattei, professore dell'Università di Aix-Marseille e relatore al convegno, si è soffermato soprattutto su di lui mettendone in rilievo il pensiero punteggiato da una serie di titoli consistenti in significativi binomi: *Il diritto e il rovescio*¹, *Fra si e no*², *L'esilio e il regno*³, e in definitiva da un binomio di sintesi che li riassume tutti: Bene / Male. Mattei ha poi ricordato che sulla scena letteraria e filosofica francese a Camus succedette lo Strutturalismo che operò "la dissoluzione del volto dell'Uomo" a profitto di una testualità impersonale, e poi il decostruzionismo di Jacques Derrida (1930-2004) che diede un colpo di spugna all'opposizione insita nei binomi suaccennati.

Al convegno era presente Julia Kristeva (1941), nota studiosa di psicanalisi, allieva di Lacan, moglie di Philippe Sollers (1936), direttore delle riviste "Tel quel" e "L'Infini". La Kristeva vive in Francia da parecchio tempo, pur essendo nata in Bulgaria come Tzvetan Todorov, narratologo di origine strutturalista, collaboratore di "Tel Quel", allievo di Roland Barthes (1915-1980) e di Gérard Genette (1930), ma ormai da parecchi anni convertito ad un umanesimo razionalista espresso con decisa convinzione in opere come *Lo spirito dei Lumi*, *La paura dei barbari*, *La letteratura in pericolo*. La stessa Kristeva ha confessato di aver scoperto nell'esercizio della sua professione di psicanalista l'importanza dell'esperienza religiosa e del bisogno di credere o di ancorare la propria vita ad un umanesimo basato su una rivolta vista da lei come rinascita.

Mi rivolto, dunque noi siamo⁴. A parte l'opinione della Kristeva che l'ha citata, è questa frase di ispirazione cartesiana dell' *Uomo in rivolta* (1951) di Albert Camus che ha focalizzato il dialogo fra credenti e non. Qual è il senso di tale rivolta? All'inizio del saggio Camus evoca come primo dei rivoltosi la figura mitologica di Prometeo. Ricordo che nel precedente numero di "Mathesis" Fede-

rico Francioni ha scorto nel “prometeismo” una preoccupante degenerazione dei rapporti dell’uomo con la natura. *Mutatis mutandis* anche Camus non è tenero nei suoi confronti. Per lui, Prometeo si ribella dapprima a Zeus e «viene incontro ai mortali per condurli all’assalto del cielo ... ma i mortali sono deboli o vili ... Così, a sua volta, Prometeo diviene un padrone che prima insegna e poi comanda»⁵. Egli si rende conto che bisogna salvare gli uomini da loro stessi, che solo lui conosce la Città del Sole, solo lui potrà condurveli. Quelli che ne dubitano verranno confinati nel deserto, inchiodati, come lui un tempo, ad una roccia. Egli non è più Prometeo, è diventato Cesare, uno Zeus terreno. Prometeo, da uomo in rivolta contro i mali che affliggono l’umanità, si è mutato in “rivoluzionario”. *Rivolta e rivoluzione* sono in Camus in perfetta antitesi. La rivolta, calata nella Storia, si allontana dallo slancio iniziale contro l’*assurdo* naturale di un’esistenza - che comporta morte, sofferenza e smarrimento di fronte al mistero dell’universo - *assurdo* al quale Caino ha aggiunto l’assassinio del fratello. Quando l’attesa della Città del Sole, rinviata *sine die* ad un futuro indeterminato, si carica di morti, di campi di concentramento e di sterminio, allora la rivolta degenera in Rivoluzione e diventa nichilista.

L’Uomo in rivolta è un corposo saggio del 1951, il Muro di Berlino non è stato ancora costruito, ma la denuncia di Camus è già circostanziata e preveggen- te. È preceduto da *La peste*, del 1947, anticipazione romanzesca del saggio filo- sofico, dove si narra, al di fuori di ogni determinazione temporale, per significar- ne il valore simbolico universale, la lotta di un gruppo di uomini contro un’epide- mia sviluppatasi nella città di Orano, nella quale uomini di convinzioni diverse si mobilitano per aiutarsi reciprocamente.

Nel precedente romanzo, *Lo Straniero* (1942), il protagonista si chiama significativamente Meursault: è condannato a morte per un delitto che egli ha compiuto quasi meccanicamente in circostanze che non è riuscito a padroneggia- re. La raggiunta consapevolezza dell’assurdità dell’esistenza lo spinge ad accet- tare la morte come un fato che mantiene ancora un sapore nietzschiano, malgrado il successivo e netto distacco di Camus da Nietzsche.⁶ È *Lo straniero* che ha ispirato a Roland Barthes, nella sua prima opera di rilievo⁷, la teoria del “grado zero della scrittura”. Egli ha definito tale tipo di scrittura come amodale, neutra, giornalistica.

Nella narrazione Camus usa il passato prossimo al posto del più letterario passato remoto, intendendo con ciò ricondurre il racconto ad una presenza priva di Storia, senza le implicazioni culturali e ideologiche che finiscono per alienare i fatti nella loro naturale semplicità e attualità. Vien fatto di pensare che in tal modo l’autore, attraverso il suo personaggio, voglia preparare la rivolta antirivo- luzionaria, antihegeliana, antimarxiana degli uomini in lotta della *Peste* ed anche quella contro il nazismo delle quattro *Lettere ad un amico tedesco*. Nelle due opere è evidente l’affinità tra i due mali, contro i quali occorre una costante vigi-

lanza. Dopo la fine dell'epidemia, il dottor Rieux ed i suoi collaboratori sentono giungere dalla città in festa le grida d'allegrezza della gente, ma si ripromettono di vigilare, perché essi sanno che «il bacillo della peste non muore mai né scomparire ... e, forse, per la sciagura e per l'ammaestramento degli uomini, verrà un giorno in cui la peste risveglierà i suoi ratti per inviarli a morire in una città felice»⁸.

Nel 1944, quando Camus scrive la sua terza lettera al cosiddetto “amico tedesco”, non è più solo un resistente francese che già intravede la vittoria, si accorge di essere diventato europeo: «Infine io so per certo che non tutto sarà regolato quando voi sarete abbattuti. L'Europa sarà ancora da fare. Essa è sempre da fare»⁹?

¹ A. Camus, *Essais. L'envers et l'endroit* (1937), Ed. Pléiade, 1965.

² Ivi, p. 23.

³ Id., *Théâtre-Récits-Nouvelles. L'exil et le Royaume*, Ed. Pléiade, 1962.

⁴ Id., *Essais* cit., p. 432.

⁵ Ibidem, p. 647.

⁶ Ibidem, p. 475.

⁷ R. Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Ed. Du Seuil, coll. Points, p. 56.

⁸ A. Camus, *Théâtre* cit., p. 1472.

⁹ Id., *Essais* cit., p. 236.



Albert Camus, disegno di Fernando Vicente

Papa Francesco

di CESARE FRAU

La “lettera” di papa Francesco ad Eugenio Scalfari, in risposta ai precedenti articoli del fondatore di “Repubblica” ci ha colto, credenti e non credenti, ma soprattutto questi ultimi, di piacevole entusiasmante sorpresa per una serie di motivi. Fra questi, la constatazione che ormai al mondo nella attuale umanità i non credenti sono divenuti innumerevoli e se ciascun soggetto riflettesse un po’ di più si accorgerebbe di poterlo essere, sol che appunto cominciasse a “pensare”, cioè a confrontare la realtà della società umana con gli accadimenti e le vicende che giorno per giorno la riguardano, a fronte della affermazione di esistenza di una Entità astratta sovranaturale invisibile, inconoscibile alla quale si attribuisce la capacità incommensurabile di fare ciò che nessun altro può, come il creare il tutto dal nulla, e in termini microcosmici, di influire sul destino dell’umanità.

La “lettera” di Francesco è una formale presa d’atto della qualificata esistenza di una moderna componente della società. In realtà si tratta di un vero e proprio manifesto, con cui si prende atto che se l’uomo attuale “si mette a pensare”, può ben transitare dalla posizione di credente a quella di non credente e non solo con pari dignità, ma con una dignità responsabile che fa di lui il soggetto che, superata l’originaria animalità, diviene effettivo *Homo sapiens* e non semplicemente *credens*. In luogo di un pretesa superiorità di chi ritiene di essere nel “vero”, in quanto ispirato ed indotto dal “divino”, v’è, ritengo, una logica più razionale: il divino è frutto di una umanità “minore”, priva di ciò che scienza e conoscenza scoprono ed accertano; il non credente (non per semplice ed ignavo agnosticismo o scetticismo) si trova in una posizione potenzialmente “poziore”, in quanto autore di conquiste razionali che sono il frutto del suo lavoro, del suo intelletto, della sua fatica nel conoscere e nell’apprendere; egli rinuncia a qualunque sostegno ideologico supposto illuminante, rappresentante, al contrario, una condizione passiva che tutto si aspetta dall’Alto, anziché da se stesso.

Andando infatti ai contenuti del nobile scritto di Francesco - che, dirò incidentalmente, come persona e personaggio, ha riscosso non solo tutta la nostra simpatia, ma anche un effettivo, fraterno affetto - se ne colgono anche le ingenuità, le affermazioni apodittiche, le manifestazioni che di pensiero hanno soltanto la forma: quella che egli, con termine abusato ed inflazionato, sempre indecifrabile ed oscuro nei suoi contenuti, chiama “verità”. Questa, confrontata con la vera realtà fattuale degli accadimenti umani, si appalesa solo come illusione, creazione astratta ed “assoluta” della mente, staccata ed in casi infiniti, contraria alla realtà di ciò che caratterizza il vivere della specie che, divenuta *Homo*, non ha smesso, né può smettere di essere l’evoluzione dell’animale primate, che Scalfari, con termine apparentemente sgradevole ma realistico, chiama “bestia”.

Infatti in quell'auspicato fecondo incontro che Francesco suggerisce ed auspica fra credenti e non credenti, non verrà mai meno, e la "lettera" lo conferma, la divaricazione esistente fra chi afferma che la **verità è illuminata dalla fede** e chi è invece convinto che **la fede non può portare alcuna illuminazione alla verità reale che si può cogliere soltanto col metodo razionale** e non con la semplice, e solo apparentemente ragionata, convinzione di fede. Un esempio è nella frase che afferma "l'intelligenza della **sacra** scrittura" che porta all'incontro col Cristo, mentre quella scrittura non ha **alcunché di sacro** come proveniente dalla divinità, ma è solo e soltanto espressione di una umanità semplice ed antica, **priva di conoscenze**, che si ammanta di sacro proprio perché **non sa dire niente di vero** e reale, ma soltanto ipotesi di verità mentalmente ed astrattamente concepite, meramente consolatorie (per chi ne ha bisogno, e ciò è certamente apprezzabile) ma illusorie. Ha senso invece il concetto laico di un **incontro con Gesù**, solo che lo manteniamo nei limiti di un **soggetto umano** che si autodefinisce "profeta" (pros-femì= parlare per), come soggetto terreno, sensibile alle sofferenze di una parte, la meno favorita, della società di quel tempo; per essa, in un empito di generosità e di lungimiranza, parla (pro-feta) per auspicarne il riscatto in una anticipata rivoluzione sociale, quella che le società più consapevoli dell'epoca moderna identificheranno con l'azione culturale e politica di uguaglianza, solidarietà, benessere e progresso materiale e morale.

Che dire delle giusta critica mossa da Scalfari, laddove accenna alla mancanza di una narrazione della "esperienza storica" di Gesù di Nazareth? È più quel che ci proviene da chi ha narrato, cinquanta anni dopo la sua esistenza, la vita di Gesù, rispetto alle testimonianze dirette e contestuali, rispetto a ciò che di lui si è invece detto, delle guarigioni, dei miracoli e di altri prodigi, della resurrezione, frutto della credulità delle genti.

Così è per il credere nella sua "resurrezione", mai vista da alcuno, ma solo presunta, in un sepolcro già aperto, o aperto in presenza di Maria, privo però della presenza di Gesù, vicenda variamente narrata dai suoi discepoli. A parte la descrizione di prodigiose ed indecifrabili visioni (di indefiniti personaggi magici) che ne hanno accompagnato la scoperta, tale resurrezione è da ritenere del tutto improbabile e fantasiosa: Maria di Magdala e l'altra Maria, andate a visitare il sepolcro, vedono la presenza evanescente di un angelo del Signore sceso dal cielo che fa rotolare la pietra che chiude il sepolcro; esse lo vedono nelle vesti di un giovinetto "vestito di bianco come la neve", fuori del sepolcro e l'angelo dice loro: "Gesù ... non è qui". Notare la contraddizione dell'aprire il sepolcro che però è **già vuoto** (Matteo); Maria di Magdala vede che il masso era già rotolato e vede dentro il sepolcro un giovane seduto sulla destra, vestito di una veste bianca, che dice "Voi cercate Gesù ... è risorto, non è qui" (Marco). Occorre quindi credere nell'esistenza degli angeli. Oppure: (Luca), "le donne trovarono la pietra rotolata ... ma entrate non trovarono il corpo del Signore". Mentre sono ancora

incerte, ecco due uomini apparire vicino a loro “in vesti sfolgoranti” (il giovinetto questa volta non c’è), i quali dicono “non è qui, è resuscitato”. Oppure ancora (Giovanni): Maria di Magdala si recò al sepolcro e vide che la pietra era stata ribaltata, allora corse da Simon Pietro e dall’altro discepolo. Questa volta non c’è né il giovinetto, né l’angelo biancovestito, né i due uomini sfolgoranti (angeli). C’è quindi obiettivamente da chiedersi quale delle quattro diverse versioni sia vera o se tutte e quattro, appunto per le loro differenze, non siano (come in realtà sono) solo “parziali” (cioè di parte), versioni diversamente e separatamente concepite, che non possono dare la certezza di quel che di vero è avvenuto (Resurrezione). Su quale presunto evento si fonda sostanzialmente il credere che Gesù non fosse soltanto un uomo fisico come tutti gli altri ma “figlio di Dio”? Figura mitica di cui sono piene tutte le religioni, non solo, ma anche la Storia, antica e moderna, come per Cesare imperatore di Roma e Hirohito imperatore del Giappone. Altro è pensare che gli stessi discepoli abbiano nottetempo sottratto la salma portandola altrove. Di questo sospetto si parla in Matteo (il sepolcro vigilato e la corruzione dei soldati), suggerendo quindi ciò che in realtà può essere avvenuto.

Che dire poi delle manipolazioni storiche e verbali che si fanno degli accadimenti della vita di Gesù? Traggo non dalla “lettera”, bensì da un recente “angelus” (settembre 2013), dalla finestra di piazza San Pietro, al cospetto di migliaia di persone sinceramente incantate e plaudenti: Francesco nel parlare del Getsemani ha detto che Gesù vi si “raccolse” spiritualmente. In effetti nel Monte degli Ulivi ebbe luogo la sua “Passione” (Terzo Vangelo, Luca), ossia quel complesso di sofferenze fisiche e morali, consistite in una vera e propria crisi isterica (derivatagli dal tradimento di Giuda) per la quale si rotolava per terra, terrorizzato dall’imminente arresto e dal sacrificio sulla croce. “Il sudore diventò come gocce di sangue *decurrentibus in terram*” (Luca, non riportato nelle versioni di comune divulgazione). Luigi Gedda (1902-2000) - eminente medico genetista, docente, autore di numerosi testi scientifici e dirigente dell’Azione Cattolica - ha tratto la conclusione che Gesù fosse malato di una forma rara di isterismo, denominata “ematidrosi”, cioè una crisi psicosomatica in cui si manifesta sudore misto a sangue sul corpo e sulla fronte. Da ciò deriva la Settimana Santa ed il Venerdì di Passione fra le cerimonie religiose cristiane. Né questo fatto ha alcunché di divino ma, tragicamente, di patologico, di umano. Spesso infatti persone dalla forte sensibilità psichica soffrono di simili patologie, creando stupore e nel volgo timore e fede.

Che senso reale ha quindi “l’incontro” come fede nel Cristo di cui parla Francesco, se non di una sua personale convinzione puramente intellettuale che niente ha di oggettivo ed universale che possa essere “abbracciato” consapevolmente da tutti?

A fronte dell’amore, della misericordia, della presenza e vicinanza di Dio a tutti, che Francesco afferma come Verità, v’è al contrario la Realtà che è fatta di

una storia cristiana autrice di roghi, di stragi, di processi, di torture ed incarcerazioni, letti di Procuste per indurre ad abiurare, impiccagioni per chi non crede alla parola che **provenga direttamente da Dio** (fatto mai avvenuto). Una Realtà fatta di tsunami, terremoti, catastrofi, aerei che precipitano, navi che si inabissano, stragi etniche, durante i quali avvenimenti le vittime invano invocano Dio che li salvi, un Dio che al contrario è sempre assente laddove dovrebbe essere per confermare la sua esistenza, la sua onnipotenza, la sua vicinanza, la sua misericordia.

Come può quindi essere credibile Francesco nel momento in cui parla solo del “bene” e della “salvezza” a fronte del **male** che i suoi predecessori, in nome dello stesso Dio, hanno fatto?

Anche Vito Mancuso, intervenendo sul messaggio di Francesco (“La Repubblica”, 13 settembre 2013), vaga nell’arbitrio intellettuale affermando che “la nostra origine passa, sì, attraverso l’evolversi delle specie animali ma proviene da un **pensiero e va verso un pensiero che è bene, armonia, amore**”: vi riscontro tanta retorica! La differenza fra credente e laico “non è tanto l’acceptare o meno la divinità di Gesù, quanto piuttosto l’acceptare ... la **potenzialità divina dell’uomo**”. Ma l’uomo è umano e non divino perché l’evoluzione procede per natura e non per intervento divino e la sua comunicazione con Gesù, quindi, non può che essere comunicazione umana.

In armonia con la parola di Francesco, Mancuso afferma: “dicendo di amare Dio si ama la luce dell’uomo interiore che è in noi, quella dimensione che ci pone **al di là dello spazio e del tempo** e che così ci permette di compiere e insieme di superare noi stessi, perché ci assegna un punto di prospettiva da cui ci possiamo vedere come dall’alto, e così distaccarci e liberarci dalle oscurità dell’ego, da quella bestia di cui parla Scalfari, che certamente fa parte della condizione umana ma che, nella prospettiva della fede, **non è né l’origine da cui veniamo, né il fine vero cui tendiamo**”. Belle parole queste di Mancuso, ma ben lontane dalla realtà che la natura - nel farci venire al mondo attuale attraverso e per mezzo dell’evoluzione e della selezione naturale - ci assegna e ci consente. In realtà, in quanto animali “finiti”, siamo tuttavia portatori di intelletto, che niente è se non l’espressione della nostra mente, parte quindi del nostro corpo materiale, energia che da esso viene prodotta. Il sorgere, l’evolversi ed il concludersi del nostro ciclo vitale niente ci riserva di divino al di là del tempo, ma ci fa comparire, vivere e quindi infine estinguerci, **strappandoci dal tempo** che correrà e si concluderà, come per noi, per tutti gli altri soggetti, iniziati e **finiti per sempre**, come polvere alla polvere (atomi ad atomi). Niente di divino quindi, niente di eterno. Se non la **fine infinita**, individualmente non ripetibile.

Solo in questa prospettiva, che è **mancanza di prospettiva**, può esservi comunicazione ed intesa fra credenti e non credenti fra i quali ciò che vi è di comune è la strada per il progresso dell’umanità con strumenti meramente umani. Essi possono ritrovarsi nel percorrere insieme strade che portino al progresso

dell'uomo e della società - in ciò consiste il suo essere soggetto pensante e creativo - sulla base di principi comuni che operino sullo stesso livello qualitativo come espressione del suo intelletto.

Si può soltanto concordare con Francesco laddove afferma che la qualità morale dell'essere umano, sta "nell'obbedire alla propria coscienza" e così "fare un tratto di strada assieme nello spirito del più autentico umanesimo laico". In questo senso va tenuto presente il concetto della **differenza fra il credere e il non credere**, concetti conclusivi del colloquio fra Scalfari ed il cardinale Martini. Alla fine Scalfari affermò che il **non credere** ed il **credere** equivalgono al **pensare** ed al **non pensare**, ossia, in conclusione, **al divario fra ragione e fede in cui il semplice credere per fede è niente altro che negazione di ragione e comunque rinuncia alla conoscenza ed al sapere, rinuncia alla reale verità.**



Roberto Puzzu, Scultura policroma in poliestere e alluminio, 70x40x50, 2013.

*Invito alla lettura***Donatella Di Cesare, Corrado Ocone, Simone Regazzoni,
Il nuovo realismo è un populismo, Il Melangolo, Genova, 2013**

di GIUSEPPE SPANU

Il volume è una raccolta di saggi polemici ma brillanti sul neorealismo filosofico di Maurizio Ferraris. Nell'introduzione si afferma esplicitamente che il nuovo realismo non è altro che un populismo filosofico, un involgarimento piuttosto che una popolarizzazione della filosofia. Si tenterà in questo articolo di offrire una breve sintesi delle posizioni presenti nei vari saggi. Nel contributo di **Donatella Di Cesare** si sostiene che il *new realism* non sia altro che un marchio commerciale, un *brand*, la cui declinazione in inglese ha lo scopo di accattivarsi la simpatia del pubblico. In un'epoca di tardocapitalismo, il mercato ha permeato ogni angolo della società e la filosofia non dovrebbe rifugiarsi in una nicchia sicura ma affrontare il dibattito nello spazio pubblico. Secondo la Di Cesare, questo non giustifica l'operazione di Ferraris che tende all'adattamento della filosofia alle esigenze del mercato. La parola *Manifesto* è usata da Ferraris in maniera pretestuosa; nel suo neorealismo non c'è niente di filosofico, ma solo un'aderenza piatta ai fatti: esso è spaventosamente povero di contenuti al di là delle sue frecciate contro il postmodernismo. Pertanto ci troviamo di fronte a un'abile operazione di *marketing* filosofico o forse a una vera e propria antifilosofia. Il *new realism* è un prodotto di facile consumo, atto alla distribuzione presso un pubblico più vasto di quello della ristretta cerchia dei filosofi. Ferraris intercetta il bisogno di certezze da parte di una società inquieta e offre un ottimo e digeribile prodotto filosofico.

La Di Cesare fa notare che il neorealismo non ha interlocutori, ma solo nemici: i filosofi postmoderni, che vengono derisi perché non riconoscono l'oggettività della realtà. La realtà per Ferraris si erge poderosamente a potenza ontologica, cui è necessario subordinarsi, perché essa è inemendabile. Il mondo diviene autonomo, addirittura trascendente, rispetto al pensiero umano nel neorealismo. Ma se il mondo è irrimediabile, dove potrebbe esserci spazio per la critica? I dubbi sono spazzati via, rimane solo l'accettazione della realtà oggettiva. In questo modo il neorealismo, che plaude ai progressi della scienza, mitizza il reale e lo trasforma in un idolo.

Il contributo di **Fabio Milazzo** cita, in apertura, un episodio cinematografico di Groucho Marx: al cameriere che gli domanda: "Tè o caffè?", lui risponde "Sì, grazie". In tal modo Groucho pone in atto il rifiuto di scegliere tra due opzioni; similmente, Milazzo si rifiuta di sostenere il nuovo realismo o il postmodernismo, perché considera tale dialettica viziata dalla banalità. Non è possibile semplificare le posizioni di Michel Foucault, come fa Ferraris, in un discussione che degenera in partigianeria più che in dibattito filoso-

fico. Non è ammissibile bollare il postmodernismo di retorica superficiale e poi rifugiarsi in una visione della realtà ortodossa e confortante.

Ferraris utilizza la prova della ciabatta per giustificare l'inemendabilità della realtà, ma dimentica (volutamente?) che le nostre strutture percettive condensano e completano i dati provenienti dall'esterno, che altrimenti apparirebbero come frammenti privi di senso. Gli oggetti non sono altro che costruzioni a cui noi diamo senso; il mondo della nostra esperienza è il risultato di un'intersezione tra la stimolazione sensoriale e la rielaborazione del dato ricevuto. Il neorealismo è una riduzione volgare di ciò che esiste a coordinate elementari e nasconde in sé un delirio totalitario, di un mondo incorreggibile, ordinato e auto-evidente, nel quale in definitiva il pensiero risulta inutile. Il neorealismo esalta il senso comune, la veridicità dell'esperienza percepita attraverso i sensi, dimenticando che i sensi sono anche fallaci (come nel caso del bastoncino apparentemente spezzato immerso nell'acqua). Senza teorie i sensi non possono spiegare nulla, a meno di non cadere nel paradosso di concepire il mondo come una nostra rappresentazione personale.

Nel saggio di **Corrado Ocone** si sostiene che il nuovo realismo, più che l'antitesi del postmodernismo, ne sia la continuazione; Ferraris non vuole ricercare la verità, ma vuole ottenere un'affermazione del suo paradigma, per motivi di egemonia personale. Il suo realismo è quantomeno ingenuo e pretende il sacrificio dell'intelletto, tanto che arriva a manipolare le idee di altri autori per farle combaciare con le sue. Per fondare il suo realismo, Ferraris ripristina una rigida divisione tra essere e pensiero mentre in realtà sono coesenziali. In realtà, secondo Ocone, Ferraris sviluppa ulteriormente le posizioni di Derrida (che pure era stato incluso nel novero dei filosofi postmodernisti), di cui fu discepolo. Ferraris pubblicò il suo articolo sul *Manifesto del nuovo realismo* nel 2011 su un ben noto quotidiano e, dopo aver suscitato forti ostilità, decise di modificare il suo atteggiamento verso una maggiore inclusività. Ma la parziale palinodia della sua posizione non fa che risaltare ancora di più la versione originaria.

La nuova posizione di Ferraris si evince dal nuovo testo *Bentornata realtà!*, scritto a quattro mani con Mario De Caro, in cui si cerca di smussare gli aspetti più duri della nuova teoria, ma si riafferma prepotentemente l'*auctoritas* del filosofo nel dibattito pubblico. Inoltre, in altri due articoli successivi alla pubblicazione di codesto libro, Ferraris riabilita l'idealismo "buono" dell'ultimo Schelling, che considera oggettivo e rivaluta persino Hegel, che ritiene esser stato distorto dallo spiritualismo dei neohegeliani. Sfortunatamente per lui, non c'è mai stato alcuno spiritualismo nei neohegeliani. E come si possa conciliare il nuovo realismo con lo Spirito Assoluto di Hegel (la Natura non è altro che lo Spirito alienato) rimane un mistero.

Lorenzo Magnani polemicamente intitola il suo saggio *Reductio ad Hitlerum*. L'autore afferma che il postmodernismo si è confrontato con il problema

della realtà; non è imputabile a tale corrente la nascita dei (post)moderni populismi. Il postmodernismo ha permesso l'accumulo di conoscenze nuove, ha contribuito ad interpretare in modo nuovo alcuni aspetti della realtà umana e sociale. Il problema della verità non è stato accantonato ma approfondito. Anche se è vero che alcuni pessimi filosofi hanno degradato le conquiste migliori del postmodernismo, dire che i fatti sono interpretazioni non conduce a nessuno impegno anti-realista né a bandire la verità. Contro questo attacco al postmodernismo, da parte del *Manifesto* di Ferraris, Magnani ribatte che il suo autore è chiaramente antikantiano. Inoltre è difficile credere che la nicchia dei postmodernisti abbia potuto influenzare gli attori economici e politici o la mentalità pubblica. Attori politici e cittadini sono poco inclini alla lettura di testi filosofici e più facilmente influenzabili da un pensiero antintellettuale. Non è certamente il postmodernismo la causa di un certo declino in alcuni settori della nostra nazione. La pretesa dei neorealisti di accettare il realismo *in toto*, pena la permanenza di cattivi maestri e di cattivi politici, è una fallacia filosofica, o peggio, una vera e propria *reductio ad Hitlerum* di ogni posizione alternativa. Condannare il postmodernismo, ma poi usare i media per questa purificazione della filosofia, è simile al cliccare "mi piace" in qualche *social-network*.

In realtà i neorealisti enfatizzano il conflitto tra loro e postmodernisti. La filosofia, anche quella postmoderna, propone un costante impegno nei confronti della realtà e della verità. Più banalmente, non basta leggere qualche frammento di filosofia sui *social-network* o su *wikipedia* per fare filosofia, ma bisogna sfogliare un testo filosofico. Il neorealismo ha la presunzione di ripetere l'esperienza di Socrate e di ricercare la verità anche a costo della vita. Ma un conto è ambire alla verità, un altro 'è esserne capaci!

È un'illusione narcisistica parlare della verità anziché stabilire nuove verità. Il neorealismo ha adottato una strategia di comunicazione massmediatica, volta più alla creazione di fazioni e consenso che alla ricerca di verità. Parigi continua a bruciare e si vuole accusare la filosofia di colpe che non ha, mentre vengono assolti gli attori politici (e si incolpa il postmodernismo di ogni male). Al popolo non viene insegnato il piacere di leggere, ma vengono distribuite piccole pillole di conoscenza. Polibio indicava nella olocrazia la forma degenerata della democrazia, nella quale i cittadini non attribuiscono più valore alla libertà e all'eguaglianza. In tale regime questi valori sono percepiti come scontati e a quel punto il merito non è più necessario per il conseguimento delle cariche politiche. La corruzione della masse permette a esseri indegni di accedervi. Ogni individuo tenta di porsi al di sopra degli altri e la coesione sociale s'indebolisce. Il neorealismo di fatto non intacca il populismo, non mette un freno alla degenerazione della democrazia.

Secondo **Simone Regazzoni** la battaglia del neorealismo contro il postmodernismo ricorda quella del 1934, del realismo socialista contro il formalismo.

Ferraris tira in ballo Marx ed Engels per difendere il suo realismo ingenuo, dimenticando la lezione di Marx sul materialismo ingenuo, in cui il reale è concepito sotto forma di oggetto e mai come attività. Ferraris, in realtà, conosce il problema ma volutamente lo elude; egli confonde l'ontologia del *ciò che è* con il discorso *su ciò che c'è*. Il neorealismo si vuole presentare come una ontologia del *ciò che c'è*. Ma tale proposta, praticamente, è modesta, più simile a una fotografia di uno stato di cose.

Il problema è che Ferraris non dice neanche quale stato di cose voglia fotografare. Il neorealismo assume importanza per via delle modalità massmediatiche con le quali si propone, più che per quello che vuole esporre realmente. Appare un prodotto locale sapientemente pubblicizzato, in cui conta la cornice più dell'opera. Il neorealismo in verità sarebbe un interessante esperimento di *mockumentary* filosofico, ovvero un falso documentario, i cui eventi fittizi sono presentati come reali. Dopo anni di postmodernismo e di decostruzionismo, Ferraris si accorge dell'esistenza della realtà! A quel punto ecco la sua conversione: Ferraris rinnega Derrida e si fa carico di annunciare la buona novella realista. Più che una ricostruzione della decostruzione, come vorrebbe Ferraris, ne è una liquidazione. La ricostruzione è teoricamente così debole che Ferraris ricorre alle parole dello stesso Derrida che, alla fine della sua vita, riscoprì la realtà, di cui egli è ora il continuatore. Peccato che, in tutta l'opera di Derrida, non ci sia traccia di una svolta realista.

Lo stile dei vari autori è molto scorrevole; in alcuni casi si fa un uso eccessivo di anglicismi, ma comunque ognuno di loro esprime chiaramente il suo pensiero: ovvero una critica ben argomentata del neorealismo di Ferraris, che appare povero di contenuti filosofici, ma sproporzionatamente ingombrante nelle diatribe degli ultimi anni, per via dell'uso spregiudicato dei mass media.

Nel testo, purtroppo, sono presenti vari refusi (pp. 56, 60, 63, 86, 90), ma la qualità della copertina (in cartoncino con bordi decorati) giustifica in parte il prezzo di acquisto. Il libro in definitiva è molto interessante come documento di una diatriba che ha vivacizzato la filosofia italiana negli ultimi anni.

Selezione di news dal blog del planetario de “L’Unione Sarda”

di GIAN NICOLA CABIZZA

1-Svegliati Rosetta! Wake up Rosetta! Chi è Rosetta che deve svegliarsi? È la sonda interplanetaria lanciata il 2 marzo del 2004 per raggiungere la cometa 67P/Churyumov-Gerasimenko. Il 20 gennaio 2014 la sonda verrà risvegliata ed inizieranno le manovre per la parte finale della missione. Rosetta raggiungerà la cometa e gli orbiterà attorno stabilmente. A novembre, dopo un volo durato più di 10 anni, rilascerà una mini sonda che “atterrerà” sulla cometa. Non mancherà la suspense quando verrà inviato il comando di risveglio che impiegherà 45 minuti per percorrere gli 800 milioni di chilometri che ci separano dalla sonda, con un’attesa totale di un’ora e mezza per ricevere la risposta al comando. Rosetta è lunga tre metri con una massa di 1.200 kg, escluso il combustibile. Il *lander*, che si chiama Philae, pesa solo 27 kg e userà degli arpioni per restare attaccato al nucleo cometario, la cui gravità è troppo debole per trattenerlo. Insomma, sono in arrivo importanti novità sulle comete e Rosetta è la prima missione così completa e audace che sfidando le insidie dei detriti della chioma cometaria non mancherà di mostrarci la spettacolarità di questo appuntamento scientifico. Per saperne di più:

http://www.lescienze.it/news/2014/01/15/news/rosetta_speciale_risveglio_esa_portante-1964521/



Rosetta e il *lander* Philae al loro arrivo sulla cometa nel novembre 2014. Crediti: ESA-C. Carreau/ATG medialab.

2-Scoperto un pianeta in una stella simile al Sole. Si susseguono le scoperte di nuovi pianeti extrasolari. Questa volta è stato il cacciatore di pianeti HARPS dell'ESO (in Cile) e ha per protagonisti anche scienziati italiani. “Nell’ammasso stellare Messier 67 le stelle hanno più o meno la stessa età e composizione del Sole. Ciò lo rende un laboratorio perfetto per studiare quanti pianeti si formano in questo ambiente affollato e se si formano preferenzialmente intorno a stelle più o meno massicce”: così ha commentato Anna Brucalassi del Max Planck Institute for Extraterrestrial Physics e prima autrice del lavoro. Dunque il nuovo pianeta è stato scoperto nell’ammasso aperto M67, visibile anche con piccoli strumenti nella costellazione del Cancro e distante 2500 anni luce dalla Terra. In esso sono stati scoperti tre pianeti, di cui uno in una stella in tutto e per tutto simile al Sole e questa è la vera novità. Si tratta di un gigante gassoso caldo che impiega 122 giorni per completare la sua orbita. Gli altri due sono più piccoli (un terzo della massa di Giove) e sono ancora più caldi, con periodi orbitali di sette e cinque giorni. Per saperne di più:

<http://www.eso.org/public/italy/news/eso1402/>



Una rappresentazione artistica del pianeta gigante gassoso scoperto nella gemella del Sole nell’ammasso M67. Crediti: ESO/L. Calçada.

3-Una galassia con due cuori. È ormai accertato che, di norma, le galassie ospitano nel loro centro un buco nero supermassiccio. Ma nel caso della galassia M83 il buco nero centrale sembra non essere solo. Questa galassia è interessante

perché presenta un'insolita vitalità: in essa sono state osservate ben sei esplosioni di supernova, più oltre 300 resti di supernova e, in aggiunta, mostra una grande attività nella formazione stellare, con oltre 3000 giovani ammassi di stelle, alcuni dei quali hanno un'età inferiore ai 5 milioni di anni. Numerosi indizi provano che il buco nero centrale è accompagnato da una seconda grande massa. Si discute se questa seconda massa sia a tutti gli effetti un secondo buco nero, come in altre galassie come quella di Andromeda, o sia un grande ammasso di stelle co-orbitante col buco nero. La galassia M83 si trova a soli 15 milioni di anni luce da noi nella costellazione dell'Hydra ed è facilmente osservabile anche con piccoli telescopi. Per saperne di più:

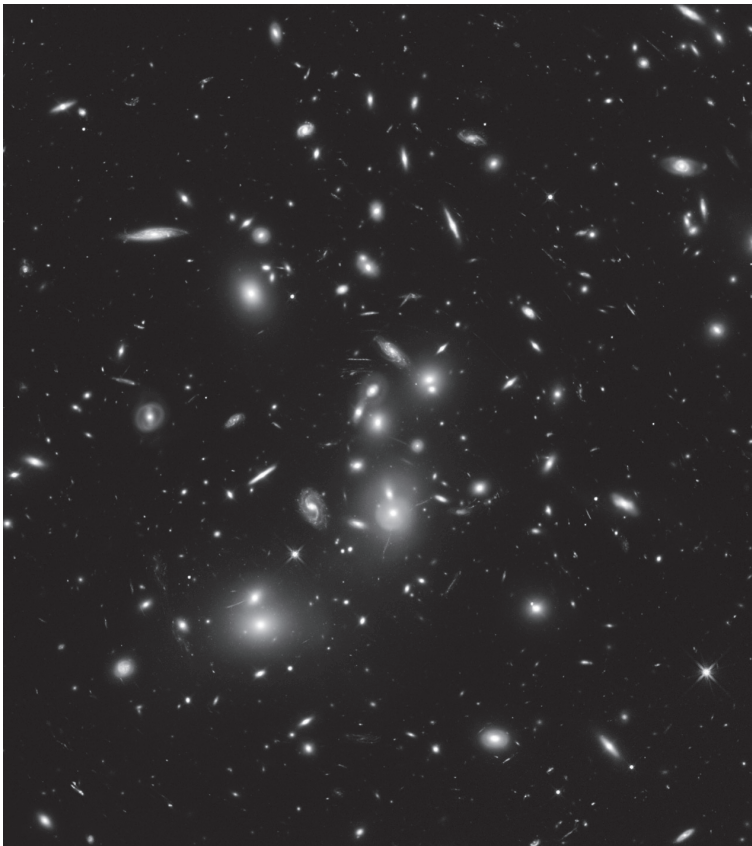
<http://www.spacetelescope.org/news/heic1403/>



Una splendida immagine di M83 ottenuta combinando i dati del Telescopio Spaziale Hubble e del Giant Magellan Telescope. Crediti: NASA, ESA, and the Hubble Heritage Team (STScI/AURA).

4-L'angolo più remoto dell'universo. Il telescopio spaziale Hubble ci porta sempre più lontano. Con un'esposizione di 50 ore, Hubble supera se stesso, riprendendo un campo di galassie così lontano che la luce da loro emessa ha viaggiato per 12 miliardi di anni prima di raggiungerci. Nella fotografia, in primo piano c'è l'ammasso di galassie noto come Abell 2744 (chiamato anche Ammasso di Pandora) e, in secondo piano, una miriade di piccole galassie, molte delle quali remotissime ma ingrandite e avvicinate dall'effetto lente gravitazionale prodotto dallo stesso Abell 2744. Questa ripresa fotografica profondissima è la prima del programma *Frontiers Fields*, che ha lo scopo di studiare sia processi primordiali di formazione delle galassie, sia la distribuzione della materia oscura, che può essere dedotta dall'effetto lente gravitazionale, generato dalle massicce galassie dell'ammasso in primo piano. Per saperne di più:

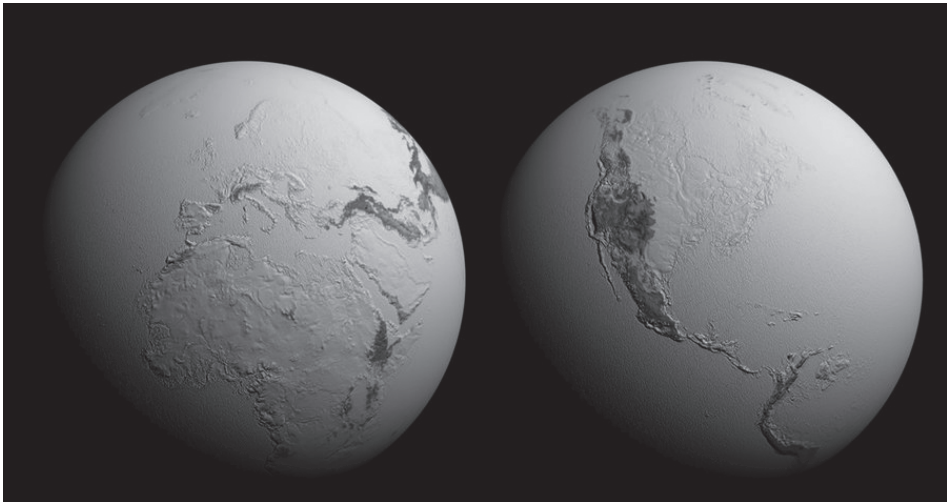
<http://www.spacetelescope.org/news/heic1401/>



L'ammasso di Pandora e le remotissime galassie di sfondo, nella ripresa del programma "Frontiers Fields". Crediti: NASA, ESA, and J. Lotz, M. Mountain, A. Koekemoer, and the HFF Team (STScI).

5-La Terra a palla di neve. La “Terra a palla di neve” è un’immagine riferita ad una condizione del nostro pianeta verificatasi tra i 700 e i 600 milioni di anni fa, quando i ghiacci arrivarono fino alla fascia equatoriale. La causa di questa remota glaciazione è stata per tanti anni un mistero ma ora, grazie ad un recente studio dell’Università di Harvard, ci sarebbe una spiegazione ragionevolmente fondata. La causa risiederebbe in un processo geochimico che ha portato ad una rimozione significativa di grandi quantità di CO₂ dall’atmosfera ad opera di imponenti eruzioni vulcaniche (supervulcani), il cui magma fuso avrebbe prodotto il processo di rimozione dell’anidride carbonica. Il crollo conseguente dell’effetto serra avrebbe prodotto un rapido raffreddamento del pianeta innescando la glaciazione, denominata Sturtiana, che è durata ben 55 milioni di anni. Per saperne di più:

http://www.lescienze.it/news/2013/12/19/news/terra_palla_di_neve_glaciazioni_neoproterozoico_eruzioni-1936042/

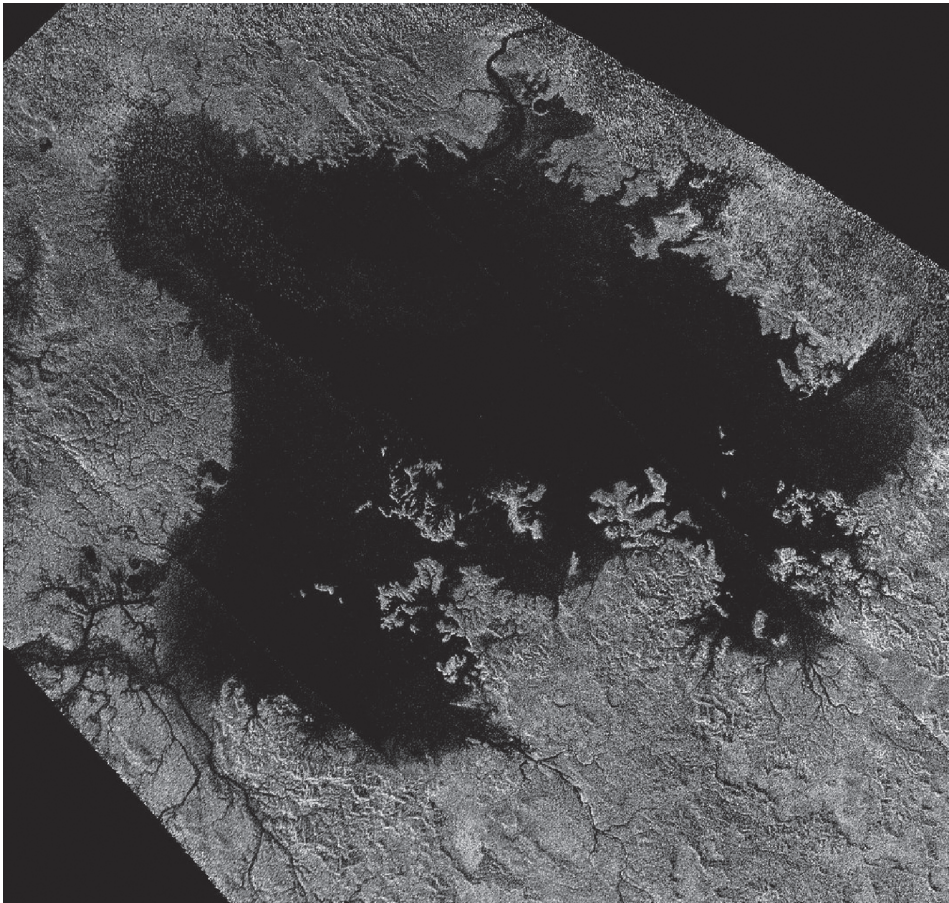


L'intero pianeta avvolto dai ghiacci, in una simulazione della grande glaciazione “Terra palla di neve”.

6-I misteriosi laghi di Titano. Siete sulla riva di un lago calmissimo, non ci sono onde che ne increspino la superficie. Non c’è vegetazione, la luce del sole filtra debolissima, crepuscolare. La temperatura è -179°C . Ecco, state vedendo Ligeia Mare, uno dei laghi di metano di Titano. Questa inquietante luna di Saturno ha le dimensioni di Mercurio ed è l’unica luna del sistema solare avvolta da una densa atmosfera. Il lago ha una profondità di 160 metri e contiene una quantità di metano molto superiore (circa 40 volte) alle riserve di cui dispone il nostro pianeta. Presi tutti insieme, i laghi di Titano contengono più di 300 volte le riserve di idrocarburi della Terra. Gli scienziati sono al lavoro per comprendere l’in-

solita calma di Ligeia Mare, che si trova prossimo al polo. Questa calma sorprende, per contrasto, rispetto alla presenza vicino all'equatore di alte dune, segno di attività ventosa. Un anno su Titano dura 30 anni terrestri e attualmente si trova nella sua lunga primavera. Avremo le risposte sull'assenza di venti polari con l'arrivo dell'estate? La sonda Cassini starà a guardare, ma senza fretta. Per saperne di più:

<http://www.Newscientist.com/article/dn24754-astrophile-titan-lake-has-more-liquid-fuel-than-earth.html#.UrClqomLJzo>.



Il lago di metano ripreso dalla sonda Cassini. Crediti: NASA/JPL-Caltech/ASI/Cornell.

Con questa serie di news, selezionate appositamente per la rivista da Gian Nicola Cabizza, prende avvio una nuova rubrica che sarà periodicamente aggiornata.

Chi fosse interessato può trovare queste ed altre news nel blog scientifico del Planetario de "L'Unione Sarda", al link: www.planetariounionesarda.it.

Una umanità – Un pianeta

di LUIGI MANCA e JEAN-MARIE KAUTH

Gli autori, docenti nella Benedictine University (Lisle, presso Chicago, Illinois), ci hanno inviato un paper - unitamente ad una sintesi che qui di seguito pubblichiamo - in vista di un convegno che si terrà alla fine di maggio del 2014 alla Benedictine. Rimandiamo al prossimo numero di "Mathesis" la pubblicazione di un contributo più ampio su questo tema.

Lo scopo del presente progetto di ricerca - in vista del convegno sul tema "Una umanità - un pianeta. Comunicazioni pro e contro" - è quello di riunire studiosi di diverse discipline, interessati a discutere sull'urgenza di creare un'umanità interconnessa in un mondo interconnesso e di riflettere sul ruolo che i mezzi di comunicazione hanno in questo processo.

I media attuali sembrano non avere umanità. La realtà spirituale interconnessa degli esseri umani è stata contaminata da un uso pervasivo, irresponsabile e disfunzionale dei mezzi di comunicazione sul piano globale. Anziché fornire immagini della realtà in cui i cittadini del mondo possano riconoscersi per agire liberamente, i media controllati dai poteri economici sono ampiamente utilizzati come strumenti di propaganda commerciale e politica: vengono creati immagini e racconti volontariamente falsi, montature concepite appositamente per vendere, manipolare e, in un certo senso, assoggettare la popolazione mondiale. Queste condizioni non permettono alla specie umana di acquisire una vera coscienza di se stessa e del proprio habitat né di sviluppare un orientamento adeguato per affrontare le problematiche del mondo attuale.

Nel frattempo la distruzione sistematica del nostro futuro continua a fare il suo corso. Lo scopo del progetto di ricerca e del convegno è discutere sui mezzi di comunicazione e sui possibili metodi per liberarsi dalle immagini dominanti e dalla narrazione della società dei consumi. La base di questo dibattito è la visione utopica di un pianeta e di un'umanità unificata: miliardi di persone i cui destini e sogni sono interconnessi e interdipendenti e che condividono lo stesso pianeta. Un pianeta, un'umanità. Si tratta della visione di un mondo non più diviso in paesi o comunità etniche e religiose, separate, in competizione o addirittura in guerra tra loro per lo sfruttamento delle risorse disponibili. Piuttosto un mondo in cui noi tutti condividiamo la responsabilità dell'habitat umano comune. Da questo punto di vista questioni quali il riscaldamento globale, l'inquinamento e la distruzione sistematica dell'ambiente sono immediatamente legate al discorso sui diritti umani perché hanno un impatto sulla capacità di soddisfare i nostri bisogni e i nostri sogni in un pianeta condiviso. Oggi però la sopravvivenza della specie potrebbe essere in pericolo.

Se consideriamo i mezzi di comunicazione partendo da questa visione utopica dobbiamo prima di tutto renderci conto che l'industria mediatica non è controllata da persone ma da poteri economici. Gli interessi economici esercitano un monopolio sui media e, attraverso questi, sulle immagini e sulle narrazioni che sono rivolte a un pubblico mondiale. È necessario capire che gli interessi delle strutture societarie che controllano le risorse disponibili e che inquinano l'habitat fisico e umano sono in contrasto con gli interessi dell'umanità interconnessa. Gli interessi societari non sono necessariamente uniti in un singolo programma. Le multinazionali sono in competizione tra loro e continuamente in lotta per il controllo dei mercati, delle risorse, dell'influenza politica e dei profitti. L'unico punto in comune è rappresentato dalla necessità di continuare a sostenere ed espandere l'economia del consumo basata sullo sfruttamento di persone e di risorse con la conseguente distruzione dell'ambiente e la contaminazione del dialogo pubblico.

Non vogliamo considerare i media come il vero nemico. Al contrario riteniamo che il nemico sia rappresentato dalle multinazionali che controllano i media e competono per aumentare i loro profitti e la loro influenza. Se liberati dal controllo delle multinazionali, i media potrebbero aiutarci a cambiare il mondo. Per la prima volta nella storia dell'umanità abbiamo mezzi di comunicazione che potenzialmente possono connettere tutte le persone del pianeta e permettere l'accesso ad una conoscenza più ampia, all'arte e alla cultura. In questo senso i mezzi di comunicazione possono costituire strumenti di salvezza e non di distruzione, di liberazione e non di oppressione.

Il convegno avrà una durata di tre giorni e sarà organizzato in una sessione plenaria continua in cui ogni partecipante presenterà le proprie idee sulla base delle quali si aprirà la discussione generale. Poiché non vogliamo che si sviluppino sessioni separate in contemporanea, proponiamo di fare delle pause abbastanza lunghe, in modo da permettere la formazione di piccoli gruppi di discussione su tematiche che saranno individuate e precisate liberamente.

Il numero massimo di partecipanti al convegno è di 25 persone.

Uno degli obiettivi sarà la redazione di un libro il cui titolo provvisorio è *Un pianeta – Un'umanità: comunicazioni pro e contro*, in cui sarà raccolta una selezione delle analisi sviluppate durante il convegno.