

INDICE

Speciale “Scienza in piazza 2019”	Pag.	3
SAGGI E INTERVENTI		
Luciano Bazzocchi, <i>L'albero del Tractatus. Leggere con gusto il libro di Wittgenstein non è mai stato così semplice</i> »		4
Gian Nicola Cabizza, <i>La scienza islamica e il suo declino tra Medioevo e Rinascimento</i> »		17
Federico Francioni, <i>L'Illuminismo non è all'origine dei mostri del Novecento</i> »		28
Mariolina Perra, <i>“Mathesis”, il dialogo tra saperi e il valore della conoscenza</i> »		44
CONVEGNO ASSFES 2019		
Nota di redazione »		48
Elisabetta Gola, Emiliano Ilardi, Martina Marras, <i>Immaginari letterari filosofici, audiovisivi e videoludici per una didattica più efficace</i> »		48
Gianfranco Strinna, <i>Adolescenti, social media, educazione</i> »		55
Yerina Ruiu, <i>Navigare nella rete tra nodi puntiformi e mondi altri</i> »		56
IN RICORDO DI		
Francesco Bua, <i>Antonio Zanfarino filosofo della politica</i> »		62
Antonio Delogu, <i>Remo Bodei filosofo gentiluomo</i> »		64
Federico Francioni, <i>Remo Bodei filosofo sardo e cosmopolita</i> »		67
Federico Francioni, <i>Massimo Pittau: la capacità di scoprire nuovi sentieri di ricerca</i> »		70
POESIA E SCIENZA		
Yerina Ruiu, <i>“Per l'unica famiglia del Pianeta”. Friday for future a Sassari</i> »		74
Antonio Fiori, <i>La stele</i> »		75
ATTIVITÀ DELL'ASSOCIAZIONE		
Yerina Ruiu, <i>Iniziative 2019</i> »		76
NUOVI ORIENTAMENTI FORMATIVI - SCENARI SCOLASTICI E RICERCA DIDATTICA		
Yerina Ruiu, <i>Conversazione con gli studenti del Liceo “Spano”</i> »		79
INVITO ALLA LETTURA - LEGGIAMO E RILEGGIAMO		
Giuseppe Spanu: Michele Ruggieri, <i>Il primo Confucio latino</i> , a cura di Michele Ferrero, Edizioni LAS, Roma, 2019 »		85
Nota su Massimo Mannu »		88

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 dovevano 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. Mathesis, inoltre, era la denominazione della Società scientifica di cui fu presidente il grande matematico Federigo Enriques (1871-1946).

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.carlodelfino editore.it - **www.madebysardinia.it**

Anno XVII - n. 33 - Dicembre 2019

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

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

Comitato di redazione: Francesco Bua, Gian Nicola Cabizza, Margherita Dupré, Mario Fadda, Paolo U. Pinna Parpaglia†, Rossana Quidacciolu, Yerina Ruiu, 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: TAS - Sassari

“Mathesis-Dialogo tra saperi”, con delibera n. 17 del 20 febbraio 2013, è annoverata nella lista delle riviste scientifiche di area 11, codice Cineca E194521 – IFSSN1828-6054 (liste aggiornate delle riviste ai fini dell'abilitazione scientifica nazionale).



In copertina, Massimo Mannu, *Giuditta* (particolare). Si vedano all'interno altre riproduzioni di opere dello stesso autore alle pagg. 27, 73, 87, 88 dal catalogo *Segno e passione*.

Speciale “Scienza in piazza” 2019



Lo Speciale, che raccoglie gli esiti pregevoli dell'attività laboratoriale messa a punto da studenti di ogni ordine e grado sotto la guida sapiente ed oculata dei rispettivi docenti, sarà allegato ad un prossimo numero della rivista.

Il progetto - promosso dall'Università di Sassari e da vari istituti cittadini, sostenuto da enti che, a vario titolo, hanno contribuito ad una sua più che positiva conclusione - rientra nel quadro di una spinta innovativa che da anni investe la didattica e la formazione dei giovani. Tale obiettivo non poteva non interessare la nostra rivista che, fin dal suo nascere, ha riservato alla didattica ed al suo aggiornamento un'apposita rubrica ed ha inoltre avviato percorsi specifici di approfondimento (Ndr).

L'albero del *Tractatus*

Leggere con gusto il libro di Wittgenstein non è mai stato così semplice

di LUCIANO BAZZOCCHI

*Questo libro conseguirebbe il suo fine
se piacesse ad uno che lo legga e comprenda*
WITTGENSTEIN, *Prefazione*

La lettura ad albero del *Tractatus logico-philosophicus* nasce da una considerazione banalmente tautologica: poiché è ovvio che la struttura definita dai numeri decimali delle proposizioni corrisponde ad un albero gerarchico, perché mai il lettore deve arrabattarsi lungo l'aspro percorso sequenziale, e non seguire invece i piani espositivi esibiti dalla forma stessa dell'opera? Nell'unica nota premessa da Wittgenstein si suggerisce infatti: "Così [le proposizioni 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 sono le proposizioni cardinali,] le proposizioni n.1, n.2, etc. commenti alla proposizione n; le proposizioni n.m1, n.m2, etc. commenti alla proposizione n.m; e così via"¹. Provare a considerare queste indicazioni strutturali anche come precisi suggerimenti di lettura apre un mondo inaspettato, che dissolve gran parte delle ambascie di tre generazioni di lettori. Del resto, già Wittgenstein aveva ammonito a non adagiarsi nella piatta lettura della lista di proposizioni fornita in stampa, come se i decimali non esistessero e non avessero una funzione formale ineludibile. "I numeri decimali delle mie proposizioni – scriveva piccato ad un possibile editore – devono assolutamente essere stampati, poiché essi soli danno al libro perspicuità e chiarezza, e senza questa numerazione il libro sarebbe un incomprensibile pasticcio"². La perspicuità e la chiarezza che non può trovare il lettore che proceda sequenzialmente, senza riuscire a utilizzare i decimali e faticosamente annaspando in mezzo al pantano [*Wust*: caos, pastrocchio, schifezza], sono invece pienamente restituite dalla prospettiva ad albero, che ricostruisce in modo user-friendly l'esatta forma espositiva codificata dai numeri di Wittgenstein.

Al di là dei pregi e delle capacità ermeneutiche del nuovo approccio³, una semplice considerazione logico-statistica: se il diverso assemblaggio dell'opera fosse arbitrario e indebito, sarebbe statisticamente impossibile che il testo risultante non mostrasse incongruenze sintattiche, anacoluti semantici, salti concettuali *et similia*. Al contrario, invece, esso è sempre perfettamente piano e coerente, letterariamente pregevole e perfino esteticamente godibile: soprattutto se lo si confronta col calvario che deve affrontare il lettore sequenziale, in piatto ordine di decimale crescente.

La home page dell'opera. L'ipertesto che ne risulta è anche la mappa concettuale di se stesso: in ogni momento, sappiamo in quale fase dell'analisi ci troviamo e quali ne siano le premesse espositive (discendendo le ramificazioni verso le radici) o i possibili approfondimenti (scegliendo i nodi da esplorare ulteriormente). In ogni caso, il tutto è saldamente incernierato sulla home-page, quella costituita dalle sette proposizioni cardine. Anch'essa ha un aspetto totalmente rinnovato, se non la scorriamo sbadatamente come si scorre un indice o un som-

mario, ma ne facciamo il fondamentale quadro prospettico, in cui immergersi senza remore. Nella presente esperienza di lettura, suggeriamo di leggere con calma innanzitutto le prime 6 proposizioni, da cui tutto il resto conseguirà.

- 1 Il mondo è tutto ciò che è evento.
- 2 Ciò che è evento, il fatto, è il sussistere di stati di cose.
- 3 L'immagine logica dei fatti è il pensiero.
- 4 Il pensiero è la proposizione munita di senso.
- 5 La proposizione è una funzione di verità delle proposizioni elementari.
(La proposizione elementare è una funzione di verità di se stessa.)
- 6 La forma generale della funzione di verità è: *[formula]*.
Questa è la forma generale della proposizione.

Abbiamo colpevolmente ommesso la formula della proposizione 6 per non distrarre il lettore con tecnicismi che si possono affrontare con competenze tecniche più specialistiche ma che qui non ci interessano ancora. Del resto lo stesso Autore si affretta a spiegare: questa è la forma generale di qualunque espressione dichiarativa sensata, l'aspetto formale che essa deve avere per essere considerata significante: e tanto basta, per ora. Per il resto, la pagina non crea problemi di comprensione. Abbiamo tradotto alla lettera anche l'espressione "*was der Fall ist*", ciò che è evento, ciò che accade; il perché si vedrà a breve. Una volta riletta e assimilata tale progressione testuale, le lapidarie⁴ frasi di questo grandioso inizio, proviamo a identificare quale sia *la forma* dei suoi enunciati. La lettura ad albero si fonda sulla forma espositiva definita dai decimali, perciò abbiamo antenne molto sensibili a tutti gli aspetti *formali* dell'opera – per la verità completamente trascurati ed elusi dall'intera letteratura critica. Abituamoci invece, fin dall'inizio, a rilevare la forma dell'esposizione, dell'unità di lettura virtualmente indicata dai decimali, di ciascuna proposizione ed espressione che incontriamo in essa. Probabilmente, il modo più diretto di identificare la struttura di un enunciato in linguaggio naturale è quello di individuarne le forme verbali. Qui ci chiediamo perciò: quali verbi usa Wittgenstein nelle sue prime sei proposizioni?

Il lettore avrà già risposto: è il verbo "essere", più precisamente la forma verbale all'indicativo presente "è" [*ist*]. Certo, Wittgenstein ama particolarmente il verbo "è"; ma un così insistito uso di un'unica voce verbale, in questa pagina di apertura, non può essere casuale. Tra tutte le 180 unità di lettura dell'opera, questa è forse l'unica ad usare soltanto il verbo "è". Il che poi non è interamente vero, perché immediatamente la settima proposizione ("Su quello di cui non si può parlare, si deve tacere") introdurrà verbi fondamentali per una filosofia del linguaggio: potere e dovere, parlare e tacere. Ma abbiamo ragioni per considerare le prime sei proposizioni una sotto-unità di lettura per certi versi indipendente. E resta vero che il verbo "è" è l'unico che Wittgenstein porta ad esempio quando sta elencando, alla proposizione 3.323, casi di espressioni ambigue: "Così la parola "è" appare quale copula, quale segno d'eguaglianza e quale espressione dell'esistenza". La domanda successiva, verrebbe da dire, sorge spontanea: la parola "è", usata qui da Wittgenstein, ha la funzione di copula, di segno d'uguaglianza o di espressione d'esistenza?

È evidente che nessuno degli "è" di questa pagina intende esprimere un'esistenza, una sussistenza "là fuori". Se avesse scritto "il mondo è tutto ciò che è", il secondo "è" avrebbe

avuto una portata metafisica quanto mai lontana dalla sensibilità di Wittgenstein; miraggio metafisico che immediatamente si dissolve con la conclusione “tutto ciò che è... evento”. Ma, per mettere a fuoco la forma delle proposizioni, limitiamoci a considerare il verbo principale di ciascuna. Nella 1 e nella 2, perciò, consideriamo la subordinata relativa “ciò che è evento” come un unico termine sintattico. Dunque: il verbo principale di ciascuna proposizione è copula o segno d’uguaglianza? La copula introduce un predicato nominale, generalmente un aggettivo: l’erba è verde, il mare è grande, la neve è bianca. Oppure introduce un nome in funzione aggettivante: Tizio è ingegnere, Leopardi è un grande poeta. Non pare il nostro caso. Nelle sei proposizioni cardinali, “è” pare essere più che altro un “segno d’uguaglianza” tra due termini. Qualcosa corrisponde a qualcos’altro, A è B. Di quale tipologia di enunciati tale forma è tipica?

Ovviamente, di una *definizione*. Il cane è il miglior amico dell’uomo, il pensiero è la proposizione munita di senso, l’uomo è l’animale intelligente per eccellenza. Si noti inoltre l’uso insistito dell’articolo determinativo: *l’immagine* [...] è il pensiero, *il pensiero* è la proposizione, ecc. In tedesco come in italiano, l’articolo determinativo dà alla definizione un carattere non circostanziale, ma essenziale, volto a cogliere non una categorizzazione esteriore, ma l’aspetto caratterizzante del soggetto in questione. Potremmo dire: il mondo è [essenzialmente] ciò che accade, il pensiero è [essenzialmente] proposizione sensata, ecc. O anche: ciò che accade è l’essenziale del mondo, la proposizione è l’essenza del pensiero, ecc.

Ora però dobbiamo essere in grado di vedere la pagina nel suo insieme. Sarà ormai evidente che le sei proposizioni non sono indipendenti l’una dall’altra, non sono capitoli irrelati e a sé stanti. Al contrario, c’è invariabilmente un termine-ponte che collega le proposizioni contigue. Qui l’esercizio è facilissimo, è un semplice compito formale che potremmo svolgere altrettanto bene sul testo tedesco anche senza conoscere il tedesco. Come già si sarà compreso, il termine-ponte è “ciò che è evento” tra 1 e 2, “fatto” tra 2 e 3, “pensiero” tra 3 e 4, “proposizione” tra 4 e 5, “funzione di verità” tra 5 e 6. Il termine-ponte è anzi tutt’altro che un elemento secondario: è piuttosto il perno centrale del passaggio da una definizione all’altra. Così all’ingrosso, potremmo dire che il *definiens* di una proposizione diventa il *definiendum* di quella successiva⁵. Qual è dunque lo schema di massima dell’intera pagina? Indubbiamente, qualcosa del tipo: A è B, B è C, C è D, D è E, E è F, F è G⁶. Ma se il verbo “è” qui è un segno d’uguaglianza, per dirla alla Wittgenstein, ci può venir voglia di applicare un qualche principio di transitività. Se l’essenza di A è B e l’essenza di B è C, allora è anche vero che l’essenza (dell’essenza) di A è C. A voler portare il procedimento alle estreme conseguenze, possiamo concludere che G, il termine finale (la formula della 6), è appunto l’essenza dell’essenza dell’essenza ecc. del termine iniziale A (il mondo). La formula logica fondamentale, che rappresenta la forma di ogni dicibile, costituisce dunque l’essenza più intima del mondo intero. In una parola, Wittgenstein con questa pagina ci sta mostrando che alla più alta istanza filosofica, cioè cogliere *l’essenza* dell’universo tutto, risponde in ultima analisi la formula definita nella proposizione 6, ovvero *la forma generale* di ogni espressione logicamente sensata.

Sostenere che l’essenza del mondo è costituita dalla formula qui offerta, è chiaramente un’ambizione molto ardita, plasticamente raffigurata dalla home-page del *Tractatus*, ad apertura di libro. L’istanza logica sarebbe la chiave di volta che regge dall’interno l’intero mondo; d’altro canto, solo nel mondo il principio logico trova espressione e campo d’azione. Il *Tractatus* è “logico-philosophicus” in senso veramente profondo, se fa della logica (e spe-

cificatamente della scaturigine prima della logica stessa) l'essenza del Tutto. È forse questa un'interpretazione *troppo* ardita? Ebbene, è lo stesso Wittgenstein a presentarcela esplicitamente, come lo scopo ultimo di tutta la sua ricerca. Scriveva nel diario, già nel gennaio 1915: “*Tutto* il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione. Vale a dire, nel dare l'essenza di tutti i fatti la cui immagine è la proposizione. Nel dar l'essenza di ogni essere. (E qui essere non significa esistere – sarebbe insensato.)” (22.1.15). Sembra proprio l'estratto di ciò che prenderà forma nel maggio dello stesso anno, quando le proposizioni 1-6 verranno composte sulla prima pagina del manoscritto del *Tractatus*, il taccuino Ms104. Più tardi, quando arriverà a pagina 47, Wittgenstein potrà essere più preciso: “La forma proposizionale generale è l'essenza della proposizione. Dare l'essenza della proposizione vuol dire dare l'essenza di ogni descrizione, dunque l'essenza del mondo”⁷.

Un grandioso progetto. La connessione tra “il mondo” della proposizione 1 e “la forma generale” della proposizione 6 non è certamente un rapporto immediato, uno scoprire banalmente una matricola dentro l'altra, fino all'ultimo nucleo interno. Ogni passaggio ha un suo portato specifico. Tali punti di passaggio sono anche, strutturalmente, le uniche connessioni tra i vari rami dell'albero, vale a dire, tra i vari temi affrontati nel corso dell'opera. Alcune delle questioni esegetiche sollevate dai critici vanno in primo luogo riportate nel contesto di questo panorama generale. Ad esempio, la querelle circa il realismo o invece l'idealismo del *Tractatus* si può risolvere già qui. La proposizione 1 è facilmente interpretabile in chiave realista e oggettivistica. L'audace pretesa della 6 è invece tutta astratta, tutta sbilanciata sul versante idealista: vi è una “forma generale” che dà senso a tutto il resto e tale forma si può rappresentare sul terreno logico-formale. Diciamo che le proposizioni 1 e 2 non danno problemi ad un realista, mentre una volta introdotto il termine “pensiero” come esito della 3, dalla 4 in poi è l'idealista a trovarsi più a suo agio. Il punto di contatto è rappresentato dunque dalla proposizione 3, che mette in relazione “il fatto” con “il pensiero”. Il realista o il materialista privilegierebbe la realtà dei fatti e farebbe del pensiero una conseguenza, un fatto più etereo, una sovrastruttura. Per contro, l'idealismo considera fondante il pensiero, il quale solo è in grado di distinguere, costruire, dare corpo a qualsivoglia “fatto” o “evento”.

La soluzione a cui Wittgenstein qui allude è tutta differente. Intanto, non c'è una priorità logico-temporale di una parte sull'altra. Non è che prima c'è un mondo, e poi deduciamo o immaginiamo una qualche chiave logica: la forma generale è l'essenza del mondo, consustanziale ad esso, per così dire: un mondo senza essenza logica non si può nemmeno supporre. Né il nucleo logico se ne può andare a spasso per proprio conto, senza un mondo di cui essere, appunto, l'essenza. Comunque, il contatto decisivo si precisa nella proposizione 3 e vuole essere del tutto originale, né idealista né realista – o forse, idealista e realista nello stesso tempo. Il rapporto, stando alla 3, è così illustrato: *l'immagine logica* dei fatti è il pensiero. Si tratta di una connessione formalmente diversa rispetto a quella delle altre proposizioni cardinali, in quanto si affida a un termine specifico: “l'immagine logica”. È un termine tecnico che non si può ridurre né al concetto ordinario di “immagine”, né a una qualche parte della logica formale propriamente detta. È su questa novità assoluta, introdotta specificatamente dal *Tractatus*, che Wittgenstein intende risolvere in maniera originale l'antica diatriba realismo/idealismo. Deciderà il lettore se e quanto dare credito a tale terza via; ma è certo che il *Tractatus* non vuole lasciarsi inquadrare in nessuna delle due posizioni della tradizione filosofica.

Naturalmente, la home-page del *Tractatus* è soltanto la promessa di una analisi, che troverà una migliore e più dettagliata illustrazione nei vari rami che di qui scaturiscono. Ma è veramente degno di nota che le proposizioni, che la lettura ad albero offre come panoramica di accesso all'opera e suo tessuto connettivo principale, siano state effettivamente le prime proposizioni stilate da Wittgenstein e da lui così finemente intrecciate nel quaderno di lavoro. Nel taccuino Ms104 le sei proposizioni si trovano ora alla prima pagina di testo (numerata come pagina 3), intercalate dai principali commenti di primo livello: 15 proposizioni in tutto.

Ma nell'estate del 2014 il filologo Martin Pilch, dopo aver attivamente partecipato alla *Summer School* di Siena "The tree and the net", ha voluto verificare se nel quaderno manoscritto si trovassero indizi documentali dell'ipotizzato procedimento ad albero logico. Con sua stessa sorpresa, ha subito rinvenuto un fatto clamoroso, stranamente sfuggito a tutti gli studiosi precedenti: originariamente, vi era una pagina di testo prima di pagina 3, un foglio chiaramente espunto con un colpo di forbici (lungo la rilegatura ne resta una evidente strisciolina, perfino con alcuni caratteri o porzione di essi). Fortunosamente, la prima facciata del foglio, prima di essere tagliata via, aveva lasciato una leggera impronta sulla pagina a fronte, rimasta libera: forse a causa dell'umidità, o del tipo di matita carbone usata da Wittgenstein. Fotografando accuratamente il calco speculare, Pilch è riuscito a decrittare buona parte del testo presente su quella che era l'effettiva pagina 1 del trattato, salvo poi facilmente integrarlo quando è risultato certo che la pagina conteneva tutte e soltanto le prime sei proposizioni cardinali. Esse hanno la medesima formulazione che troviamo riportata a pagina 3 e che abbiamo nel *Tractatus* definitivo: mancano solo i codici numerici e la formula della proposizione 6.

Quest'ultimo fatto non stupisce, perché la numerazione decimale fu introdotta (ripartendo da pagina 3) quando il quaderno era a metà di pagina 5; e inoltre, se il quaderno era stato iniziato nel corso del 1915, non poteva certo contenere una formula che ancora Wittgenstein non era riuscito a definire e che consegnerà soltanto alla fine del 1916, se non dopo ancora. Tralasciamo qui il senso dell'operazione di riscrittura e delle prime fasi di applicazione di un metodo di lavoro innovativo fino ad essere rivoluzionario: resta il fatto, accertato da Pilch e facilmente controllabile sulla base delle foto e delle prove fornite, che Wittgenstein realmente inizia tutta la sua composizione dalle frasi da cui pure noi siamo partiti nel leggerla. Rispetto al testo da noi commentato, oltre ai numeri mancano anche le frasi di spiegazione alla 5 e alla 6, che furono aggiunte solo nel 1918, nella fase di ristrutturazione e dettatura finale del manoscritto. Possiamo ora immaginare che a lungo Wittgenstein abbia cesellato e rifinito le sei proposizioni, di cui l'ultima manteneva una formulazione aperta, mancante del portato conclusivo: "La forma generale della funzione di verità è: [spazio libero]". L'intero percorso di pagina 1, che noi ora possiamo vedere come articolato collegamento tra i suoi due poli, il mondo e la formula della forma generale, si presentava piuttosto come un grandioso progetto di ricerca, il cui frutto ultimo, la formula appunto, era solo auspicato e non era ancora stato perseguito. Solo l'analisi dei passi intermedi, fino ai dettagli tecnici più specifici, avrebbe potuto favorire il conseguimento, quando che sia, della meta finale. Ugualmente, possiamo leggere le fasi successive, i vari piani di analisi e di commento, non come svolgimento di una qualche teoria bell'e pronta, ma come vera e strenua ricerca, approfondimento e insieme critica radicale a quanto già ipotizzato ed elaborato. Leggere il trattato in questo modo è come entrare nel laboratorio teoretico di Wittgenstein e percorrere insieme a lui la cascata di proposte, osservazioni e soluzioni.

Il gioco delle somiglianze e delle differenze. Naturalmente, ora godiamo del testo definitivo, a valle degli infiniti aggiustamenti intervenuti durante il lavoro di composizione (in verità, posizionali e strutturali più che testuali veri e propri). Perciò per noi il percorso sarà molto più facile – proprio in virtù dei passaggi che Wittgenstein ha creato per il lettore. Per comprendere, ad esempio, l’anomalia nella forma della proposizione 3, ovvero l’intrusione prepotente della “immagine logica” a connettere “fatti” e “pensiero”, basterà esplorarne le premesse cognitive, ovvero, qui, il percorso 2.1-2.2⁸:

2.1 Noi ci facciamo immagini dei fatti.

2.2 L’immagine ha in comune con il raffigurato la forma logica della raffigurazione.

L’enunciato 2.1 ha un’apparenza banale, ma è appunto il grimaldello che apre l’arcano della relazione fatti-pensiero. Si tratta in definitiva di una capacità antropica, astrattamente umana, per cui il soggetto conoscente (“noi”) è in grado di rappresentarsi i fatti del mondo, di crearne *un’immagine*. Ovviamente, qui “fatto” ha un contenuto molto tecnico, sviscerato su un altro piano prospettico (la serie 2.01-06 e relativa discendenza); altrettanto Wittgenstein si propone di fare per il concetto parallelo di “immagine”⁹. Si noti che di qui in poi il soggetto capace di creare immagini sparisce di scena, per lasciare il posto all’analisi serrata del nudo fatto che ha messo in campo, l’immagine appunto; con quel che ne segue. Apriamo dunque l’istantanea che illustra 2.1:

2.11 L’immagine presenta la situazione nello spazio logico, il sussistere e non sussistere di stati di cose.

2.12 L’immagine è un modello della realtà.

2.13 Agli oggetti corrispondono nell’immagine gli elementi dell’immagine.

2.14 L’immagine consiste nell’essere i suoi elementi in una determinata relazione l’uno all’altro.

2.15 Che gli elementi dell’immagine siano in una determinata relazione l’uno all’altro mostra che le cose sono in questa relazione l’una all’altra. Questa connessione degli elementi dell’immagine sarà chiamata struttura dell’immagine; la possibilità della struttura, forma della raffigurazione dell’immagine.

2.16 Il fatto, per essere immagine, deve avere qualcosa in comune con il raffigurato.

2.17 Ciò che l’immagine deve avere in comune con la realtà, per poterla a suo modo raffigurare - correttamente o falsamente - è la sua propria forma di raffigurazione.

2.18 Ciò che ogni immagine, di qualunque forma essa sia, deve avere in comune con la realtà, per poterla comunque raffigurare - correttamente o falsamente - è la forma logica, cioè la forma della realtà.

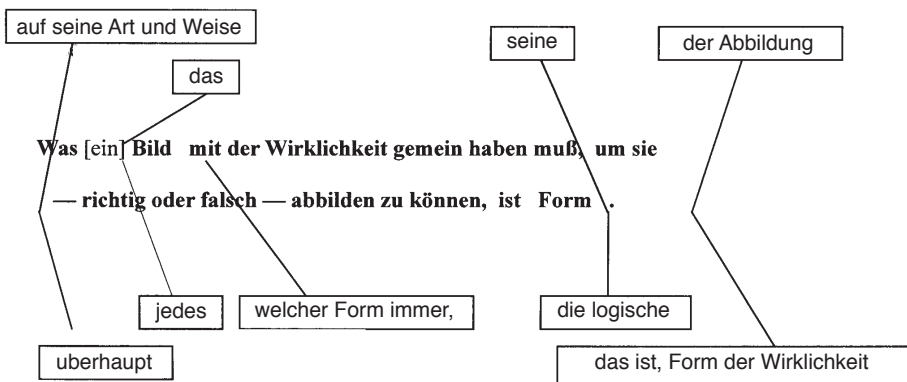
2.19 L’immagine logica può raffigurare il mondo.

In questa progressione, che con eleganza parte dalla semplice immagine per concludere in modo ieratico e definitivo (“L’immagine logica può raffigurare il mondo”), inizialmente “l’immagine” è ancora qualcosa che può sembrare vicino al concetto ordinario (quadro, raffigurazione, fotografia), ma in realtà si arricchisce via via di aspetti strutturali più specifici. La considerazione decisiva si gioca nella insistita contrapposizione 2.17-2.18, dove si costruisce il termine “forma logica”. Il cangiante terreno dell’incontro è preparato da 2.16, con l’osservare che un fatto, per il resto analogo a qualsiasi altro fatto del mondo, deve avere qualcosa di speciale per essere anche immagine di un evento distinto: il fatto raffigurante deve avere *qualcosa in comune* col

fatto raffigurato. Ma cosa? Nel rispondere a questa domanda, 2.17 e 2.18 a loro volta si somigliano fortemente. Se prendiamo alla lettera l'assunto di Wittgenstein che "la proposizione è un'immagine" (4.01), possiamo vedere 2.17 come immagine di 2.18, oppure anche 2.18 come immagine di 2.17. Perciò le due proposizioni, nel tentare di definire cos'abbia in comune raffigurante e raffigurato per essere l'uno l'immagine dell'altro, stanno anche parlando di se medesime, di cosa abbiano in comune loro stesse per essere l'una l'immagine dell'altra. Ebbene: che cosa hanno in comune queste due proposizioni (verrebbe da dire: queste due immagini) tra loro somiglianti? Giochiamo il gioco delle somiglianze come se fossimo davanti a due vignette della "Settimana Enigmistica": che cosa hanno in comune, le due vignette?

Giochiamo il gioco in modo formale, come appunto faremmo con due disegni con tratti in comune; potremmo farlo sul testo tedesco anche senza conoscere il tedesco. Prendiamo cioè una matita e annotiamo in modo sistematico tutti i segni comuni alle due proposizioni. Otteniamo, nella versione italiana di Amedeo G. Conte, questa successione di segni: *Ciò che [un']immagine deve avere in comune con la realtà per poterla raffigurare – correttamente o falsamente – è la forma.* Ovvero, ciò che concretamente le due proposizioni hanno in comune è una proposizione nascosta, di senso compiuto, che dice che una generica immagine, per essere tale, deve avere la stessa *forma* del raffigurato. Una proposizione nascosta che dice, cioè, che le stesse due proposizioni 2.17 e 2.18 sono l'una l'immagine dell'altra in quanto hanno in comune la forma – hanno in comune, cioè, la medesima forma espressiva nascosta che dice che...

Ma ora possiamo giocare il gioco complementare: quali sono *le differenze* tra le due vignette – pardon, tra le due proposizioni? Niente di più facile: riprendiamo la matita e annotiamo da una parte le peculiarità proprie della 2.17, dall'altra quelle specifiche della 2.18. Così:



Ci è venuto in tedesco, il lettore potrà ripetere il gioco nella lingua a lui più congeniale (nel caso dell'inglese, è necessario ricorrere alla traduzione del 1922, riveduta attentamente da Wittgenstein, mentre il gioco non funziona nella traduzione di Pears e McGuinness, che purtroppo leggevano e traducevano il pasticcio sequenziale, cercando di aggiustarne qua e là il senso. Il gioco fallisce miseramente nella traduzione francese più autorevole (a cura di Gilles-Gaston Granger). In ogni caso, è evidente che la 2.17 si muove sul terreno della *singola*

immagine di un fatto (“la” immagine, “a suo modo”, “sua propria”, “di raffigurazione”). La 2.18, invece, tratta di *ogni immagine*, generalizzando (“ogni”, “di qualunque forma”, “comunque”, “logica, cioè la forma della realtà”). Per dirla in modo più tecnico, qui Wittgenstein ha applicato il quantificatore universale, andando a cogliere non più quello che ogni singola immagine ha in comune col raffigurato, il che dipende dalla natura dell’immagine (immagine tattile, visiva, uditiva, geometrica, prospettica etc.) e dalla particolare “legge di proiezione” adottata (cioè dal singolo punto di vista e rispetto allo specifico strumento riproduttivo); andando a cogliere, invece, ciò che *tutte* le possibili immagini di un singolo fatto hanno in comune; il che si riduce evidentemente alla quintessenza del fatto, alla sua riproduzione più astratta e essenziale: la sua “forma logica”, appunto. Una “immagine” che si limiti alla sola forma logica è quella che Wittgenstein chiama *immagine logica* di un fatto (2.181). Essa lascia cadere tutto l’inessenziale e va a coincidere con l’astratto *pensare* quel fatto, prescindendo da ogni specifica e possibile immagine particolare (si veda appunto la proposizione 3). Così la 2.19 può concludere, chiudendo il cerchio ermeneutico e rilasciando il concetto “immagine logica” ad uso della 3: “L’immagine logica può raffigurare il mondo”.

Tra parentesi: un testo si comprende solo rispettandone i vincoli sintattici. Ognuno può proseguire per proprio conto a leggere il *Tractatus* secondo la sua forma espositiva, cioè giovandosi della sua struttura ad albero logico. Una trasposizione ad albero del testo di Wittgenstein in traduzione italiana, leggermente adattata, si trova in *Wittgenstein: Tractatus*, a cura di L. Bazzocchi (Roma 2013)¹⁰. La pagina Internet www.bazzocchi.net/wittgenstein ne dà la versione ipertestuale.

Dovrebbe risultare evidente che l’edizione ad albero ha la medesima autografa struttura che possiede il libro dato alle stampe da Wittgenstein, purché naturalmente il lettore di quest’ultimo sia in grado di rispettarne i vincoli sintattici, puntualmente definiti dai codici decimali delle proposizioni: codici che sono parte integrante del medesimo libro (in verità, i soli a conferirgli “perspicuità e chiarezza”). A tal proposito, può essere istruttivo vedere a quali segni sintattici corrispondono, secondo Wittgenstein, gli scarti di livello nei numeri decimali. In questo ci viene incontro la fase di riorganizzazione che ha subito l’opera nel periodo finale della composizione. Durante tale revisione, l’Autore accorpa più enunciati sotto lo stesso numero, sposta interi rami da una posizione ad un’altra, ricompono alcune sotto-strutture assemblando proposizioni originariamente composte entro contesti distinti. In una ventina di casi, si trova a raccogliere in un’unica “proposizione” sequenze originali che avevano codici consecutivi ed anche codici di livello inferiore. Ad esempio, gli enunciati composti sotto i numeri 3.211, 3.212, 3.213, 3.2131 e 3.214 diventano una sola proposizione (la 3.13¹¹). Ebbene, si noterà che la serie originale include il sottocodice 3.2131, commento a 3.213 e quindi non sullo stesso livello degli altri asserti. Come interpreta Wittgenstein il salto di livello? Esattamente come un inciso nel discorso, qualcosa da leggere a parte: mettendolo appunto tra parentesi, punto fermo compreso. Nel *Tractatus*, quasi tutte le parentesi che iniziano con lettera maiuscola e terminano con punto fermo interno derivano da un’osservazione di livello inferiore che ora viene inglobata mantenendo la propria natura di inciso, di commento che non deve interferire col senso delle osservazioni entro cui viene a cadere. La casistica è molto varia e ci permette di rilevare la sintassi parentetica nel caso di più commenti consecutivi, o appartenenti a piani prospettici di pari livello (i decimali con lo zero, o il doppio zero).

La parentesi, in un testo in prosa, istituisce vincoli sintattici e semantici molto forti, che non si possono sbadatamente infrangere: non è possibile comprendere correttamente un testo irto di parentesi se queste si eliminano del tutto e poi si pretendesse di leggere in sequenza l'amalgama che ne risulta. Dunque, se ogni ulteriore livello decimale significa una parentesi che si apre, e che poi si richiuderà, dopo aver eventualmente aperto e chiuso le parentesi interne, solo al ritorno al livello di partenza, è un semplice gioco formale tradurre i decimali nella corrispettiva sintassi a parentesi aperte e chiuse. Il *Tractatus* ordinariamente edito si rivela essere sì un testo lineare in senso ordinario, tuttavia cosparso di circa 180 coppie di parentesi virtuali (oltre a quelle già presenti in stampa), le quali impongono di essere rispettate, se si vuol fare del pasticcio qualcosa dotato di senso. Per capirci, il testo sequenziale, se traduciamo i decimali così come Wittgenstein dimostra di intendere e come ha fatto più volte nella sua riscrittura, è qualcosa di questo tipo (ovviamente, al posto delle etichette numeriche occorre mettere il testo delle rispettive proposizioni):

1(1.1(1.11,1.12,1.13),1.2(1.21)),2(2.01(2.011,2.012(2.0121,2.0122,2.0123(2.01231),2.0124),2.013(2.0131),2.014(2.0141)),2.02(2.0201)(2.021(2.0211,2.0212),2.022,2.023(2.0231,2.0232,2.0233(2.02331)),2.024,2.025(2.0251),2.026,2.027(2.0271,2.0272)),2.03(2.031,2.032,2.033,2.034),2.04,2.05,2.06(2.061,2.062,2.063))(2.1(2.11,2.12,2.13(2.131),2.14(2.141),2.15(2.151(2.1511,2.1512(2.15121),2.1513,2.1514,2.1515)),2.16(2.161),2.17(2.171,2.172,2.173,2.174),2.18(2.181,2.182),2.19),2.2(2.201,2.202,2.203)(2.21,2.22(2.221,2.222,2.223,2.224,2.225))),3(3.001)(3.01,3.02,3.03(3.031,3.032(3.0321)),3.04,3.05)(3.1(3.11,3.12,3.13,3.14(3.141,3.142,3.143(3.1431,3.1432,3.144))),3.2(3.201,3.202,3.203)(3.21,3.22(3.221),3.23,3.24,3.25(3.251),3.26(3.261,3.262,3.263))),3.3(3.31(3.311,3.312,3.313,3.314,3.315,3.316,3.317,3.318),3.32(3.321,3.322,3.323,3.324,3.325,3.326,3.327,3.328),3.33(3.331,3.332,3.333,3.334),3.34(3.341(3.3411),3.342(3.3421),3.343,3.344(3.3441,3.3442))),3.4(3.41(3.411),3.42),3.5),4(4.001,4.002,4.003)(4.01(4.011,4.012,4.013,4.014(4.0141),4.015,4.016),4.02(4.021,4.022,4.023,4.024,4.025,4.026,4.027),4.03(4.031(4.0311,4.0312),4.032),4.04(4.041(4.0411,4.0412)),4.05,4.06(4.061,4.062(4.0621)),4.063,4.064(4.0641))(4.1(4.11(4.111,4.112(4.1121,4.1122),4.113,4.114,4.115,4.116),4.12(4.121(4.1211,4.1212,4.1213),4.122(4.1221),4.123,4.124(4.1241),4.125(4.1251,4.1252),4.126,4.127(4.1271,4.1272(4.12721),4.1273,4.1274),4.128)),4.2(4.21(4.211),4.22(4.221(4.2211)),4.23,4.24(4.241,4.242,4.243),4.25,4.26,4.27,4.28),4.3(4.31),4.4(4.41(4.411),4.42,4.43(4.431),4.44(4.441,4.442),4.45,4.46(4.461,4.4611),4.462,4.463,4.464,4.465,4.466(4.4661))),4.5(4.51,4.52,4.53)),5(5.01,5.02)(5.1(5.101)(5.11,5.12(5.121,5.122,5.123,5.124(5.1241)),5.13(5.131(5.1311),5.132,5.133,5.134,5.135,5.136(5.1361,5.1362,5.1363))),5.14(5.141,5.142,5.143),5.15(5.151(5.1511),5.152,5.153,5.154,5.155,5.156)),5.2(5.21,5.22,5.23(5.231,5.232,5.233,5.234(5.2341)),5.24(5.241,5.242),5.25(5.251,5.252(5.2521,5.2522,5.2523),5.253,5.254)),5.3(5.31,5.32),5.4(5.41,5.42,5.43,5.44(5.441,5.442),5.45(5.451,5.452,5.453,5.454(5.4541)),5.46(5.461(5.4611)),5.47(5.471(5.4711),5.472,5.473(5.4731,5.4732(5.47321),5.4733),5.474,5.475,5.476)),5.5(5.501,5.502,5.503)(5.51(5.511,5.512,5.513,5.514,5.515(5.5151)),5.52(5.521,5.522,5.523,5.524,5.525,5.526(5.5261,5.5262)),5.53(5.5301,5.5302,5.5303)(5.531,5.532(5.5321),5.533,5.534,5.535(5.5351,5.5352)),5.54(5.541,5.542(5.5421,5.5422,5.5423)),5.55(5.551,5.552(5.5521),5.553,5.554(5.5541,5.5542),5.555,5.556(5.5561,5.5562,5.5563),5.557(5.5571))),5.6(5.61,5.62(5.621),5.63(5.631,5.632,5.633(5.6331),5.634),5.64(5.641)),6(6.001,6.002)(6.01,6.02(6.021,6.022),6.03(6.031))(6.1(6.11(6.111,6.112,6.113),6.12(6.1201,6.1202,6.1203)(6.121,6.122(6.1221,6.1222,6.1223,6.1224),6.123(6.1231,6.1232,6.1233),6.124,6.125(6.1251),6.126(6.1261,6.1262,6.1263,6.1264,6.1265),6.127(6.1

271)),6.13),6.2(6.21(6.211),6.22,6.23(6.231,6.232(6.2321,6.2322,6.2323),6.233(6.2331),6.234(6.2341)),6.24(6.241)),6.3(6.31,6.32(6.321(6.3211)),6.33,6.34(6.341,6.342,6.343(6.3431,6.3432)),6.35,6.36(6.361(6.3611(6.36111))),6.362,6.363(6.3631(6.36311))),6.37(6.371,6.372,6.373,6.374,6.375(6.3751))),6.4(6.41,6.42(6.421,6.422,6.423),6.43(6.431(6.4311,6.4312),6.432(6.4321)),6.44,6.45),6.5(6.51,6.52(6.521,6.522),6.53,6.54)),7.

Un computer, o una macchina logica, è in grado di destreggiarsi egregiamente e di tenere distinti i vari piani della trattazione; sia consentito dubitare, però, che la mente umana possa fare altrettanto. Con tutta la buona volontà, nessun lettore seriale, per quanto dichiararsi di sapere come fare, può essere in grado di tener conto dei decimali, scorrendo in qua e in là la sua lista sequenziale di proposizioni. La disposizione ad albero è infinitamente più abbordabile e immediata e svolge il compito in tutta naturalezza. Voler costringere il lettore allo stretto sentiero verso il profondo Nord, per dirla con le parole del poeta Matsuo Bashō, è veramente una perfidia che prima o poi i professionisti del *Tractatus* dovranno dismettere.

La parabola del geroglifico e di cosa mai vediamo da “questo”. Nella letteratura sul *Tractatus* c'è un'annosa vicenda che tuttavia riguarda tutti i lettori del testo seriale, qualora si spingessero oltre la prima quindicina di pagine. Giunto come che sia alla proposizione 4.016, il lettore sequenziale troverebbe infatti questo ardito passaggio:

4.016 Per comprendere l'essenza della proposizione pensiamo alla grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive. E da essa divenne la grafia alfabetica, senza perdere l'essenziale della raffigurazione.

4.02 Questo lo vediamo [*Dies sehen wir*] dal fatto che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia spiegato quel senso.

Non sappiamo immaginare quale attitudine esegetica debba possedere un lettore che abbia saputo percorrere l'impervia mulattiera sequenziale attraverso i dissestati anacoluti dei gruppi 2 e 3; qui comunque il suo residuo buon senso dovrebbe avere forse un ultimo sussulto. Supponendo che “pensiamo alla grafia geroglifica”, la quale effettivamente intendesse raffigurare “i fatti che descrive”, come potremmo convincerci che “da essa divenne la grafia alfabetica” proprio in virtù del fatto “che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia spiegato quel senso”? Che relazione può esserci tra il comprendere il senso di un segno senza bisogno di spiegazioni, e invece i segni dei geroglifici, che a quanto pare nessuno avrebbe mai capito senza la fortunata circostanza della stele di Rosetta? Dopo tutto, un “geroglifico” è proprio la metafora più abusata per significare: se qualcuno non me lo spiega, non ci capisco un accidente. Ebbene, il lettore sequenziale dovrebbe a questo punto sfogliare un po' di manuali e scoprire che nel 1960 Erik Stenius ha suggerito una scappatoia: “La parola “questo” [*Dies*] qui si riferisce formalmente a quanto si dice in 4.016, ma il significato della proposizione diviene più chiaro se mettiamo in relazione la parola con quanto si dice in 4.01”¹². È vero, dice Stenius: “formalmente”, stando alla normale sintassi, “questo” si riferisce ai geroglifici; ma se vogliamo dare un senso al discorso, conviene cercare più indietro, su su, fino a collegarci alla proposizione 4.01. Si tratterebbe, insomma di un errore formale di Wittgenstein: ha scritto così, ma voleva invece riferirsi a quanto annotava una decina di proposizioni più sopra.

A sua discrezione, il lettore sequenziale può dare credito a Stenius e fare un'eccezione al suo marciare serrato, facendo qualche passo indietro. Sempre che abbia trovato il giusto manuale: perché non pochi commentatori, invece, rifiutano il consiglio e si ostinano a discutere

di geroglifici e di come “questo lo vediamo”. Favrholt, per dirne uno, non solo dedica un paio di pagine alla faccenda geroglifici, ma ne deduce che Wittgenstein ha sbagliato, più che nel formulare il testo, nel distribuire i suoi numeri. Dato che 4.02 è evidentemente [!] un commento alla frase 4.016 sui geroglifici, ragiona Favrholt, doveva ricevere il numero 4.0161. Ovviamente poi sono sbagliati anche i numeri che seguono. Questo lo fa dubitare alquanto circa l'utilità dei codici decimali: “Per quello che posso vedere, è del tutto fuorviante attenersi al sistema decimale come principio di interpretazione”¹³.

È difficile capire che vantaggio ci sia a restare nel confuso mondo degli utenti e dei patiti della lettura sequenziale di un'opera che ha invece una forma e un'armonia tutta diversa. La lettura ad albero si muove con estrema leggerezza, in una dimensione sconosciuta tanto a Stenius che a Favrholt. Per il *nostro* lettore, l'approfondimento al nodo 4 risulta quanto mai limpido; se mai, ciò che è implicito nel gruppo 4, e viene riaffermato esplicitamente in 4.03, è che per “immagine” si intende comunque “immagine logica”¹⁴.

4.01 La proposizione è un'immagine della realtà.

La proposizione è un modello della realtà quale noi la pensiamo.

4.02 Questo lo vediamo dal fatto che comprendiamo il senso del segno proposizionale senza che ci sia spiegato quel senso.

4.03 Una proposizione deve comunicare con espressioni vecchie un senso nuovo.

La proposizione ci comunica una situazione; dunque deve inerirle *essenzialmente*.

Ed inerirle è appunto esserne l'immagine logica.

La proposizione enuncia qualcosa solo nella misura in cui è un'immagine.

4.04 Nella proposizione dev'essere da distinguere esattamente tanto, quanto è da distinguere nella situazione che essa rappresenta.

Ambedue devono possedere la medesima molteplicità logica (matematica).

(Cfr. la *Meccanica* di Hertz, sui modelli dinamici.)

4.05 La realtà è confrontata con la proposizione.

4.06 Solo grazie a ciò la proposizione può essere vera o falsa: in quanto è un'immagine della realtà.

Come sempre nelle istantanee di Wittgenstein, il tema principale, da cui parte la proposizione iniziale (“La proposizione è un'immagine della realtà”), è variamente delucidato (come da 4.02: “Questo lo vediamo ecc.”) e infine è ripreso in chiave risolutiva dall'enunciato conclusivo (“Solo grazie a ciò la proposizione può essere vera o falsa: in quanto è un'immagine della realtà”). Ciascuno di questi passaggi è a sua volta variamente commentato. Le osservazioni a 4.01 appaiono altrettanto armoniche e conclusive:

4.011 A prima vista la proposizione - quale, ad esempio, è stampata sulla carta non sembra sia un'immagine della realtà della quale tratta. Ma neppure la notazione musicale, a prima vista, sembra essere un'immagine della musica, né la nostra grafia fonetica (l'alfabeto) sembra un'immagine dei fonemi del nostro linguaggio.

Eppure questi linguaggi segnicci si dimostrano immagini, anche nel senso consueto di questo termine, di ciò che rappresentano.

4.012 È manifesto che noi sentiamo quale immagine una proposizione della forma “aRb”. Qui il segno è manifestamente una similitudine del designato.

4.013 E se penetriamo nell'essenza di questa figuratività vediamo che essa *non* è disturbata da apparenti irregolarità (come l'impiego di e nella notazione musicale).

Infatti anche queste irregolarità raffigurano ciò che devono esprimere; solo, lo raffigurano in modo diverso.

4.014 Il disco fonografico, il pensiero musicale, la notazione musicale, le onde sonore, tutti stan l'uno all'altro in quella interna relazione di raffigurazione che sussiste tra linguaggio e mondo. A essi tutti è comune la struttura logica.

(Come, nella fiaba, i due adolescenti, i loro due cavalli e i loro gigli. In un certo senso sono tutt'uno.)

4.015 La possibilità di tutte le similitudini, di tutta la figuratività del nostro modo d'espressione, risiede nella logica della raffigurazione.

4.016 Per comprendere l'essenza della proposizione pensiamo alla grafia geroglifica, che raffigura i fatti che descrive.

E da essa divenne la grafia alfabetica, senza perdere l'essenziale della raffigurazione.

L'incipit è quasi colloquiale; Wittgenstein dà voce a una possibile obiezione: "a prima vista non sembra...". Da notare qui l'estrema concretezza della sua proposta, che vale anche per la proposizione "quale è stampata sulla carta". La chiave è, come sempre, "la struttura logica", ovvero "la logica della raffigurazione", che vale anche per il brano musicale o il simbolismo di una fiaba. La conclusione riprende uno dei dubbi iniziali ("né la nostra grafia fonetica sembra un'immagine dei fonemi") e lo risolve grazie all'esempio della "grafìa geroglifica": "E da essa divenne la grafìa alfabetica, ecc.". È evidente che 4.016 ha il compito di concludere tutta l'analisi avviata da 4.011 e non può avere nulla a che vedere con l'enunciato che l'improvvido lettore sequenziale considera invece il suo legittimo successore. Nella lettura ad albero, la riflessione 4.011-4.016 si conclude qui, così come appare in sé conclusa la pagina virtuale 4.01-4.06: come ogni altra del resto lungo l'albero dei decimali. Il lettore non trova nessun intoppo, né qui né altrove; nella sua prospettiva, la diatriba tra Stenius, Favrholt e chissà quanti altri risulta del tutto incomprensibile e cervellotica, perché nulla del loro faticoso incedere corrisponde alle due paginette qui sopra citate.

Semplicemente, la lettura ad albero restituisce ai codici decimali di Wittgenstein la loro esatta funzione, laddove la lettura in sequenza non sa che farsene e si condanna perciò a "un incomprensibile pasticcio". Non è nostro merito se solo i numeri decimali danno al libro perspicuità e chiarezza.

NOTE

¹ La frase tra quadre compariva nella prima stesura della nota, aggiunta a matita sul dattiloscritto definitivo Ts204 quando Wittgenstein si rende conto che il suo primo lettore, Gottlob Frege, "non ne ha capito una sola parola". Nel riportare la nota sulla copia carbone Ts202, Wittgenstein espunge la precisazione sulle proposizioni cardinali, forse perché fin troppo ovvia.

² Lettera a von Ficker del 5 dicembre 1919. Che finora gli studiosi abbiano del tutto misconosciuto un messaggio così chiaro e accurato, contemporaneamente denunciando e lamentando l'oscurità del pasticcio sequenziale, è perlomeno sorprendente.

³ Una panoramica più argomentata si trova in L. Bazzocchi, *L'albero del Tractatus*, Milano, Mimesis 2010. Alcune ripercussioni filologiche sono illustrate in L. Bazzocchi, *A Better Appraisal of Wittgenstein's Tractatus Manuscript*, "Philosophical Investigations", 38(4), ottobre 2015, pp. 333-359. Altri portati esegetici si trovano in L. Bazzocchi, *A Significant 'False Perception' of Wittgenstein's Draft on Mind's Eye*, "Acta Analytica", 29(2) luglio 2013, pp. 255-266. Si veda anche P. Hacker, *How*

the Tractatus Was Meant to Be Read, “Philosophical Quarterly” 65, 2015, pp. 648-668.

⁴ Se le immaginiamo composte nel maggio 1915, proprio ad esse si riferirebbe l’inciso finale nella lettera a Russell del 22 maggio: “– I problemi stanno diventando sempre più lapidari e generali e il metodo è cambiato drasticamente –”.

⁵ Una qualche anomalia si trova nella 2, dove c’è un doppio soggetto; o meglio, un soggetto (“ciò che è evento”) e un’apposizione al soggetto (“il fatto”). Potremmo rendere: “ciò che è evento, cioè il fatto, ecc.”. Abbiamo insomma una definizione intermedia: ciò che è evento è il fatto, e questo è il sussistere di stati di cose. Si noti che “stati di cose” [*Sachverhalten*] è reso in inglese da Russell e poi da Wittgenstein con “*atomic facts*”, fatti atomici. Possiamo quindi intendere: ciò che è evento è il fatto, ovvero il sussistere di fatti atomici.

⁶ Non consideriamo la precisazione alla 5, posta tra parentesi. Si vedrà che nel *Tractatus* le proposizioni tra parentesi si collocano a un differente livello di esposizione.

⁷ Nel taccuino di composizione Ms104, i due enunciati sono numerati 5.306 e 5.3061. Nell’organizzazione definitiva, diventeranno rispettivamente 5.471 e 5.4711.

⁸ A causa della commistione metodologica, all’inizio del lavoro sul taccuino, le proposizioni riportate a pagina 3 non avevano ancora superato il pregiudizio sequenziale, ma costituivano un tentativo di raccogliere in progressione lineare il frutto delle prime due fasi del procedimento top-down: le proposizioni cardinali di pagina 1 e i passaggi intermedi presumibilmente composti a pagina 2. La numerazione decimale non è ancora istituita e perciò le frasi che poi saranno numerate 2.1 e 2.2 sono pensate come introduzione alla 3 e non come commenti veri e propri alla 2. Al momento, l’idea stessa del sotto-decimale in quanto commento alla proposizione di origine, come sarà spiegato nella futura nota, non poteva nemmeno sorgere. Tale residua prospettiva sequenziale, che coinvolge anche le osservazioni 3.1-3.2 e 4.1-4.4, si perde progressivamente, tra pagina 4 e 5, e sparisce del tutto con l’affermarsi delle dipendenze decimali, che permettono a Wittgenstein di concentrarsi ogni volta sul punto in questione senza preoccuparsi di quel che si svolge contemporaneamente su altri livelli espositivi.

⁹ In effetti nel taccuino Wittgenstein sviluppa le due analisi, del “fatto” e della “immagine”, esattamente in parallelo, inserendo di volta in volta una considerazione nel sotto-albero su “fatti” e “oggetti”, l’altra nel sotto-albero dedicato alla “immagine”. L’ultima inserzione in parallelo avverrà a fine 1917, alla pagina 103, con da un lato le proposizioni 2.0141 (“La possibilità del suo occorrere in stati di cose è la forma dell’oggetto”) e 2.033 (“La forma è la possibilità della struttura”), e dall’altro 2.151 (“La forma della raffigurazione è la possibilità che le cose siano l’una all’altra nella stessa relazione che gli elementi dell’immagine”).

¹⁰ L’edizione inglese, sulla base della traduzione Pears-McGuinness, è in uscita presso AnthemPress, London: Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Centenary Edition*, a cura di L. Bazzocchi, con una introduzione di Peter Hacker. A seguire, l’analoga edizione del testo tedesco originale. Tali edizioni sono anche le prime a pubblicare l’immagine di 5.6331 nella giusta forma, disegnata e più volte riaffermata da Wittgenstein, e non nella versione distorta che tutti gli editori si sono invece ostinati a riprodurre (e gli studiosi, di conseguenza, a variamente interpretare). Quest’ultimo aspetto è approfondito in L. Bazzocchi, *Il luogo logico dell’Io entro la mappa cognitiva del Tractatus di Wittgenstein*, “Rivista di storia della filosofia”, 2013 (2), pp. 273-304.

¹¹ “3.13 Alla proposizione appartiene tutto ciò che appartiene alla proiezione, ma non il proiettato. Dunque la possibilità del proiettato, ma non il proiettato stesso. Nella proposizione non è dunque ancora contenuto il suo senso, ma la possibilità d’esprimerlo. (“Il contenuto della proposizione” vuol dire il contenuto della proposizione munita di senso.) Nella proposizione è contenuta la forma, ma non il contenuto, del suo senso”.

¹² E. Stenius, *Wittgenstein’s Tractatus*, Oxford, Basil Blackwell 1960, p. 11.

¹³ D. Favrholt, *An interpretation and critique of Wittgenstein’s Tractatus*, Copenhagen, Munksgaard, 1964, p. 222.

¹⁴ Abbiamo visto che appunto “l’immagine logica dei fatti è il pensiero” (prop. 3) e “il pensiero è la proposizione munita di senso” (prop. 4).

La scienza islamica e il suo declino tra Medioevo e Rinascimento

di GIAN NICOLA CABIZZA

Lo studio delle fonti scientifiche dantesche mi ha consentito di entrare nel panorama della produzione scientifica e filosofica del Medioevo e di meglio comprendere i processi che hanno consentito la successiva evoluzione dell'Europa, con la fioritura dell'Umanesimo e del Rinascimento. Se si osserva la condizione del nostro continente nel passato, focalizzando l'attenzione nell'anno 1000 d. C., il quadro che vediamo non è confortante, come ci mostra la sintesi che ne fa Charles Singer¹ nel secondo volume della sua monumentale *Storia della Tecnologia*: "L'Europa non è che una piccola penisola del grande continente afro-asiatico. Questa è, invero, la sua posizione geografica e questa, almeno fino al tredicesimo secolo d. C., fu anche, in genere, la sua posizione tecnologica. Per la maggior parte del periodo qui esaminato, il Vicino Oriente fu superiore, in capacità inventiva, all'Occidente, e l'Estremo Oriente fu, forse, superiore a entrambi. (...) Per quasi tutti i rami della tecnologia, i migliori prodotti disponibili in Occidente provenivano dal Vicino Oriente, dall'Impero Bizantino prima e dal Califfato Islamico o dalla Persia poi. (...) Dal lato tecnologico l'Occidente aveva ben poco da offrire all'Oriente. Il movimento tecnologico avvenne nell'altro senso". Poco più avanti, Singer prosegue con una interessante specificazione: "Sebbene l'Islam sia sorto nel settimo secolo, la sua cultura tipica si sviluppò soltanto tra l'850 e il 950. La cultura islamica derivò in gran parte dall'influenza bizantina, nestoriana, siriana ed ebraica, e la lingua siriana ebbe una parte di notevole importanza in questo processo. Ma questi popoli, e specialmente i Nestoriani, fondarono la loro conoscenza e la loro cultura sugli originali greci ed ellenistici. Così la cultura islamica, analogamente alla nostra, è una erede diretta della cultura greca, sebbene l'eredità sia giunta attraverso vie molto diverse".

Tuttavia, ci sono stati altri fattori che hanno favorito la straordinaria fioritura della scienza islamica, portando a quella che è stata definita "epoca d'oro dell'Islam". Inizio quindi dalle fonti dantesche riferite al mondo islamico, che riporto qui di seguito (a sinistra è indicato il numero di citazioni):

- 2 Al Farabi (870-950 d. C.) filosofo e astronomo
- 2 Al Ghazali (decimo secolo d. C.) filosofo e teologo
- 18 Alfragano (nono secolo d. C.) astronomo
- 2 Alpetragio (dodicesimo secolo) astronomo e filosofo
- 20 Averroè (1126-1198), filosofo e scienziato
- 18 Avicenna (980-1037), medico e scienziato

A questi va aggiunto almeno un altro notevolissimo scienziato, Al Qwarizmi, il matematico padre dell'algebra. Riportando su una mappa i luoghi di origine di questi scienziati otteniamo il seguente quadro:



Figura 1. La grande mappa che riporta i tracciati della Via della Seta, a Bukhara, antica capitale e città natale di Avicenna.

Ho realizzato la fotografia della Figura 1 nel 2018 a Bukhara (Uzbekistan), antica capitale di quell'area dell'Asia Centrale. Riporta il tracciato della storica Via della Seta. Come si può vedere, la maggior parte dei padri della scienza islamica si collocano nello snodo cruciale dell'importante rete carovaniera. Con le merci viaggiavano anche le persone, le idee, la cultura. L'Asia Centrale si trovava in una posizione privilegiata, un crogiolo dove è stata favorita la fioritura di quella straordinaria produzione scientifica e filosofica che ha innescato l'epoca d'oro dell'Islam. Al pari dei persiani, questi pensatori non erano arabi, ma caucasici. Il tonnellaggio delle merci trasportate verso l'Europa attraverso la Via della seta è stato superato dal trasporto via mare soltanto nel XVII secolo. Si comprende quindi quanto rilevante fosse il controllo dello snodo delle merci via terra e quale forza economica e politica rappresentasse. L'immagine che ho riportato mostra plasticamente il "soft power" o potenza culturale, associato all'"hard power", o potenza economica e militare nel periodo considerato.

Le città storicamente più importanti sono Khiva, dove è nato Al Kwarizmi, Bukhara, dove è nato Avicenna e ha studiato Al Farabi e la più nota Samarcanda, dove l'astronomia raggiungerà il suo apice con Ulugh Beg. L'area è prevalentemente caratterizzata da steppe desertiche, ma è attraversata da tre fiumi sfocianti nel Lago d'Aral, il Zeravsan, il Syr Daria e l'Amu Daria. Di questi il più importante è l'Amu Darya, l'antico Oxus, lungo 2600 km, equivalente del Danubio per l'Asia Centrale. Era la via carovaniera per l'India e attraversava nell'ordine: Uzbekistan, Turkmenistan, Afganistan, Tagikistan (da cui valicando il Pamir si arrivava in Cina, a sud del grande deserto Taklamakan), quindi Pakistan da cui, in altre due settimane di viaggio, si raggiungeva la valle dell'Indo. Questa è stata anche la via seguita da Alessandro Magno per l'India.



Figura 2. Le mura possenti della fortezza di Bukhara. Al suo interno, nel museo, è conservata la più antica copia del Corano, del IX secolo.



Figura 3. Il minareto Kalyan, a Bukhara, con i suoi 46 metri è tra i più alti al mondo.

I minareti, nati come fari di avvistamento lungo la Via della seta, furono acquisiti poi al culto islamico. Costruito nel 1127, venne risparmiato da Genghis Khan per la sua imponenza.

L'Epoca d'oro islamica ebbe inizio intorno alla metà dell'VIII secolo con l'avvento del Califato abbaside e il trasferimento della capitale da Damasco a Baghdad. Gli abbasidi ritenevano che "l'inchiostro di uno studioso fosse più sacro del sangue di un martire", frase che sottolineava il valore della conoscenza². Durante questo periodo, il mondo islamico divenne un centro intellettuale per la scienza, la filosofia, la medicina, l'astrologia, la matematica, l'alchimia e l'istruzione. Gli abbasidi istituirono, tra l'altro, a Baghdad la Casa della Saggezza, dove studiosi musulmani e appartenenti ad altre religioni cercarono di tradurre e raccogliere tutta la conoscenza del mondo in arabo². Molte opere classiche dell'antichità, che altrimenti sarebbero andate perdute, vennero tradotte in arabo e persiano e poi, a loro volta, in turco, ebraico e latino. Durante questo periodo il mondo islamico divenne un insieme di culture, che riuscì a sintetizzare la conoscenza acquisita dagli antichi romani, greci, cinesi, indiani, persiani, egiziani e bizantini.

In un libro recente⁴, dedicato a Fibonacci, l'autore Paolo Ciampi descrive sinteticamente questa stagione: "E che dire di Baghdad? È la nuova Alessandria, un ponte fra l'India e la Grecia (...) una città che si è sviluppata secondo le idee della geometria, le mura come tracciate da un gigantesco compasso e al centro della circonferenza la moschea e il palazzo dei (...) Il califfo al-Ma'mun invia delegazioni a Bisanzio e per il mondo (...) fanno provvista di ogni conoscenza (...) così arrivano manoscritti dalle scuole siriane di Antiochia e Damasco, le opere strappate alle fiamme di Alessandria, i testi che serbano il sapere dell'antica Babilonia. E dal lontano oriente, sulle navi che solcano il golfo persico e quindi risalgono l'Eufrate, approdano conoscenze, non solo spezie (...) Da qualsiasi paese e disgrazia provengano, gli studiosi sono incoraggiati a condividere i loro studi. Soprattutto si traduce, dal greco, dal persiano, dal sanscrito". Questa stagione straordinaria ha termine con la conquista mongola di Baghdad nel 1258⁵.

Specularmente, nella Spagna islamica, col progressivo passaggio del potere verso le monarchie cristiane, sorse la scuola di traduttori, dall'arabo al latino, a Toledo (più tardi anche presso la corte di Alfonso X di Castiglia), dove operarono intellettuali islamici, ebrei e cristiani. Meritano di essere ricordati i più importanti: Adelardo di Bath, Giovanni di Siviglia, Michele Scot, Platone di Rivoli, Roberto di Chester, Ermanno di Carinzia, Gherardo da Cremona. Ma è Gherardo il più importante di questi, con oltre 70 traduzioni, tra le quali: *Almagesto* di Tolomeo, *Elementi* di Euclide, numerosi scritti di Aristotele, testi medici di Ippocrate, *La Chirurgia* di Abulcasis, *Il Canon Medicinæ* di Avicenna, traduzioni che da sole avrebbero contribuito a trasformare il corso della scienza occidentale che, come si può vedere, ha anche radici islamiche. È in questa fase che, per un errore di traduzione dovuto ad assonanze tra i termini in sanscrito e in arabo, la funzione trigonometrica nota oggi come "seno", viene tradotta con quel termine e non con il termine "corda", che era quello originario in India. Il nome Al Qwarizmi venne tradotto in latino come Algoritmi, da cui il termine algoritmo che tutti conosciamo. Sul finire del XII secolo, in Algeria, dove si trovava per seguire le attività commerciali del padre, Leonardo Pisano, noto come Fibonacci, entra in contatto con matematici arabi e si appropria dei metodi algebrici di Al Qwarizmi. Fibonacci, considerato uno dei più grandi matematici di tutti i tempi⁶, non fu un mero traduttore o diffusore della matematica islamica, ma diede un suo proprio impulso alla disciplina. Nel 1202 pubblica il *Liber Abaci*, dove riporta la notazione numerica decimale, con i numeri dall'1 al 9 e lo zero, numeri che chiamò indiani. Grazie a lui la notazione decimale si diffuse rapidamente in tutta

l'Europa. Figure come Averroè (Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad Ibn Rushd) e Avicenna (Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā) e la loro influenza sono ben note. Meno conosciuti sono i matematici e gli astronomi, come ad esempio, Alfragano (Abū l-'Abbās Aḥmad ibn Kathīr al-Farghānī): nacque nell'805 nella Valle di Fergana, al confine orientale dell'attuale Uzbekistan. La sua opera più importante, gli *Elementi di astronomia sui moti celesti*, scritto verso l'833, fu un'efficace sintesi dell'*Almagesto* di Tolomeo. Dopo la sua traduzione in latino divenne molto popolare in Europa fino al tempo di Regiomontano (pseudonimo di Johannes Müller, 1436-1476), così come il suo trattato sull'astrolabio, scritto nell'856, fu un'opera rilevante da cui derivarono tutti gli astrolabi che si diffusero ampiamente nel Rinascimento.

I contributi di scienziati e tecnologi islamici nei vari campi della conoscenza sono stati rilevanti e sono discussi in numerosi saggi sulla storia della scienza. La società islamica del tempo, multirazziale, multiculturale e prospera, ha fornito la matrice entro la quale questi studiosi sono fioriti. La diversità etnica e culturale del mondo islamico è stata una fonte di forza e creatività per il movimento di scienziati, idee e prodotti. I progressi nel trasporto marittimo e il fiorire del commercio hanno facilitato il trasferimento di conoscenze all'interno del mondo islamico, anche da culture ampiamente diverse, provenienti dall'India, dalla Cina, da Bisanzio e dall'Europa. Tuttavia, l'epoca d'oro dell'Islam ha avuto termine alla fine del XV secolo. Quali sono state le cause del declino della produzione scientifica nell'Islam e perché il divario nella scienza e tecnologia moderna è diventato così grande tra Occidente e Islam dalla fine del XVI secolo? Questa è una domanda complessa e l'argomento può essere appena accennato in un breve articolo; mi limiterò a discutere alcuni aspetti del declino che possono stimolare l'interesse del lettore su questo interrogativo.

All'epoca in cui le comunità scientifiche in Europa erano in crescita, tutte le regioni dell'Islam stavano assistendo al declino della scienza, della ricerca e della tecnologia. Questo fenomeno è analizzato, quasi mentre accade, da Ibn Khaldūn (Tunisi, 27 maggio 1332-Il Cairo, 17 marzo 1406), che è stato il massimo storico e filosofo del Maghreb e viene considerato un sociologo ante litteram delle società araba, berbera e persiana. È uno dei padri fondatori della storiografia e della sociologia ed è considerato uno dei primi economisti. Nel suo trattato *al-Muqaddima*⁷, analizza i fattori che portano al progresso delle scienze e delle professioni e quelli che portano al loro declino. Nel capitolo che ha per titolo: *Le professioni migliorano e diventano abbondanti quando la domanda per loro aumenta*, sostiene che si assiste a un grande sviluppo delle professioni quando vi è una grande richiesta dallo Stato, che è il più grande mercato per le professioni, superiore al settore privato. Il che significa che se lo Stato regredisce, le professioni regrediscono. Un altro capitolo ha per titolo: *Quelle regioni in cui lo stato va in rovina, diventano prive di professioni* e spiega che quando una regione si indebolisce, perde la sua ricchezza e la sua popolazione diminuisce, le professioni diminuiscono, perché non hanno più commesse fino a quando scompaiono. Dedica un capitolo speciale alle scienze dal titolo: *Che le scienze aumentano con l'aumentare della prosperità e con la grandezza della civiltà in una regione*.

Dopo una discussione sulla sua teoria, Ibn Khaldun afferma: "Consideriamo cosa abbiamo saputo delle condizioni a Baghdad, Cordoba, al-Qairawan, al-Basra e al-Kufa. Quando queste città sono diventate popolose e prospere, nei primi secoli dell'Islam e la civiltà si stabilì in loro, le comunità scientifiche sono cresciute e traboccarono di scienziati, si sono studiate e

approfondite varie scienze, approfonditi problemi e teorie fino a quando non eccellevano sugli antichi e superavano quelli che sono venuti dopo. Ma quando la prosperità di queste città e la loro civiltà diminuirono e quando la loro popolazione era dispersa, quel grande tappeto, con tutto ciò che era sopra, era completamente piegato e la scienza e l'apprendimento erano persi e trasferiti in altre regioni dell'Islam". Nel discutere le scienze razionali (così traduco dall'inglese), Ibn Khaldūn fa la stessa analisi e osserva che "quando l'impero divenne stabile e quando la civiltà islamica superò tutti gli altri, i musulmani hanno studiato avidamente le scienze razionali degli antichi fino a quando non si sono distinti su di loro". Il riferimento in questo caso è al Magreb, che ai suoi tempi (la seconda metà del XIV secolo), vedeva le scienze in regresso perché la prosperità in queste regioni era a un livello basso, mentre nelle regioni orientali dell'Islam, specialmente in Persia e oltre la Transoxiana (l'Asia Centrale a nord del fiume Oxus-Amu Darya), le scienze erano in fervore grazie alla prosperità di queste regioni e la stabilità della loro civiltà. Ibn Khaldūn era inoltre consapevole che, ai suoi tempi, gli studi scientifici a Roma, e in Europa in generale, erano molto richiesti e che esistevano in questi paesi comunità scientifiche attive.

Nel suo trattato, Ibn Khaldun scrive con grande rispetto delle culture "altre", indiana, bizantina e cristiana in generale. Le analisi di Ibn Khaldun sono state ampiamente sviluppate negli studi moderni. Così John Desmond Bernal, nel suo libro *Science in History*⁸, argomenta allo stesso modo: "I periodi floridi della scienza si trovano in coincidenza con la crescita dell'attività economica e il progresso tecnico. Il percorso seguito dalla scienza - dall'Egitto e dalla Mesopotamia alla Grecia, dalla Spagna islamica all'Italia rinascimentale, da qui ai Paesi Bassi e alla Francia, e poi alla Scozia e all'Inghilterra della rivoluzione industriale - è lo stesso del commercio e dell'industria. Tra le esplosioni di attività ci sono stati periodi di quiete, a volte periodi di regresso. Questi coincidono con periodi in cui l'organizzazione della società era stagnante o decadente". Contrariamente al mondo islamico, le condizioni necessarie per la crescita, come definite da Ibn Kaldun, esistevano in Europa dopo il XV secolo, uno sviluppo che divenne sempre più rapido con l'aumento della ricchezza e della popolazione europea e il progressivo dominio dell'Europa su altre parti del mondo.

Sul declino dell'Islam potrebbero aver influito anche catastrofi naturali⁹. Nel 968, il basso livello del Nilo causò una terribile carestia che provocò la morte di circa 600.000 persone. Un'altra terribile carestia, causata anche da un basso livello del Nilo, durò sette anni: tra il 1066 e il 1072. I contadini abbandonarono i loro villaggi e la produzione agricola crollò. Queste carestie annunciarono l'inizio di una serie di catastrofi naturali che portarono allo spopolamento dell'Egitto. Nel 1201 e 1202 una terribile carestia fu seguita da una pestilenza con un gran numero di morti. I villaggi e diversi quartieri del Cairo si spopolarono. È stato uno dei maggiori disastri demografici che ha colpito l'Egitto nel Medioevo. Tuttavia, la più grande catastrofe del tempo fu la peste del 1347, 1348 e 1349, conosciuta in Europa come la Morte Nera, che attraversò il mondo islamico e il continente europeo. Migliaia di persone morivano ogni giorno, la popolazione in Egitto, Siria e Iraq diminuì del 30%. La Morte Nera fu seguita da una serie di piaghe che proseguirono per molti anni. Fu stimato che tra il 1363 e il 1515, si verificarono sedici epidemie in Egitto e quindici in Siria. Queste carestie e pestilenze ricorrenti furono determinanti nel calo della produzione agricola. La morte spazzò via gran parte dei contadini e degli animali domestici. L'industria crollò con la perdita di un gran numero di lavoratori qualificati. Gli effetti negativi sulle amministrazioni e sul governo

furono conseguenti. I Mamelucchi non avevano più risorse sufficienti per mantenere la loro organizzazione militare. Ciò determinò instabilità, corruzione e oppressione con ulteriore accelerazione del declino economico.

Inoltre, tra il 1096 e il 1291, non meno di sette Crociate investirono le terre arabe. Le prime tre (1096, 1147, 1189) si concentrarono sulla Siria, compresa la Palestina. La Quarta Crociata (1204) saccheggiò Costantinopoli, mentre la Quinta, Sesta e Settima Crociata (1218, 1244, 1250) furono dirette contro l'Egitto. L'ultima (1270) fu diretta contro la Tunisia. La Palestina, in particolare Gerusalemme, era considerata santa per le tre religioni, giudaismo, cristianesimo e Islam. L'oggetto dichiarato delle Crociate era l'occupazione della Terra Santa, in particolare Gerusalemme, e la sostituzione degli abitanti musulmani nativi con i cristiani. Così, nel corso della conquista, la popolazione delle città siriane assoggettate fu in gran parte sostituita, non senza cruenti massacri, dagli eserciti invasori e da genti che li accompagnavano, avventurieri, mercanti e pellegrini. Intorno al 1000 d. C., la popolazione europea era in crescita, stimata in 38,5 milioni, mentre quella del mondo islamico era in declino e non superava i 12,5 milioni. Alcuni storici ritengono che "le Crociate furono essenzialmente un primo esperimento dell'imperialismo espansionista, motivato da considerazioni materiali, con la religione come catalizzatore psicologico"⁹.

Il periodo delle Crociate fu di crescita su tutti i fronti dell'Europa occidentale: crebbero la popolazione e la produzione. Il conseguente accumulo di capitale arricchì tutti coloro che esercitavano attività nel commercio e nel credito, in particolare i membri delle casate commerciali e bancarie italiane¹⁰. Le Crociate offrirono enormi opportunità per l'espansione delle nostre Repubbliche Marinare, Venezia, Pisa e Genova. La conquista e le concessioni acquisite permisero la fondazione di colonie italiane nelle città della costa siriana¹¹. Queste colonie prosperarono sotto il dominio dei crociati e sopravvissero sotto la riconquista musulmana, sviluppando un commercio considerevole. Contribuirono al trasferimento di tecnologie industriali del Vicino Oriente e alla creazione di nuove industrie in Italia. Arrivò un momento in cui il processo fu invertito e i prodotti italiani iniziarono ad essere esportati nel Vicino Oriente. Questo fu probabilmente il principale effetto permanente delle Crociate¹². Gli sforzi per affrontare e estromettere i crociati, che durarono per due secoli, indebolirono le economie locali e indebolirono i centri urbani arabi. Questo enorme compito richiedeva una formidabile forza militare che non poteva essere fornita dalla sola Siria, con le sue limitate risorse umane ed economiche. Fu solo attraverso l'alleanza tra Siria ed Egitto che i Crociati furono infine sconfitti ed espulsi.

Dobbiamo considerare anche un altro drammatico evento storico: l'invasione mongola. A metà del XIII secolo, e mentre le principali terre islamiche erano ancora in guerra con i crociati, un'altra terribile invasione venne dall'Est. Gengis Khan unì le tribù nomadi della Mongolia e lanciò un assalto devastante contro le terre islamiche orientali. Negli anni 1220/1221 Samarcanda, Bukhara e Khwārizm caddero nelle loro mani e furono devastate. Nel 1221, attraversarono il fiume Oxus ed entrarono in Persia. Con la morte di Gengis Khan, nel 1227, fu Hūlāgū a proseguire la marcia nelle terre dell'Islam, con un esercito che contava 200.000 uomini. Nel febbraio 1258, Baghdad cadde nelle loro mani. Il califfo abbaside al-Musta'sim fu ucciso e il Califfato fu abolito. Ciò segnò la fine dell'epoca d'oro della civiltà islamica. L'effetto più disastroso dell'invasione mongola fu lo spopolamento. Alla caduta di Baghdad e di diverse città venne seguirono orribili massacri. Il numero di abitanti che furono

uccisi a Baghdad dopo la sua conquista è stato dell'ordine delle centinaia di migliaia. Non c'è dubbio che la conquista dell'Iraq da parte dei mongoli fu una catastrofe demografica. Molte città rimasero quasi disabitate e la carneficina si estese alle campagne. Secondo Rashid al-Din¹³ (1247-1318), la maggior parte delle città su entrambi i lati dell'Eufrate furono devastate e distrutte. La provincia di Diyala (l'area tra Baghdad e l'attuale confine con l'Iran), compresa Baghdad, contava nell'800 circa 870.000 abitanti, crollati a 60.000 dopo il 1258.

Immediatamente dopo la caduta di Baghdad, i mongoli continuarono la loro marcia, raggiunsero la Siria e si accinsero a invadere l'Egitto. Vennero definitivamente sconfitti dai Mamelucchi con la battaglia di Ayn Jālūt in Palestina, nel 1259. Gradualmente venne liberata tutta la Siria e l'ultima battaglia ebbe luogo nel 1304, quasi in contemporanea con l'espulsione dei crociati. Circa un secolo dopo, fu Tamerlano a invadere l'intero Medio Oriente. Nel 1400-1401 invase l'Iraq, la Siria e saccheggiò Baghdad, Aleppo e Damasco. Il suo bottino includeva scienziati e artigiani che portò a Samarcanda, capitale dell'Asia centrale. E fu Samarcanda a vedere una nuova, seppure breve, fioritura delle scienze. Ulugh Beg (22 marzo 1394 -27 ottobre 1449), nipote di Tamerlano, promosse l'istruzione e la ricerca. Fu un personaggio notevole anche per il suo operato nell'ambito della matematica, dell'astronomia, della trigonometria e geometria sferica. Edificò le tre bellissime scuole che decorano la spettacolare Piazza Registan di Samarcanda (Figura 4),



Figura 4. Piazza Registan a Samarcanda, le tre scuole realizzate da Ulugh Beg. Erano dei college, ogni linea degli archi minori corrisponde alle stanze degli studenti, disposte in due piani in ciascuna linea.

Egli costruì anche il più grande osservatorio astronomico, pre-telescopico, della storia. Lo strumento principale era il grande quadrante verticale, con un raggio di curvatura di ben 42 metri (Figura 5). Nel 1437, Ulugh Beg determinò la lunghezza dell'anno siderale in $365.2570370 \text{ d} = 365 \text{ d } 6 \text{ h } 10 \text{ m } 8 \text{ s}$ (con un errore di soli +58s). Nel quadro di una lotta di



Figura 5. Del grande osservatorio astronomico di Ulugh Beg si è salvata soltanto la porzione inferiore del grande Quadrante Verticale, spogliata dei marmi e del bronzo delle scale graduate. Era tre volte più grande di quello realizzato, oltre un secolo dopo, da Tycho Brahe a Uranieborg.

potere, venne assassinato nel 1449; l'osservatorio fu distrutto e se ne perse memoria. Venne riscoperto soltanto nel 1909 da archeologi russi.

Per concludere: il clero e l'integralismo religioso sono stati una concausa del declino scientifico del mondo islamico? Poco più di 30 anni fa, il grande scienziato pakistano Abdus Salam (Jhang, 29 gennaio 1926-Oxford, 21 novembre 1996), Premio Nobel per la fisica nel 1979 e co-fondatore, nel 1964, dell'International Centre for Theoretical Physics (ICTP) di Trieste, concesse un'intervista alla RAI in tema di Islam e scienza. Era di fede islamica sciita, praticante, e alla domanda sulle cause del declino delle scienze sperimentali nel mondo islamico, rispose: "L'umanità occidentale dovette attendere cinquecento anni prima che lo stesso tipo di maturità e la stessa ostinata determinazione nella sperimentazione venisse di nuovo raggiunta da Tycho Brahe. Questa è la storia della scienza. In quei duecentocinquanta, trecento anni in cui i musulmani furono predominanti, essi introdussero l'idea dell'esperimento. L'idea dell'esperimento è interamente dovuta ai musulmani e per questa ragione l'attuale civiltà dovrebbe essere chiamata civiltà greco-giudaica-cristiano-islamica, includendo l'eredità islamica. Dobbiamo riconoscere all'Islam il suo ruolo nello sviluppo della scienza, altrimenti

compiremmo contro di esso una grave ingiustizia. Questo è molto importante. Affrontiamo ora il problema del declino della scienza nell'Islam. Come accadde che le scienze da esso create perirono? Il declino è cominciato intorno all'XI secolo ed è giunto a compimento duecentocinquanta anni dopo. Perché avvenne? Nessuno lo sa con certezza. Ci furono in effetti molteplici cause, e in primo luogo l'invasione dell'Impero mongolo. Tuttavia a mio avviso la fine dell'attività scientifica all'interno del mondo islamico fu dovuta più che altro a cause interne. Mi riferisco in particolare all'azione del clero. La sua funzione fu quella di deprimere l'Islam: sebbene non lo facesse in maniera consapevole vi riuscì benissimo con la sua insistenza sull'idea di obbedienza all'autorità, il tawhîd. Questo è stato il grande risultato ottenuto del clero: esso riuscì a fare in modo che la tradizione islamica morisse prima di aver raggiunto il suo zenit. Dunque, come accadde? Perché accadde? Accadde perché alcuni musulmani molto devoti alla scienza e alla tecnologia le misero in così grande risalto, che cominciarono ad attaccare il Sacro Corano, cosa che non era mai successa nella civiltà islamica. Il risultato fu che il clero, i mullah colsero l'occasione per far sì che la civiltà islamica la facesse finita con la scienza e la tecnologia. Ciò accadde tra l'XI e il XII secolo. Come ci riuscirono? Si potrebbero ricordare diverse iniziative prese dal clero. Una di esse fu ad esempio che si smise di stampare libri. La stampa fu introdotta in Europa cinquecento anni fa, quando intorno al 1450 Gutenberg stampò per la prima volta la Bibbia. Ho visto con i miei occhi, in una biblioteca privata, una copia del Corano stampata a Venezia poco dopo il 1500. Nei paesi musulmani invece non è esistita una stampa del Corano fino al 1874. Non c'era libro che potesse essere stampato, poiché i mullah non avrebbero acconsentito. Ciò ha portato all'estinzione del saper leggere e scrivere, che rimasero riservati a un'unica classe di persone che godevano del favore dei mullah. D'altro lato l'ultimo osservatorio in Islam fu fatto saltare con l'esplosivo a Istanbul nel 1580. Perché? Perché il clero sospettava che in quel posto potessero nascere idee nuove. Le idee nuove erano, per il clero, qualcosa di illegittimo. Questo ha fatto il clero. E ciò accadde nello stesso anno in cui Tycho Brahe inaugurava il suo osservatorio; in Occidente le ricerche in osservatorio iniziarono lo stesso anno in cui, per volere dei mullah, l'ultimo osservatorio dell'Islam fu distrutto con l'esplosivo e annientato".

(L'intervista al grande scienziato pakistano è molto interessante e merita di essere letta per intero; la si trova all'indirizzo: <http://www.sisri.it/doc/abdus-salam-scienza-e-islam.pdf>)

NOTE

¹ Charles Singer e altri, *Storia della Tecnologia*, Boringhieri, Torino, 1981, vol. II, pp. 767 e ss.

² Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not a Monolith*, Brookings Institution Press, Washington, 2003, pp. 26-38.

³ Tahir Abbas, *Islamic Radicalism and Multicultural Politics*, Taylor & Francis, London, p. 9.

⁴ Paolo Ciampi, *L'uomo che ci regalò i numeri*, Mursia, Milano, 2016.

⁵ William Wager Cooper and Piyu Yue (2008), *Challenges of the muslim world: present, future and past*, Emerald Group Publishing, p. 215.

⁶ Raffaele Danna, Leonardo Fibonacci, in "La nuova informazione bibliografica", III, 2016.

⁷ Ibn Khaldun, *al-Muqaddima*, Princeton University Press; Abridged, edizione 31 maggio 2015.

⁸ J. D. Bernal, *Science in History*, Penguin Books, Harmondsworth, 1969, I, p. 47.

⁹ Bernard Lewis, *The Arabs in History*, London, 1977, p. 150.

¹⁰ Jacques Bernard, “Trade and Finance in the Middle Ages 900-1500”, article 7 in *The Fontana Economic History of Europe-The Middle Ages*, edited by Carlo Cipolla, Collins/Fontana, London, 1977, pp. 274-275.

¹¹ Jacques Bernard, *ibid.*, p.292.

¹² *Epilogue to Science and Technology in Islam*, Part II, UNESCO, 2001, edited by Ahmad Y. al-Hassan, with Maqbul Ahmad and Albert Zaki Iskandar as co-editors.

¹³ H. M. (Henry Miers), Sir Elliot, John Dowson, 10. “Jámi’u-t Tawárikh, of Rashid-al-Din”, in *The History of India, as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*, vol 3, Trübner & Co., London.

Tra le fonti consultabili con una ricerca in rete, consiglio:

<http://www.history-science-technology.com/articles/articles.html>, dove è possibile consultare numerosi articoli sul tema;

Epilogue to Science and Technology in Islam, Part II, UNESCO, 2001, edited by Ahmad Y. al-Hassan, with Maqbul Ahmad and Albert Zaki Iskandar as co-editors. *Islam and the Challenge of Modernity*, edited by Sharifa Shifa Al-Attas, Kuala Lumpur, 1996, pp. 351-389. Articoli correlati allo stesso tema sono: “Science and the Islamic World”, in *Science and the Factors of Inequality*, edited by Charles Moraze, UNESCO, 1979, pp. 214-225; “Science and Technology in Islam”, in “Cultures”, vol. VII, No. 4, UNESCO, 1980, pp. 89-89; “Some Obstacles Hindering the Advance of Science and Technology in the Arab Countries”, in *The Islamic World and Japan*, Tokyo, 1981; *L’Islam et la science*, La Recherche, Paris, 1982, and in *The Epilogue to Islamic Technology, an illustrated history*, by Ahmad Y. al-Hassan and Donald Hill, UNESCO and CUP, 1986.



Massimo Mannu, *Studio di mano*, 1995. Matita su carta, cm. 49×43.

L'Illuminismo non è all'origine dei mostri del Novecento

di FEDERICO FRANCONI

Premessa. L'espressione - o il principio - del "dialogo tra saperi", di cui, come rivista "Mathesis", siamo da tempo fermamente convinti, dovrebbe stimolare un rinnovato esame sull'esigenza di superare gli specialismi ed i settorialismi, almeno quelli più esasperati, delle ricerche scientifiche, per approdare ad una visione il più possibile unitaria e allo stesso tempo plurale, pluralistica, del sapere. Per procedere in questa direzione, uno dei riferimenti può essere il patrimonio teorico dell'Illuminismo. Inoltre, nel momento in cui cresce, giustamente, la critica alla chiusura delle frontiere, agli allarmi forsennati contro i flussi migratori ed alla riproposizione dei nazionalismi, si rende indispensabile una nuova indagine sul cosmopolitismo e sull'universalismo, soprattutto di derivazione illuministica. Peraltro il termine sovranismo viene spesso usato a sproposito perché da opposte sponde - nel conferirgli un'accezione positiva o negativa - viene generalmente trascurato il ruolo progressivo svolto dalle Rivoluzioni americana e francese nella vittoria dello Stato sovrano, scaturito dalla lotta contro l'Antico Regime, con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino (26 agosto 1789). Allo stesso tempo non si possono liquidare le giuste aspirazioni ed i diritti di minoranze nazionali, etniche e linguistiche oppresse.

Cittadini del mondo non si nasce, si diventa. Nessuno di noi può rivendicarne una sorta di patente senza aver compiuto un percorso. Basti pensare al caso di Thomas Paine (1737-1809), che viene definito e salutato come *citoyen du monde* poiché aveva partecipato alla Rivoluzione americana ed a quella francese (sia permesso il rinvio a F. Francioni, *A Generic Cosmopolitanism in not an Alternative to the Damages of Globalization*; si veda al riguardo la bibliografia finale). Si tratta, dunque, di andare ben oltre la vieta riproposizione di uno scontato "sono cittadino del mondo!" che, genericamente ribadito, non costituisce certo una valida alternativa verso chiusure statalistiche e nazionalistiche. Inoltre, ribadire un generico cosmopolitismo, buono per tanti usi e consumi, o per scaricarsi di dosso determinate responsabilità di fronte a fenomeni epocali - come le alterazioni climatiche ed i collassi dell'ambiente - non aiuta certo nel tentativo di costruire un argine alla globalizzazione, alle disuguaglianze di reddito, sociali e territoriali che tale dimensione genera e aggrava. Chi scrive ha cercato di affrontare questo tema in due appositi contributi (pubblicati su "Mathesis").

Tuttavia, la necessità di riesaminare il cosmopolitismo e l'universalismo degli illuministi discende anche e soprattutto dalla necessità imperiosa di una critica a letture ed interpretazioni, più o meno recenti, della corrente settecentesca, secondo le quali essa, per il suo occidentalismo, si configurerebbe non solo come anticipatrice dei totalitarismi contemporanei, ma anche di una visione etnocentrica, eurocentrica, apportatrice di conseguenze del tutto nefaste, soprattutto per contesti situati fuori del vecchio continente. Nelle pagine che seguono si cercherà di fare chiarezza su quelle tesi che vedono nell'Illuminismo la matrice ideologica delle dittature e delle guerre novecentesche.

La critica all'Illuminismo di Horkheimer e Adorno. Un classico della filosofia novecentesca secondo il quale l'Illuminismo che, *par excellence*, respinge il mito, è esso stesso

mito - o, per meglio dire, si è fatto tale, capovolgendosi nel suo esatto contrario, producendo in tal modo danni considerevoli e duraturi - è indubbiamente *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* di Max Horkheimer e Theodor W. Adorno (in questa sede si tiene presente l'edizione riveduta del 1947, pubblicata in Italia nel 1966): tale opera sembra inaugurare la tradizione novecentesca di un procedimento analitico verso e contro l'Illuminismo di carattere pressoché a-testuale; assai deficitario cioè di puntuali riferimenti bibliografici non solo a tanti autori e testi della corrente settecentesca, ma anche agli studi su di essa, a cominciare dalla fondamentale opera di Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932).

I due autori non si riferiscono solo ai Lumi propriamente e storicamente determinati, perché intendono piuttosto il termine tedesco come “rischiaramento intellettuale” (si veda al riguardo un saggio di Franco Cossu). Nella *Dialektik*, occorre chiarirlo da subito, emerge la presenza dell'antilluminismo hegeliano. In queste pagine novecentesche però *Aufklärung* diventa un concetto più sfumato ed anche eccessivamente dilatabile. Secondo Horkheimer e Adorno, fu in primo luogo sir Francis Bacon ad elaborare il concetto scientifico di Ragione, come principio di completa sottomissione della natura all'uomo. Scrivono i due: “Benché alieno dalla matematica, Bacone ha saputo cogliere esattamente l'*animus* della scienza successiva. Il felice connubio, a cui egli pensa, fra l'intelletto umano e la natura delle cose, è di tipo patriarcale: l'intelletto che vince la superstizione deve comandare alla natura disincantata. Il sapere, che è potere, non conosce limiti, né nell'asservimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo [...] La tecnica è l'essenza di questo sapere [...] Tutte le scoperte che riserva ancora, secondo Bacone, sono a loro volta solo strumenti: la radio come stampa sublimata, il caccia come artiglieria più efficiente, la teleguida come bussola più sicura” (p. 12). Soprattutto da quest'ultimo passaggio in poi si possono cogliere, senza eccessiva difficoltà, degli autentici salti mortali, sia di tipo logico-concettuale, sia di carattere storico-temporale. Si passa abbastanza frettolosamente da una visione baconiana della scienza come tecnica strumentale agli orrori delle guerre novecentesche.

Ci si poteva aspettare da Horkheimer e Adorno un rinvio al mito di Prometeo e al prometeismo, elementi senz'altro rintracciabili nella produzione baconiana. Invece, essi si lanciano in una lunga, improbabile - e poco corroborata - rivisitazione delle vicende di Ulisse nel poema omerico, dai Lotofagi ai Ciclopi, dai Lestrigoni alla maga Circe, dalla discesa nell'Ade alle Sirene, sino al ritorno ad Itaca, alla repressione dei Proci e di tutti i loro complici: “Nel ventiduesimo canto dell'*Odissea* - osservano questi autori - si descrive il castigo che il figlio del re dell'isola fa infliggere alle ancelle infedeli [...]. Con calma imperturbabile, disumana, [...] si descrive la sorte delle ancelle impiccate e la si paragona, senza batter ciglio, alla morte di uccelli presi al laccio. Segue il verso che riferisce come le ancelle disposte in fila ‘coi piedi scalciano; per poco, però, non a lungo’” (p. 88).

A proposito della tetra immagine di persone impiccate e penzolanti: Horkheimer e Adorno avrebbero più opportunamente potuto fare riferimento a determinati aspetti dell'*Ancien Régime*: al sistema dei privilegi, al servaggio, alle impiccagioni, alle decapitazioni, alle condanne a remare nelle navi galere, all'esilio, in ogni caso, alla triste sorte cui nel Settecento (e in un Seicento che può essere considerato un secolo di epidemia politica rivoluzionaria) andarono incontro - anche in Sardegna, mai rimasta fuori dal fiume della grande storia - coloro che avevano avuto il coraggio di opporsi all'assolutismo. Fu proprio contro l'autoritarismo,

l'intolleranza, il fanatismo, il connubio tra religione istituzionalizzata e politica, per la felicità dei singoli e dei popoli, che prese corpo la grande rivoluzione culturale dell'Illuminismo. Certo, si tratta di una corrente che non è mai stata un blocco monolitico ma qualcosa di più composito e variegato rispetto alla visione unitaria, tutto sommato armoniosa, delineata nella pur fondamentale opera di Cassirer: secondo questo autore, infatti, l'*Aufklärung* discende in prevalenza dalla rivoluzione scientifica e matematico-fisica di Galileo Galilei e di Isaac Newton. A Cassirer però si deve, se non altro, riconoscere il merito di aver configurato delle *Lumières* che non puntarono solo ad una nuova interpretazione del mondo ma che, ben prima di Marx, operarono intensamente per trasformarlo. Peraltro, Marx è stato critico dell'Illuminismo come ideologia borghese ma, come si è detto in precedenza, più che dal materialismo storico marxiano, Horkheimer e Adorno risultano influenzati dalla critica antilluministica di Hegel.

In ogni caso, appare assai strano, se non estremamente grave, che Cassirer, nel testo di Horkheimer e Adorno, non sia riuscito a guadagnarsi neanche il posticino di una fuggevole citazione. Eppure si tratta di un classico - pubblicato, come si è detto, negli anni Trenta, quindi prima della *Dialektik* - da esaminare, certo, criticamente, nel rapporto con la letteratura più recente: i contributi più aggiornati ci permettono infatti di costruire un quadro quanto mai dinamico e variegato della corrente settecentesca, non riconducibile alla sola dipendenza dalle pur fondamentali scoperte newtoniane e galileiane.

Nella *Dialektik* non è preso in esame l'Ulisse del XXVI Canto dell'*Inferno* (ottava bolgia, cerchio ottavo), dove sono arsi vivi i consiglieri fraudolenti fra cui Dante e Virgilio incontrano Diomede e, per l'appunto, Odisseo. Questi è ben determinato nel tentativo di superare i limiti, posti dall'alto, alla smisurata sete di avventure e di conoscenza, propria dell'uomo. Invece l'Ulisse di Horkheimer e Adorno è solo astuzia, strumentalità, vigilanza estrema, esasperato *self-control* nel non cedere alle seduzioni del canto delle Sirene, cioè ai pericoli del piacere. A proposito di piacere: queste pagine horkheimeriane e adorniane sull'*Odissea* omerica trascurano aspetti di un Settecento che è stato *anche* secolo materialista, sensista, edonista e libertino: libri proibiti e/o stampati clandestinamente, a sfondo erotico, ma anche pornografico, si intrecciano con la satira e l'utopia, con immagini e visioni che avranno un'influenza decisiva sulle idee della Rivoluzione francese. Nei salotti, nei caffè e nei luoghi di ritrovo del Settecento francese (ed in altri contesti "minori", compreso quello sardo) prende sempre più consistenza una nuova forma di *sociabilità*: ne sono espressione madame Manon Philipon-Roland (1754-1793) ed altre figure di donna di spiccato acume. La stessa Roland ed Olympe de Gouges (1748-1793) - autrice di testi teatrali, romanzi e libelli, instancabile ed arditissima paladina dei diritti femminili - vengono condannate a morte dal Terrore montagnardo che non sopporta la loro indomabile esigenza di autonomia (vedi il saggio di Dominique Godineau, *La donna*, in *L'uomo del Settecento*, a cura di Michel Vovelle). Ciò chiude un'epoca: Illuminismo e Rivoluzione hanno predicato l'uguaglianza di tutti gli esseri umani in quanto dotati di ragione ma - ed è questa la contraddizione irrisolta - tale principio non è stato esteso al pieno riconoscimento delle donne come cittadine a tutti gli effetti.

Dopo Bacone - sempre secondo Horkheimer e Adorno - l'Illuminismo tese a sviluppare, trasformare ed estendere i fondamentali concetti baconiani ad ogni forma di attività, dall'economico al sociale al culturale. In questo percorso, la Ragione sarebbe stata inevitabilmente destinata, secondo gli stessi due autori, a diventare uno strumento diretto all'alienazione, alla manipolazione, alla totale disumanizzazione. A siffatta posizione si può replicare tranquilla-

mente e fondatamente. In primo luogo, non va certo sottovalutato il mito di una *New Atlantis* baconiana - guidata da scienziati e sapienti, capaci di animare una Casa di Salomone con laboratori dove si progettano e realizzano le più mirabolanti scoperte tecnologiche - che influenza Condorcet ed altri filosofi francesi. In secondo luogo, anche la figura del *natural philosopher*, di baconiana derivazione, esercitò fascino ed influssi duraturi sui pensatori settecenteschi.

Allo stesso tempo, non va dimenticato e sottovalutato il contributo di Denis Diderot nel suo *De l'interprétation de la nature*, pubblicato nel 1754. “[...] egli aveva chiarito - come ha scritto Vincenzo Ferrone (in un suo saggio apparso nel volume *L'uomo dell'illuminismo*) - i fondamenti epistemologici della contrapposizione tra un'immagine della scienza definita tale a partire unicamente dall'utilità dei risultati, dalla semplicità degli strumenti conoscitivi di tipo qualitativo e sperimentale, dall'ambizione di giungere a una morfologia della natura, considerata mutevole e dinamica, in perenne trasformazione, e la tradizionale immagine della scienza galileiano-newtoniana fatta di eterne leggi matematiche da afferrare tramite *numero, pondere et mensura*” (p. 231). Ancor più dura sarà la polemica, anzi, l'aperta condanna, scagliata con vigore dallo spirito antitirannico di Vittorio Alfieri che, nel suo *Del principe e delle lettere*, parla apertamente di “servaggio” della scienza ufficiale verso il potere politico.

Nella sua fondamentale opera *The Structure of the Scientific Revolutions* (1962), Thomas S. Kuhn ha rilevato la complessità del dibattito settecentesco intorno alla scienza, nonché sul ruolo di memoria, immaginazione e quant'altro contribuisce a fare della ragione illuminista qualcosa di ben lontano da un feticcio incontrastato. La stessa concezione del corpo - se si guarda ai Lumi nel loro insieme - appare articolata e complessa e va ben oltre la visione dell'*homme-machine*, pur presente nel XVIII secolo.

Alcuni spunti sul dibattito settecentesco intorno al ruolo della scienza. Lo stesso già citato Ferrone si è riferito al conflitto fra Università, Accademie ed altri organismi, in particolare a quello che oppose la Société de médecine alla potente Facoltà di medicina di Parigi. Notevolissimo fu l'impatto delle scoperte scientifiche su un pubblico, più o meno colto che, nei salotti ed in altri luoghi di ritrovo, discuteva appassionatamente - ed anche dilettevolmente, com'era inevitabile - di scienza: il pericolo di uno scadimento degli studi scientifici allarmava non poco, fra gli altri, Antoine-Laurent de Lavoisier (1743-1794, anno in cui venne ghigliottinato) che, con i suoi esperimenti, abbandonava gli antichi elementi alchemici, poneva la moderna chimica su basi quantitative ed elaborava la nuova, razionale nomenclatura della disciplina. D'altra parte, la polemica contro le massime istituzioni scientifiche, in quanto legate alle logiche del potere politico, si sposta ben preso dall'esterno all'interno di queste. La disuguaglianza ed il privilegio sanciti dal *Règlement* del 1699 nell'Académie des sciences sono messi radicalmente in discussione da un matematico del rango di Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert che nel 1753 (come ricorda ancora Ferrone) ricorre addirittura all'espressione *esprit de despotisme*.

Il comune impegno profuso da Diderot e d'Alembert nella grande intrapresa editoriale, politica e culturale dell'*Encyclopédie* non deve farci trascurare che i due si schierarono su posizioni diverse sul tema dell'applicazione sia del calcolo delle probabilità, sia dello stesso linguaggio matematico alle scienze umane. D'Alembert contestava i fondamenti epistemologici di una siffatta operazione denunciando con vigore l'astrattezza del principio di equiprobabilità

degli eventi che sono peculiari e non ripetibili. Curiosamente, rispetto al matematico d'Alembert, più possibilista ed aperto risultava Diderot su determinate forme di conoscenza che, con gradi diversi di certezza, potevano utilizzare dati empirici rielaborati con l'uso accorto della statistica (lo ha ricordato Ferrone nel suo volume *Il mondo dell'Illuminismo*, pp. 28-29). Nel 1782, Brissot de Warville pubblicava un opuscolo in cui si scagliava contro le pretese egemoniche di un sapere scientifico cristallizzato ed ossificato. Possono bastare questi esempi per dare un'idea della complessità del dibattito epistemologico all'interno della cultura settecentesca, ben lontana dal ridursi alla mera ricezione del modello fisico-matematizzante e meccanicistico di impronta galileiano-newtoniana.

Si potrebbe osservare che sarebbe ingiusto addebitare ad Horkheimer e Adorno la mancata conoscenza di una realtà complessa - quella che coinvolge letterati e scienziati nelle polemiche del XVIII secolo, in Francia e fuori - qual è emersa grazie a studi apparsi in date sicuramente successive alla *Dialektik*. Qui si vuole semplicemente rimarcare che in questa loro opera è impossibile riscontrare sia il nome di Cassirer, sia quello - e ciò risulta ancora più grave - dello stesso Diderot; d'Alembert è citato solo una volta e lo stesso si verifica per Jean-Jacques Rousseau, mentre fra gli altri classici figurano principalmente le *Lettres philosophiques* di Voltaire, *Was ist Aufklärung?*, la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Kritik der praktischen Vernunft* e pochi altri scritti di Kant. La continuità intravista fra quest'ultimo, il marchese de Sade e Friedrich Nietzsche, qualificati da Horkheimer e Adorno come "inflessibili esecutori dell'illuminismo", lascia quanto meno perplessi. Insomma, occorre ribadire che la polemica verso i Lumi condotta da Horkheimer e Adorno risulta in gran parte a-testuale. La loro stroncatura ebbe un'influenza più o meno diretta su tendenze ed autori cronologicamente più vicini a noi: si pensi alle accuse di razzismo rivolte alle *Lumières* negli anni Settanta del secolo scorso, in piena fase di decolonizzazione, dalla storiografia marxista ed anche dal pensiero post-moderno. Risulta però indubitabile la costante rappresentata, col volgere del tempo, da un determinato tipo di indagini e da metodologie che si relazionano alla corrente settecentesca senza esaminare quanto essa, nella sue sfaccettature, ha effettivamente prodotto.

La figura ed il ruolo dello scienziato nel Settecento si possono inoltre delineare ricordando che Giuseppe Ludovico Lagrange (1736-1813) - cui si devono, tra l'altro, fondamentali contributi alla teoria delle probabilità ed alla risoluzione delle equazioni numeriche con il calcolo delle variazioni - fu tra i pochi a vivere del suo lavoro di instancabile ricercatore; si collocò discretamente sul mercato, dove fu conteso dalle Accademie di San Pietroburgo, Torino e Napoli, ma infine egli scelse di andare a Parigi (dove visse fino alla morte). Il lavoro di divulgazione, caratteristico degli scienziati settecenteschi, andò ben oltre gli ambiti delle Università e delle Accademie, com'è dimostrato dal caso francese ma anche da quello italiano: a Pavia, com'è noto, operarono Alessandro Volta con le sue investigazioni sull'elettricità come fenomeno puramente fisico (in polemica con la "elettricità animale" di Luigi Galvani) e Lazzaro Spallanzani: quest'ultimo si impegnò a studiare la circolazione del sangue, l'azione del succo gastrico nella digestione, quella genetica degli spermatozoi e la fecondazione artificiale (fu il primo a sperimentarla e a realizzarla); allo stesso tempo, nel contesto pavese, pubblicazioni periodiche furono promosse da Luigi Brugnatelli che principalmente si rivolse, certo, agli uomini di scienza ma si discostò anche dall'accademismo più paludato e da certi atteggiamenti superficiali delle gazzette del tempo.

Polemiche contro l'Illuminismo di stampo conservatore (se non reazionario). Mentre la *Dialektik* di Horkheimer e Adorno non può essere tacciata di derivazione da matrici politico-ideologiche di stampo conservatore o reazionario, tale retroterra emerge in modo abbastanza evidente da altre opere degli anni Quaranta e Cinquanta del Novecento. A questo punto è pressoché d'obbligo il riferimento al libro di Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, apparso a Londra nel 1952 (nello stesso anno fu pubblicato anche negli Stati Uniti col titolo *The Rise of Totalitarian Democracy*). L'idea soggiacente alle argomentazioni sviluppate dall'autore è che le radici ideologiche del totalitarismo contemporaneo siano da individuare nel pensiero di Rousseau: in questo caso egli viene considerato campione dell'Illuminismo; poco conta, evidentemente, che sulla legittimità di un'integrale *reductio* del ginevrino alle *Lumières* esista un'ampia letteratura (come ha ricordato Gianni Francioni in un contributo al dibattito sviluppatosi sulla "Rivista di filosofia" nel 2005). La bibliografia concernente il filosofo di Ginevra risulta almeno pari a quella su Platone, Dante, Cervantes, Shakespeare e Goethe.

Talmon sottolinea, del *Contratto sociale*, il tema della *volonté générale* nella quale il singolo individuo, il cittadino, deve alienarsi per salvare la propria libertà: se necessario, egli deve essere "forzato" nel piegarsi a questa entità (che non è la somma delle singole volontà) onde diventare effettivamente libero. Secondo Talmon, in tal modo Rousseau passerebbe da un razionalismo di tipo individualistico al collettivismo. Da questa dimensione sarebbe poi transitato verso il patriottismo ed il nazionalismo, che sarebbero evidenti nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (1772). Al riguardo però va precisato che l'interesse del ginevrino per la Polonia è verso una nazione martirizzata dalle spartizioni avvenute fra Prussia, Russia ed Austria nello stesso anno 1772, in seguito nel 1793 e nel 1795; per non parlare della divisione stabilita dal Congresso di Vienna (1815). Sappiamo bene che Rousseau si era in precedenza impegnato (su richiesta del corso Matteo Buttafuoco) per dare una Costituzione anche alla Corsica (il testo rousseauiano è del 1768): l'epica lotta di Pasquale Paoli contro Genova e la Francia per l'indipendenza dell'isola (effettivamente realizzata fra il 1755 ed il 1769) rappresentò simbolicamente quella di un nuovo Davide contro Golia ed ebbe influssi non superficiali sulla rivoluzione americana e sul complessivo contesto internazionale (si vedano le pagine di Franco Venturi in *Settecento riformatore*, pietra miliare della storiografia; sulla produzione di Venturi si rimanda ad un volume curato da Luciano Guerci e Giuseppe Ricuperati).

Nella genealogia del libro di Talmon figurano vari precedenti: si pensi alla polemica contro la Rivoluzione francese sviluppata nell'Ottocento da Hippolyte Taine, nel suo *Les origines de la France contemporaine*, che vuole mettere in rilievo una continuità fra il pensiero di Rousseau e un giacobinismo che pretende ammantarsi di razionalismo. Nel 1932, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers, La città celeste dei filosofi settecenteschi*, dello storico Carl Becker, incontrò notevole fortuna: eppure essa aveva la pretesa di dimostrare che l'exasperato fideismo razionalistico di un Voltaire (in questo caso davvero presunto) si potesse tranquillamente accostare al rapporto fede-ragione così come era stato delineato nel Duecento niente di meno che da Tommaso d'Aquino! La *città celeste* richiama alla memoria anche la *Civitas Dei* di Agostino ma è improbo, se non impossibile, stabilire un nesso fra Patristica, Scolastica e Lumi. Certi critici dell'Illuminismo, quanto meno, dimostrano di aver meditato ben poco sugli attacchi volterriani - nel *Poème sur le désastre de Lisbonne*

(1756) e nel romanzo *Candide* (1759) - all'ottimismo razionalista di Leibniz.

Nella storia e nella fortuna dell'espressione *democrazia totalitaria* è possibile rinvenire altri testi: è il caso di *The Modern Democratic State*, di Alexander D. Lindsay, rettore del Balliol College di Oxford (1943); tre anni dopo, Bertrand Russell, nella sua *History of the Western Philosophy*, qualificava Rousseau come "l'inventore della filosofia politica delle dittature". In ambito francese, il pensiero di Charles Maurras - che si riferisce ad una deriva autoritaria della democrazia rousseauiana - rinvia ad una temperie politica apertamente reazionaria, alle discriminazioni ed alle polemiche antisemite sviluppatesi prima, durante e dopo "l'affare Dreyfus", alle iniziative dell'Action française fino al regime collaborazionista di Vichy: esso doveva molto alle idee di Maurras. Si tenga presente che la Francia del *J'accuse* (1898) di Emile Zola è un inquietante laboratorio dove, ben prima della Germania nazista, prende corpo l'espressione "socialismo nazionale", di Maurice Barrès, destinata ad anticipare il nazionalsocialismo hitleriano (si veda al riguardo un volume di Antonio Areddu sulla figura di Antonio Amedeo Vincenzo Manca, *marquis de Morès*, sardo almeno di origine, ricordato anche da Umberto Eco, in *Il cimitero di Praga*, del 2010, come promotore, se non leader, dell'antisemitismo francese di fine Ottocento). Maurras e Barrès furono influenzati da Taine. Talmon fa esplicito riferimento non tanto a Maurras quanto ad un altro studioso francese, lo storico Bertrand de Jouvenel: anche questi prende di mira Rousseau.

Non si può evidentemente trascurare, a questo punto, il Karl R. Popper di *The Open Society and its Enemies* (1945) che traccia un quadro in cui i principali imputati, cioè i nemici della "società aperta", sono peraltro Platone, Hegel e Marx. Nella genesi dell'approccio a *democrazia totalitaria* non vanno dimenticati Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek ed altri autori che ci aiutano a cogliere lo stretto rapporto di questa categoria con la guerra fredda, l'attacco al socialismo sovietico e la difesa del liberismo economico, visto come baluardo dell'unica, vera, possibile democrazia. Peraltro bisogna onestamente riconoscere che l'ultimo Popper di *Cattiva maestra televisione* (1994) risulta seriamente preoccupato dai pesanti condizionamenti che sulle coscienze dei singoli, sulla libertà e sulla stessa democrazia possono essere esercitati dagli strumenti della comunicazione di massa; ma sottoporre il pressoché sconfinato potere della televisione ad un preciso sistema di controlli, come auspicato da Popper, è una tesi in grado di far balzare sulla sedia quei liberisti che, alla fine, difendono i monopoli: non solo quelli televisivi! Si tralasciano qui altri autori, come Isaiah Berlin, rintracciabili nelle stratificazioni che portano al concetto di *democrazia totalitaria*.

Duro il giudizio formulato nel 1960 dallo storico Alfred Cobban sull'opera di Talmon: "[...] selezione arbitraria e eccessivamente ristretta delle fonti [...] i pensatori su cui basa la sua tesi e che sono descritti come rappresentativi del diciottesimo secolo sono un piccolo gruppo ristretto e a nessuno di loro si fa appello seriamente". Ha rincarato la dose, in un saggio apparso quest'anno, Alessandro Mulieri per il quale risulta "difficile considerare allo stesso modo pensatori come Rousseau e Mably da una parte, e Helvétius e d'Holbach dall'altra, che ebbero spesso violenti contrasti durante i loro percorsi intellettuali. Ed è difficile sostenere, come Talmon fa, che l'ordine naturale del 'comunista' Morelly o la volontà generale di Rousseau siano una declinazione dei principi materialistici della scienza di Helvétius" (p. 41). Molto opportunamente Nadia Urbinati, nella prefazione al testo di Mulieri, rigetta l'abbinamento del concetto di democrazia ad aggettivi come illiberale e totalitario: "non esiste [...] una democrazia senza il diritto proclamato e protetto di espressione e [senza]

la libertà di associazione [...]. Vista dalla prospettiva diarchica, la democrazia liberale è un pleonasma e la democrazia illiberale (o totalitaria) una contraddizione in termini” (pp. XVIII-XIX). Posizioni assolutamente condivisibili.

A proposito di un libro di Reinhart Koselleck. Elementi di continuità e discontinuità, rispetto a precedenti polemiche antilluministiche, si riscontrano nell’opera di Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese des Bürgerlichen Welt* (del 1959; l’edizione italiana, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, appare nel 1972). Secondo l’autore, la “patogenesi del mondo borghese” viene dall’attività degli illuministi: vengono presi di mira da Koselleck gli *ideologues* che sarebbero animati sia da doppiezza verso il potere, sia da manicheismo; le accuse da lui rivolte a Rousseau rappresentano indubbiamente il più forte elemento di continuità rispetto a precedenti attacchi antilluministici. Da questi si distacca un aspetto del libro che è dato invece dalla maggiore ampiezza dei riferimenti bibliografici. Riferendosi al ginevrino, Koselleck scrive: “Ogni istanza rappresentativa scompare: in cambio la società, intesa come popolo-Stato, ottiene il diritto di capovolgere la propria costituzione e le proprie leggi quando, dove e come vuole” (p. 205). Lo stesso studioso così prosegue: “La presupposta *volonté générale* in quanto nuovo principio politico trasforma in modo radicale il portatore di tale principio, cioè la società. Questa viene statalizzata trasformandosi in collettività” (p. 207). I cittadini, per il ginevrino, altro non sono che dei corrigendi, i quali devono piegarsi al volere di uno “Stato totale”, di una vera e propria dittatura. Risultano esplicite in altre pagine le critiche che presentano la democrazia rousseauiana come anticipatrice degli universi concentrazionari novecenteschi. Infatti: “La *volonté générale* ha sempre ragione e come tale spia sempre, alle spalle del cittadino sovrano, nella sua vita privata”.

Altro bersaglio degli attacchi di Koselleck è l’*abbé* Guillaume-Thomas Raynal, la cui figura viene subito sminuita: “[...] era un tipico filosofo della storia; privo di idee genuine e tuttavia apprezzato frequentatore di tutti i salotti parigini, seppe registrare con diligenza le opinioni universalmente diffuse” (p. 218). Orbene, questi era a tal punto rivoluzionario da salotto (così, sostanzialmente, viene presentato da Koselleck) che fu condannato all’esilio dal Parlamento di Parigi nel 1781 e poté rientrare in patria solo nel 1787. Viene infatti trascurata da Koselleck la puntualità della denuncia di Raynal contro il colonialismo e lo schiavismo e non viene ricordato il ruolo di Diderot che aiutò l’*abbé* nella messa a punto della *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*.

La contrapposizione tra Vecchio e Nuovo Mondo, propria di Raynal, farebbe parte, per Koselleck, di una filosofia della storia moralistica, farisaica, manichea, di una visione che serve, certo, a combattere il dispotismo dell’*Ancien Régime* ma anche a mascherare l’istanza rivoluzionaria. Significativamente, Koselleck sostituisce il termine rivoluzione, per delegittimarlo, con quello di “guerra civile”. Eppure egli deve riconoscere che Raynal non era schierato su posizioni politiche radicali. Della *Histoire* di Raynal vennero stampati 25.000 esemplari che varcarono l’Oceano per essere diffusi nelle colonie americane.

Qualche copia arrivò anche in Sardegna allarmando non poco il governo sabauda: nel marzo 1796, da Torino, il ministro Pier Gaetano Galli della Loggia si complimentava col viceré che aveva fatto sequestrare l’*Histoire* nella bottega del libraio cagliaritano Piazza. L’opera di Raynal, che denunciava i crimini dei colonizzatori nelle Americhe ed il fanatismo

della Chiesa, era tuttavia nota da tempo al patrizio algherese Domenico Simon che vi aveva fatto ricorso per il suo poema didascalico *Le piante* (del 1779). Nella biblioteca di Domenico e dei suoi fratelli Gian Francesco, Matteo Luigi e Gian Battista, numerosi erano non solo i testi degli illuministi francesi, ma anche di quelli italiani: Verri, Beccaria, Frisi, Pilati, Maffei, Genovesi, Filangieri, Lampredi, Palmieri, Vasco, Denina. Era assai aggiornata anche la sezione scientifica, comprendente libri di Buffon, Lavoisier, Lagrange ed altri. Non mancava l'*Encyclopédie*. Nel 1829, alla morte di Domenico, la biblioteca algherese dei Simon assommava a 1.543 titoli per un numero complessivo di volumi indubbiamente maggiore (si veda F. Francioni, *Vespro sardo*, pp. 294-295).

Sembra che per Koselleck la diffusione del testo di Raynal e la sua conoscenza - per assumere consapevolezza della necessità di abbattere il sistema colonialistico e schiavistico - non rappresenti un fattore centrale, progressivo e positivo, nella storia dell'Europa e del mondo. Nella sua polemica contro tutto ciò che è Illuminismo e Rivoluzione francese - fra i quali non si può certo configurare una linea di piena continuità (come questo ed altri autori pretendono) - egli non risparmia una stoccata finale al presidente statunitense Franklin Delano Roosevelt: questi è accusato di coltivare ideali di progresso, di un utopismo astratto, derivanti da un Illuminismo falso ed ottenebrante (p. 259, in nota). Ma non era forse Roosevelt il presidente di quel New Deal che fu determinante nel trascinare gli Usa fuori della crisi verticale del 1929?

Insomma, come si è visto, da questo e da altri studiosi viene complessivamente addebitato ai Lumi uno spirito capace di scatenare la "rivoluzione permanente", in effetti la "guerra civile", più o meno latente, il cui incubo, secondo Koselleck, ci accompagnerebbe ormai dal XVIII secolo.

Attacchi più recenti all'Illuminismo. Pur non prendendo l'avvio da correnti e pensatori che si situano su versanti liberal-conservatori ed anche reazionari, critici più recenti dell'Illuminismo - animati da più che condivisibili istanze, favorevoli ad una definitiva emancipazione dei popoli del Terzo Mondo da fattori economici di dipendenza e da asservimento culturale - hanno però insistito su un rigetto della corrente settecentesca senza fare precisi riferimenti, ancora una volta, ad autori e testi dell'epoca o a una parte della pur vastissima bibliografia al riguardo.

In questa direzione si sono mossi Ashis Nandy - psicoanalista e sociologo indiano, studioso del rapporto fra società ed elementi razzistici nei sistemi colonialisti - nonché altri autori dei *Postcolonial Studies*. Tale espressione viene usata in riferimento ad indagini sull'ingombrante e persistente eredità della cultura, un tempo dominante nei paesi del Terzo Mondo, anche dopo la conquista dell'indipendenza, specialmente in Africa ed in Asia, dalla metà del XX secolo in poi. Sono ben noti, come si è già detto, i meriti delle *Lumières* nella polemica anti-schiavista - ed anche in quella lettura critica della dogmatica religiosa - che conducono alla negazione dell'esistenza di varie razze: esiste una sola umanità! Tuttavia, lo stesso Nandy ha scritto che l'universalismo, l'occidentalismo e l'etnocentrismo di matrice illuministica hanno condotto all'imperialismo, ai regimi fascista e nazista, ai Gulag di Stalin, a due guerre mondiali, alla minaccia di una catastrofe nucleare e così via dicendo. Della serie: chi più ne ha, più ne metta! Lo si può ribadire, riconfermando la valutazione negativa che nelle presenti pagine sono state svolte su analisi critiche quasi completamente prive di adeguato supporto

dato dai testi e dalle idee effettivamente enucleate e circolanti nel XVIII secolo.

Per dirla tutta, Bacone, a proposito del mito di Dedalo, aveva già adombrato un uso violento ed anche catastrofico delle nuove arti meccaniche. In *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, pubblicata nel 1796, Kant paventa conflitti distruttivi di estensione non solo locale, in grado di minacciare l'intera umanità: "[...] una guerra di sterminio, in cui la distruzione può colpire contemporaneamente entrambe le parti in causa - egli scrive - e cancellare così ogni diritto, lascerebbe il posto alla pace perpetua soltanto nel vasto cimitero del genere umano, Bisogna dunque assolutamente vietare una simile guerra, compreso pure l'impiego dei mezzi che vi conducono" (p. 61). Kant non è citato dal pensatore, storico, magistrato e giurista sardo Domenico Alberto Azuni (Sassari, 1749-Cagliari, 1827) che fu membro dell'Assemblea legislativa francese e fece parte della Commissione napoleonica per la compilazione del Codice marittimo e commerciale. Piuttosto, Azuni fu influenzato da Charles-Irenée Castel de Saint-Pierre che nel 1712 pubblicò un piano per il conseguimento della pace, oggetto di non superficiale considerazione da parte di Rousseau e Voltaire. Anche in Azuni è possibile individuare una profetica coscienza dei pericoli derivanti da conflitti militari di portata epocale (Azuni, *Elogio della pace*, pp. 169-172). Del resto, già negli anni Novanta del Seicento, Francesco Lana aveva fatto esplicito riferimento a possibili distruzioni effettuate con ordigni sganciati da oggetti volanti. Siamo di fronte, si badi bene, a posizioni esattamente antitetiche a quelle che certi critici, anche in anni recenti, hanno attribuito all'Illuminismo, interpretato come matrice ideologica di una esaltazione della tecnica (poi sfuggita ad ogni controllo) e delle devastazioni belliche proprie del Novecento.

Nell'opera di Gaetano Filangieri *Scienza della legislazione*, pubblicata a partire dal 1780, si legge una denuncia del sistema penale di Antico Regime nonché la polemica contro l'intolleranza religiosa e lo schiavismo, sistema che la rivoluzione americana e la Costituzione statunitense del 1787 avevano lasciato in piedi. L'auspicio di Filangieri è rivolto ad una riforma dell'economia - ed inoltre di politica, religione, istituzioni educative e diritto di famiglia - fondata sugli inalienabili diritti dell'uomo e sull'uguaglianza. Insieme alle teorizzazioni di Condorcet ed a quelle di Mario Pagano - che con la sua Magistratura degli Efori anticipa organismi di garanzia come la Corte costituzionale - Filangieri getta le basi di un costituzionalismo illuminista foriero di positivi sviluppi. Tutto ciò non ha nulla a che vedere con quella *democrazia totalitaria* addebitata all'Illuminismo. Filangieri muore nel 1788 a soli 35 anni: decine le edizioni del suo capolavoro, ben presto tradotto in francese, inglese, spagnolo e tedesco (sulle polemiche antischiaviste degli illuministi, si veda ancora *Il mondo dell'illuminismo*, pp. 111-112). Contro il "commercio infame", in riferimento alla tratta, si scagliarono nei loro scritti Diderot, Filangieri, Herder e Raynal (si rimanda, in particolare, ad un libro di Alessandro Tuccillo che esamina anche il dibattito nel Mezzogiorno d'Italia). Al filoatlantismo degli studiosi della "democrazia totalitaria" si può dunque opporre, sulla base della cultura antischiavista dei Lumi, quella "critica democratica della democrazia" su cui si esercitò il filosofo sardo Antonio Pigliaru (in proposito si veda un saggio di Virgilio Mura). Da tale tipo di critica infatti non possono andare esenti sia gli Stati Uniti (dove il sistema schiavistico venne abolito dopo la guerra civile del 1861-65), sia la monarchia britannica cui dobbiamo le due grandi rivoluzioni del Seicento ma che è stata altresì la più grande potenza negriera nella storia dell'umanità.

La presenza di critiche antilluministiche letteralmente a-testuali - cioè prive di quell'ade-

guato supporto che può essere dato solo da una lettura e da una verifica attenta sulle opere degli autori del XVIII secolo - si riscontra anche nell'ambito dei *Postcolonial Studies*: un settore di indagini non omogeneo, purtuttavia stimolante e meritevole di grande considerazione, impegnato nel focalizzare i nodi delle classi sociali, dei gruppi dirigenti, delle tradizioni, delle eredità culturali, intellettuali e politiche nelle società che, nel XX secolo, sono fuoriuscite dalla crisi e dal crollo del colonialismo con modalità più o meno laceranti. Nel volume *The Great Regression* (tradotto e pubblicato in italiano nel 2011 col titolo *La grande regressione*), uno degli autori, Pankaj Mishra, saggista e narratore indiano, ritorna, in chiave assai critica, su quella che egli ritiene sia un'oscura e torbida eredità dell'Illuminismo. Ancora una volta, come si è sostenuto a proposito dell'opera di Horkheimer e Adorno, non è dato rintracciare nelle pagine di Mishra precise referenze bibliografiche come sostegno dei forti attacchi ai *philosophes*.

Il contributo dell'Illuminismo alla conoscenza della natura e dell'ambiente. Oggi non viene dato, soprattutto dai mass-media, il debito rilievo alle alterazioni climatiche, alla crisi ed al degrado degli ambienti: al riguardo va sottolineato che i primi progetti, con relativi, concreti interventi per la salvaguardia dei contesti naturalistici, furono realizzati nello spirito e nel contesto storico della cultura dei Lumi. Occorre in primo luogo ricordare il sistema di classificazione delle piante di Carl von Linnaeus: esso prende l'avvio da un grande patrimonio di saperi e di conoscenze, almeno in parte riconducibili alla cultura ed alle tradizioni popolari (come ha evidenziato Ignazio Camarda, dell'Ateneo turritano, durante il seminario internazionale, tenutosi a Sassari nel giugno del 2017, sul tema *Perspectives on Environment, Social Justice and Mass Media in the Age of Anthropocene*, promosso anche dall'Associazione sassarese di Filosofia e Scienza). A conferma dell'ampiezza del dibattito sviluppatosi nel Settecento su problematiche di carattere filosofico e scientifico, preme qui porre in evidenza la polemica che venne sviluppata da Georges-Louis Leclercq, conte di Buffon contro il "furore" tassonomico e classificatorio di Linnaeus.

Nel 1768-1771, il naturalista inglese Joseph Banks, con lo svedese Daniel Solander (allievo dello stesso Linnaeus), esplorò singoli differenti territori dove rinvenì molte specie di piante, pesci ed uccelli. Banks fu a lungo presidente della Royal Society, è considerato un illuminista e lasciò in eredità il suo erbario, la sua biblioteca e tanto altro al British Museum. Le sue scoperte e quelle di altri scienziati settecenteschi hanno permesso la conoscenza di un enorme patrimonio naturalistico senza il quale oggi non sarebbe possibile intervento alcuno per la conoscenza, la valorizzazione e la salvaguardia dei territori (compresi quelli ex-coloniali) da disastri e collassi ambientali.

Risulta complesso e diversificato il ruolo svolto da esploratori e viaggiatori. Già nel 1738, un progetto che dal Canada doveva portare al Missouri mirava ad arricchire il re di Francia con lo sfruttamento delle risorse minerarie. La scoperta e l'appropriazione del territorio da parte delle grandi potenze vanno di pari passo. Pochi, in verità, ma c'erano, quei viaggiatori che facevano il giro del mondo sospinti solo da curiosità personali. Agli esploratori che si recano nelle terre abitate dai *sauvages* se ne aggiungono altri che, alla fine del XVIII secolo, riscontrano ignoranza sulla posizione reale di qualche montagna anche in popolazioni che vivono tra Alpi e Pirenei. Nel Settecento, la letteratura di viaggio diventa un genere che conquista l'attenzione di un folto pubblico. Alexander von Humboldt, in *Viaggio alle regioni*

equinoziali del nuovo Continente, ci offre il modello e lo stile di una ricerca che mette insieme l'itinerario articolato ed il quadro sintetico; il carattere sistematico dell'opera fa evolvere questo genere di racconto verso la statistica descrittiva. Non bisogna dimenticare un classico del 1772: in *Supplement au voyage de Bougainville*, la descrizione etnografica di Diderot scivola verso l'utopia; la riflessione su Tahiti diventa motivo per formulare una violenta critica contro la morale delle società europee.

Nel Settecento, inoltre, si stabilisce un rapporto fra gli scienziati europei e quelli della scuola matematica attiva nel Kerala. Dall'Asia le loro scoperte, che nulla avevano da invidiare a quelle di Leibniz e di Newton (anzi, per certi versi, le avevano addirittura anticipate) furono rese note in Europa grazie alle missioni gesuitiche. Dieci anni dopo la morte di René Descartes, filosofi musulmani e hindu conoscevano il *Discours de la methode* (cfr. quanto ha scritto lo scrittore e saggista indiano Amitav Ghosh nel 2017). Dobbiamo quindi abbandonare risolutamente quegli stereotipi che raffigurano territori non europei come perennemente arretrati, sempre e comunque in grave ritardo rispetto al mondo occidentale.

Sebastian Conrad, esponente della *Global History*, ha sostenuto che l'Illuminismo ha avuto molti autori in luoghi diversi: la storia della fortuna di questa corrente non si risolve, secondo questo storico, in un mero processo diffusivo: non fu, insomma, un qualcosa che venne dapprima inventato e poi disseminato. Infine, per Conrad, i Lumi non si esauriscono con la nascita e lo sviluppo del romanticismo. Fuori dell'Europa, idee e valori analoghi a quelli illuministici si svilupparono nell'Ottocento. Rispetto a questa tesi, Ferrone ribadisce che comunque l'origine delle *Lumières* va incontestabilmente attribuita alla Francia.

A proposito di Illuminismo e Rivoluzione. Quanto ha scritto Ferrone rimanda, fra l'altro, agli ardui problemi della continuità / discontinuità fra Illuminismo e Rivoluzione francese, nettamente distinti da questo autore. Bisogna tuttavia precisare che, dopo il Terrore, operavano ancora circoli illuministi come quello di Pierre-Louis Ginguené (1748-1815), letterato, musicologo, attivo pubblicista durante la Rivoluzione, imprigionato durante il governo di Robespierre per i suoi stretti rapporti con i girondini. Egli fu anche animatore della rivista "La Décade philosophique": fondata il 29 aprile 1794, venne rimpiazzata il 2 ottobre 1804 dalla "Revue philosophique", che coltivò l'eredità delle *Lumières* e del pensiero di Condorcet, in particolare di una concezione non acritica del progresso. Ginguené, che ebbe incarichi durante il Direttorio ed il regime napoleonico (dal 1811, inoltre, cominciò a pubblicare la *Histoire littéraire d'Italie*), entrò in contatto con Giovanni Maria Angioy: questi era il leader delle lotte antiassolutistiche ed antifeudali - sviluppatasi impetuosamente nella Sardegna del 1793-96 - e fu esule in terra francese (morirà a Parigi nel 1808) dopo la drammatica sconfitta del movimento (si vedano in proposito le carte degli Archivi transalpini, esaminate in un contributo dell'autore delle presenti pagine).

Sul piano internazionale, i Lumi hanno svolto un ruolo fondamentale nel rischiarare le coscienze di esponenti del ceto borghese professionale in società sottoposte a duri meccanismi di dipendenza economica, politica e culturale: è il caso della Sardegna che si dirige verso la rottura rivoluzionaria del 1793-96. Gruppi sia pure ristretti di intellettuali erano al corrente della rivoluzione scientifica, delle scoperte di Newton, disponevano, come si è detto, dell'*Encyclopédie*, nonché di altri testi classici dell'Illuminismo. Per quanto disprezzati dal ceto dirigente sabauda - si può argomentare che fosse di questo tipo l'argomentazione corrente in

determinati circoli isolani - anche noi siamo esseri dotati di ragione, anche noi possiamo diventare soggetti, protagonisti nel cambiamento del nostro presente e del nostro futuro: tale visione, anche in Sardegna, scaturiva principalmente da una ricezione non superficiale delle idee illuministe. Il già ricordato nobile algherese Gian Francesco Simon, in un *Discorso parentetico* (esortativo) che tiene nel 1795 di fronte agli Stamenti (l'antico Parlamento sardo di ordini privilegiati), si esprime inequivocabilmente contro il sistema feudale, elemento portante dell'Antico Regime: nella discriminante antifeudale occorre vedere, come ci hanno insegnato gli storici della Rivoluzione francese, il punto di svolta che segna il decisivo passaggio dal Settecento riformatore alla rottura rivoluzionaria dell'Ottantanove, carica di ricadute sul piano mondiale (si veda al riguardo una raccolta di saggi di Antonello Mattone e Piero Sanna che peraltro vedono nella "Sarda rivoluzione" del 1793-96 un moto pressoché esclusivamente interno alle strutture dell'Antico Regime).

Illuminismo ed etnocentrismo. Soprattutto da un punto di vista storico-storiografico (per non parlare del versante filosofico), certi attacchi all'Illuminismo vanno dunque respinti; allo stesso tempo, l'eredità della corrente settecentesca va attentamente riconsiderata nella sua complessità, nelle sue articolazioni e contraddizioni. L'etnocentrismo è indubbiamente rilevabile nella cultura dei Lumi, specialmente nell'ambito del ricco e non univoco dibattito che, all'interno di essa, si sviluppò intorno al concetto di *sauvage*. Già all'inizio del secolo, il barone de la Hontan (molto letto nel Settecento, aveva vissuto a lungo nel Canada), in *Dialogues curieux entre l'Auteur et un sauvage de bon sens*, scrive: "Viva gli Uroni che senza leggi, senza prigionie e senza torture passano la vita dolcemente e tranquillamente e godono di una felicità ignota ai Francesi. Noi viviamo sotto la legge dell'istinto e del comportamento innocente che la saggia natura ci ha impresso fin dalla culla" (citato da Héléne Clastres in un saggio apparso in un volume curato da F. Châtelet, p. 160).

Indubbiamente, la figura del selvaggio viene piegata dagli illuministi alle esigenze di una riflessione duramente critica sull'Europa. In *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, gli abitanti di certe lande dell'America sono indubbiamente selvaggi ma in Europa, secondo Voltaire, esiste una condizione ancor più spregevole della vita umana. Turgot, apologeta della proprietà privata, vede nel deficit di disuguaglianza fra i selvaggi una prova della loro inferiorità. Per Buffon, i selvaggi sono uomini che obbediscono soltanto alle proprie private passioni. In ogni caso, da Linnaeus a Rousseau ad altri studiosi e viaggiatori (dei resoconti di questi ultimi Voltaire raccomanda comunque di diffidare sommamente) il dibattito è assai variegato e complesso; l'elemento dell'etnocentrismo emerge però abbastanza chiaramente. Una concezione "primitivista" risulta infine prevalente in Buffon, Diderot, Helvétius e Rousseau ai quali il selvaggio appare nel ruolo di testimone delle origini dell'uomo. Nel Settecento, lo spostamento nello spazio viene vissuto ed interpretato come viaggio a ritroso nel tempo: per Louis-Antoine de Bougainville (esploratore, navigatore e ammiraglio), lo scalo tahitiano segna il compimento di un'avventura, diventata occasione di un ritorno alle fonti della storia umana (si vedano le pagine di Marie-Nóelle Bourguet sulla figura dell'esploratore nel già citato volume curato da Vovelle).

Quanto alle accuse di razzismo e di cadute nell'antisemitismo, che sono state imputate a Voltaire, esse risultano incardinate, secondo Ferrone (vedi *Il mondo dell'illuminismo*, p. 142),

su frasi estrapolate dal contesto. Senza cadere nei giustificazionismi, si può affermare che, nel suo monumentale *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, quanto Voltaire scrive sugli ebrei (nonché su altri popoli, gruppi e classi sociali) non può essere considerato un'anticipazione teorica della macchina industriale, programmata e programmatoria, propria, nella sua unicità, della *Shoah* novecentesca. In ogni caso, tutto ciò non deve farci dimenticare e trascurare quell'accumulazione di conoscenze verso mondi "altri", che nel XVIII secolo, dopo tanti viaggi di esplorazione, si traduce, come si è detto, in resoconti, carte geografiche ed erbari.

Inoltre, già nella seconda metà del Seicento, alcuni eruditi francesi avevano guardato con interesse agli Imperi delle steppe. Nel 1677, *monsieur* de Sanctyon, nel suo *Histoire du Grand Tamerlane*, si spinse al punto di scrivere che Gengis Khan e, per l'appunto, Tamerlano potevano essere considerati personalità di caratura superiore a Giulio Cesare ed Alessandro Magno. Dal suo canto, Joseph de Guignes, con altri storici del Seicento e del Settecento, scrisse che lo studio delle umane vicende deve necessariamente includere non solo i grandi Imperi, ma anche i piccoli gruppi etnici: si pensi a quanto in proposito è stato scritto da Rolando Minuti il quale ha rilevato che certe critiche di Edward Said (in *Orientalism*) alla cultura europea ed occidentale non trovano puntuale riscontro in una produzione storiografica sei-settecentesca caratterizzata da significative aperture.

Infine, è possibile rilevare tranquillamente logiche etnocentriche anche in storici cinesi, arabi e, in generale, musulmani. Insomma, chi di noi può, in coscienza, dichiararsi del tutto esente da pregiudizi etnici e sociali? A ben vedere, proprio nessuno!

Conclusioni. Sia pure in modo indiretto, Horkheimer e Adorno, con la loro opera, hanno avuto un ruolo determinante nello sviluppo di certe critiche all'Illuminismo, prive di quel reale riscontro che può essere dato solo da un'approfondita conoscenza dei testi. Sul ruolo della scienza, dello scienziato, dell'uomo di lettere o di colui che solo alla fine dell'Ottocento diventerà lo *scientist*, il dibattito fu molto dinamico come può emergere solo da un riferimento puntuale a ciò che gli illuministi hanno effettivamente scritto e prodotto. La mancanza di verifiche di tal fatta costituisce l'elemento comune fra la *Dialettica dell'illuminismo* ed altri attacchi frontali alla corrente settecentesca, i quali affondano in prevalenza le loro radici in concezioni che si presentano come progressiste e/o liberali ma sono in realtà conservatrici, se non addirittura reazionarie. Si è cercato di dimostrarlo in riferimento al libro di Talmon sulla *democrazia totalitaria*, secondo il quale - ma sono stati ricordati in proposito altri autori - il Rousseau della *volontà generale* sarebbe all'origine delle derive totalitarie. Ribadire la complessità ed anche le forti contraddizioni presenti all'interno del dibattito sviluppatosi fra gli stessi illuministi non deve impedirci di individuare, oltre alle conquiste filosofiche e scientifiche del secolo dei Lumi, anche quei suoi limiti che sono dati, per esempio, da un insuperato ed irrisolto etnocentrismo. In ogni caso, passare da qui ad accuse di razzismo verso i *philosophes* - giudicati inoltre responsabili di aver anticipato guerre mondiali, catastrofi nucleari, insomma, gli orrori novecenteschi - costituisce un salto logico-teorico e storico assolutamente indebito.

In definitiva, occorrono indagini rigorose che - rispetto ad Horkheimer, Adorno, Talmon, Koselleck, fino agli autori dei *Postcolonial studies* - evitino connessioni non dimostrate e non dimostrabili fra contesti economici, politici, filosofici ed intellettuali ben distanti e diversi fra loro.

BIBLIOGRAFIA

- AREDDU, ANTONIO, *Vita e morte del marchese di Mores Antoine Manca (1858-1896). Un nobile francese di origine sarda*, Condaghes, Cagliari, 2018, in particolare le pp. 259 e ss.
- AZUNI, DOMENICO ALBERTO, *Elogio della pace*, a cura di Antonio Delogu, Regione autonoma della Sardegna, Cagliari, 1994.
- BACONE, FRANCESCO, *Saggi del progredire della scienza. Nuova Atlantide*, Istituto geografico De Agostini, Novara, 1966, pp. 514 e ss.
- BOURGUET, M.-N., *L'esploratore*, in *L'uomo dell'illuminismo*, a cura di M. Vovelle, Laterza, Bari, 1992; Milano, Cde, 1994, pp. 283-351.
- CLASTRES, HÉLÈNE, *L'ideologia della conquista. I. Selvaggi e civili nel Settecento*, in *Storia delle ideologie*, vol. II, *Dal XVIII al XX secolo*, a cura di François Châtelet e Gérard Mairet, Rizzoli, Milano, 1978, pp. 159-174.
- COBBAN, ALFRED, *In Search of Humanity. The Role of the Enlightenment in Modern History*, George Braziller, New York, 1960, pp. 183 e ss.
- CONRAD, SEBASTIAN, *Enlightenment in Global History: a Historiographical Critique*, in "The American Historical Review" (117), n. 4, ottobre 2012.
- COSSU, FRANCO, *Negazione senza rivoluzione. Lettura di Adorno*, Tipografia Editrice Pisana, Pisa, 1981, p. 21.
- DELOGU, ANTONIO, *I luoghi della cultura illuministica francese nel pensiero di Domenico Alberto Azuni (1749-1827)*, in *Nel ricordo di Domenico Alberto Azuni (1749-1827) a 270 anni dalla nascita. Rassegna di autori sardi che hanno scritto sulla Francia e di autori francesi che hanno scritto sulla Sardegna*, Atti delle tre giornate internazionali di studi, La Ciotat (Marsiglia), 19 maggio 2019, Rivoli (Torino), 28 settembre 2019, Pavia, 26 ottobre 2019, a cura di Paolo Pulina, Federazione delle Associazioni Sarde in Italia, Regione autonoma della Sardegna, Cagliari-Pavia, 2019, pp. 23-28.
- FERRONE, VINCENZO, *L'uomo di scienza*, in AA. VV., *L'uomo dell'illuminismo*, a cura di Michel Vovelle, Laterza, Bari, 1992, Cde, Milano, 1994.
- Id. e ROCHE, DANIEL (a cura di), *L'Illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Id., *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino, 2019 (a questo volume si rimanda per una più ampia ed aggiornata bibliografia).
- FRANCIONI, FEDERICO, *Réfugiés politiques et diplomates pour l'institution d'une République sarde sous la protection de la France (1796-1800)*, in "Cahiers de la Méditerranée", n. 57, décembre 1998 (Actes du Colloque d'Ajaccio, 29 et 30 mai 1998, "Bonaparte, les îles Méditerranéennes et l'appel de l'Orient"), pp. 101-124.
- Id., *Vespro sardo. Dagli esordi della dominazione piemontese all'insurrezione del 28 aprile 1794*, Condaghes, Cagliari, 2001.
- Id., *Illuminismo e falso cosmopolitismo*, in "Mathesis-DIALOGO tra saperi", n. 22, giugno 2014, pp. 22-31.
- Id., *Marxismo e falso cosmopolitismo*, in "Mathesis", n. 24, giugno 2015, pp. 13-23.
- Id., *A Generic Cosmopolitanism is not an Alternative to the Damages of Globalization*, in *Interdisciplinary Essays on Environment and Culture: One Humanity, One Planet, and the Media*, edited by Luigi Manca and Jean-Marie Kauth, Lexington Books, London and New York, 2016, pp. 27-45.
- Id., *From Global History to the Uniqueness and Singleness of the Lands*, in *Environment, Social Justice and Media in the Age of Anthropocene*, edited by Elizabeth Dobbins, Luigi Manca and Maria Lucia Piga, Lexington Books, London and New York, 2020, pp. 371-402 (di imminente pubblicazione).

- FRANCIONI, GIANNI, *L'Illuminismo rimosso*, in "Rivista di filosofia", n. 1, aprile 2005, pp. 121-130.
- GHOSH, AMITAV, *La grande cecità. Il cambiamento climatico e l'impensabile*, Neri Pozza, Vicenza, 2017.
- GODINEAU, DOMINIQUE, *La donna*, in *L'uomo dell'illuminismo cit.*, pp. 445-485.
- GRUZINSKI, SERGE, *Abbiamo ancora bisogno della storia? Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Raffaello Cortina, Milano, 2016.
- GUERCI, LUCIANO e RICUPERATI, GIUSEPPE, *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Atti del convegno internazionale di studi, Torino, 12-14 dicembre 1996, Olschki, Firenze, 1998.
- HORKHEIMER, MAX e ADORNO, THEODOR W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966 (traduzione condotta sul testo riveduto dagli autori nel 1947) e 1974.
- KANT, IMMANUEL, *Pace perpetua*, introduzione, note e apparati di Massimo Roncoroni, traduzione di Vittorio Cicero, testo tedesco a fronte, Rusconi, Milano, 1997.
- KOSELLECK, REINHART, *Critica dell'illuminismo e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, 1972 (dello stesso autore, *Il secolo XVIII come inizio dell'età moderna*, in "Studi settecenteschi", vol. 3-4, 1982-83, pp. 9-23).
- KUHN, THOMAS S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1969.
- MATTONE, ANTONELLO e SANNA, PIERO, *Corpi parlamentari e antidispotismo nella "Sarda rivoluzione". Il "Discorso parentico" di Gian Francesco Simon agli Stamenti (ottobre 1795)*, in *Settecento sardo e cultura europea. Lumi, società, istituzioni nella crisi dell'Antico Regime*, Franco Angeli, Milano, 2007, pp. 173-196.
- MINUTI, ROLANDO, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Marsilio, Venezia, 1994.
- MISHRA, PANKAJ, *La politica nell'epoca del risentimento. L'eredità oscura dell'illuminismo*, in *La grande regressione. Quindici intellettuali di tutto il mondo spiegano la crisi del nostro tempo*, a cura di Heinrich Geiselberger, Feltrinelli, Milano, 2017.
- MULIERI, ALESSANDRO, *Democrazia totalitaria. Una storia controversa del governo popolare*, prefazione di Nadia Urbinati, Donzelli, Roma, 2019.
- MURA, VIRGILIO, *La critica democratica della democrazia: sulla filosofia politica di Pigliaru e su alcune tendenze della scienza politica contemporanea*, Ets, Pisa, 1979 (dello stesso Mura, cfr., *La teoria democratica del potere. Saggio su Rousseau*, Ets, Pisa, 1979).
- NANDY, ASHIS, *The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance*, in *Mirrors of Violence, Communities, Riots and Survivors in South-Asia*, edited by Veena Das, Oxford University Press, New Delhi, 1990.
- POPPER, KARL R. e CONDRY JOHN, *Cattiva maestra televisione*, Donzelli, Roma, 1996.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Scritti politici*, Laterza, Bari, 1971 (l'ultima edizione critica delle *Oeuvres complètes* di Rousseau è stata realizzata sotto la direzione di Raymond Trousson e Frédéric Eigel-dinger).
- TALMON, JAKOB, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967.
- TUCCILLO, ALESSANDRO, *Il commercio infame. Antischiasmismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, ClioPress, Napoli, 2013.
- SAID, EDWARD, *Orientalism*, Vintage, New York, 1978.
- VOLTAIRE, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni e sui principali fatti della storia da Carlomagno sino a Luigi XIII*, 4 voll., Edizioni per il Club del libro, Milano, 1966, vol. I, pp. 147 e ss. (sugli ebrei); *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, a cura di Domenico Felice, Einaudi, Torino, 2017.

Mathesis, il dialogo tra saperi e il valore della conoscenza

di MARIOLINA PERRA

Divulgazione come finalità. Per festeggiare il sedicesimo compleanno di “Mathesis-Dialogo tra saperi” e l’uscita del suo trentesimo numero è stato promosso (lunedì 3 dicembre 2018) un incontro-dibattito che ha riunito, nei locali del circolo enogastronomico “Il Vecchio Mulino”, soci e simpatizzanti dell’Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza. Evento non dappoco per noi dell’associazione di cui “Mathesis” è organo e riflesso culturale dei suoi principi ispiratori. La scelta della sede non è stata casuale: “Il Vecchio Mulino”, dove in tempi lontani si macinava grano per tutto il circondario sassarese, si qualifica, oggi, come centro culturale in cui si “macinano” idee e se ne agevola la circolazione.

Favorire la circolazione delle idee è la finalità prima e, allo stesso tempo, ultima della rivista: prima perché ha agito da spinta propulsiva immettendoci nell’arduo e impegnativo percorso editoriale, ultima in quanto ha orientato e ancora orienta il lavoro redazionale. La rivista, ininterrottamente attiva fin dal 2002, esordì con “Mathesis”, bollettino zero, a voler sottolineare la sua fase iniziale come si legge nei dizionari della nostra lingua: “zero, aggettivo numerale cardinale che, se posposto al nome cui si riferisce, denota il punto di partenza di una serie, di una progressione”.

In un’epoca fluida come la nostra, soggetta a repentine trasformazioni relazionali e comunicative, un’epoca nella quale tutti, o quasi, twittano con estrema facilità e velocità riversando, negli spazi internetiani della rete, di tutto e di più (fake news incluse), assumere a obiettivo prioritario la circolazione delle idee può apparire paradossale, superfluo e, addirittura, dannoso. Va chiarito subito, pertanto, che le idee di cui “Mathesis” vuole occuparsi non sono quelle buttate lì tanto per dire quel che a ciascuno pare, ciò che salta in mente sotto l’impulso di una facile visibilità ad ogni costo e, comunque sia, ora e subito. L’obiettivo che “Mathesis” si è dato, e che persegue, riguarda idee e informazioni consolidate, validate da rigore di indagine e serietà di studio. Si tratta di saperi che costituiscono il substrato portante della nostra cultura, della conoscenza universale che, in maniera determinante e identitaria, ma pur trasversale e aperta a realtà diverse, ha contribuito alla crescita degli individui e dei popoli di appartenenza, conducendoli a traguardi di progresso inimmaginabili.

Se “diffondere cultura è vocazione che ci fa crescere”, allora la finalità di “Mathesis” è tutt’altro che vana e banale. Diffondere, veicolare idee equivale, in questo caso, a divulgare saperi complessi, spesso criptati in linguaggi specialistici, di nicchia e perciò meno accessibili “agli sguardi profani”¹; sono saperi “tutti chiusi nei santuari delle accademie e delle università”². La divulgazione impone la semplificazione di quei linguaggi nel rispetto del significato di ciò che si vuole trasmettere; in tal modo la divulgazione si configura come chiave privilegiata per aprire quegli scrigni di ricchezza conoscitiva e renderli effettivamente motivo di crescita. Se è vero, come è stato detto, che “il futuro della scienza si chiama divulgazione”, allora si

può anche affermare che il futuro dell'umanità passa per la divulgazione. La comunicazione non rispettosa dei canoni di scientificità e del suo rigore scade in ciarlataneria, in notizia inaffidabile, in inganno fuorviante che può condizionare in senso negativo comportamenti e scelte di vita.

I rischi sono maggiori se la comunicazione/informazione è affidata al web, perché la frettosità che lo caratterizza e l'accelerazione che la notizia subisce tolgono tempo e spazio alla riflessione e fanno perdere di vista le potenzialità anche distruttive delle parole. Queste, specialmente se messe in circolazione senza pensare, senza essere sottoposte al vaglio del ragionamento, acquisiscono la carica esplosiva di una bomba e non più di sassi come si diceva una volta. Le parole, insomma, sulla "piazza digitale" possono trasformarsi facilmente in veri e propri boomerang con effetti del tutto opposti a quelli ipotizzati.

In un interessante articolo di Paola Mastrocola sul domenicale de "Il Sole-24Ore" del 25 agosto 2019, con una suggestiva immagine mutuata dal mondo antico, il web viene paragonato alla Fama, "divinità alata (...) gigantesco mostro capace di spostarsi a velocità siderali", una sorta di "voce pubblica" che non dà peso alle parole e non distingue quella "saggia da quella stupida, la parola frutto di studi dalla parola estemporanea (...), la diceria dalla verità". Allo stesso modo l'uomo contemporaneo, "diventato digitante, usa le dita non il cervello (...), digita, non scrive". Oggi si usano le parole, ma non si parla; le parole o sono sincopate o acronimi misti di lettere e di simboli e difficilmente se ne coglie il senso.

Valore della conoscenza e divulgazione. Per questi motivi, ultimamente, alcuni scienziati sono diventati divulgatori in prima persona delle loro scoperte e delle loro teorie. Ne è testimonianza, con le sue numerose opere, il matematico e astrofisico inglese John Barrow, fermamente convinto che divulgare la scienza significa "spiegare idee difficili con idee più semplici, attraverso analogie (...) tratte dal mondo della natura" senza peraltro trascurare le implicazioni storiche, filosofiche e culturali delle varie scienze, anche di quelle cosiddette "dure".

La divulgazione della scienza è sempre esistita. Lo stesso Galileo Galilei era solito indirizzare le sue opere al vasto pubblico rendendolo partecipe dei risultati delle sue importanti ricerche. Oggi però, dopo un lungo periodo di quiescenza dovuto a varie cause che qui sarebbe troppo lungo considerare (vedi il già citato volume di Paola Govoni³), l'esigenza di una corretta veicolazione del sapere è riemersa con forza e rinnovato interesse. Viviamo, si è detto, in un mondo frastornato da continue e sorprendenti scoperte scientifiche, tecnologiche e sociali che rendono ancora più incerti presente e futuro; è un mondo che ha perso i rassicuranti punti di riferimento che la vita non globalizzata garantiva.

Da qui la necessità di sapere, l'urgenza di una conoscenza affidabile sulla quale, seppure con un certo margine di errore, poter contare per affrontare al meglio le sfide della complessità che la contemporaneità presenta. Si ha bisogno di una conoscenza "vera", non avvelenata da fake news, da false notizie disorientanti e pericolose. Si ha estremo bisogno di informazioni che siano d'aiuto nel momento in cui si è chiamati a prendere decisioni importanti su problemi che ci coinvolgono come uomini e come cittadini in senso lato; sono spesso decisioni di ampia portata e di interesse generale. Insomma, oggi più che mai, si vogliono acquisire informazioni valide, informazioni che traggono alimento da ricerche scientifiche, puntuali e ripetute sulla base del criterio di falsificazione di popperiana memoria. Sono ricerche che,

seppure condotte su terreni naturalistici e contingenti, non perdono di vista la dinamica storica e filosofica capace di allargare la veduta del sistema in oggetto e di aiutare l'uomo a comprendere meglio la realtà che lo circonda e se stesso.

La vera conoscenza non può prescindere da uno sguardo attento al passato per coglierne utili insegnamenti per il presente e guardare con lungimiranza al futuro; la conoscenza, quella vera, non può neppure sottrarsi al confronto/incontro col pensiero-altro: essa deve essere frutto dell'intreccio critico di posizioni differenti. La conoscenza è elaborazione complessa che scaturisce dal rapporto di reciprocità fra tesi divergenti; è un "gioco di rinvii" arricchente lo stesso processo conoscitivo. La complessità di siffatta conoscenza si riflette sul linguaggio specialistico deputato a descrivere gli esiti delle ricerche scientifiche, ma spesso inaccessibile ai non addetti ai lavori. Sta qui il nodo paradossale da sciogliere: se da un lato la specificità del linguaggio è garanzia del rigore e della competenza di chi ricerca, dall'altro impedisce la comprensione al vasto pubblico che pur ha bisogno di sapere. È necessario, pertanto, individuare modalità comunicative più fruibili, tali da raggiungere ampi settori di utenza senza rinunciare, peraltro, al rigore e alla validità dell'informazione. Divulgare saperi è operazione delicata che non deve mai tradire chi si accosta fiducioso alle fonti desideroso di apprendere.

La posta in gioco non è marginale se Francis Fukuyama e David Landes (rispettivamente politologo ed economista di fama internazionale) ribadiscono che conoscenza e cultura "fanno la differenza nel successo dei popoli". È quanto sostiene anche Luca Cavalli Sforza⁴ a proposito dei "meccanismi che hanno scandito il progresso dell'Homo Sapiens", progresso nel quale "l'evoluzione culturale – afferma il noto genetista – batte quella biologica". Cavalli Sforza attribuisce il balzo in avanti soprattutto all'acquisizione del linguaggio, cioè alla "capacità di articolare i suoni in modo da scambiare facilmente idee e informazioni". È proprio in virtù di tale scambio che si è prodotto quell'"accumulo" di nuove conoscenze che va sotto il nome di "evoluzione culturale".

Edgar Morin⁵, nella sua ultima opera, afferma che l'uomo deve alla scienza "moltissimo di ciò che facilita l'esistenza"; gli fa eco Edoardo Boncinelli⁶ che riconosce alla scienza il merito "di aver messo sul tavolo una serie di opportunità (...) che hanno fatto discutere (...) [riservando] maggiore attenzione agli interessi dell'individuo". Ma la gratitudine che dobbiamo alla scienza non deve offuscare la consapevolezza dei nostri limiti perché – continua implacabile Morin – "lo sviluppo della conoscenza rivela un ignoto sempre più profondo"⁷; egli adduce ad esempio Wolf Singer (uno dei massimi neuroscienziati del nostro tempo), al quale riconosce l'umiltà dei grandi quando afferma "con ammirevole sincerità (...) di sapere del cervello molto meno di quanto credeva di conoscere venti anni orsono". È un dato di fatto che quanto più si amplia il territorio della conoscenza tanto più profondo diviene l'abisso della nostra ignoranza. "Ciò che conosciamo – dice Morin con Raymond Aron – si limita a un minuscolo frammento, per cui sappiamo tutto di niente".

Non ci resta che ammettere con Socrate di "sapere di non sapere" che altro non è se non consapevolezza dei limiti conoscitivi propriamente umani, perché "l'ignoto – scrive ancora Morin – si trova all'interno di ciò che conosciamo e di chi conosce"⁸. Tale consapevolezza, lungi dal farci incrociare le braccia, platonicamente ci spinge a nuove acquisizioni.

Conclusioni. Il socratico "sapere di non sapere" e il monito kantiano "sapere aude" restano i veri insegnamenti da praticare e da trasmettere se si vuole contrastare la perniciosità

tendenza alla “cultura del non sapere” che va diffondendosi soprattutto tra i giovani, sempre più acriticamente immersi nei social network e inconsapevoli dei rischi e delle insidie del web. Si tratta di rischi e insidie dai risvolti etici e pedagogico-formativi che non possono lasciare indifferenti né le istituzioni preposte a tali compiti (in primis la scuola, di ogni ordine e grado, dal momento che sono i giovani in particolare ad essere protagonisti e vittime dei social media), né alcun adulto che sia responsabile e consapevole che è posto in gioco il futuro dell’umanità.

Un futuro non virtuale, ma realmente e pienamente vissuto; un futuro ben diverso da quello che oggi, soprattutto dai giovani, è percepito come progressivo “aggiornamento tecnologico” di strumenti di comunicazione a velocità sempre più accelerata (smartphone, tablet ecc.); sono strumenti che, appena messi in circolo, vengono superati da altri di nuova e immediata generazione. Essi rispondono al meccanismo perverso di uno sfrenato consumismo, innescato da un mercato avido e, spesso, privo di senso. La scienza, a maggior ragione, non può ridursi a “semplice fornitrice di occasioni” perché, afferma Emanuele Severino⁹, tra scienza ed etica vi è “una profonda solidarietà” e solo se l’una sa avvalersi dell’apporto dell’altra si perviene a conoscenze a tutto tondo, realmente utili per l’esistenza e la sopravvivenza non solo dell’uomo, ma per la salvaguardia di tutto il pianeta del quale l’uomo non è il padrone ma nel quale è semplicemente ospite.

Per queste ragioni, lo si deve ammettere, “Mathesis” è nata con un peccato originale di presunzione: ritenere di potersi porre, con il dialogo tra saperi, come strumento di mediazione culturale e di avere la pretesa di poter offrire una corretta ri-significazione conoscitiva, di poter diffondere un sapere idoneo a superare il profondo fossato tra scienza e realtà circostante. La rivista, dunque, si è proposta come corsia di veicolazione di idee, di divulgazione seria e corretta dei saperi. La *hybris* iniziale, però, si è subito tradotta in costante e scrupoloso impegno di lavoro riconosciuto, nel tempo, non solo da diversi studiosi, i quali hanno generosamente riservato a “Mathesis” i loro preziosi contributi, ma anche dall’Anvur (organismo di valutazione delle istituzioni universitarie e della ricerca) che, con delibera del 2013, ha voluto annoverare “Mathesis.Dialogo tra saperi” nella lista delle riviste scientifiche.

NOTE

¹ P. Govoni, *Un pubblico per la scienza. Divulgazione scientifica nell’Italia in formazione*, Carocci, Roma, 2002, p.16.

² Ivi, p. 19.

³ Ivi, p. 328 e ss.

⁴ L. Cavalli Sforza, *Chi siamo. La storia della diversità umana*, Mondadori, Milano, 2005.

⁵ E. Morin, *Conoscenza Ignoranza Mistero*, Raffaello Cortina, Milano, 2018.

⁶ E. Boncinelli, E. Severino, *Dialogo su Scienza e Etica*, ESR, Milano, 2008, p. 7.

⁷ E. Morin, cit., p. 9 e ss.

⁸ E. Boncinelli, E. Severino, cit., p. 8 e ss.

⁹ Ibidem.

Pensare e Vivere la Complessità

“Pensare e vivere la complessità. Adolescenti e stili di vita. Conoscenza, tecnologia e relazioni nella società delle reti” è l’impegnativo tema della conferenza che si è tenuta il 30 maggio 2019 nell’Aula magna del Liceo umanistico “Margherita di Castelvi” di Sassari. L’incontro ha segnato la conclusione delle attività progettuali avviate dallo stesso istituto con la collaborazione dell’Associazione sassarese di Filosofia e Scienza e con il patrocinio della Fondazione di Sardegna.

Certamente complesse, articolate ed illuminanti le relazioni di Giovanni Biggio, professore emerito di Neuropsicofarmacologia nell’Università di Cagliari, di Elisabetta Gola e di Emiliano Ilardi, docenti nello stesso Ateneo, attenti studiosi del delicato e quanto mai attuale problema.

Qui di seguito ospitiamo: i contributi degli stessi Gola e Ilardi, che si sono avvalsi della collaborazione della collega Martina Marras; di Gianfranco Strinna, dirigente del “Margherita di Castelvi”; di Yerina Ruiu, presidente Assfes. La pubblicazione degli interventi svolti durante l’iniziativa è stata anticipata dal contributo di Massimo Dell’Utri, ordinario di Filosofia del linguaggio nell’Università di Sassari, moderatore dell’incontro (si veda al riguardo *Le trappole e le opportunità del Web*, in “Mathesis-Dialogo tra saperi”, n. 32, giugno 2019, pp. 22-23) (Ndr).

Immaginari letterari, filosofici, audiovisivi e videoludici per una didattica più efficace

di ELISABETTA GOLA, EMILIANO ILARDI, MARTINA MARRAS¹

1. Tecnologia e apprendimento fuori e dentro la scuola. L’antropologo ed esperto di comunicazione Simon Sinek, in un video divenuto virale su YouTube, tratteggia un ritratto dei *millennials* alquanto preoccupante: presuntuosi, pigri, al centro del mondo, impazienti perché abituati ad avere tutto alla velocità di un like, difficili da gestire nei luoghi di lavoro perché vogliono sempre lasciare un segno, infelici perfino quando ottengono i loro obiettivi. E così via a descrivere per 20 minuti di intervista-monologo una generazione di perenni capricciosi-insicuri-insoddisfatti². Lo psicologo associa l’insorgere di questi comportamenti e tonalità emotive alla diffusione dei nuovi media digitali, soprattutto i social network, che condizionano la crescita delle nuove generazioni, convinte che il mondo sia totalmente manipolabile e a loro disposizione, in quanto offre continue gratificazioni istantanee ma allo stesso tempo le disabituano a forme di soddisfacimento più faticose, di media o lunga durata. In termini un po’ diversi lo stesso pensiero è espresso da Andrea Balzola e Paolo Rosa nel loro testo *L’arte fuori di sé* quando sostengono che “l’attuale modello di sviluppo tecnologico ci induce a un consumo incessante che produce una saturazione dell’ambiente e determina una

pressione psicologica costante sull'individuo e sulla collettività³. Se il *millennial* non ottiene una ricompensa immediata da una sua azione il risultato è la noia o, peggio, la depressione dovuta all'incapacità di accettare il benché minimo fallimento.

Tale visione in parte coglie nel segno ma appare eccessivamente apocalittica perché non prende in considerazione i nuovi importanti *skills* che possiedono le nuove generazioni digitali; ad esempio la capacità di gestire una enorme quantità di informazioni o di decifrare strutture narrative e di significato molto più complesse rispetto al passato: per rendersene conto basta solo confrontare i videogiochi o le serie tv attuali con quelli di trent'anni fa. L'obiettivo di questo articolo non è però quello di partecipare al solito stanco gioco dei pro e dei contro dei media digitali, quanto piuttosto partire dal fatto che il nuovo ambiente mediale esiste e con esso è necessario fare i conti. Una consapevolezza che manca soprattutto in quel settore dove invece ce ne sarebbe più bisogno: la scuola e, più in generale, la formazione; ambienti in cui, salvo alcune eccezioni, si continua a impartire una didattica che è totalmente indifferente alle trasformazioni medialità che si sono prodotte negli ultimi vent'anni. Facendo un paragone con il passato, sarebbe come se nella scuola di inizio Novecento avessero obbligato gli studenti a studiare sui manoscritti degli amanuensi invece che sui manuali a stampa. Ma la sfida che deve affrontare la scuola oggi non è tanto o solo quella degli strumenti (portare in classe LIM, tablet o smartphone); è soprattutto quella delle metodologie. Di fronte a generazioni di giovani che crescono (e imparano) con *tool* che offrono loro feedback e gratificazioni immediate, la scuola risponde con una didattica che rimanda lontano nel tempo il momento della ricompensa e spesso tale ricompensa non è nemmeno chiara o sufficientemente valorizzata. È ovvio che la reazione degli studenti di fronte all'insegnamento scolastico si traduce in noia, frustrazione e demotivazione ad imparare. Cosa che non avviene quando essi si trovano immersi negli ambienti di apprendimento informale creati dai media digitali e dall'industria culturale. Prendiamo come esempio i videogame⁴. Dal punto di vista mediologico, il videogioco è una delle forme culturali più innovative della storia umana recente, in grado di cambiare profondamente il rapporto tra soggetto e oggetto: non si tratta più di girare la pagina di un libro o di osservare una sequenza di fotogrammi, ma di manipolare la materia narrativa dell'universo grafico presente sullo schermo. La diffusione di un medium simile, e la consuetudine al suo utilizzo, non può non avere effetti a livello percettivo-cognitivo e relazionale, e dunque anche sull'apprendimento.

D'altra parte, la vicinanza tra videogiochi e contesti di apprendimento è già data dai quattro elementi fondamentali che costituiscono l'attività ludica: un obiettivo, ovvero il senso di finalità, verso cui tende l'attività dei giocatori e che orienta continuamente la loro partecipazione al gioco; delle regole che, nel dare vincoli al modo in cui si può raggiungere l'obiettivo, liberano la creatività e favoriscono il pensiero strategico; un sistema di feedback, che informa sulla vicinanza all'obiettivo e fornisce dunque la motivazione per continuare a giocare; la volontarietà della partecipazione, in quanto chi gioca deve conoscere e accettare l'obiettivo, le regole e il sistema di feedback⁵. Ebbene, anche ogni impianto didattico deve tenere conto di obiettivi da raggiungere, di regole da seguire e di un sistema comunicativo che dia allo studente informazioni sul livello e sulla qualità del suo apprendimento. A mancare spesso è la volontà di partecipare, cioè quell'aspetto motivazionale che quasi mai è intrinseco in chi si trova nella condizione di "dover studiare". In realtà, per essere supportati e invogliati ad apprendere, abbiamo bisogno in fondo di poco: provare un senso di controllo e di scelta;

ricevere frequenti e specifici feedback sulla prestazione; incontrare compiti che ci sfidano senza minacciarci; avere la capacità di autovalutarsi in modo accurato; aver a che fare con compiti di apprendimento relazionati alla vita quotidiana⁶. Un videogioco mediamente ben fatto è in grado di soddisfare tutti questi punti; al contrario, i sistemi didattici tradizionali hanno sempre più difficoltà a raggiungere questi obiettivi, e molto spesso è grazie alla capacità individuale del singolo docente se riescono a farlo.

Quello che più ci sembra interessante riguarda la dimensione valutativa, ovvero quel sistema di feedback che nei videogiochi raggiunge vette di complessità e raffinatezza eccezionali, soprattutto se messo a confronto con i modi e i tempi tipici della valutazione in ambito didattico. Ciò che nei contesti formativi è tipicamente localizzato in momenti specifici (interrogazioni e compiti in classe, esoneri ed esami, test diagnostici e di fine corso), nei videogiochi è connaturato all'esperienza stessa del gioco: già a partire dal tutorial (quello che si potrebbe paragonare al test d'ingresso), è grazie alla continua informazione sulla bontà o sull'inefficacia del suo agire, che il giocatore può procedere nella sua esperienza; senza un feedback costante non saprebbe se il suo comportamento nel gioco può avere possibilità di successo e dunque di raggiungimento dell'obiettivo.

In realtà, anche nei contesti di formazione, il docente raccoglie feedback costanti durante il percorso, e non soltanto grazie alle prove 'istituzionali'; ma quei dati assumono significato per il docente più che per gli studenti, perché difficilmente questi ultimi vengono a conoscenza rapidamente di tali informazioni, che sono invece fondamentali per capire se la loro azione di apprendimento è efficace o meno. Qui ovviamente non si sta proponendo di trasformare la scuola in un ambiente videoludico ma di adattare a fini didattici alcune delle caratteristiche del videogame che è capace di offrire gratificazioni immediate ed altre di media o addirittura lunga durata (si pensi ad esempio ai videogiochi gestionali o ai giochi di ruolo). Riprendendo ancora una volta le parole di Balzola e Rosa si propone "un dialogo e una contrattazione costante dell'uomo con la macchina, un'incessante sfida creativa"⁷, nell'arte come a scuola. Ossia il tentativo di utilizzare lo sviluppo tecnologico come supporto alle potenzialità umane e non come qualcosa che annienta emozioni e sensorialità, rendendo la comunicazione sterile e inefficace. Proponiamo qui due esempi per l'insegnamento della letteratura: uno basato sul romanzo e un altro sulla poesia.

2. Buoni motivi per leggere i classici? Giocarli. Rispetto al videogioco che, come abbiamo visto, riesce a modulare, attraverso una grande varietà di sistemi di feedback, gratificazioni immediate e gratificazioni di media-lunga durata, la lettura di un romanzo, soprattutto di un classico, non ha tutti questi vantaggi. Le ricompense che offre raramente sono immediate, l'immersività avviene più lentamente e solo dopo aver superato lo scoglio delle prime pagine, il contenuto inoltre non è manipolabile *just in time*; anche nei casi di *fanfiction* e *fanwriting*, in cui i lettori si dedicano a ri-scrivere i loro romanzi preferiti e a pubblicarli in piattaforme online dedicate, devono comunque leggere previamente il testo originale. Le cose si complicano ancora di più quando il romanzo è inserito nei programmi scolastici o universitari e quindi diventa materia di studio obbligatorio: se non chiaramente spiegate dal docente, le motivazioni alla lettura tendono a scomparire e i feedback arrivano a intervalli lunghi di tempo.

Ora, è chiaro che non si può, né si deve fruire di un romanzo come di un videogame, si può però provare a utilizzare didatticamente il videogame per motivare alla lettura di un

romanzo. È quello che abbiamo provato a fare durante l'a.a. 2017-18 all'interno dell'insegnamento di *Sociologia dei processi culturali e comunicativi* (Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione dell'Università di Cagliari). Gli obiettivi formativi dei docenti erano: a) mostrare la funzione sociale e mediale del romanzo nel XIX secolo; b) mostrare come alcune strutture narrative ed editoriali (romanzo seriale di consumo) nate nel XIX secolo sono capaci di rifunzionalizzarsi nel corso del tempo e di adattarsi alle trasformazioni sociali e tecnologiche; c) mostrare la funzione del romanzo nella mediasfera multimediale attuale. Per raggiungere questi obiettivi si è deciso di utilizzare una metodologia didattica basata sul *cooperative learning* e sull'uso del videogame. Il compito assegnato agli studenti consisteva nella realizzazione di un videogioco ispirato al romanzo *Il conte di Montecristo* di Alexandre Dumas. Una volta divisi in gruppi gli studenti hanno dovuto: a) leggere il romanzo; b) analizzarne la funzione metaforica e mediale all'epoca in cui è stato scritto; c) analizzarne le strutture seriali e narrative; d) studiare attraverso quali modalità il racconto di Dumas può essere rifunzionalizzato per un pubblico del XXI secolo; e) trasformare la struttura narrativa del romanzo in una struttura videoludica progettando *gameplay* e sistema di feedback; f) consegnare, alla fine del corso, il Game Design Document⁸ del videogame da loro immaginato.

Tutti questi compiti sono stati organizzati dai docenti come se si trattasse di missioni di un videogame sulle quali gli studenti hanno ricevuto feedback costanti e circostanziati. Al di là degli ottimi risultati ottenuti e a prescindere dalla dimensione creativa raggiunta dall'apprendimento, un elemento di particolare interesse ha riguardato l'approfondimento del contesto storico, sociale, politico e filosofico in cui ambientare il gioco. Senza essere forzati o guidati da noi, gli studenti hanno letto un classico della letteratura e hanno autonomamente ricostruito fatti ed eventi storici, molto specifici e locali, in modo dettagliato e complesso; hanno discusso dei primi processi di globalizzazione descritti nel *Conte di Montecristo* e delle differenze con la globalizzazione attuale; hanno riflettuto sui temi della giustizia, delle fake news e delle disuguaglianze sociali, tutti temi presenti già nel romanzo, e come essi si sono trasformati fino ai giorni nostri. Il videogioco ha svolto così la funzione implicita di motivatore, verso un campo di sapere (quello dei classici della letteratura) di solito non così attrattivo per le nuove generazioni, rendendo significativo un apprendimento che il più delle volte rischia di essere nozionistico e meccanico.

3. Lettera: strategie di Realtà Aumentata per la didattica della poesia. Rispetto al romanzo la poesia ha alcuni vantaggi e alcuni svantaggi. Grazie alla sua brevità e al forte investimento sulla struttura ritmica, potenzialmente potrebbe offrire gratificazioni immediate al lettore indipendentemente dalla comprensione semantica. Ma decenni di didattica basata sulla lettura silenziosa del testo poetico e sulla mera comprensione formale hanno fortemente indebolito questa intrinseca qualità della poesia. Se avessero chiesto a un greco dell'era arcaica nel VII sec. a. C. cosa fosse poesia, questi avrebbe subito indicato come inscindibile il rapporto tra la parola e la voce; e simultanea sarebbe stata la sua associazione alla musica, i media costitutivi dell'atto poetico. E se la stessa domanda, *che cosa è la poesia*, la ponessimo a un contemporaneo? La risposta sarebbe forse meno immediata, dato che il panorama appare oggi quanto mai frastagliato, comprendendo una molteplicità di esperienze che vanno dalla "statica" didattica tradizionale a operazioni transmediali. Facebook e Instagram, ad esempio,

veicolano nuove produzioni poetiche: la poesia qui diventa un oggetto visivo che assembla dentro di sé multimedialità e disegno, audio e fotografia.

Da queste premesse è nata l'esigenza di portare avanti un progetto di ricerca, Littera⁹, dedicato alla didattica della poesia nella scuola secondaria, mirato a mettere a punto metodologie capaci di intrecciare gli aspetti didattici più classici con elementi di *gamification*, attraverso l'ausilio della realtà aumentata. L'obiettivo fondamentale del progetto è la creazione di una app capace di *aumentare* il testo poetico per mostrare che cosa c'è *dentro* una poesia, non solo a livello metrico e stilistico, elementi certamente cruciali, ma che di norma vengono considerati come gli unici da suggerire durante una lezione frontale. I manuali scolastici in adozione nella scuola italiana negli ultimi decenni, analizzati attentamente nelle prime fasi di ricerca per tracciare lo stato dell'arte e determinare i fattori abilitanti da inserire nella app, tendono a decontestualizzare la poesia, danno molto rilievo alla parafrasi e riducono al minimo le connessioni tra i vari componimenti. Nella canonica lezione frontale, per stessa ammissione degli insegnanti¹⁰, l'esercizio di lettura è affidato quasi esclusivamente al docente, mentre i ragazzi vedono i versi solo su carta, privi di suono e ritmo, non cogliendo dunque la vitalità dei versi. Attraverso la app¹¹, invece, la grandezza e la complessità del testo è immediatamente restituita dalla realtà aumentata che rende la poesia "navigabile", direttamente esplorabile, mostrando tutto quello che si può scorgere in ogni singola parola e coinvolgendo lo studente in maniera attiva in un percorso di comprensione che prevede prove, errori e ricompense.

Sebbene buona parte degli insegnanti della scuola secondaria ritengano che la poesia susciti scarso interesse nella maggior parte degli allievi, quello che si osserva è che in realtà la poesia oggi è sempre più invocata e l'esercizio poetic quanto mai praticato, anche grazie alle tecnologie che hanno contribuito ad accrescerne l'attenzione con platee di lettori globali. Siamo convinti del fatto che il nuovo contesto mediale in cui si muove la poesia debba essere una fonte di ispirazione per la scuola allo scopo di aggiornare le metodologie didattiche per il suo insegnamento. La ricerca ha evidenziato che, per una più proficua didattica che risponda alla primaria *esigenza poetica* di ogni individuo, innanzitutto la scuola dovrebbe esplorare i meccanismi e gli alfabeti poetici come ricostruzione dell'ambiente mediale su cui si innesta la poesia. Seguendo una strategia didattica *learner-centred*, non solo come trasmissione del sapere (cognizioni), ma come sistema di apprendimento per acquisire le competenze (co-creazione e costruzione della conoscenza), la poesia diviene fondamentale per la formazione dello studente in quanto esplorazione di modelli ritmico-linguistici, percettivi, tematiche civili e affettive, immedesimazioni in più punti di vista.

La stessa "conformazione neurale" che la poesia riesce a stimolare può suggerire delle strategie interessanti. I meccanismi percettivi e le connessioni emozionali che suscita sono infatti argomento di ricerca per le neuroscienze, soprattutto per l'estetica empirica. Grazie a interessanti scoperte compiute dal Max Plank Institut, la poesia può arrivare a generare cerebralmente più piacere della musica, attivando parti del cervello che generalmente restano in ombra. Ma l'aspetto più importante della relazione tra poesia e didattica è naturalmente la possibilità che lo spazio poetico fornisce per la crescita e il potenziamento dei *transversal skill*, le competenze trasversali. Per attivare i *key skill* sulla poesia bisogna innanzitutto portare i giovanissimi a comprendere i meccanismi del testo poetico, e riutilizzarli in maniera ludica ma appropriata. L'ideazione di una app può agevolare l'incontro con la poesia e la sua

complessità per la portabilità e la familiarità del *device* da un lato e, dall'altro, per l'immediatezza nella ricerca di informazioni e interpretazioni rivolta al singolo testo poetico. Tutto ciò si potrebbe implementare con una *gamification* mirata, la quale è capace di fornire gli strumenti per mantenere alte le motivazioni e l'interesse di una data attività, anche formativa. Una giusta combinazione tra un sistema di ricompense, tipico del linguaggio e delle meccaniche videoludiche, e tecniche di *engagement* per l'utente possono garantire ottimi risultati.

La app per la didattica della poesia deve essere costruita, dunque, secondo alcuni aspetti fondamentali: a) far uscire la poesia dalla nicchia "esperta", pur mantenendo l'autorevolezza della indagine sulla poesia; b) introdurre strumenti di comprensione della complessità poetica: ambiente mediale e scritture poetiche, anche di tipo ludico attraverso il ricorso alla *gamification*; c) approfondire i contesti: dalle arti alla musica, dalla filosofia alle correnti letterarie; d) individuare la struttura ritmica e metrica; e) approfondire le strutture linguistiche ed etimologiche; f) riconoscere la tessitura fonica e sonora e individuare le figure retoriche; g) elaborare e espandere le metafore; h) comprendere l'impatto che la tradizione poetica continua ad esercitare sulla produzione multimediale contemporanea.

Vale la pena spendere qualche parola sull'ultimo ed essenziale punto, ovvero la possibilità di un riuso creativo da parte dello studente. Attraverso materiali multimediali e *crossmediali*, è possibile incoraggiare una produzione in prima persona, nonché forme di riuso creativo collaborativo all'interno del gruppo classe che tengano conto delle diverse forme nelle quali un testo può essere compreso e interiorizzato secondo la propria sensibilità. Una prima lettura della poesia suggerisce emozioni, sensazioni, parole, immagini che possono essere messe nero su bianco dallo studente attraverso un'area dedicata che si presenta come un foglio sul quale annotare appunti liberi. Ma, dopo un'esplorazione autonoma e/o guidata dall'insegnante, alla scoperta di tutte le funzionalità del testo poetico in esame, è necessario lasciare uno spazio di piena libertà espressiva. Dopo aver visto i possibili collegamenti con altri contributi contemporanei (canzoni, video, immagini selezionate e proposte nella sezione "aspetti situazionali"), è utile che lo studente provi a pensare nuove e autonome vie di riuso. Se è vero che esiste, come si è detto nelle premesse di questo paragrafo, un rinnovato interesse per il verso poetico, è altrettanto vero che esso si esprime in forme apparentemente lontane - ma non dissimili - dalla poesia proposta dai manuali scolastici. I giovanissimi, che malvolentieri studiano la poesia a scuola, si sfidano a suon di versi rap in veri e propri *certamen 2.0*, ed in queste esperienze poetiche si usa lo stesso rigore metrico che si ritrova nei sonetti stilnovisti.

4. Per una didattica viva. In conclusione, ciò che secondo noi manca, e che una didattica attenta dovrebbe suggerire, è la consapevolezza che la poesia è materia viva, che può dunque essere ancora maneggiata e plasmata da chi di essa fruisce dopo averne imparato e compreso le regole fondamentali. Perché materie vive non sono solo le poesie e i romanzi, ma anche i giovani che vengono "forgiati" dalle attività didattiche proposte a scuola. Nella didattica formale tradizionale si è persa la consapevolezza (che in questo articolo abbiamo cercato di suggerire) probabilmente nel percorso obbligato che deve portare verso una sempre maggiore necessità di adesione a programmi e strategie ministeriali unitarie e tecnicizzate. Senza voler buttare il bambino con i panni sporchi, e mantenendo quindi la necessità di offrire una formazione "uguale per tutti" e al passo con le possibilità che l'organizzazione e le tecnologie

offrono, gli esempi che abbiamo discusso invitano a ribaltare gli scenari, non facendosi guidare dalle tecnologie, ma utilizzandole in modi creativi, ibridando vecchi e nuovi generi, media, culture e metodologie. Per una didattica attiva e viva che non si limiti a offrire guide a viaggiatori annoiati, ma offra opportunità di crescita e sviluppo fuori dai propri canoni, pur dentro le aule di scuola.

NOTE

¹ L'articolo è stato concepito e discusso dai tre autori. Nello specifico Elisabetta Gola ha scritto il par. 1; Emiliano Ilardi il 2; Martina Marras il 3 e il 4.

² Il video è reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=hER0Qp6QJNU>

³ Balzola A., Rosa P., *L'arte fuori di sé. Un manifesto per l'età post-tecnologica*, Milano: Feltrinelli, 2011.

⁴ Ilardi, E., Ceccherelli, A., "Giocando s'impara. Videogiochi e Didattica Universitaria", in E. Gola, G. Piredda (Eds.), *Natural Born Pedagogy. Approcci Filosofici e Sperimentali alla Pedagogia Digitale*, Milano: Guerini e Associati, 2016; Ilardi, E., Ceccherelli, A., "Videojuegos y aprendizaje: cuatro perspectivas para un replanteamiento de la didáctica", in D. Ferragut, A. Garcia Lapeña (Eds), *Ensayos y Errores. Arte, ciencia y filosofía en los videojuegos*, Girona: AnaitGames, 2019.

⁵ McGonigal, J., *Reality Is Broken: Why Games Make Us Better and How They Can Change the World*, London: Vintage, 2012.

⁶ Stiggins R. J., Arter J. A., Chappuis J., Chappuis S., *Classroom Assessment for Student Learning. Doing it right-Using it well*, Pearson, 2007, http://bostonpublicschools.org/cms/lib07/MA01906464/Centricity/Domain/99/stiggins_assessment.pdf.

⁷ Balzola A., Rosa P., *L'arte fuori di sé. Un manifesto per l'età post-tecnologica*, cit.

⁸ Il Game Design Document (CDC) è per il videogame quello che soggetto e trattamento sono per il cinema e le serie TV.

⁹ Progetto "LITTERA. Letteratura e Information Technology: Testi estesi in Realtà Aumentata", Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia. Progetto cofinanziato a valere sul POR FESR Sardegna 2014-2020 Asse 1 Azione 1.1.3, Aiuti per Progetti di Ricerca e Sviluppo.

¹⁰ Nell'ambito della ricerca compiuta si è proceduto alla somministrazione di un questionario, rivolto a insegnanti di varie scuole d'Italia sulla didattica della poesia nelle scuole secondarie di primo e secondo grado, i cui dati sono stati analizzati per tracciare un quadro sullo stato dell'arte e sugli elementi cruciali da mettere in rilievo per proporre una app completa, rispondente alle esigenze didattiche, ma anche attenta alle necessità di apprendimento dei ragazzi.

¹¹ La struttura della app prevede una timeline navigabile nella quale vengono collocati i componimenti poetici. Ogni testo è proposto in una schermata di prima lettura nella quale è possibile ascoltare una o più recitazioni. La parafrasi è un contenuto bloccato, a cui si ha accesso solo su indicazione dell'insegnante o dopo aver completato un percorso di esplorazione del testo, passando per i contesti (mitologico, letterario, storico, filosofico e mediale); la struttura metrica e retorica; l'analisi intertestuale (attraverso un modello generale, una selezione di modelli impliciti e linguistici). Ogni poesia è descritta anche tramite un apparato iconografico; seguono infine gli aspetti situazionali che evidenziano le possibili connessioni con altri contributi contemporanei.

¹² Capaldi D., Ragone G., *I Transversal Skills. Un passaggio obbligato*, in «Scuola democratica», 2019, 1, pp. 103-122.

Adolescenti, social media, educazione di GIANFRANCO STRINNA

Le notizie sui giornali e sulle televisioni ci restituiscono pressoché quotidianamente episodi di cyberbullismo e di cosiddetti “reati digitali” che evidenziano l’emergenza che in qualità di educatori dobbiamo essere preparati ad affrontare. La scuola deve essere capace di agire sul piano della prevenzione, destinando ai genitori, alle studentesse e agli studenti azioni di informazione e formazione. Al suo interno essa deve inoltre approfondire in maniera riflessiva le cause di questo fenomeno che non sono legate soltanto agli aspetti sociali e culturali, profondamente trasformati dalla rapida evoluzione delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione, ma affondano in profondità nella fragilità neurofisiologica che caratterizza il periodo dell’infanzia e dell’adolescenza.

Il problema dell’educazione dei giovani ad un uso consapevole delle nuove tecnologie non deve dunque prescindere dal valutare con la giusta attenzione anche la vulnerabilità degli adolescenti in un periodo di sviluppo emotivo profondamente legato ai processi di maturazione del sistema nervoso centrale.

Il titolo della conferenza a conclusione del progetto “Pensare e Vivere la Complessità”, che ha visto coinvolte un centinaio di studentesse e studenti del Liceo “Castelvi”, ha voluto evidenziare, nella composizione del tavolo dei relatori e nei contributi programmati, il duplice versante sul quale siamo tenuti ad impegnarci, riflettendo non soltanto sulle nuove modalità di relazione e di conoscenza imposte dall’affermarsi dei social media e delle nuove tecnologie, ma anche sugli stili di vita che portano gli adolescenti ad affrontare i rischi e le opportunità della rete in condizioni di debolezza e disorientamento o, al contrario, di equilibrio e serenità.

Sul fronte normativo sono stati fatti indubbiamente passi in avanti con l’approvazione della legge 71/2017 che fornisce nuove disposizioni per contrastare il fenomeno del cyberbullismo. Si moltiplicano le conferenze e gli incontri di informazione con gli esperti sui rischi del web e dei crimini digitali, ma la partita principale si gioca nel campo dell’educazione in senso ampio, a scuola e in famiglia, ampliando le opportunità di incontro e di riflessione tra le studentesse e gli studenti così come l’alleanza educativa tra gli educatori e i genitori.

È stato questo il principio che ha guidato la scuola a progettare, con la collaborazione della pedagoga Patrizia Masala e dell’ASSFES, quattro laboratori rivolti alle studentesse e agli studenti del Liceo “Castelvi”. Profondamente interconnessi tra loro, oltre ad affrontare gli argomenti del cyberbullismo e della protezione della propria identità digitale, i laboratori, anche attraverso la metodologia del role play e dello psicodramma, hanno reso consapevoli i partecipanti sulla struttura profondamente modificata delle relazioni personali a seconda che esse si svolgano in presenza degli attori (con il feedback immediato dello sguardo e del linguaggio non verbale) o attraverso la mediazione dei dispositivi cellulari, tablet o PC.

I risultati, a giudizio dei docenti e degli stessi partecipanti, sono stati promettenti e ci invitano a continuare su questa strada, riproponendo in futuro una modalità di approccio multidisciplinare a questa problematica, capace di interpretarne la complessa ed articolata genesi psicologica, fisiologica, sociale e culturale che ne sta alla base.

Navigare nella rete tra nodi puntiformi e mondi altri di YERINA RUIU

L'affermazione della modalità comunicativa in rete è avvertita ormai come un'urgenza insopprimibile della *controversa* civiltà tecnologica. Senza dover ripercorrere la strada del Web basterà soffermarsi sulle innovazioni intervenute negli ultimi 10 anni per ripensare il potere dei nuovi dispositivi digitali, il ruolo svolto dalle piattaforme on line dei social media, primo fra tutti Facebook. L'avvento di una nuova architettura programmata si riconosce nell'assenza di parole e si consegna nella forma dell'algoritmo. La svolta di Facebook, una piattaforma che consente la comunicazione diretta e che raggiunge oltre due miliardi di utenti, si annuncia con l'importanza commerciale di uno strumento in grado di realizzare profitto attraverso la sottrazione di tempo alle persone che vi accedono e che finiscono nella trappola dell'ineffabile connessione. Prima di parlare dell'*algoritmo* di Facebook è opportuno porre attenzione ai problemi sollevati dall'uso incontrollato di questa tecnologia da parte di giovanissimi utenti, i cosiddetti nativi digitali, che sono immersi nella tecnica come "i pesci nell'acqua" e che vivono Internet come spazio di realtà.

I nativi della Rete. Bachisio Bandinu, antropologo attento ai mutamenti culturali intervenuti nell'immaginario dei giovani sardi nello sfondo di una discutibile globalizzazione, già a partire dagli anni Novanta del secolo scorso¹, nella *Lettera ad un giovane sardo sempre connesso*, indaga il rapporto dei nativi digitali con i social network². L'esito della ricerca, condotta su un campione di 5.617 studenti delle scuole medie superiori della Sardegna, provenienti da istituti di diversi centri dell'isola, consente di riflettere sulle modalità di utilizzo della rete, sulle dinamiche di relazione che si costituiscono nei social network, sui rischi ascrivibili a possibili dipendenze da Internet, sulla percezione del tempo tra virtuale e reale. Si apprezza un quadro nel complesso positivo cui tuttavia non corrisponde una consapevolezza adeguata all'uso intelligente degli strumenti a disposizione. E questo perché "i millenials sono alunni senza maestri che vivono l'euforia delle immense opportunità e dell'apparente gratuità del Web"³. Nel corso di incontri informali, Bandinu prova a tratteggiare insieme ai "nativi digitali" l'immagine di un'identità virtuale soggetta a continue decostruzioni, l'identità *palinsesto* di Zygmunt Bauman, "fatta di forme assemblate, con frequenti cancellazioni e sostituzioni per accogliere sempre nuove immagini"⁴.

L'idea di un'auspicabile cittadinanza mondiale, coerente con l'abbattimento delle distanze geografiche operato da Internet, sembra ancora aurorale. A prescindere dai contenuti veicolati, Bandinu sottolinea il carattere rivoluzionario dell'ambiente comunicativo di Internet e si dice convinto della valenza strutturale dei nuovi media che sono in grado di intervenire sui processi cognitivi e relazionali degli utenti. La navigazione nella rete procede alquanto irregolarmente e spesso è funestata da improvvise tempeste di messaggi, segnate da conferme e/o disapprovazioni, interrotta dai link che ne distruggono l'orientamento rendendo difficile l'approdo. Per questo motivo, l'antropologo prova a raccontare ai giovanissimi internauti la

direzione ed il *senso* di un nuovo viaggio assistito da una teoria nuova, tra nuovi dispositivi: “navigare non è navigare a vista e tanto meno bendato, al contrario si ha un portolano, un radar, una conoscenza delle secche e degli arenili, della forza delle tempeste. Navigare richiede una strategia, richiama un orientamento”⁵. Parole che illustrano la difficoltà di un percorso che si snoda tra virtuale e reale e che richiede una formazione adeguata all’uso consapevole delle nuove tecnologie informatiche.

La navigazione “rinnovata” è quella che promuove il viaggio intorno all’uomo, quello capace di “seguire virtute e conoscenza”. Senza dimenticare che l’avventura della tecnica non può essere disancorata dal mondo della vita: l’autore della tecnica è l’uomo ed è a lui che compete la responsabilità della sua destinazione nel mondo, nell’incrocio del *con-essere*. Non basta denunciare le già note criticità della rete, ma soprattutto occorre impegnarsi per contrastare la dittatura dell’algoritmo attraverso la partecipazione attiva degli utenti. Bisogna esercitarsi a leggere l’ipertesto per coglierne la *potenza*, occorre *indagare* le opportunità offerte dal sapere digitale. Un compito formativo ineludibile che vede nella scuola l’istituzione intenzionalmente vocata all’educazione mediale delle giovani generazioni, in presa diretta con la società civile, e che pretende il coinvolgimento operoso di tutti i soggetti interessati alla costruzione di una cittadinanza attiva: studenti, genitori, adulti competenti, rappresentanti della società civile, delle istituzioni.

Vivere con il cellulare nell’età acerba significa sottrarre tempo alla dimensione della solitudine, dello stare con se stessi. Diversi studi hanno chiarito che la “vita on line” contribuisce a diminuire la capacità di introspezione e di empatia. I giovani che intrattengono relazioni virtuali, che passano troppo tempo nella chat, sono gli stessi che avranno più difficoltà a confrontarsi con i loro pari, con le persone adulte, quelli che non riusciranno a sperimentare la ricchezza di una conversazione vera. Il messaggio, avvertito come il mezzo più diretto, è il modo più asettico di comunicare; può anche rivelarsi insidioso, ma in tutti i casi non ha niente a che vedere con l’incontro tra persone che si accolgono e si dispongono all’ascolto. La *teoria* dei messaggi disattende la salutare assertività, la fatica dell’argomentazione, la ricerca del confronto. Nello spazio dei social non c’è tempo per il dubbio e paradossalmente si vive in bilico tra condivisioni spersonalizzate e fughe dalla chat: niente di più effimero e lontano dalla bellezza del dialogo, dal Socrate che è in noi. Quello che salta agli occhi è un proscenio di identità labili alla ricerca di conferme rassicuranti, nel tempo senza tempo della Rete.

“A coprire di stupidità alcuni navigatori assidui è la loro mancanza di percezione del futuro, strutturalmente assente dal mondo di qui e ora, mentre è un paradigma dominante nella società umana in cui si gioca sovente tra passato e futuro, quasi a nascondere l’attimo presente [...]. E la distanza tra le due visioni diventa abissale: in un caso la vita è l’attimo presente, nell’altra è il volo nel futuro”⁶. L’empirismo radicale del *qui e ora* non aiuta ad immaginare il progetto, l’interruzione continua dei link cattura l’attenzione e nel contempo la disperde. “Non è detto che Google rallenti il pensiero ma il suo uso eccessivo esonera dalla fatica di una ricerca orientata, dalla lettura dei testi, dalla elaborazione di strategie di apprendimento capaci di originare connessioni virtuose e conoscenze ben fondate. De Kerkhove ribadisce l’importanza della formazione, dicendo che nel tempo di Internet ci vorrebbero i *Gesuiti digitali* per promuovere l’educazione all’uso consapevole dei dispositivi elettronici”⁷.

Quale spazio per i diritti? Non c'è posto per l'etica nel mondo virtuale. Nel delirio dell'interconnessione visionaria di Internet si sperimentano le violazioni dei diritti delle persone, delle comunità e dei soggetti che a vario titolo occupano uno spazio della rete. La libertà di accesso ad Internet e la conclamata promessa di democrazia sono caricature della cittadinanza digitale e svelano scenari inquietanti che vanno dal furto dei dati, al cyberbullismo, alla vendita di identità, ai danni prodotti alle società con le azioni di hackeraggio, attraverso la costruzione di notizie false e/o virali (fake news). Il tema della "cittadinanza digitale", per molti aspetti ancora nebuloso, comporta il diritto di accesso alla conoscenza, sia quella "in entrata" che quella "in uscita". "Processi, questi, che devono essere analizzati senza trionfalismi, considerando pure le forme di sfruttamento che sono la faccia neppure tanto oscura di una "economia del gratuito", dove imprese private si appropriano del valore creato dalle pratiche di una molteplicità di soggetti, mortificando così proprio la dimensione dei diritti, quelli del lavoro in primo luogo"⁸.

Ci si chiede come il diritto di accesso alla rete possa conciliarsi con il controllo sulle identità di utenti *profilati*. La violazione della privacy è leggibile nella elaborazione di segni e tracce disseminate da utenti che avrebbero difficoltà a raccontarsi, ma che vengono identificati dalle piattaforme del sistema come internauti fedeli, assidui dispensatori del loro tempo e servi inconsapevoli dei signori della Rete. Internet non è il paradiso della democrazia, non è il laboratorio dell'arte, dell'invenzione, della solidarietà. Bisogna smascherare, scoprire e mettere in mostra il falso mito di Internet come spazio di libertà illimitata. "La libertà totale concessa ad utenti che interagiscono a distanza, unita alla mancanza di sanzioni ed alla popolarità garantita ai contenuti immediati ed emotivi, trasforma inevitabilmente il discorso generale in una costante rissa, in una corsa al ribasso nella quale la versione peggiore di ciascuno prende il sopravvento"⁹.

Nel tempo della vertigine digitale urge soprattutto costruire un adeguato contesto istituzionale, oggi assai debole, per attivare azioni sinergiche a partire dalle emergenze culturali e sociali segnalate nel territorio. Il fatto che Internet non abbia sovrano e che il mondo del Web non possa essere assoggettato a regole non ci esime dalla denuncia delle violazioni dei diritti perpetrate nella rete. Oggi si fa sempre più insistente il bisogno di tutela, un tempo impensabile, di situazioni in cui si originano nuovi diritti come quello all'oblio e alla cancellazione dei dati personali dalla rete. Ci troviamo di fronte a problemi inesplorati che richiedono l'intervento del legislatore e di altri soggetti istituzionali per prevenire e/o per contenere gli effetti devastanti della divulgazione di parole e immagini tendenziose, quando non irriverenti e diffamatorie, che colpiscono soprattutto la dignità delle persone più vulnerabili: minori, anziani, disabili, donne, stranieri.

Numerose sono le voci che sempre più frequentemente si levano per chiedere regole e misure sanzionatorie: l'obbligo imposto alle piattaforme di ospitare comitati in cui si possa dare voce ai rappresentanti degli utenti della rete col compito di vigilare sulla liceità dei contenuti, la creazione di un numero verde da parte di Facebook, l'imposizione dell'obbligo della trasparenza sulle attività delle piattaforme, la possibilità di cancellare le fake news dalla rete, di introdurre architetture per scoraggiare gli utenti adusi alla diffusione di messaggi devastanti, l'applicazione di vere e proprie sanzioni a carico dei trasgressori. Sono misure che vanno studiate e validate in situazione e possono essere considerate una "spinta gentile" per migliorare il tono delle conversazioni; una strada da intraprendere per contenere gli effetti

negativi della Rete che avvolge il mondo, libertaria fino all'anarchia¹⁰.

Un esempio virtuoso di vigilanza comunitaria è quello che proviene dalla città metropolitana di Cagliari, dove di recente è nata la Carta di Piazza Yenne, un piano d'azione elaborato e condiviso da genitori, rappresentanti della Consulta giovanile, attori sociali e istituzionali presenti nel territorio allo scopo di prevenire e contrastare gli episodi di bullismo e cyberbulismo che vedono coinvolti giovanissimi adolescenti, specialmente ragazze, nell'avventura insensata di un protagonismo distruttivo vissuto pubblicamente, postato e diffuso nella rete con la frenesia dei social. Il documento prevede le linee guida per programmare iniziative di sensibilizzazione e di formazione delle giovani generazioni attraverso l'interazione virtuosa di persone, competenze e saperi¹¹.

L'uomo aumentato. Di fronte alla prospettiva esaltante della tecnica digitale, che si configura come protesi della mente, bisogna interrogarsi sul significato di uomo aumentato, *Homo+*: un uomo più intelligente con aumentate capacità indotte dalla logica binaria di George Boole. Pensare il futuro dell'intelligenza artificiale significa immaginare, assieme ai benefici dei computer digitali e della rete, i possibili rischi di un *aumento disumanizzante*. È appena il caso di ricordare che l'aumento dell'uomo e del suo cervello è *in predicato* perché s'inscrive nella evoluzione biologica e culturale. Come dice Andreoli: "La storia dell'antropologia è storia di un uomo continuamente aumentato. E il ruolo del cervello di carne è di certo dominante, poiché anche le scoperte scientifiche ne fanno parte, persino quelle che attribuiamo alla *serendipity*, al caso: hanno bisogno, quantomeno, che vi sia consapevolezza sull'applicazione e sul vantaggio di quella scoperta casuale"¹².

L'aumento desiderabile è sicuramente quello in grado di migliorare la condizione umana non solo in termini di nuovi traguardi conoscitivi ma, e soprattutto, in termini di creatività finalizzata al proprio ben essere ed a quello della comunità, nel trionfo di relazioni umane autentiche e lontane dai falsi sentimenti dell'autismo digitale segnato dall'ossessivo cliccare sul "mi piace". Le promesse del post-umanesimo al contrario fanno ripensare l'uomo nello sfondo di una distopica identità umana ibridata con gli strumenti della tecnologia. Una prospettiva che si potrebbe definire *mitologica*, quella "auto diretta"¹³. Mai come oggi appare illuminante il monito di Hans Jonas "in dubio pro malo" che orienta l'euristica della paura e l'etica della precauzione coesistente alla civiltà tecnologica avanzata¹⁴.

Molto ancora resta da chiedersi prima di passare al fare; il bisogno di filosofia oggi avanza *impetuoso* per ripercorrere i sentieri della ricerca segnati da *mythos* e *logos*, gli stessi che hanno inaugurato la nascita della civiltà occidentale. Bisogna immaginare un futuro in cui possa rinnovarsi il senso della meraviglia di fronte alla vita, al mondo, alla bellezza dell'inevitabile morale "dentro di me" nella speranza di sottrarsi all'oscura fascinazione del *dominio* digitale. Significative le parole di Antonio Delogu che invitano a ripensare l'umanissima avventura della conoscenza: "Il filosofo che non tiene in considerazione l'essenziale distinzione husserliana tra mondo della scienza e mondo della vita e ritiene che il sapere sia soltanto questione di problemi e non anche comprensione di vissuti, pratica un oggettivismo disattento ai problemi della soggettività, alle questioni di senso che esigono attenzione intuitiva, descrizione valorialmente orientata sull'in-finita tessitura delle cose del mondo della vita"¹⁵.

Nostalgia del discorso. Il linguaggio della rete è segnato da frammentazione, ellissi ed immagini che scorrono nell'assenza di ascolto e di silenzio. Nella rete non c'è spazio per il dubbio, sembra che Internet sappia tutto e l'informazione viene assimilata *tout court* a fonte storica: "L'ho visto su Internet". Bisogna disegnare lo spazio dell'incontro tra le persone riattivando lo scambio virtuoso di parole ed emozioni consegnate alla socialità autentica. L'orizzontalità della rete non trattiene i pensieri lenti, quelli che si nutrono della pazienza del ragionamento. La rete ignora la profondità, i link alterano la nostra attenzione e ci incoraggiano ad entrare e ad uscire dai testi. Come dice Niholas Carr: "La rete [...] sembra mandare in frantumi la mia capacità di concentrazione e di contemplazione. Che sia on line o no, ora la mia mente si aspetta di ottenere le informazioni nel modo caratteristico della Rete: come un flusso di particelle in rapido movimento. Una volta ero un subacqueo nel mare delle parole. Adesso passo a grande velocità sulla superficie, come un ragazzino in acqua-scooter"¹⁶.

La nostalgia del discorso ci riporta al tempo della vita. "Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che le hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno, il mondo come ogni *infra* mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo"¹⁷. Oltre la landa dei like, delle condivisioni ricorsive e sbiadite, si fa strada il bisogno di filosofia che dice l'urgenza di una comunità vera e chiede la conversione al dialogo prendendo le distanze dalla famiglia digitale: Jurgen Habermas, nella *comunità illimitata della comunicazione*, riconferma il valore del discorso che agevola la formazione collettiva di volontà: "L'etica del discorso consiste in ciò che [...] tutti gli interessati partecipano ad una ricerca cooperativa della verità nella quale può essere ammessa la costruzione dell'argomento migliore"¹⁸. Parole che rimandano alla condizione umana che non può riconoscersi nella logica della *community*.

Verso il ben essere da disconnessione. Nel tempo di Internet non c'è più tempo da perdere. Non bisogna demonizzare la tecnologia rifacendosi al mito delle origini. L'avventura digitale ci affascina e ci comprende, ma non deve allontanarci dal mondo della vita. Bisogna resistere alle sirene dell'ineffabile connessione per rinnovare la fedeltà alla terra, per vivere il dono della parola nella gioia delle corrispondenze. Nominare le cose, gestire le emozioni, raccontare il mondo sono esperienze che si nutrono di idee, di sensibilità culturali, di tonalità espressive, di poesia. Le strade, le piazze, i luoghi, devono ridiventare tangibili e soprattutto vivibili. E il discorso deve ritrovare il tempo della *lentezza*. "Quando le suggestioni emotive sopravanzano gli argomenti, quando il confronto basato su discorsi viene annichilito da performance validate unicamente dalla loro viralità, bisogna constatare che sono proprio i social network una delle principali cause del disfacimento di qualsiasi spazio pubblico, costruttivo e plurale"¹⁹.

La coloritura emotiva della Rete, infine, non può sconvolgere l'intensità del sentire, non può distruggere l'universo delle parole, il loro spessore di senso. È tempo di prendere congedo dal *mutismo* digitale, tra l'euforia degli slogan e l'ossessiva attestazione di esserci, ora e qui, nell'istante! "Dove non c'è tempo del rendersi conto di ciò che la cosa chiedeva [...] dove non c'è pienezza di sentire che accresca la consapevolezza e dia vere ragioni al fare [...] non c'è crescita del pensiero, non c'è uso strutturato del linguaggio. Là non c'è crescita della persona che esperisce. Là tutto si scarica rapidamente in quattro stereotipie o due chat"²⁰. Le parole della De Monticelli invitano a ripensare la condizione umana nell'orizzonte di un rin-

novato umanesimo in grado di conciliare il *destino* della tecnica con il progetto di una vita “virtuosa”. Una consegna di riflessione per tutta la famiglia umana.

NOTE

NOTE

¹ Bachisio Bandinu, *Lettera ad un giovane sardo*, Della Torre, Cagliari, 1996.

² Id., *Lettera ad un giovane sardo sempre connesso*, Domus De Janas, Selargius, 2017.

³ Ivi, p. 94.

⁴ Ivi, p. 68.

⁵ Ivi, p. 99.

⁶ Vittorino Andreoli, *L'uomo col cervello in tasca*, Solferino-“Corriere della sera”, Milano, 2019, p. 270.

⁷ Yerina Ruiu, *Considerazioni a margine dell'incontro con Derrick De Kerkhove*, “Mathesis-Dialogo tra saperi”, n. 22, giugno 2014.

⁸ Stefano Rodotà, *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, Laterza, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2014, p. 13.

⁹ Federico De Mello, *Il lato oscuro di Internet*, Imprimatur srl, Promozione e distribuzione Mondadori Libri, 2018, p. 92.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 96-97.

¹¹ <http://www.vistanet.it>

¹² Vittorino Andreoli, *op. cit.*, pp. 300-301.

¹³ Giovanni Stile, *Transumanesimo. Una introduzione all'idea di evoluzione auto diretta*, Rivista elettronica del CNR, XII, 2015 (in Vittorino Andreoli, *op. cit.*, p. 316).

¹⁴ Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1993.

¹⁵ Antonio Delogu, *Questioni di senso. Tra fenomenologia e letteratura*, Donzelli, Roma, 2017, p. 153.

¹⁶ Nicholas Carr, *Internet ci rende stupidi?* Cortina, Milano, 2011, pp. 20-21.

¹⁷ Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano, 1997, p. 39.

¹⁸ AA. VV., *Habermas. Moralità ed eticità*, in Fabio Cioffi, *Il testo filosofico*, Mondadori, Milano, 1993, Vol. III, tomo II, p. 752.

¹⁹ Federico De Mello, *op. cit.*, p. 96.

²⁰ Roberta De Monticelli, *Sull'idea di rinnovamento*, Cortina, Milano, 2013, p. 31.

In ricordo di

Antonio Zanfarino filosofo della politica di FRANCESCO BUA

Il 31 dicembre 2018 muore a Firenze Antonio Zanfarino: «studioso autentico, discreto e appartato, (che) ha sempre evitato le luci della ribalta, chiuso fino agli ultimi istanti nello studio in via dei Servi, a Firenze, fra i suoi libri e le sue carte ‘a riordinare i suoi pensieri’, con nel cuore la sua Sardegna». Così lo descrive Cosimo Ceccuti nell’introduzione ad alcuni contributi in memoria di *Antonio Zanfarino filosofo dell’etica e della politica*, pubblicati su “Nuova Antologia” del gennaio-marzo 2019.

Nato a Sassari nel 1931, Antonio Zanfarino trascorre l’infanzia e la prima adolescenza a Cagliari dove il padre è capo compartimento delle Ferrovie dello Stato. In seguito ai bombardamenti del 1943, rientra nella città natale e vi compie gli studi superiori iscrivendosi al Liceo scientifico “Spano” dopo aver abbandonato la quarta ginnasio del Liceo classico “Azuni” per incomprensioni col docente di lettere, un sottotenente continentale arrivato in Sardegna con la guerra. Durante la gioventù sassarese si rinsalda il rapporto, destinato a durare tutta la vita, col cugino Francesco Cossiga di qualche anno più grande, a cui sarà legato anche dai comuni interessi scientifici. Non potendo con la maturità scientifica iscriversi in Giurisprudenza, Zanfarino opta per la Facoltà di Scienze Politiche “Cesare Alfieri” a Firenze che diverrà la sua città d’elezione. Si laurea con Pompeo Biondi cui è destinato a succedere nella cattedra e nella direzione della rivista “Studi politici”. Per cinquant’anni insegna Storia delle dottrine politiche, oltre a Filosofia del diritto, nell’attigua Facoltà di Giurisprudenza e, per un decennio, tiene corsi di Filosofia della politica nell’Institut d’Études Politiques a SciencesPo di Parigi.

Molto legato alla Sardegna, Zanfarino ritorna spesso a Sassari dove risiedono i familiari e ogni estate trascorre le vacanze ad Alghero. «Timido, impacciato, scontroso, di poche parole» in pubblico, mostra in privato «la pungente graffiante ironia, che è anche autoironia tipica di Sassari, a cui unisce - secondo l’affettuoso ricordo dei figli - l’inconfondibile tratto umoristico dei cagliaritani». Una sardità profonda, coltivata con cura che, secondo l’alunno e collega Massimo Livi Bacci, «gli dà uno strumento in più di analisi e comprensione della vita» e da cui deriva anche quella ironia razionale costruita «col ragionamento che in un crescendo sfociava in una critica o in una invettiva che suscitava ilarità» così diversa, agli occhi dei colleghi e degli amici, dall’ironia «istintuale dei fiorentini, espressa con subitanee e inattese punture di spillo (o di pungiglione)».

Della sua notevole produzione si possono ricordare gli studi dedicati a Benjamin Constant e a Proudhon, negli anni ’60-’70; *Il pensiero politico contemporaneo, Una filosofia per la storia e Culture politiche*, negli anni ’90; *La società costituzionale* nel 2007 e *Libertà moderna e cultura costituzionale* nel 2017. Numerosi infine gli scritti pubblicati sulle riviste a partire da “Nuova Antologia”, diretta da Giovanni Spadolini e “Libro Aperto”, fondata da Giovanni Malagodi, ma anche su riviste sassaresi come il saggio su *Gaetano Salvemini* pubblicato nel 1957 su “Ichnusa” di Antonio Pigliaru (del quale recensirà nel 1960 *La vendetta*

barbaricina come ordinamento giuridico e Meditazioni sul regime penitenziario italiano). Su un'altra rivista sassarese, "Quaderni sardi di filosofia e di scienze umane", diretta da Antonio Delogu, compagno (nel 1984-85 e nel 1988-89), *Libertà e democrazia in G. B. Tuveri e Morale e politica in G. M. Dettori*. Si possono ricordare altri due scritti "sardi": *Teoria e Filosofia del diritto di Antonio Falchi (1879-1963)* e *Il liberalismo di Francesco Cocco Ortu* (2013).

Zanfarino, all'età di 85 anni ancora intellettualmente attivo, nell'articolo *Il costituzionalismo della nostra costituzione*, pubblicato postumo su "Libro aperto", si mostra storico oltreché filosofo della politica. Poniamo l'accento sul primo dei due termini: il costituzionalismo, su cui si è ultimamente concentrata la sua riflessione teorica, che consente di considerare questo breve testo come una sorta di testamento spirituale. Zanfarino non si riferisce allo Stato costituzionale, ma alla società costituzionale nella sua «delicata articolazione di sfere di vita e poteri de facto (scienza, tecnica, economia, finanza, informazione, religione, ecc.)», il cui equilibrio va salvaguardato perché un elemento, superando i limiti, non prevarichi sugli altri; con ciò il sistema di garanzie si va estendendo, secondo Sergio Caruso, dallo Stato alla società. Ma l'analisi del costituzionalismo va oltre la libera dialettica dei poteri presenti nella società, poiché le sue radici affondano nella dimensione storico- antropologica in cui si esprime e trova attuazione l'educazione alla libertà individuale, indissolubilmente legata ai doveri morali e politici. Questi derivano, come afferma Zanfarino, «da un principio di relazionalità che esige rispetto delle leggi dell'esistenza, del valore dell'alterità, dei vincoli della realtà, dei patrimoni sociali e culturali storicamente accumulati, delle lealtà comunitarie e del senso del mistero come suprema garanzia e responsabile limitazione del libero arbitrio». Questo breve passo, riportato da Antonio Patuelli, testimonia della densità teorica e della cifra stilistica che caratterizzano l'opera dello studioso sassarese.

Il secondo termine considerato nel titolo dell'articolo è la costituzione italiana come espressione storica giuridico-formale di tale costituzionalismo sul quale essa esercita una funzione di garanzia e di rispetto dei limiti, non soltanto in quanto «regolamentazione politico-giuridica dei rapporti del cittadino col potere», ma anche come possibilità di sviluppo ed esercizio «della migliore sistemazione possibile della convivenza civile e dei suoi limiti» (Claudio De Biasi).

Esaminando la dimensione storica dell'elaborazione della Carta, Zanfarino rileva come essa recepisca «le controversie tra le differenti forze politiche» che hanno combattuto il fascismo: comunisti, socialdemocratici, liberali e democratico-cristiani sono tutti portatori di tradizioni politico-filosofiche, differenti anche al proprio interno; nel caso del popolarismo, ad esempio, la presenza minoritaria si richiamava al personalismo di Jacques Maritain e Emanuel Mounier. Se era da tutti condiviso il fatto di «darsi un ordinamento costituzionale basato su metodi e valori opposti alla pervasività dei totalitarismi», dai quali si era appena usciti, se si ribadisce il «ripudio della guerra e della violenza nelle controversie internazionali», Zanfarino non riscontra altrettanta chiarezza per quanto riguarda le interpretazioni del passato e i propositi del futuro. Non vi era insomma un tipo di società condiviso e, di fronte al rischio che, per la «reciproca diffidenza tra le parti», ci si spingesse «fino a mutue delegittimazioni e scomuniche», si arriverà a un intelligente compromesso, «una piccola Yalta italiana», afferma Zanfarino, citando Cossiga. Definizione da guerra fredda che non dà conto tuttavia delle sue implicazioni sul piano dei principi di garanzia.

L'organizzazione della statualità e dell'equilibrio tra i poteri del governo configura un «formalismo costituzionale dei non impedimenti, basato su imparzialità istituzionali, neutralità morali, indifferenze culturali, protezioni di libertà a prevalente carattere negativo»; è inoltre presente un «costituzionalismo propositivo e programmatico della nostra Carta interessato a rimuovere gli ostacoli che impediscono la libera realizzazione delle singole personalità ma soprattutto impegnato a stabilire regole di comunità e solidarietà opposte alle pratiche utilitarie ed economiciste dell'individualismo». Il richiamo teorico è al maestro Paolo Grossi il quale contrappone a un'idea astratta d'individuo quella di persona che include gli esseri umani in un sistema di valori e che li educa ad adempiere, secondo il dettato della Costituzione, «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale». All'interno di tale prospettiva, ad esempio, l'economia privata, che pure è ammessa, «è tenuta all'esercizio di una sua riconosciuta funzione pubblica»; così anche per quanto riguarda l'economia di mercato e la concorrenza, citando Giuliano Amato, Zanfarino afferma che ad esse «non viene affidato il compito di creare e selezionare ciò che è socialmente più utile, e non sono previste norme a impedire le concentrazioni monopolistiche perché se queste sussistono lo Stato è legittimato ad appropriarsene per il bene comune».

Secondo Zanfarino, il prevalere di *disincanti e disaffezioni* affievolisce il *patriottismo costituzionale*, che per essere rafforzato esige che si rispettino «precauzioni e moderazioni nella dialettica delle idee e negli svolgimenti della pratica sociale», perché «il costituzionalismo è anche rivelazione di manchevolezze e garantisce le libertà perché le istituzioni e le norme non conoscono e non disciplinano tutto». «La nostra Costituzione - scrive ancora Zanfarino - vede l'uomo nella "fangosità dei fatti", che però non abbandona alle contingenze della fattualità empirica e alle transazioni di "proposizioni astratte", perché obbliga i pubblici poteri a regolare le relazioni interpersonali e sociali secondo criteri intenzionalmente stabiliti di coesione e di equità». La complessità e la dialettica che si sviluppano all'interno della società costituzionale sembrano avere poco a che fare con le semplificazioni propagandistiche che caratterizzano l'attuale fase politica, né d'altra parte si può pensare di assoggettare i principi costituzionali alle ingiunzioni del "politicamente corretto" perché, citando l'amico e collega Giovanni Sartori, Zanfarino ritiene che: «"i devoti del politicamente corretto" sono i più fanatici perché danno dignità sociale solo a ciò che emana dai loro pregiudizi».

«Meglio intendere il costituzionalismo - ha scritto infine Zanfarino - come democrazia difensiva che propone e realizza misure protettive, economiche e sociali nel convincimento che le sfide storiche debbano soprattutto essere affidate all'esercizio consapevole e responsabile della libertà».

Remo Bodei filosofo gentiluomo di ANTONIO DELOGU

La morte di Remo Bodei è certamente una grave perdita per la cultura italiana, europea, internazionale. Bodei è stato un protagonista del dibattito filosofico degli ultimi cinquant'anni. Ne danno conferma i suoi interventi ai numerosissimi convegni cui è stato invitato, le sue brillanti e profonde conferenze, le sue avvincenti lezioni tenute in molte Università al di qua e al di là dell'Atlantico. Bodei è stato un grande filosofo e, diremmo, un filosofo gentiluomo,

un filosofo perbene: sempre aperto al confronto dialogico, impegnato a difendere le proprie ragioni con garbate quanto persuasive argomentazioni, mai incline alle polemiche acide o astiose. Certamente è stato tra i pochi filosofi italiani che dagli anni Sessanta del secolo scorso hanno contribuito a sprovvincializzare la cultura italiana aprendola sul vasto orizzonte intercontinentale e, al contempo, facendo conoscere all'estero ciò che di nuovo emergeva nella ricerca filosofica del nostro Paese. Si deve anche sottolineare che le sue *permanenze* in un vastissimo contesto internazionale non gli hanno fatto dimenticare la sua Sardegna. Veniva spesso nell'isola, non soltanto nella sua Cagliari, ma anche a Nuoro e a Sassari accogliendo l'invito a partecipare a convegni e a tenere conferenze. Nel 1979, rispondendo con squisita cortesia al mio invito, fu tra i relatori al convegno sassarese su "Libertà e liberazione". A Nuoro intervenne con illuminanti relazioni ai convegni su Salvatore Satta. A Cagliari contribuì al successo dei Festival filosofici da lui promossi, tra il 2012 e il 2014, in accordo con Roberta De Monticelli. A questi Festival, di larghissimo successo, ho avuto la fortuna di partecipare, in dialogo con lui, su *La paura della libertà* e *La coscienza e la legge*: conservo il prezioso ricordo del suo avvincente argomentare.

Ricordo anche con gratitudine la sua disponibilità a presentare a Pisa il mio libro su *La filosofia in Sardegna -1750-1915*, pubblicato nel 1999 a conferma del suo interesse per la storia della filosofia nella *sua* isola. Mantenne sempre viva la memoria dei suoi anni cagliaritari al Liceo "Siotto", dei compagni di studio, dei docenti, soprattutto del suo professore di filosofia, "uomo piacevole nel discorrere, spiritoso e acuto"¹. Bodei è stato un filosofo poliedrico, tanto impegnato a dare il suo prezioso contributo di pensiero alla filosofia italiana quanto partecipe, da protagonista, dei momenti più significativi del dibattito filosofico in atto in Europa, negli Stati Uniti, in Canada, nell'America latina. Il razionalismo critico, che ne ha caratterizzato il lungo e proficuo percorso filosofico, si è arricchito via via dell'esperienza nelle università di Tubinga, Friburgo, Heidelberg, Bochum, Los Angeles, Toronto, New York, Cambridge.

Ha vissuto il suo impegno filosofico con chiara consapevolezza dell'importanza pedagogica del lavoro intellettuale. Compito del filosofo, diceva, è quello di "rendere i concetti più chiari, scardinare i costrutti ideologicamente falsi, mantenere desto lo spirito critico contro la passività intellettuale, ricostruire orizzonti di senso a proposito di temi d'importanza collettiva, apportare alla società e ai singoli un contributo rilevante non abbandonandosi alla sola scienza"².

Frequentò, durante gli anni di studio alla Normale di Pisa e poi nei suoi soggiorni all'estero (soprattutto in Germania) filosofi e studiosi di prim'ordine: Cesare Luporini, Arturo Massolo, Delio Cantimori, Aramando Saitta, Luigi Russo, Eugen Fink, Ernest Bloch, Carl Lowith. Nei primi anni del suo percorso teoretico, oggetto dei suoi studi sono stati George Gurvitch, Theodor W. Adorno, Jurgen Habermas, Hegel e, tra i poeti, Hölderlin e Novalis. Davvero importanti sono i suoi saggi su Michel Foucault, John Rawls, Robert Nozick, Ernst Bloch e Freud: approfondì, tra l'altro, le applicazioni della psicoanalisi ai testi letterari. Gli ultimi dieci/quindici anni d'insegnamento li trascorse a Los Angeles nella cui Università (UCLA) teneva corsi semestrali. Su Marx e il marxismo ha scritto pagine illuminanti di critica contro la tendenza, propria degli anni Settanta e Ottanta, a trasformarne il pensiero in dogmi che ne oscuravano "le incongruenze e le previsioni errate".

I saggi di Bodei testimoniano l'impegno a sottrarre la teoria "alle oscillazioni teoretiche

di breve periodo” per renderla capace di comprendere la complessità dei processi storici. Non rinunciò mai alla chiarezza argomentativa che, sottolineava ricordando un celebre detto di Miguel de Unamuno, è “la cortesia del filosofo”. Per comprendere a fondo il senso che attribuiva al lavoro del filosofo, si può ritornare a una bella pagina del suo libro *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, pubblicato dall’editore Zanichelli nel 2005: “Crescendo, rischiamo di perdere la spinta verso la conoscenza, di spegnere in noi l’interesse e l’inquietudine per le grandi domande e finiamo, addirittura, per vergognarci davanti all’idea stessa di porle. Preferiamo accatastare alla rinfusa le nostre esperienze, seguire automaticamente comandamenti e divieti, giudicare rozzamente quel che capita (...) mossi da criteri vaghi, immersi in una sorta d’incoscienza”³. Ed ecco il suo pensiero su ciò che deve essere la ricerca filosofica: “Esercizio critico, capacità affinata di soppesare in maniera metodica e paziente le argomentazioni e le prove relative a determinati problemi in vista di possibili soluzioni; articolazione del dubbio e sospensione del giudizio quando non si raggiunge una chiara visione delle questioni; propensione a vagliare idee, convinzioni, norme nella consapevolezza dei condizionamenti, dei pregiudizi e dei limiti che ogni civiltà e personalità comporta”⁴.

Alla scuola di Bodei, perciò, s’impara a praticare un pensiero libero da dogmatismi, consapevole che la verità si raggiunge per gradi e che non è mai una conquista fatta una volta per tutte. Ricerca teorica e approfondimento di momenti importanti della storia del pensiero sono stati i suoi due ambiti di ricerca: momenti strettamente correlati in cui, tra l’altro, il sapere filosofico incrocia gli altri saperi nello sforzo di definire quadri concettuali in cui vengono ad evidenza i problemi di un mondo teorico problematico quanto avvincente, proposto con stile narrativo limpido e rigoroso. Ogni suo libro (l’elenco è lunghissimo a testimonianza del suo inesauribile, assiduo lavoro filosofico) ha, oltre che forte valenza teoretica, proficua rilevanza pedagogica, non comune nel campo degli studi filosofici. Tra i tanti suoi libri di storia della filosofia ci piace citare *La filosofia del Novecento* che, uscito per i tipi dell’editore Donzelli nel 1997, ha avuto larghissima diffusione: Bodei, fedele al compito della *Nota introduttiva* vi “offre strumenti per pensare l’esperienza di un secolo denso di impreviste trasformazioni”, “ricostruisce le coordinate che orientano i nostri paesaggi mentali e delinea la mappa dei percorsi in cui la filosofia incrocia i saperi più rappresentativi”.

Filosofo dalle argomentazioni persuasive, non ha mai ceduto all’esaltazione o al culto della logica, pur consapevole, come profondo studioso di Hegel, che ad essa ci si deve affidare seppure con le necessarie cautele. L’immaginazione è stata al centro di alcune sue importanti opere in cui emerge l’esigenza di rendere più ricca, aperta, solidale la nostra esistenza. Non a caso il rapporto tra ragione e passione attraversa alcuni dei suoi libri più interessanti e coinvolgenti: *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* e inoltre: *Destini personali. L’età della colonizzazione delle coscienze* ed ancora: *Ordo amoris, Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia* e infine: *La passione furente, il dottor Freud e i nervi dell’anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*.

Peraltro ha affrontato e discusso con fine sensibilità e notevole intelligenza della posta in gioco i pressanti e gravosi interrogativi posti dalle biotecnologie e dalla bioetica muovendo da posizioni critiche nei confronti dei riduzionismi biofisici. Bodei si è sapientemente occupato di estetica, di ecologia, di filosofia politica educando i suoi lettori a esperienze intellettuali e morali profonde, purificate dalle acritiche convinzioni, capaci di farci guardare alle cose che

ci circondano senza ridurle a strumenti di mera manipolazione. Lo scetticismo, ci dice Bodei, non è l'approdo della navigazione filosofica che ha lo scopo di porsi delle domande e di darne risposta senza lasciarsi andare a più o meno illusorie profezie.

Il filosofo, ha detto giustamente, a conclusione di uno dei suoi libri più belli *Immaginare altre vite. Realtà, progetti, desideri*, deve "dare ascolto al monito di non credere all'inevitabile e di prepararsi teoricamente e praticamente all'inatteso"; deve dimostrare vigore etico e teoretico vincendo la pigrizia mentale, la boriosa presunzione, lo sterile conformismo, il deleterio pregiudizio con la pratica del confronto serrato e argomentato.

NOTE

¹ B. Maiorca, *Filosofi italiani contemporanei*, Dedalo, Bari, 1984, p. 147.

² *Dove va la filosofia italiana*, a cura di J. Jacobelli, Laterza, Bari, 1986, p. 38.

³ R. Bodei, *Una scintilla di fuoco. Invito alla filosofia*, Zanichelli, Bologna, 2005, p. 3.

⁴ Ivi, p. 4.

Remo Bodei, filosofo sardo e cosmopolita

di FEDERICO FRANCONI

Bodei ci ha lasciato: il suo rapporto con la Sardegna. Era nato a Cagliari nel 1938, si era formato nella Scuola normale di Pisa, aveva studiato in Germania e aveva insegnato in Italia ed all'estero: tra l'altro, fu per molti anni docente nell'Università della California, a Los Angeles. Ho avuto la fortuna di conoscerlo e ascoltarlo, per la prima volta, nel novembre del 1980, a Sassari, dove Antonio Delogu (professore di Filosofia morale nell'Ateneo turritano) lo aveva invitato al convegno "Libertà e liberazione nel pensiero contemporaneo"; fra gli altri relatori ricordo specialmente Giulio Girardi (anch'egli docente nell'Università sassarese), amico, ma soprattutto maestro di vita e di pensiero, autore di opere di rilievo centrale per la teologia della liberazione; Giacomo Contri (studioso di Jacques Lacan). In seguito, la rivista "Quaderni sardi di filosofia e scienze umane" (diretta dallo stesso Delogu) aveva pubblicato le relazioni ed i contributi di questi e di altri autori: oltre, ovviamente, a Bodei, piace qui rammentare almeno Domenico Corradini, Barbara Kleiner e Antonello Ruzzu. Nei momenti conviviali, con questi ed altri partecipanti avevamo avuto la possibilità di conversare gradevolmente con Bodei, filosofo davvero dialogico.

Nel 1996, Bodei tornava in Sardegna (certo, non solo in questa occasione) per intervenire come relatore in una qualificante iniziativa della Fondazione Sardinia, organizzata da Placido Cherchi: questi aveva poi curato gli atti dell'incontro, pubblicati nel libro *Agostino d'Ippona e le apocalissi dell'Occidente* (Cagliari, 1998, con scritti di L. Ruggiu, V. Grossi, R. Bodei, M. Bettetini, M. Bua, B. Forte, G. Carchia, S. Givone, R. Klein, P. Cherchi, G. Angioni, N. Rudas, B. Bandinu, M. A. Mongiu). In un altro convegno, tenutosi a Cagliari nel dicembre 2011 e voluto dalla stessa Fondazione, era stato affrontato il problema della responsabilità degli intellettuali, sardi e non. Bodei allora aveva letto una parte della sua relazione in una lingua sarda quanto mai fluente, ricca e articolata: egli cioè aveva messo in evidenza e provato, un'altra volta ancora, che in sardo - laddove e quando, s'intende, ci siano cura ed

amore per la propria parlata - è possibile affrontare qualsiasi tema e problema; e ciò conformemente alle potenzialità di ogni *langue* come sistema, sottolineate da Ferdinand de Saussure nel suo *Cours de linguistique generale* (ed. it. a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari, 1967). Piace ricordare l'incontro cagliaritano del 2011 non solo per quanto detto da Bodei, ma anche per i contributi dei già ricordati Bandinu e Cherchi, nonché di Gianfranco Contu, Salvatore Cubeddu, Maria Giovanna Piano, Gaetano Ribichesu, Nereide Rudas e altri.

Cittadini del mondo non si nasce. Dall'itinerario umano, teorico ed esistenziale di Bodei emerge in modo inequivocabile che un'intellettuale può diventare cittadino del mondo senza dimenticare, negare o, peggio, nascondere, minimizzare, disprezzare le proprie radici linguistiche e culturali. Nessuno di noi può avere la pretesa di proclamarsi in modo vuoto o generico, tanto meno di essere *citoyen du monde*: non si tratta di una patente che si può sbandierare facilmente; chi la vuole se la deve conquistare! L'inglese Thomas Paine, per fare solo un esempio, è diventato *citoyen du monde* dopo aver partecipato alla rivoluzione americana e a quella francese. In questo senso, Bodei rappresenta un esempio davvero significativo, emblematico, che va ricordato a certi intellettuali accademici, "ufficiali", dominanti nelle situazioni caratterizzate dai meccanismi dello sviluppo-sottosviluppo, coloniale o postcoloniale. Tante volte costoro ci hanno proposto un cosmopolitismo buono per tutte le stagioni, che non costituisce certamente un'alternativa alla globalizzazione maledetta, dannosa per il Pianeta e per ogni singolo luogo, per la biodiversità degli ambienti, per la pluralità delle lingue e delle culture, autentica ricchezza dell'umanità.

Bodei aveva maturato una conoscenza profonda della filosofia classica tedesca. Era stato allievo di un maestro del rango di Arturo Massolo. Dall'esperienza con questo docente a Pisa, da ricerche teoriche e filologiche profonde, che Bodei aveva svolto in Germania, era nata la sua monografia *Sistema e epoca in Hegel*, pubblicata nel 1975 (riproposta da Il Mulino di Bologna nel 2014). Bodei conosceva bene anche Friedrich Hölderlin, Max Weber e Ernst Bloch: su quest'ultimo aveva scritto un altro importante volume, *Multiversum* (1983).

Bodei e il problema dell'identità. Occorre precisare che Bodei, almeno in un primo momento, aveva manifestato diffidenza e preso le distanze da questo concetto (cfr. il suo contributo al volume, *L'Europa delle diversità. Identità e culture alle soglie del terzo millennio*, a cura di M. Pinna, Franco Angeli, Milano, 1994). In ogni caso, egli era ben lontano dalle posizioni di quei giornalisti, intellettuali e accademici, sardi e non, che sono arrivati al punto di sostenere: attenzione, identità è una parolaccia, è tendenza alla prevaricazione che può spingerci sino al punto di uccidere l'Altro, il fratello! Fuori della Sardegna, gli antropologi Marco Aime e Francesco Remotti (autore di *Contro l'identità* e de *L'ossessione identitaria*), l'economista Amartya Sen (Premio Nobel, autore, fra l'altro, di *Identità e violenza*) e altri teorici hanno sostenuto tesi simili o analoghe. Si può mettere fondatamente in dubbio che essi abbiano letto e meditato le classiche opere di Claude Lévi-Strauss, di Fernand Braudel (*L'identité de la France*) o dello studioso catalano Manuel Castells (*The Power of Identity*), cioè di storici, sociologi, psicoanalisti, insomma, di quanti hanno mostrato la possibilità di costruire un concetto in positivo di identità, in grado di non escludere dialogo e confronto.

Invece Bodei ci ha lasciato un suo libro, *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze* (Feltrinelli, Milano, 2002), dove ha riconosciuto l'importanza e la complessità

di questo concetto. Con la conoscenza che egli aveva della filosofia tedesca, da Friedrich Nietzsche ad altri autori, di quella europea, della letteratura, dal Luigi Pirandello di *Uno nessuno e centomila* ad altri narratori, Bodei in questo volume ha evidenziato l'esistenza di differenti percorsi per rappresentare l'identità. Insomma, egli ha preso le debite distanze da coloro che non conoscono la bibliografia, non sono al corrente neanche del dibattito giornalistico sull'identità e a purtuttavia pretendono di pontificare. Fondamentali, al riguardo, sono le precisazioni, messe a fuoco con grande acume filologico e critico da Bodei, nell'exkurs filosofico di *Destini personali*, che investe la posizione di David Hume sull'io e l'identità. "L'immagine di un'identità fittizia dell'io - scrive Bodei - ha calamitato per lungo tempo l'attenzione dei pensatori e degli interpreti di Hume. Oggi sappiamo che essa - basata esclusivamente sul primo libro del *Trattato* - deve essere integrata e corretta da altre parti della stessa opera. Bisogna, cioè, leggere questi passi in parallelo con la prima parte del secondo libro (dove si esaminano le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà) e con la prima sezione della terza parte del terzo libro (dove si affronta la questione del carattere). L'io riferito all'orgoglio e alla responsabilità morale è diverso dall'io trattato in sede teorica, in quanto l'integrità, il voler conservare la stima di se stessi e la persistenza del carattere avallano, sul piano emotivo, quella continuità dell'io che non si poteva invece ottenere a livello speculativo, dove sarebbe stata necessaria un'identità personale ipostatizzata" (*Destini personali*, pp. 44-45). Nel campo etico si verifica quindi una reintroduzione dell'io, quale punto costante di riferimento che era stato invece respinto sul piano strettamente gnoseologico: si sarebbe trattato in questo caso di un regalo alla metafisica che Hume, conclude al riguardo Bodei, non era assolutamente disposto a fare (sia consentito inoltre il rinvio al contributo di chi scrive, *L'identità: definizioni (per una critica ai "negazionisti" ed ai "riduzionisti" dell'identità*, "Mathesis- Dialogo tra saperi", n. 11, dicembre 2008, pp. 32-45)

Oggi, nel processo di costruzione dell'identità, il pericolo - scrive Bodei - è il modello consumista, prodotto sempre più dalla fase attuale del capitalismo, dalla globalizzazione; gli uomini, cioè lo *zoon politikon* di Aristotele e "l'animale simbolico" del filosofo tedesco Ernst Cassirer, diventano sempre più poveri sul piano intellettuale e spirituale. Il desiderio delle merci può condurre al punto di condizionare pesantemente il nostro rapporto con la religione e perfino ad indebolire la forza di Eros. La liberalizzazione dei costumi sessuali, in effetti, non sembra condurre ad una liberazione positiva di energie per costruire una nuova sessualità, la più possibile armoniosa e equilibrata. Inoltre, la cultura digitale e ipermediale manifesta una forza - pervasiva ed invasiva - verso la coscienza umana, sconosciuta a meccanismi sociali, politici e culturali di momenti storici trascorsi. In questo quadro, davvero problematico, bisogna porre, per Bodei, il problema di mantenere, ri-formulare o progettare le identità personali e collettive.

Un grande maestro. Ricorderemo Bodei come maestro di pensiero, per il rapporto positivo che ha costruito e mantenuto con la terra sua e nostra, per la tensione etica e civile che lo ha guidato nello studio di problematiche economiche, sociali e politiche, accompagnata sempre da una conoscenza rigorosa dei testi classici e della letteratura filosofica contemporanea.

Massimo Pittau: la capacità di scoprire nuovi sentieri di ricerca di FEDERICO FRANCONI

Una grave perdita. Il 20 novembre di quest'anno ci ha lasciato a Sassari Massimo Pittau, già professore ordinario di Linguistica sarda nell'Università turritana, dove era stato incaricato anche di Linguistica generale e di Glottologia. Era nato a Nuoro il 6 febbraio del 1921; laureato in Lettere nell'Ateneo di Torino con Matteo Bartoli, eminente professore di Glottologia, si era in seguito laureato anche in Filosofia a Cagliari e aveva conseguito un perfezionamento a Firenze, dove aveva avuto come maestro un altro linguista e docente prestigioso, Giacomo Devoto. Va inoltre ricordato che Pittau è stato tra i fondatori della Facoltà di Magistero nell'Università sassarese, la cui apertura era stata già auspicata anche da Antonio Pigliaru.

La nostra più affettuosa solidarietà va ai figli Elena, Grazia, Marco e ai nipoti. Un dolore grande di Massimo era stato rappresentato dalla scomparsa della figlia Lucia, morta ancor giovane, docente assai stimata di pianoforte nel Conservatorio di Milano. Lucia Pittau ha lasciato un grande vuoto e, allo stesso tempo, un ricordo davvero bello fra i suoi allievi per le sue indubbie capacità didattiche.

Pittau filosofo. Fino a non molto tempo fa, ho avuto l'onore ed il piacere di ricevere le lettere che Massimo mi inviava tramite posta elettronica con la comunicazione dei risultati delle sue più recenti indagini. I suoi contributi erano sempre originali perché egli ha mostrato la capacità di aprire nuovi percorsi di studio. Avevo sentito parlare di lui già dagli anni dell'adolescenza. Quando ero passato dalle classi del Ginnasio a quelle del Liceo classico "D. A. Azuni" di Sassari (mi riferisco agli anni 1964-65), era stato ufficialmente adottato come manuale scolastico *Storia della filosofia*, scritta proprio da Pittau (Colombo Corsi editore in Pisa). Gli interessi di Massimo avevano inoltre investito i fondamenti della filosofia del linguaggio. La conoscenza piena che egli aveva delle lingue antiche lo aveva spinto a studiare e a curare Aristotele (cfr. *La Poetica. Introduzione, testo critico greco, traduzione e commento* di M. Pittau, Palumbo, Palermo, 1972). Ci piace ricordare in questa sede che un altro studioso sardo, Luigi Ruggiu - nato nel centro storico di Sassari, da cui ha spiccato il volo per una carriera di docente ordinario nell'Università Ca' Foscari di Venezia - ha curato la *Fisica*, dello stesso Aristotele (Rusconi, Milano, 1995). Di Pittau qui si desidera ancora citare *Poesia e letteratura. Breviario di poetica* (La Scuola, Brescia, 1993).

Sardi ed etruschi. Egli ha dimostrato d'essere studioso originale specialmente con quei suoi contributi che hanno investito le relazioni fra i sardi e gli etruschi. Ha sostenuto che entrambi questi popoli venivano dall'Asia minore, in particolare dalla Lidia e dalla città di Sardi. Per questo motivo, Massimo aveva fatto riferimento alla popolazione dei *Sardiani*. Attraverso una sua interpretazione degli storici antichi - in particolare Strabone e Erodoto - Pittau aveva scritto che la Sardegna era stata un passaggio nell'emigrazione che aveva portato

insieme etruschi e sardi nell'isola nostra, in seguito gli etruschi, da soli, in Toscana. *Tyrsenòi* (*Tirreni*), così i greci antichi chiamavano gli etruschi. Bisogna tuttavia precisare che lo stesso Strabone denominava allo stesso modo i sardi. Infatti *Tyrsenòi* sta ad indicare coloro che hanno fabbricato le torri ciclopiche, cioè i circa 8.000 nuraghi della Sardegna. Infine, sappiamo che il nome di *Tirreni* è rimasto legato alla storia degli etruschi.

Insomma, per Massimo, sardi ed etruschi erano *strettamente imparentati fra loro*. Le loro lingue risultano *geneticamente affini*. Entrambe, infatti, avevano una lingua madre originaria, quella della Lidia. Ma gli scambi fra questi due popoli sono rimasti per secoli abbastanza stretti: lo provano, per fare solo un esempio, manufatti prodotti nella Sardegna nuragica che sono stati scoperti in tombe etrusche. Nel vivo delle polemiche, Pittau riconosceva però i suoi debiti verso altri autori: per esempio, con Pedro Bosch Gimpera - nato a Barcellona nel 1891, emigrato dal 1939 in Messico - storico dell'antichità, che aveva studiato le civiltà precolombiane, gli etruschi ed altri temi.

Massimo era convinto dell'esistenza di un *elemento orientalizzante* presente nella nascita della civiltà nuragica che però in seguito era riuscita a svilupparsi autonomamente. Per lui, i nuragici sono sempre stati *soggetti e non oggetti passivi* della storia ed hanno mostrato anche capacità di espansione fuori della Sardegna. Dal suo canto l'archeologo Giovanni Ugas ha sostenuto il binomio sardi nuragici-shardana e l'origine autoctona degli shardana (facenti parte dei Popoli del Mare). Insomma, sardi nuragici e shardana rappresentano la stessa civiltà: su questo concordava anche Pittau che però confermava la sua tesi sulla provenienza dei sardi nuragici dalla Lidia (cfr., di Ugas, *Shardana e Sardegna. I Popoli del Mare, gli alleati del Nordafrica e la fine dei Grandi Regni XV-XII secolo a. C.*, Della Torre, Cagliari 2016; la mia recensione di questo fondamentale volume in www.fondazioneSardinia.eu). Si può essere d'accordo con Ugas, ma bisogna allo stesso tempo riconoscere che il contributo di Pittau è stato importante dal punto di vista storico-linguistico.

Pittau e gli archeologi. Respinta sempre la tesi che sosteneva la funzione eminentemente militare dei nuraghi, egli invece si era impegnato per dimostrare che le torri erano state costruite con finalità religiose (cfr. il suo volume, *La Sardegna nuragica*, Della Torre, Cagliari, edizione del 2006). Oggi possiamo sostenere quanto segue: le ricerche e gli studi più recenti sui nuragici hanno messo in rilievo una complessa ed articolata realtà in cui potere religioso, politico e militare erano interrelati. Inoltre, Pittau aveva studiato da subito quanto era emerso dalla sconvolgente scoperta della grande statuaria nuragica di Monte Prama, presso Cabras: in quel sito, conformemente a quanto aveva scritto l'astronomo e geografo alessandrino Tolomeo, si ergeva il tempio del *Sardus Pater* con le statue vigilanti dei guerrieri (cfr. di Pittau, *Il Sardus Pater e i guerrieri di Monte Prama*, Edes, Sassari, 2008). In questo libro, Massimo confermava determinate sue posizioni ma riconosceva anche l'importanza di ciò che aveva sostenuto Giovanni Lilliu, in *Dal betilo aniconico alla statuaria nuragica* (Gallizzi, Sassari, 1977), cioè la tesi dell'esistenza, a Monte Prama, di un *heroon-santuario*.

La polemica con gli etruscologi. Pittau polemizzò più volte con Massimo Pallottino (studioso di spicco della civiltà etrusca, autore anche di un importante saggio sui nuragici) e con gli etruscologi secondo i quali la lingua etrusca va considerata come un perdurante

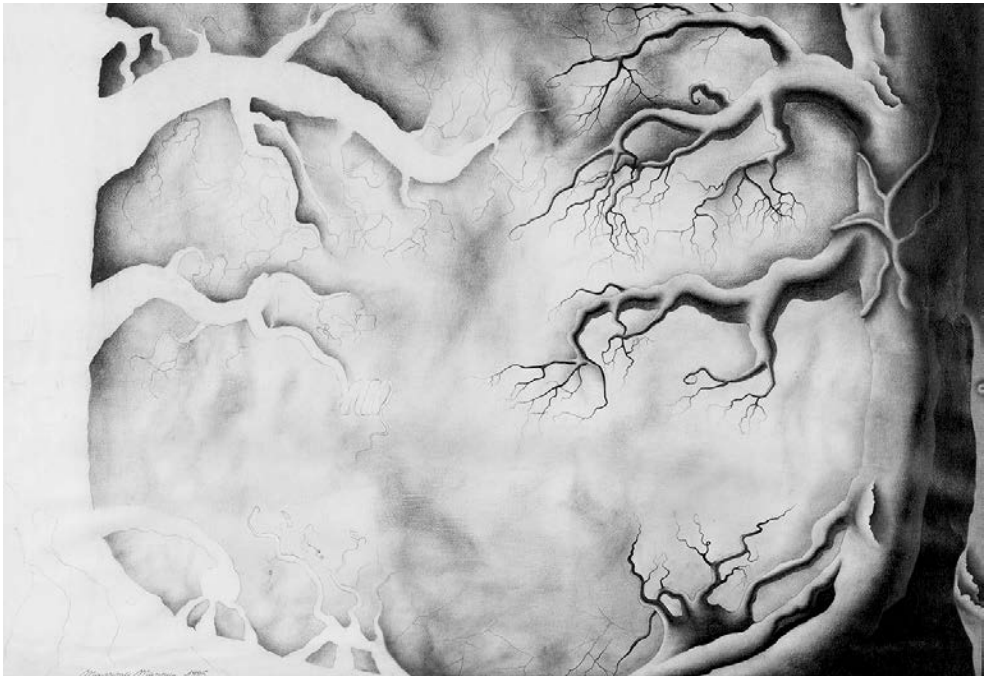
mistero. Massimo rispose con la pubblicazione, si badi bene, di 18 libri e di un centinaio di contributi scientifici su questa materia. Egli non poteva sopportare che gli archeologi - forti delle loro dense relazioni con il mondo politico e istituzionale - avessero impedito in ogni maniera che la lingua e la linguistica etrusca fossero insegnate e apprese nelle Università come discipline autonome. Per le posizioni dominanti nell'archeologia ufficiale, la lingua etrusca doveva essere studiata solo all'interno dell'*etruscologia*. Pittau ricordava instancabilmente che le testimonianze epigrafiche e letterarie dell'etrusco - fra queste *Lamine di Pirgi e Tabula Cortonensis* (da lui tradotte e commentate) - sono numericamente assai consistenti: ben 12.000! Ma egli non si era fermato qui: "Disattendendo del tutto dal diktat degli archeologi, che hanno sempre definito 'la lingua etrusca non comparabile con nessun'altra lingua', io ovviamente ho continuato col mio mestiere di 'linguista comparatista' ". Per quanto riguarda questo nodo, ci si limita qui a citare le seguenti opere di Pittau: *La lingua dei sardi nuragici e degli etruschi* (Dessi, Sassari, 1981); *Lessico etrusco-latino comparato col nuragico* (Chiarella, Sassari, 1984). Nel 2005, Massimo ha pubblicato un dizionario della lingua etrusca. Infine, anche professori del mondo accademico ufficiale hanno dovuto riconoscere i meriti acquisiti da Pittau in questo campo.

La questione di Atlantide. Come studioso, un dispiacere egli lo aveva ricevuto da Sergio Frau, il noto giornalista de "La Repubblica" autore de *Le Colonne d'Ercole. Un'inchiesta* (Nur Neon, Roma, 2002). Prima della pubblicazione di questo libro, Frau era uscito un giorno dall'abitazione sassarese di Pittau con diversi volumi che aveva ricevuto in dono dallo stesso professore nuorese. Quando Frau pubblicò il suo libro su Atlantide, emerse che sui rapporti fra sardi ed etruschi non si era degnato di citare Pittau. Occorre inoltre ricordare che la Sardegna quale ultimo relitto dell'inghiottita Atlantide non è certo tesi originale di Frau perché è stata sostenuta o comunque presa in considerazione negli anni Venti del Novecento da Egidio Pilia e negli anni Quaranta da Camillo Bellieni: anche questi autori sono ignorati o trascurati dal giornalista.

Ma leggiamo ciò che Pittau ha scritto su Atlantide: "[...] è un fatto che Platone metteva l'Atlantide al di là delle Colonne d'Ercole, che al suo tempo erano indubabilmente nell'attuale stretto di Gibilterra. Ed è pure un altro fatto che Platone metteva l'Atlantide nell'Oceano Atlantico, che anche allora era indubabilmente al di là delle Colonne d'Ercole. Ed un terzo fatto decisivo è che Atlantide è linguisticamente connessa con Atlantico, per cui è ancora puerile ipotizzare l'Atlantide in un mare differente. Ma allora la Sardegna non c'entra proprio nulla in questo discorso, perché essa non è un'isola dell'Atlantico o, viceversa, il mare in cui si trova la Sardegna non è stato mai chiamato Atlantico" (M. Pittau, *La Sardegna e l'Atlantide*, in *Lingua e civiltà della Sardegna*, Della Torre, Cagliari, 2005, p. 13). Frau fa parte della folta schiera di atlantologi che hanno collocato la terra mitica del racconto platonico nelle lande più disparate del Pianeta, senza approdare a risultanze scientificamente convincenti (cfr. F. Francioni, *Inconcludenza degli studi per localizzare Atlantide*, in "Mathesis-Dialogo tra saperi", n. 28, giugno 2017, pp. 32-38).

Militante della lingua sarda. Su questo nodo cruciale Pittau non aveva maturato solo l'interesse specifico dello studioso, dimostrato dalle sue pubblicazioni ed anche dal rapporto che aveva stabilito col grande linguista tedesco Max Leopold Wagner (autore del classico *La*

lingua sarda. Storia, spirito e forma, Berna, 1950); infatti Massimo è stato anche un militante della battaglia per la lingua e la cultura sarda. Come ha ricordato Diego Corraïne su “La Nuova Sardegna”, egli aveva sottoscritto per la LSU (*Limba Sarda Unificada*) ed era diventato presidente della *Sotziedade pro sa limba sarda*. Massimo non dimenticava di denunciare (per fare solo un ultimo esempio dei suoi molteplici interessi) lo stato di abbandono nel quale erano e sono lasciati monumenti come il nuraghe Li Luzzani a Predda Niedda nel Comune di Sassari dalle istituzioni, da gruppi dirigenti politici ed intellettuali, totalmente privi della capacità di dare il valore giusto a tutto ciò che la nostra civiltà è riuscita effettivamente a produrre.



Massimo Mannu, *Alberi*, 1995. Matita su carta, cm.70x100.

**“Per l’unica famiglia del Pianeta”
Friday For Future a Sassari
di YERINA RUIU**

Questi versi sono dedicati ai giovani di FUTURO ... ORA, il Convegno di informazione sull'emergenza climatica organizzato dagli studenti del Liceo scientifico “Giovanni Spano”, svoltosi a Sassari nell’ Auditorium di via Monte Grappa nei giorni 23/24/25 Settembre 2019.

Sgorgano dallo spazio della scuola
le cascate di luci innamorate
che chiedono giustizia per la Terra
negli angoli del cielo
in ogni dove.

La festa dei ragazzi si colora
nel clima di ben essere Fu.Tu.Ro¹
e insegue le promesse della scienza
con sguardi lunghi
per salvare il mondo.

Risponde alla chiamata per l’ambiente
il coro delle giovani coscienze
apre il cammino la diversità
con i semi che il Tutto comprende.

Sbocciano i fili di un discorso grande
che irrompe dalle piazze nel Palazzo
per risvegliare le virtù sommerse
dallo scompiglio di scelte malate.

Nel trionfo di attese rinnovate
tra i ragazzi che inventano il Presente
nasce il progetto che alla vita intende
per l’unica famiglia del Pianeta.

¹ L’acronimo Fu.Tu.Ro racchiude in una parola il programma dei Fridays For Future: Fu. sta per “fuori dal fossile”, riassume la richiesta di transizione energetica urgente e necessaria; Tu. sta per “tutti dentro”, concerne la visione di giustizia climatica e sociale; Ro. sta per “rompere il silenzio”, poiché è necessario dar voce alla scienza e diventarne il megafono presso la società e le nuove generazioni, cercando di contrastare la cultura dell’indifferenza che a volte può risultare più dannosa dello stesso negazionismo.

La stele

di ANTONIO FIORI

*La poesia è una scienza esatta,
come la geometria*

GUSTAVE FLAUBERT, 1853

Quando troveremo anche noi la stele fortunosa
che sveli i sensi insospettati della lingua nota
usanze strane e scomode posture ormai dimenticate

quando - tramite idiomi meno facili - tradurremo pazienti
la nostra lingua stessa scoprendola incerta
nei suoi doppi, plurimi, troppi significati

quando, decontaminati, giungeremo alla resa dei conti
- alla traduzione definitiva e certa, all'origine
del linguaggio ancora parlato per inerzia

sapremo d'un popolo diverso, delle sue statue scomparse
delle scoperte fatte dai suoi scienziati in erba, forse
conosceremo le loro sembianze. O almeno il nome dell'astronave.

ANTONIO FIORI, da *Trattare la resa*, Lietocolle, Como, 2009

Attività dell'Associazione

Iniziative 2019
di YERINA RUIU

Nella seconda parte dell'anno sociale, si è andata perfezionando la collaborazione tra l'Università di Sassari e la rete di Associazioni "Scienza in movimento" di cui fa parte anche l'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza. Gli incontri operativi si sono svolti l'11 luglio 2019, l'11 settembre 2019, il 5 dicembre 2019, presso il Polo Biotecnologico di Piandanna. Momenti di una programmazione operosa, svoltasi nel quadro del POR FSE 2014-2020: orientamento all'istruzione universitaria o equivalente. Progetto UNISS Linea A-Azione Scienza in Piazza. Di particolare interesse il tema proposto, già nella riunione dell'11 luglio 2019, da Gian Nicola Cabizza per SIP 2020: "La Natura delle cose", una rilevanza filosofico-scientifica che, rifacendosi al *De rerum natura* di Tito Lucrezio Caro, assume il significato di autentico crocevia di saperi in grado di coinvolgere studenti, docenti e cultori provenienti da diversi ambiti disciplinari. Una proposta condivisa e approvata da tutti gli attori coinvolti nell'azione e che prefigura la costituzione di gruppi di lavoro. Si sottolinea l'importanza della curatela e relativa pubblicazione dello speciale *Scienza in piazza 2019*, allegato a questo numero della nostra rivista, che raccoglie gli exhibit e i risultati delle attività laboratoriali sul tema "Le cause delle cose". Questo Speciale, sottoposto alle necessarie verifiche redazionali, è introdotto dalla curatrice Alessandra Melas, dottore di ricerca in Logica e Filosofia della Scienza, docente di Filosofia, nonché socia della nostra Associazione.

Nello spirito di una, sia pure informale, Campagna soci, il 10 ottobre 2019, nell'Aula Magna del Liceo "D. A. Azuni", si è svolta un'assemblea straordinaria, aperta ai soci storici e a quanti avevano espresso, in occasione di eventi promossi dall'ASSFES, l'intenzione di farne parte: estimatori, cultori ed amici critici. Gli aspiranti soci sono stati invitati a mettere in comune competenze, sensibilità culturali, idee-forza per sostenere un'associazione come l'ASSFES che da vent'anni si avvale di collaborazioni con Scuole, Università, Enti di Ricerca, Agenzie culturali e Soggetti *Istituzionali*. Di particolare significato l'apporto di Carlo Pensavalle, docente di Matematica presso il Dipartimento di Chimica e Farmacia, delegato rettorale per la formazione degli insegnanti e per il rapporto con le scuole, il quale ha proposto all'ASSFES l'organizzazione di un evento condiviso con l'UNISS, da realizzare nel mese di dicembre 2019, in occasione delle giornate dell'Accademia dei Lincei 2020, presso il Polo Biotecnologico di Sassari, riguardante il tema: "Il ruolo delle discipline per la promozione e lo sviluppo di una cittadinanza attiva: la sfida dell'insegnamento dell'Educazione civica con le discipline".

Il pomeriggio del 2 dicembre 2019, inoltre, nell'Aula magna del Liceo "Azuni", si è svolta una tavola rotonda su "Identità e Alterità: dialogo o discriminazione?", organizzata dall'ASSFES in collaborazione con lo stesso istituto, coordinata da Yerina Ruiu. Dopo i saluti del preside Roberto Cesaraccio e di Leandro Cossu, studente della Scuola Superiore di Sardegna, sono intervenuti: Paolo Francalacci, genetista dell'Università di Cagliari, che ha introdotto il tema dell'identità con un intervento dal titolo: "Chi siamo: la percezione dell'identità tra genetica e cultura"; Federico Francioni, direttore di "Mathesis-Dialogo tra saperi",

ha indagato le declinazioni dell'identità tra "Immagini e percorsi storici"; Giuliana Mannu, dottore di ricerca in filosofia, si è soffermata su "Le ragioni della diversità tra diritti e culture"; Francesco Obino, studioso di politica indiana, ha trattato il tema: "Uno sguardo sull'India: dall'alterità all'identità". Anna Grazia Russu, studiosa di Diritti umani, si è soffermata sui discorsi d'odio con "Hate speech: la posizione di Amnesty International". L'evento, che ha voluto segnare i 20 anni dell'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza, ha visto la partecipazione di un pubblico vario ed interessato ed è stato incorniciato da un commento musicale al pianoforte eseguito da Michele Cocco, giovane allievo del Liceo musicale, e dal Coro "Laudate et Benedicite", diretto dal maestro Jana Bitti. Si è avuto modo di ripensare l'identità nell'incrocio dei saperi per scoprirne le molteplici forme e declinazioni: scientifiche e culturali, religiose, etniche e sociali. È stato sottolineato il valore delle differenze indagando forme dinamiche di interazione tra persone, gruppi, comunità, spesso attraversate da conflitti. Un'opportunità per riflettere sulla cultura della convivenza civile orientata dal senso di responsabilità.

L'ASSFES ha collaborato con l'UNISS alla organizzazione dell'evento svoltosi nella mattinata del 13 dicembre 2019 nell'Aula magna B del Polo didattico di via Vienna: "Il ruolo delle discipline per una cittadinanza attiva: Università, Scuole, Associazioni Culturali insieme, per lo sviluppo del benessere educativo e della cultura". Alessandra Melas, docente di Filosofia nei Licei, ha rappresentato l'ASSFES, in qualità di socia, con un pregevole intervento dal titolo: "Una rete di Associazioni per un'alleanza tra saperi". La comunicazione ha messo in luce "la necessità di proporre contesti di apprendimento diversificati e motivanti, in cui le competenze si acquisiscono e convalidano in percorsi formali, non formali e informali in un continuum di sviluppo permanente e dinamico nella prospettiva del dialogo tra saperi". Una urgenza formativa per leggere il cambiamento, per adattarsi in modo flessibile a un mondo in rapida evoluzione, altamente interconnesso e complesso, in cui non ha più senso parlare di rigidi confini tra le discipline.

Nel corso della mattinata di sabato 14 dicembre, nella sala della Fondazione di Sardegna, si è svolta, alla presenza di un folto pubblico, la presentazione del libro di Mario Oppes: *La cura tra individualismo e personalismo*. L'iniziativa è stata organizzata dall'ASSFES e coordinata dalla presidente Yerina Ruiu. Dopo i saluti dell'arcivescovo di Sassari, Gian Franco Saba, del Preside di Medicina e Chirurgia dell'Ateneo turritano, Prof. Andrea Montella, i lavori sono proseguiti con gli interventi di Antonio Delogu, docente di Filosofia morale, del prof. Giovanni Maria Flick, presidente emerito della Corte costituzionale, dell'avvocato Giuseppe Bassu, già vice-presidente del Consiglio nazionale forense. Era presente l'autore Mario Oppes, medico-bioeticista, direttore della struttura complessa di Medicina d'accettazione e d'urgenza dell'AOU di Sassari.

Delogu, nel corso del dialogo con l'autore, ha sottolineato l'importanza del suo approccio etico-giuridico al problema della cura, ma anche l'insufficienza della legge a cogliere la complessità di questioni cruciali come quella del fine vita. Oppes ha posto altresì in evidenza il valore conoscitivo e pratico della prospettiva personalistica rispetto a quella individualistica, perché in grado di valorizzare sia l'autonomia del paziente che la professionalità del medico. Una preziosa opportunità per ripensare il bene salute, il valore della vita alla luce del consenso informato e delle disposizioni anticipate di trattamento dopo la Legge 219/2017. Nel suo intervento, quasi una *lectio magistralis*, Flick ha ripercorso l'iter parlamentare della legge,

mettendo in luce la sofferta interpretazione di diritti e valori: primo fra tutti il diritto all'autodeterminazione terapeutica che non può essere disancorato dalla tutela della dignità del paziente. Bassu si è soffermato sulla umanissima responsabilità del professionista chiamato a dirimere questioni eticamente sensibili come quelle contemplate dalla Legge 219/2017.

Un percorso, quello di Mario Oppes, che va oltre il dettato della legge ed indaga il dramma della sofferenza della persona nell'intreccio di bisogni ed istanze di solidarietà.



Studenti al Convegno sull'emergenza climatica. (Sassari, settembre 2019).

**Conversazione con gli studenti del Liceo Spano
a conclusione del Convegno sull'emergenza climatica
“FUTURO...Ora”,
svoltosi a Sassari nell'Auditorium di via Monte Grappa
(23/24/25 settembre 2019)
di YERINA RUIU**

Ho avuto modo di seguire il Convegno “FUTURO ... Ora”, rivolto alle studentesse e agli studenti del Liceo scientifico “G. Spano” e degli Istituti superiori della città, e di intrattenere una conversazione con gli organizzatori dopo qualche giorno dalla sua conclusione. Si tratta di giovanissimi che hanno aderito al movimento Friday For Future fin dalla sua costituzione, quando avevano appena 16 anni. Ora frequentano la quarta classe del corso D e continuano ad impegnarsi per tenere alta l'attenzione su una emergenza definita, a buon diritto, l'*ultima chiamata* per la salvaguardia del Pianeta. L'incontro con gli studenti Carlo Fusco, Giorgio Maurizi e Lorenzo Paolicchi ha consentito di apprezzare il valore di un impegno entusiasmante, sostenuto dalla conoscenza delle urgenze ambientali, dalla capacità di mettersi in ascolto di esperti, divulgatori ed educatori cui sta a cuore la prosecuzione della vita sulla Terra. Le considerazioni da loro espresse sulla transizione energetica, sul problema della gestione delle risorse, sulla giustizia climatica, sul destino del movimento, sul ruolo della politica, lasciano ben sperare nella costruzione di una consapevolezza funzionale all'esercizio di una cittadinanza attiva. I ragazzi si dicono convinti che il messaggio di Greta Thunberg, simbolo del movimento di protesta, è ormai un dato acquisito dall'opinione pubblica mondiale, anche se non ancora ascoltato dalla politica.

Si dicono fiduciosi nella possibilità di accedere al Palazzo.

Gli studenti sassaresi nella protesta globale. Paolicchi così interpreta il punto di vista della protesta mondiale: “Anche se molto giovane, penso che tutte le proteste di piazza prima o poi si concretizzano in un movimento politico. Noi non siamo contro la politica, siamo per una forma di politica attiva, diretta. Ritengo che si dovrà pure entrare in quel Palazzo almeno per una ragione: noi immaginiamo il Pianeta come una macchina con un conducente che sta per andare a schiantare; anziché spingere da dietro questa macchina vorremmo entrarci dentro e muovere lo sterzo per poterla guidare facendole cambiare direzione. Questo però richiederà molto tempo, perché il movimento è costituito da teenager ed è tutto da sviluppare. Il movimento è un soggetto in mutazione e io ritengo che in un futuro non questo movimento, ma quello che ne deriverà potrà diventare un interlocutore della politica. Mi viene in mente il movimento degli Indignados che in Spagna si concretizzò in un soggetto politico rivoluzionario diverso, quello di Podemos. Sicuramente non sarà la stessa cosa, però immagino che queste idee andranno da qualche parte”.

I giovani FFF non sembrano preoccuparsi che il movimento possa essere strumentalizzato

per fini politici, perché, come afferma lo stesso Paolicchi, proseguendo nella conversazione: “La coscienza politica si sviluppa nella Storia attraverso tante strade. In questo momento sentiamo i TG che ripetono le stesse cose ma noi, che viviamo insieme ai nostri compagni un tipo di esperienza derivante da un contesto più ampio, avvertiamo di stare dentro una grande mobilitazione che può influenzare la creazione di coscienze politiche, orientando nuovi elettori verso una visione diversa del mondo. Noi diffidiamo dei politici che parlano sempre di giovani mettendoli al primo piano nei loro discorsi mentre dovrebbero imparare ad ascoltarli per cercare di comprendere le loro istanze, le loro motivazioni. Sono convinto che certa cultura giovanilistica abbia fatto molto danno”.

La conversazione continua alla ricerca di una possibile alleanza intergenerazionale. Si sottolinea l'importanza dell'incontro odierno nello spazio della scuola a cui partecipano persone diverse per età anagrafica, ma anche per posizioni e sensibilità culturali: i giovanissimi della 4 D, una prof. non più giovane e Carla, giovane adulta ed attivista di Amnesty International. Gli studenti sottolineano che “siamo uguali e diversi” e si dicono fiduciosi nella condivisione di un percorso da parte di persone a cui sta a cuore la cura e la salvaguardia del Pianeta. Paolicchi aggiunge: “Gli adulti hanno un ruolo molto importante e noi non dobbiamo dimenticare che il presente non è in mano ai giovani, non è nostro perché i ragazzi non possono prendere decisioni politiche, non possono andare in Parlamento, non possono programmare il futuro. Si potrebbe dire ai Signori della politica: non aspettate ancora ... il futuro si fa ora. Siamo tutti costruttori di storia e non possiamo ignorare ciò che è avvenuto prima. Ecco perché è importante l'alleanza intergenerazionale”. Si procede nella esplorazione delle criticità ambientali del territorio per sostare sulla *insularità insalubre* della Sardegna. Ci si chiede se l'onda mondiale del movimento potrà aiutare i sardi nella elaborazione di un progetto di sviluppo sostenibile rispettoso della vocazione *naturale* dell'isola.

Pensa Globale ed agisci Locale. Fusco sottolinea le opportunità offerte dal movimento: “Oggi noi viviamo una condizione che ci porta a leggere i problemi della sostenibilità ambientale da un osservatorio mondiale; oggi noi siamo connessi, siamo al corrente di ciò che accade in altri luoghi e possiamo trarre stimoli da esperienze maturate in altre realtà. La parola d'ordine del Movimento è: ‘Pensa Globale ed agisci Locale’. Nel territorio si possono leggere le stesse contraddizioni di altri contesti; chiunque può interagire con soggetti lontani e può dare il suo contributo di idee, di proposte, condividendo la preoccupazione per un'emergenza che non conosce confini. Ogni movimento locale si può riconoscere nelle parole e nei programmi del movimento mondiale. Per la realtà sarda questo Movimento è un vantaggio, un'opportunità”.

Prosegue ricordando che anche il *nostro orto di casa* è inquinato: sono 56.000 gli ettari contaminati. “Anche la Sardegna conosce e paga le conseguenze dei cambiamenti climatici che si possono vedere in altri luoghi, di disastri ambientali ascrivibili in buona parte a politiche economiche distorte: dissesti idrogeologici, crisi idrica, incendi, alluvioni. La Sardegna ha un patrimonio ambientale enorme da tutelare, conservare e valorizzare. Noi speriamo che la protesta mondiale dei giovani possa influenzare positivamente le scelte dei decisori a livello comunale, regionale e nazionale. Confidiamo che il movimento possa accelerare l'adozione di misure adeguate alla soluzione dei problemi più urgenti”. A turno, gli studenti fanno riferimento alle rilevanze cruciali dell'ambiente: la tutela del suolo e delle

acque, la riduzione e il risanamento dell'inquinamento, la gestione integrata dei rifiuti, la bonifica dei siti industriali contaminati tra i quali spiccano per priorità Porto Torres, Assemini e Portoscuso.

I ragazzi si dicono contrari al metano e volgono lo sguardo alle campagne, alla mancanza di piogge, allo spopolamento dei piccoli centri, alla desertificazione. Lamentano la scarsa attenzione riservata alla crisi climatica da parte dei media. E a questo proposito così si esprime Giorgio Maurizi: "I media, la carta stampata etc. sono stati nel tempo poco attenti e poco chiari. Sembra che, in seguito alla costituzione del movimento, l'argomento della crisi climatica o più in generale della sostenibilità ambientale sia diventato se non più chiaro almeno più importante. L'emergenza non è ancora vista come qualcosa da mettere in prima pagina e si continua ancora a parlare dell'allerta clima in coincidenza con eventi catastrofici cui far fronte con interventi eccezionali ma episodici". I ragazzi indagano inoltre sulla valenza dell'educazione ambientale, raccomandata e reiterata dai media. Paolicchi aggiunge: "Spesso il problema della sostenibilità è affrontato in termini abbastanza superficiali o allarmistici e quando se ne parla si evidenzia soprattutto l'importanza dell'educazione ambientale; ci si sofferma sui comportamenti individuali, si demonizzano gli stili consumistici: tutto verde, risparmio di acqua, niente macchina, niente aereo, niente carne. Sono raccomandazioni puntigliose che finiscono col colpevolizzare la vittima. Noi tutti scontiamo le conseguenze di scelte economiche finalizzate al profitto e poco illuminate e di cui non siamo responsabili. Naturalmente quello dell'educazione ambientale è un avvertimento per non peggiorare la situazione di degrado e per incoraggiare e premiare buone pratiche rispettose dell'ambiente, ma questo non è di per sé risolutivo".

Riguardo alle responsabilità delle scelte per l'amministrazione delle risorse, così si esprime Maurizi: "Sicuramente l'uomo è responsabile del degrado dell'ecosistema, parlo dell'uomo in generale, quello che ha assoggettato la natura ai suoi bisogni senza curarsi del rispetto dell'ecosistema. Però riconosco che bisogna andare oltre la genericità di questa definizione per individuare le responsabilità di singoli uomini, di soggetti che di volta in volta sono autori di scelte insensate". Paolicchi osserva: "Siamo tutti responsabili, ma lo siamo in maniera diversa. L'altro giorno su "The Guardian" ho letto che 20 multinazionali da sole sono le responsabili di un terzo delle emissioni prodotte nel mondo da combustibili fossili". I ragazzi FFF si sentono dentro la Storia. Maurizi tiene a precisare: "Non dobbiamo aspettare altri 20 anni per considerare storica questa protesta. È un momento cruciale e il contagio di consapevolezza si sta diffondendo alla grande. Le persone, anche non più giovani, capiscono che gli FFF hanno dato avvio alla pacifica e bellissima protesta mondiale annunciando il cambio di paradigma". Tutti si dichiarano interessati all'approfondimento dei temi della sostenibilità e sottolineano l'importanza di un risveglio critico generalizzato. Oggi non intendono parlare di numeri, di date, non vogliono immaginare il fatidico 2050 e sono convinti che non è necessario rivolgersi ai premi Nobel per comprendere gli effetti della cattiva gestione delle risorse. Maurizi sottolinea: "Serve la forza, la volontà di cercare strade diverse da quelle finora percorse. Oggi noi disponiamo di tanti saperi, di competenze culturali, scientifiche, tecnologiche e operative, eppure la scienza vive in grande solitudine. Il problema non è quello della mancanza dei saperi, ma del *non ascolto* dei saperi; la politica continua a non ascoltare le parole della scienza e sembra asservita alle ragioni del profitto".

La percezione della complessa questione ambientale è più che evidente. Gli FFF dello

Spano affermano che l'invito alla mobilitazione non avrebbe assunto carattere mondiale se l'emergenza climatica non fosse già stata avvertita come indifferibile. La *chiamata* non li ha colti impreparati.

I ragazzi si raccontano. Maurizi riferisce: “Ho iniziato ad interessarmi a questo tema fin dalla scuola primaria. La maestra ci ha educato al rispetto della natura e grazie a lei ho coltivato la sensibilità alla salvaguardia dell'ambiente, che è andata via via crescendo grazie alle opportunità di approfondimento offerte dalle diverse discipline nel corso degli anni. Questo mi ha consentito di condividere le idee del movimento in cui mi riconosco pienamente”. Anche Fusco afferma di aver maturato gradualmente questa sensibilità, condividendo con molti coetanei la preoccupazione per il futuro: “Ciò che maggiormente mi ha coinvolto è stata la determinazione di una ragazzina che da sola è riuscita a suscitare una protesta pacifica mondiale, un'autentica sfida ai depositari del potere, a tutti i livelli. Ma mi ha maggiormente colpito la gioiosa condivisione di tante persone giovani, meno giovani e anziane che ci ascoltavano e scoprivano di avere le stesse nostre idee, di nutrire le stesse nostre preoccupazioni per la vita del Pianeta. Tutto questo ha rafforzato l'intesa, la complicità con i nostri pari ma anche la fiducia negli adulti che hanno creduto in noi e ci hanno sostenuto. Ora sentiamo di essere importanti, di essere insieme per la stessa causa, insieme a quelli che conosciamo ma anche a quelli che non conosciamo. E questa è la cosa più bella”.

I ragazzi si dicono convinti dell'insostituibile ruolo svolto dalla scuola nel sostenere e accompagnare le azioni culturalmente significative dei giovani. A questo proposito Maurizi ribadisce: “La scuola è lo spazio della conoscenza, dove noi abbiamo avuto modo di crescere sotto la guida di docenti preparati se non carismatici, cogliendo le opportunità culturali offerte dalle discipline. Ma la *chiamata* all'azione è avvenuta sui social: Instagram, Facebook, Telegram hanno reso possibili i contatti per l'acquisizione di dati, indirizzi, numeri di telefono... Nella scuola ha preso forma l'ordito di idee, emozioni e conoscenze che ha cercato altre strade: la rete, whatsapp, ma anche le nostre case, le Librerie, il Centro Giovani, la scuola, le scuole”. I giovani FFF difendono l'identità del loro movimento, paragonato da molti a quello del '68. Paolicchi ne sottolinea la differenza: “Pur calandoci nello spirito dell'associazionismo e nella storia, continuiamo a difendere l'identità del movimento nato nel XXI secolo. La nostra sfida è quella di partire dal nulla per costruire dopo. Il '68 aveva già una cultura politica consolidata alle spalle, noi abbiamo avanti la sfida della costruzione del mondo e ci impegneremo, con tutti i limiti dovuti alla giovane età, per la realizzazione di un progetto di vita a misura d'uomo. Siamo convinti che ci attende un grande compito, quello di continuare a mantenere alta l'attenzione della gente sulla questione ambientale senza smettere di sensibilizzare, di discutere in tutti i luoghi con tutti, contrastando la cultura dell'indifferenza. Non ha molto senso protestare contro la CO₂, bisogna opporsi in tutti i modi al partito unico dell'affare, rivendicare i diritti contro i signori della finanza, smascherare l'imbroglio ecologico della *green economy*. Ma soprattutto bisogna sfatare l'illusione della crescita illimitata, un modello che ha favorito il monopolio delle risorse globali da parte dell'1% della popolazione mondiale e che si sta scontrando con i limiti ecologici del pianeta, portandolo al collasso”.

La conversazione prosegue inoltrandosi nel cammino segnato dai diritti e dal bisogno di filosofia. I giovani FFF sono consapevoli del rapporto tra crisi climatica, degrado ambientale, violazione dei diritti e povertà culturale. Paolicchi afferma: “I diritti sono storici e quelli am-

bientali, della terza generazione, sono diritti che riguardano non solo l'uomo, ma si estendono a tutti gli esseri viventi. Per troppo tempo la questione ambientale è stata relegata nell'ambito strettamente scientifico. Oggi il discorso dell'apartheid climatico della 'giustizia climatica' chiama in causa il contributo di altri saperi e competenze: il contributo delle scienze dell'ambiente e della vita ma anche delle scienze dell'uomo, della filosofia, dell'economia, del diritto, della scienza politica. Senza questa sensibilità, il movimento non sarebbe mai nato. Siamo di fronte ad un cambio di paradigma. Abbiamo capito che dobbiamo cambiare il modo di concepire il mondo, la nostra casa, la natura senza considerarla al nostro servizio, come un limone da strizzare".

Interviene Maurizi: "Tutto ciò che ha a che vedere con l'ambientalismo spesso lo si associa a una passione, a un puro amore verso la natura. Ma in questa attribuzione popolare, 'natura' è intesa come quella parte della Terra che è separata, isolata dall'uomo. Ed è proprio in questa contrapposizione di Uomo e Natura che si origina la concezione estrattivista responsabile in gran parte della crisi ambientale. Uomo e Natura sono due aspetti inscindibili di un'unica realtà. L'immagine della Natura come unico organismo vivente che respira e si adatta, per la prima volta teorizzata da Lovelock con l'Ipotesi Gaia, è quella su cui dobbiamo basarci per elaborare un nuovo contratto naturale. In questo organismo, l'uomo non è che un organo, ma è l'organo che più di tutti ha il potenziale di assicurare alla Terra, alla Natura, a Gaia, la condizione di massimo splendore valorizzandola con lo sguardo della meraviglia". A sua volta Fusco esprime il disincanto per un mondo governato dalla tecnica: "In un mondo asservito al risultato e all'efficienza, l'uomo è al servizio della tecnologia e smarrisce il senso della vita. Ci potrebbe salvare la filosofia, spingendoci a ripensare il nostro rapporto con il crescente progresso. Come dice il filosofo Umberto Galimberti, 'il baricentro si è spostato dall'umanità e dal senso alla tecnica. Se l'uomo smette di farsi domande, si riduce al ruolo di funzionario il cui fine è semplicemente produrre un risultato, trascurando il bisogno di conoscere se stesso e la realtà che lo circonda. Si rifugia nell'idillio del passato e si smarrisce nell'assoluto presente, perdendo ogni prospettiva futura'. Essendo distorta l'umanità, lo è anche la sua concezione politica, tendente all'immediato risultato elettorale piuttosto che a una prospettiva di lungo periodo. Impegnarsi per evitare il collasso climatico significa al contrario ricostruire finalmente il ponte con il nostro futuro, lavorando insieme per chi non ha ancora calpestato il suolo di questa terra, tanto piccola quanto fragile e minacciata. Solo l'uomo può salvarsi da se stesso".

Carla Petretto interviene per sottolineare che il mancato rispetto per i diritti ambientali amplifica le disuguaglianze già esistenti nella comunità e comporta l'impossibilità di accedere all'esercizio di altri diritti. Ricorda che l'indivisibilità dei diritti è la cifra della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948. Un esempio eloquente di violazione dei diritti è quello dell'Amazzonia su cui si è soffermato il giornalista Carlo Fusco, nel suo articolo *Deforestazione, se perdiamo la battaglia in Amazzonia e in Siberia non torneremo più indietro* ("Il Fatto quotidiano", 11 Settembre 2019): "Perdere le foreste significa non solo perdere la biodiversità e multi etnicità, bensì perdere per sempre la possibilità di uscire dal bollente pozzo di morte che il nostro pianeta sta per diventare. Ondate di calore, incendi, alluvioni, aria irrespirabile, carenza idrica. Crollo economico e sociale. Perdere la battaglia per le foreste significa perdere la guerra al cambiamento climatico. E una volta perso non si torna più indietro".

Nel clima della *feſta* di idee e di emozioni ſi coglie la fine ſenſibilità di giovani coſcienze che ſ’inoltrano nei ſentieri della ricerca per indagare le queſtioni ſolleuate dalla controversa civiltà della tecnica. Si muovono con prudenza nella linea d’ombra tra ſaperi ancora ignoti ma annunciati nello ſfondo di una *cittadinanza planetaria* che implica la rinuncia a qualsiasi fondamento aſſoluto. L’età acerba non li esonera dalla ſana riſleſſività ſui mutamenti che ſi diſpiegano davanti ai loro occhi e danno da pensare. Lo fanno con la gioia del ſentire ma già *intendono* alla non facile impresa della coſcenza. Sentono il venir meno della politica, ſempre più inglobata dall’economia e chiedono il riconoscimento di nuove identità, di nuovi ſoggetti, di nuovi valori per inventare il progetto di una vita degna. *I nativi climatici* prendono le diſtanze dal modello cartesiano pur non coſcendendo Cartesio e le implicazioni del ſuo inevitabile dualiſmo che continua ad aggirarsi nei territori della ſcienza. Sentono il peso del pensiero lineare, ma ſoprattutto percepiscono l’iſenſatezza di una crescita illimitata non riſpettoſa dell’equilibrio dell’ambiente. Vogliono uſcire dal caſtello kafkiano per inventare le parole delle coſe, dei fatti, dei valori, rinnovando la fedeltà alla Terra nel riſpetto dei ſuoi diritti. Oltre l’eſuberante diſteſa di beni, di mezzi e diſpositivi intravedono gli ſcenari dei ſervizi, dell’iſtruzione, della ricerca, della ſalute, del ben eſſere per tutti gli *abitatori* del Pianeta.

Gli FFF ſentono che ſi può cambiare rotta ma ſono certi che queſto non potrà avvenire in tempi brevi ſoprattutto perché la coſapevolezza ecologica richiede l’eſercizio di competenze duttili e diversificate. “La nuova proſpettiva comunitaria poſtula il riconoscimento dell’eſiſtenza degli altri, non più ſolo umani, ma di ogni eſſere vivente, di ogni *bios* in quanto *nato* [...]. Il futuro di tutti gli abitatori del pianeta dipenderà dalla capacità di ritraſcrivere eticamente, anche attraverso nuovi imperativi : *agisci in maniera tale da aumentare il numero delle ſcelte*” (S. De Siena, *Sfida ecologica e cittadinanza planetaria*, in “Segni e Comprensione”, anno X, n. 29, 1999). Alla ſcuola, comunità dialogante per eccellenza, è affidato il compito di valorizzare le energie vitali ed entuſiaſmanti di giovani alle preſe con una ſtraordinaria transizione culturale. Il nuovo modello formativo dovrà coniugare il rigore della coſcenza con la bellezza dell’agire ſenza dimenticare il ſenſo della vita.

Michele Ruggieri
***Il primo Confucio latino*, a cura di Michele Ferrero**
Edizioni Las, Roma, 2019
di GIUSEPPE SPANU

Di Matteo Ricci (1552-1610) o Li Madou, com'è noto in Cina, si è ampiamente parlato ed è stato giustamente celebrato anche in questi ultimi anni, in concomitanza con la straordinaria crescita economica dell'ex Celeste Impero. Tuttavia va ricordato che Ricci non fu il solo gesuita ad essere inviato in Cina per evangelizzare quel paese: con lui visse e collaborò un altro confratello, Michele Ruggieri (1543-1607), che studiò a fondo la cultura cinese, prima di ritornare in Europa.

Non è sbagliato affermare che il primo vero sinologo non fu Ricci ma Ruggieri, il quale non solo imparò la lingua cinese e i costumi del Paese di Mezzo, ma tradusse per primo i classici confuciani. Nel 1588 Ruggieri fu richiamato in Italia per un viaggio diplomatico presso il Pontefice, dopodiché la Compagnia di Gesù preferì che rimanesse nella penisola anziché ripartire per Pechino.

Ritiratosi nel collegio di Salerno, Ruggieri continuò la sua opera di traduzione dei *Quattro Libri* (la raccolta completa di classici confuciani), e purtroppo, mentre Ricci entrava nella corte dell'imperatore cinese e diventava celebre, Ruggieri morì quasi dimenticato in Campania e i suoi preziosi manoscritti attesero quattro secoli prima di essere letti.

Grazie al lavoro meritorio del professore Michele Ferrero, le traduzioni latine di Ruggieri sono state riscoperte e nel presente volume sono contenute i primi tre libri del canone confuciano. Ferrero ha finalmente reso giustizia a uno studioso non inferiore a Ricci, che le vicende dell'epoca avevano fatto scomparire dalla scena culturale, ma che oggi viene rivalutato nella sua grandezza.

Il libro è edito in cartonato e la traduzione dal latino (eccetto per i nomi cinesi) è scorrevolissima e semplice anche per studenti delle scuole secondarie.

Criteria per i collaboratori

- 1) I contributi dovranno pervenire in CD ed in cartaceo, in cartelle di 80 battute per max 40 righe (formato word).
- 2) I temi e i problemi affrontati devono essere di comune interesse per la filosofia e la scienza.
- 3) Le note, numerate in successione, vanno collocate alla fine del lavoro.
- 4) Il titolo delle recensioni può essere diverso da quello del libro che si intende segnalare.
- 5) La redazione si riserva di rinviare ai numeri successivi la pubblicazione dei contributi che, pur rispondenti ai criteri su indicati, per ragioni tecniche e di spazio non sia possibile accogliere nel numero in corso d'opera.

N.B. Va rispettata la data di consegna che la redazione avrà cura di comunicare in tempo utile.



Hanno collaborato a questo numero

Luciano Bazzocchi

Laureato in Filosofia alla Scuola normale di Pisa, studioso di Ingegneria del software, di Intelligenza artificiale e di Neuronica

Gian Nicola Cabizza

Già docente di Matematica e Fisica nel Liceo scientifico "G. Spano", Sassari

Federico Francioni

Già docente di Storia e Filosofia nel Liceo "Spano"

Mariolina Perra

Già docente di Filosofia, Psicologia e Scienze dell'educazione negli Istituti superiori

Elisabetta Gola

Professore associato di Teoria dei linguaggi e della Comunicazione
Università di Cagliari

Emiliano Ilardi

Professore associato di Sociologia dei processi culturali e comunicativi
Università di Cagliari

Martina Marras

Docente nel Dipartimento di Pedagogia, Psicologia e Filosofia
Università di Cagliari

Gianfranco Strinna

Dirigente scolastico del Liceo umanistico "M. di Castelvì", Sassari

Yerina Ruiu

Già docente di Storia e Filosofia nel Liceo "D. A. Azuni", Sassari

Francesco Bua

Già docente di Storia e Filosofia nel Liceo "Azuni"

Antonio Delogu

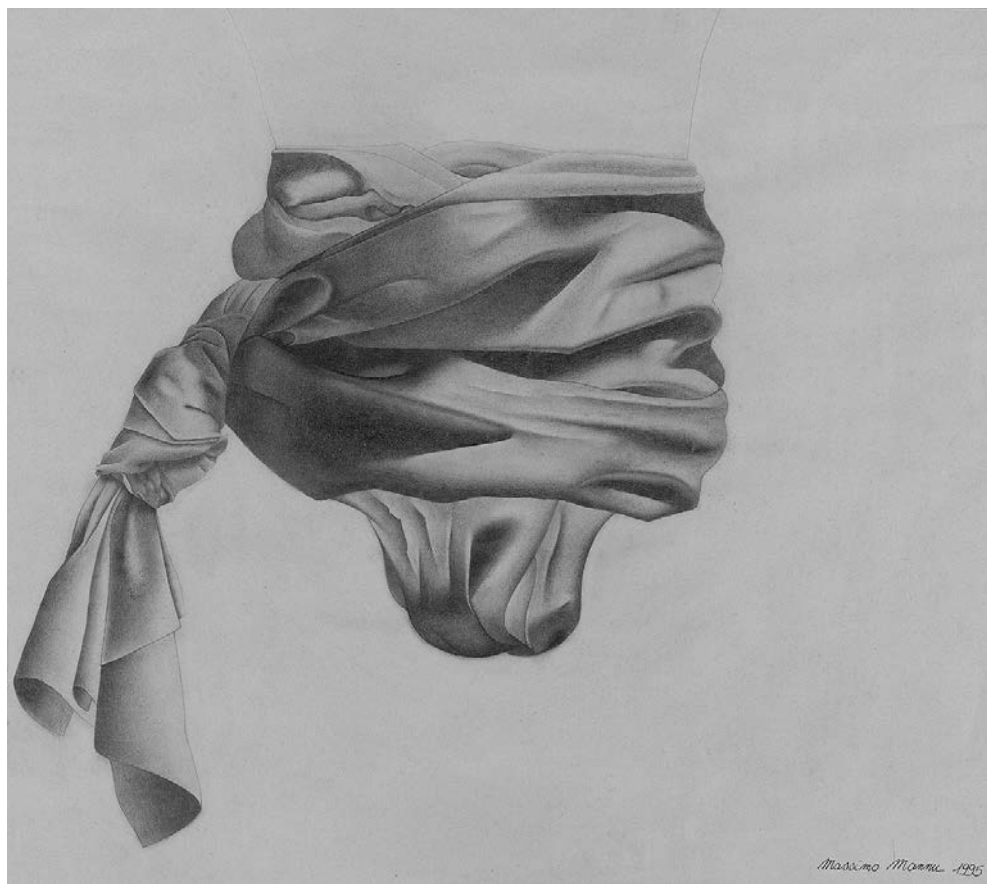
Già docente di Filosofia morale
Università di Sassari

Antonio Fiori

Fiscalista e poeta

Giuseppe Spano

Laureato in Scienze politiche



Massimo Mannu, *Studio di panneggio*, 1995. Matita su carta, cm. 53x59.

Nota su Massimo Mannu

Massimo Mannu nasce a Sassari nel 1972. Pittore e disegnatore autodidatta, manifesta ben presto il suo talento unendo alla passione e allo studio per l'arte quello per la musica classica.

Si è laureato in Lettere moderne presso l'Università di Sassari, ha pubblicato uno studio accurato su *Liliana Cano. Itinerari d'arte e di vita di una viaggiatrice* (Edes, Sassari 2013).

La nota pittrice, di fama internazionale, in diverse occasioni ha apprezzato la sua produzione “di grande e appassionato pittore che (...) soffre nella lotta con il lavoro creativo”; è un “lavoro accanito” che si stempera “nella finezza del suo impegno”.

Le figure umane, trasfigurate nelle sue tele, “sono – scrive la Cano – l'umanità nel suo dolore in permanenza. (...) Tutte sono definite con lo stile e il carattere tipico del vero e grande artista” e “l'uomo terrorizzato, solo (...) nel suo cosmo terribile”, trova nell'*Urlo* di Munch il suo antecedente. Il lavoro di Massimo Mannu – scrive ancora Liliana Cano – è “sofferto e amato. Studiato, sentito nell'intimo del pensiero, nell'intimo dell'essenza, nell'intimo del valore di ogni particolare”.

(Dal volume di Massimo Mannu, *Segno e passione*, Grafiche Longo, novembre 2019).



Massimo Mannu, *Autoritratto con barba*, 2018, penna su carta, cm. 61x46.