Bollettino della

Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 215 – maggio/agosto 2015

Indice

Studi e interventi

D. Konstan, *Freedom of the Will in Epicurus* p. 3

A. Moro, *Materia informe e/o chaos originario? A proposito di un paragone agostiniano* p. 15

M. Mehemedović, *Cartesio su mente, linguaggio e realtà: un confronto con il nuovo razionalismo di Chomsky* p. 29

F.S. Trincia, *Due vite di Freud* p. 47

M.L. Giacobello, *Sulla "decrescita" di Latouche* p. 63

Didattica della filosofia

G. Polizzi, *La buona scuola: luci e ombre* p. 81

A. Sani, *I viaggi nel tempo tra filosofia, fisica e fantascienza* p. 87

Convegni e informazioni p. 105

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Rivista quadrimestrale della S.F.I.

Direttore: Francesco Coniglione
Redazione: Giuseppe Giordano ed Emidio Spinelli (Coordinatori)
Paola Cataldi, Francesca Pentassuglio, Salvatore Vasta, Francesco Verde
Sede, Amministrazione, Redazione: c/o ILESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Direttore Responsabile: Francesca Brezzi
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984
ISSN 1129-5643
Quota associativa: € **25,00**
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Nuova Serie n. 215 – maggio/agosto 2015

Finito di stampare nel mese di luglio 2015

Consiglio direttivo
Francesco Coniglione (Presidente), Francesca Brezzi e Giuseppe Giordano (Vice-Presidenti), Leslie Cameron Curry, Clementina Cantillo, Ennio De Bellis, Carla Guetti, Gaspare Polizzi, Fiorenza Toccafondi, Bianca Maria Ventura, Maurizio Villani.

Segretario-Tesoriere: Francesca Gambetti

International Scientific Board
Domingo Fernández Agis (univ. de La Laguna, Spagna), Andrea Bellantone (univ. cattolica di Tolosa), Thomas Benatouil (univ. de Lille, Francia), Sébastien Charles (univ du Québec à Trois Rivières, Canada), Pascal Engel (univ. di Genève, Svizzera), Maurice Finocchiaro (univ. di Las Vegas, USA), Paul Hoyningen-Huene (univ. di Hannover, Germania), Matthias Kaufmann (univ. di Halle, Germania), Peter Machamer (univ. di Pittsburgh, USA), Margarita Mauri (univ. di Barcellona), Thomas Nickles (univ. del Nevada, Reno, USA), Marian Wesoły (univ. di Poznań, Polonia), Jan Woleński (univ. di Cracovia, Polonia), Gereon Wolters (univ. di Konstanz, Germania).

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La redazione può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Proprietà artistiche e letterarie riservate
Copyright © 2014 - Gruppo Editoriale s.r.l.
ACIREALE - ROMA
www.bonannoeditore.com - gruppoeditorialesrl@tiscali.it
Stampa: Stampadiretta - via Borrello, 34 - 95124 Catania

STUDI E INTERVENTI

Freedom of the Will in Epicurus

di *David Konstan*[1]

Abstract: Epicurus associated free will with an indeterminate swerve in the motion of atoms. It is suggested here that the function of the swerve was similar to that of probability in modern theories. By disrupting the causal chain of events, Epicurus allowed for the effectiveness of rational persuasion and the possibility of altering the deep-seated but erroneous views of his contemporaries.

Keywords: free will, determinism, Epicurus, idle argument, swerve.

Writing sometime around the year 100 A.D., a certain Heraclitus (not the pre-Socratic philosopher) wrote a book-length allegorical interpretation of the two Homeric epics, with the intention of rescuing the poet from the charge of blasphemy for the immoral way in which he represented the gods. Thus, he argued that the plague that Apollo let loose upon the Achaeans after Agamemnon insulted and abused his priest was in reality not god-sent (a god would have afflicted Agamemnon himself, not the innocent cattle and Greek warriors) but simply a natural phenomenon, all the more likely because, as Heraclitus demonstrates at length, it occurred during the hot summer season. Heraclitus continues:

> If therefore it is agreed that it was summer at that time, and if plagues form in the summer season and Apollo is the lord of pestilences, what choice have we but to believe that this event was due not to the wrath of the god but to a condition of the air? Herodicus shows convincingly that the Greeks did not stay throughout the whole ten years at Troy, but only came there at the end of the period destined for its fall. It would have been irrational for them, when they knew from Calchas's prophecy that they would take "the city of wide streets in the tenth year" (*Iliad* 2.329) to have spent all those idle years to no useful purpose. It is surely likely that, in the intervening period, they sailed up and down the coast of Asia, practicing military exercises and filling their camp with plunder; then, when the tenth year arrived, in which

[1] New York University, Department of Classics (david_konstan@brown.edu).

the capture was destined to be accomplished, they joined forces and landed at Troy. Lowlying swamps and marshy ground awaited them; and so, when summer came, the plague struck (11)[2].

The Herodicus mentioned was a native of Babylon and very likely a disciple of Crates of Mallus (2nd century B.C.), who himself wrote allegorical interpretations of Homer. The passage is of interest because it suggests that if we know in advance the outcome of an activity, we will cease to take any measures to bring it about, relying on its inevitability, do what we may. It is thus a popular, and unusually positive, application of the so-called "idle argument"[3]. The argument is recorded by Origen (*Against Celsus*, 2.20) and Cicero (*On Fate*, 28–29), where it is taken to undermine the doctrine of determinism, and is then refuted. I quote the summary of the argument (based closely on Origen's version) by Suzanne Bobzien, who also provides a detailed analysis of it in relation to the Stoic conception of fate[4]:

(1) If it is fated that you will recover from this illness, then, regardless of whether you consult a doctor or you do not consult <a doctor> you will recover.

(2) But also: if it is fated that you won't recover from this illness, then, regardless of whether you consult a doctor or you do not consult <a doctor> you won't recover.

(3) But either it is fated that you will recover from this illness or it is fated that you will not recover <from this illness>.

(4) Therefore it is futile to consult a doctor.

Stoics, who endorsed a strong form of determinism, were not deterred by this argument, since they held that some things were "co-fated"; that is, it is fated that one will both see a doctor and recover from the illness. Bobzien quotes Seneca (*Questions concerning Nature* (2.37): «"This will obtain, but only if vows are made". He says that it is necessary that this, too, is encompassed in fate, that you make vows or that you don't». As Bobzien explains, «there are pairs of a human activity (making vows) and a fated occurrent

[2] Trans. D.A. Russell and D. Konstan, *Heraclitus: Homeric Problems*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.

[3] See also Lucian, *Iuppiter Confutatus* 5, where Zeus acknowledges the Cynic argument that since all is fated, there is no point in making sacrifices to the gods; and cf. Lucian, *Iuppiter Tragoedus*, where Heracles, confronted with the fact that he cannot punish any humans without the Fates having settled it in advance, says he will give up his seat on Olympus and go down to Hades.

[4] S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 182.

(unspecified) in which the performance of the activity is a necessary condition of the fated occurrent». Cicero too reports on Chrysippus' answer: first, he affirms that the proposition, «Whether or not you consult a doctor, you will recover», is false, since «consulting a doctor is just as much fated as recovering». Bobzien remarks: «on the assumption that the recovery is fated, so is calling in the doctor» (p. 205).

Heraclitus seems to conclude from Calchas' prophecy that the Greeks only arrived at Troy in the tenth and final year of the war, when it was destined to fall – a thoroughgoing case for idleness till then. But he may mean that some, but not all, the Greeks occupied the shore at Troy for the entire period, and it was only in the tenth year that they assembled there in full muster; until then, they sent out marauding parties to bring food and other plunder to their camp at Troy. It appears that the source for this interpretation (indeed, perhaps both versions) goes back to the *Cypria*, one of the so-called "cyclic" epics that filled in the story of the Trojan War (cf. the scholia on Lycurgus's *Alexandra,* citing in part Pherecydes [*FGH* 3F40]; see *Cypria* fr. 29 Bernabé). This may count as a modified instance of idleness in response to a predicted outcome. The passage in the *Iliad* itself, however, looks more like a case of Chrysippean co-fatedness. After Agamemnon's feint about abandoning the siege of Troy has sent the Greek troops scrambling back to their ships, Odysseus reminds them of the omen that appeared when they were preparing to launch their ships, in which a snake devoured nine birds, and Calchas's elucidation:

> As this snake as has eaten the sparrow herself with her children,
> eight of them, and the mother was the ninth, who bore them,
> so for years as many as this shall we fight in this place
> and in the tenth year we shall take the city of the wide ways.[5]

Calchas specifies that the capture of Troy in the tenth year will occur only after the Greeks have fought there for the previous nine (ἔτεα πτολεμίξομεν αὖθι,/τῷ δεκάτῳ δὲ πόλιν αἱρήσομεν εὐρυάγυιαν); it will not do for them to sit indolently at home till the final hour.

If the Stoics were content to rescue predetermination from the idle argument by positing conjoined or jointly fated events, the Epicureans opposed the notion of fated events outright. As Epicurus puts it (*Letter to Menoeceus*, 134): «It would be better to follow the mythology about gods than be a slave to the fate (*heimarmenê*) of the natural philosophers: the former at least hints at the hope of begging the gods off by means of worship, whereas the latter involves an inexorable necessity (*anankê*)» (ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ

[5] Homer, *Iliad*, 2.326-29; trans. R. Lattimore, *The Iliad of Homer*, University of Chicago Press, Chicago 1951.

θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην)[6]. Epicurus draws a distinction in this passage between three kinds of events: those that are due to strict necessity, those that come about as a result of chance, and those that are "up to us", that is, within our own power to decide. Lamentably, the relevant lines are corrupt – something is evidently missing and must be supplied by modern editors. As he sums up his ethical doctrine with a brief description of the way the wise person views life, Epicurus remarks (133):

> The master over all things that some introduce <he rejects>, affirming that <some things happen by necessity>, some things by chance (τύχη), and some up to us (παρ' ἡμᾶς); for what is by necessity cannot be called to account (ἀνυπεύθυνον), that which is by chance is unstable to see, and that which is up to us has no master, and upon this blame and its opposite naturally follow.
>
> τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων <ἐγγελῶντος>, ἀγγέλλοντος <ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι>, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν.

Epicurus goes on to state that the sage knows that «chance is neither a god, as people generally believe, since things are not done in a disorderly way (ἀτάκτως) by a god, nor is it an unreliable cause (ἀβέβαιος αἰτία)» as Aristotle had suggested (τὴν δὲ τύχην οὔτε θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων, οὐθὲν γὰρ ἀτάκτως θεῷ πράττεται, οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν).

Epicurus then affirms that the sage does not think that anything good or bad in regard to human well-being derives from chance as such, although it may provide a start to great goods or evils, presumably depending on how people make use of what accidentally befalls them (οὐκ οἴεται μὲν γὰρ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ κακῶν ὑπὸ ταύτης χορηγεῖσθαι, 134). All in all, it is better to be rational and unlucky than lucky and irrational (κρεῖττον εἶναι νομίζει εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν, 135).

We might suppose that this tripartite division into causally determined necessity, chance, and deliberate action is simply common sense. As Tim O'Keefe notes in his study of free will in Epicurus (above, n. 6), Epicurus himself affirmed, in the 25th book of his major treatise, *On Nature*, that we have something like an ingrained sense (*prolêpsis*) that some things depend

[6] Trans. T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 139.

on ourselves, since we see that we can influence other people and indeed ourselves by the use of reason and persuasion. Thus, as O' Keefe observes, «any argument for the conclusion that everything occurs "of necessity" must be unsound» (p. 133). But if this is what a wise person takes for granted, and sees it as the basis for assigning responsibility for acts committed and as enabling effective argument, there is a deeper level at which this description is necessarily problematic for an Epicurean.

The reason is that Epicurus adopted Democritus' hypothesis that the universe is composed of tiny particles of matter (called atoms) and void, and that everything that exists is a function of atoms moving constantly about, colliding and producing the various compound entities that we perceive. But such a purely mechanical interaction of particles would seem to leave no room for free choice, since mental events too, and not just physical phenomena, were understood to be manifestations of atomic motions: the mind (which the Epicureans, like the Stoics, located in the chest rather than in the head or brain) is composed of atoms and void, just like everything else, even if some of its atoms are finer and more mobile that those out of which coarser things are constituted. On this view, if every current state of affairs is the result of purely mechanical movements and combinations of atoms, and the same is true for every prior arrangement, then there will be an uninterrupted chain of causes stretching back to eternity that determine everything that happens, whether in nature or in the mind. The atomic theory opens the door to just the kind of fate that Epicurus found more threatening to psychic health than a belief in the myths about gods – myths that the atomic theory was designed, in large part, to refute.

To insure freedom, Epicurus thought it necessary to interrupt the causal chain by introducing a random movement among the atoms, called *parenklisis* in Greek and *clinamen* in Latin, and commonly translated as "swerve" in English. The swerve consists in a slight departure from the straight course of atoms at no fixed time or place, and this by a minimal amount. Epicurus required the swerve because there was no other way that chance events could occur at the atomic level. He had posited that all atoms move at the same, very fast speed; he also maintained that atoms do not deviate from their course unless they collide with another atom, in which case they rebound and take off in another direction. He ascribed to atoms also the property of weight (in this departing from Democritus), which consisted in a tendency to move in a privileged direction, called "down". Just how weight worked is controversial, but I believe that it manifested itself only in the aftermath of atomic collisions, and took the form of a preference, probably only slight and statistically small, for atoms to emerge from such impacts either in a privileged direction that was by definition "down," or at

all events a little bit more in that direction than they might otherwise do[7]. It is highly unlikely that atoms were conceived of as making a slight downward turn toward spontaneously in mid-flight, since this is exactly how the swerve behaves. Besides, if the movement associated with weight were completely a matter of chance, it could have done the job that Epicurus assigned to the swerve, disrupting the sequence of strictly determined events thanks to an arbitrary displacement in the trajectory of the atoms. It is because of the swerve, and only the swerve, that we have what Lucretius called «free volition» (*libera voluntas*, 2. 251-57), which is presumably the reason why some things, whether thoughts, decisions, or actions, are indeed "up to us" or "in our power"[8].

But if the swerve indeed serves to break the chain of causes, and so in some fashion or other enables choices that have not been forever predetermined, as the Stoics maintained and as followed from Democritus' premises, is it also responsible for the existence of chance in the perceived world? There seems to be no evidence that the Epicureans ever invoked the swerve to explain apparently accidental events at the macro-level, as opposed to mental processes; what is more, they insisted powerfully on the lawfulness of the observed world, in which things happened at fixed times and predictable forms – *certus* is practically a formula in Lucretius' poem, denoting the well-defined character of natural processes. As Anthony Long put it in a seminal article, «references to chance in Epicurus and Lucretius do not imply, as many modern scholars say, that sheer contingency or spontaneous events play a part in nature along with necessity. The world arises as a result of purpose-less atomic movements, and Epicurus gave at least one spontaneous atomic movement or swerve a function in explaining the origin of worlds. But within our world, as we know it, law-like regularities hold good and will continue to do so as long as the basic structure of the world remains intact»[9].

[7] See D. Konstan, *Problems in Epicurean Physics*, «Isis», 70 (1979), pp. 394-418.

[8] There was another argument for determinism that took a logical rather than a physical form. O'Keefe notes: «Epicurus is reported to have rejected both the Principle of Bivalence (PB) – the principle that every statement either is true or is false – and the Law of Excluded Middle (LEM) – the principle that every statement of the form "p or not-p" necessarily is true» (*Epicurus on Freedom*, cit., p. 126; cf. Cicero, *On Fate*, 10. 21 ff., 16. 37; *Academica* 2. 97). The argument runs as follows: it is either true or false that a sea battle will occur tomorrow (PB); if it is false, then it is true that a sea battle will not occur tomorrow. If either is true – and one of them must be (LEM) – then whether or not the battle will occur is already determined, since one of the two propositions is true now, since «all past truths are necessary truths» (T. O'Keefe, *Epicurus on Freedom*, cit., p. 128). Although this argument was current, Aristotle provided a satisfactory solution in his treatise, *On Interpretation* (9), and I doubt that this form of the problem was much of a worry for Epicurus, who had little time for abstract logic.

[9] A.A. Long, *Chance and Natural Law in Epicureanism*, «Phronesis», 22 (1977), pp. 63-

Furthermore, even if there are some microscopic deviations in nature (outside the mind, with its highly mobile atoms) that are attributable to the swerve, the fact remains that both chance in this sense and free volition would result from the same atomic phenomenon; from the perspective of the atomic theory, then, there are not three kinds of events, but only two: random motions and strictly determinate ones. We may think of chance as an emergent property of nature at the macro-level (although I myself consider this to be a very dubious interpretation of Epicurean theory), or merely as a popular way of identifying events, the causes of which are obscure to us; but deep down, *tykhê* and free choice are two manifestations of the same physical laws. But this raises the question that otherwise might not present itself, namely, how does the swerve account for free choice? For it is not obvious that a random minimal movement on the part of atoms can account for free will, at least as that idea is commonly understood today: the ability to choose or decide, whenever we like, how to behave or whether to take or not take a given course of action. The difficulty is obvious: if the swerve is truly random, and if mental acts are simply manifestations or epiphenomena of events on the atomic level, then our decisions, although not predetermined by prior causes, are nevertheless equally arbitrary, mere accidents that have nothing to do with rational choices. How does this help us believe that our thoughts and actions are up to us?

But perhaps Epicurus did not mean the swerve to account for individual decisions, treated as free and undetermined – and surely most of the choices we make are determined by our prior preferences and the circumambient conditions, and are scarcely arbitrary. In this case, we must ask what it was that Epicurus thought he was defending or explaining by his postulate of random atomic motion. Some scholars, following the lead of David Furley[10], have supposed that the breach in the causal determination of all natural events was not intended to account for each and every choice, but simply for the fact that one cannot predict the entire course of a life on the basis of a person's original constitution: the freedom lies in the overall trajectory, which is not completely determined at birth. This fits nicely with the Epicurean insistence that we are not wholly governed by our innate temperament: we may be more prone to one or another passion, but we can learn to temper our initial endowments through the use of reason (cf. Lucretius, *DNR* 3. 288-322). But once again the randomness of the atomic event would not seem to offer a suitable explanation for the rational development of an individual, as opposed to the prior determination of one's psychological profile;

88; citation on p. 85.

[10] D.J. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton University Press, Princeton 1967.

at best, the ability to control one's worst passions by reason would be purely accidental.

Given the difficulty of assessing just why Epicurus considered freedom of choice so important, the best course, as O' Keefe has said, is to begin by identifying the reasons why Epicurus might have considered freedom of choice so important (*Epicurus on Freedom*, cit., p. 21). If we can determine what problem his theory was meant to address, we stand a better chance not only of evaluating its success or failure but also of obtaining a clearer picture of just what consequence the swerve was meant to produce. Why did it matter to Epicurus that our actions and even thoughts might result from a continuous concatenation of mechanical events? The chief reason, as O' Keefe has again made clear (*Epicurus on Freedom*, cit., pp. 23-25), seems to have been to sustain a belief in the efficacy of rational argument and persuasion, for without that, there would appear to be no point in trying to practice that philosophical therapy to which Epicurus and his followers were committed. The doctor version of the idle argument is directly relevant: if the patient will (or will not) be cured of his or her spiritual malaise, irrespective of whether she or he heeds the arguments of the Epicureans, what hope is there of healing the wounded and misguided psyches of mankind? Of course, it may be fated that everyone in the end will be converted to Epicureanism, and even that the instrument of their conversion will be the proselytizing efforts of the school (conjoint determinism). However, the conviction that this will occur willy-nilly must surely dampen the philosophers' eagerness to persuade and the efforts of their interlocutors to follow their subtle reasoning. What is at stake, and under threat, is making rationality the basis of a practice.

We may approach the question of the function of free choice and the swerve by a process of elimination. There are various reasons why free will is thought to be necessary that may not have been relevant to Epicurus' thinking. For example, free will is commonly invoked to defend the idea of individual agency: how can one hold others responsible for wrongdoing if their actions are wholly determined? Surely, there is a difference between colliding with another person deliberately and doing so involuntarily, for example because one has oneself been pushed or fallen. In the former case, it would seem sensible to hold the offender responsible, and consequently to reprimand him or her, in the hope of discouraging such behavior in the future. In the latter, this would be unreasonable, since the cause of the event was external. But distinguishing between internal and external causes – agency in this sense – does not depend on the ascription of free will. Imagine that an indoor plant is growing too tall. To prevent it from damaging the ceiling, we cut it back. The cause of the action is internal to the plant, so

that is where we direct our efforts to stop it. If we are merely concerned with agency in this sense, we can comfortably dispense with free will. Moreover, as David Hume observed long ago, the very notion that reproach or punishment can alter future behavior presupposes that choices are not free in the sense of wholly unconditioned. Or, as Bertrand Russell put it: «If we really believed that other people's actions did not have causes, we could never try to influence other people's actions; for such influence can only result if we know, more or less, what causes will produce the actions we desire»[11].

But what of moral judgments? Even if we allow that the mere internal cause of an action, as opposed to external pressure, does not require a belief in free will, surely free will is necessary if we are to assign praise and blame. Free will is thus the basis of any ethical system. Indeed, Epicurus himself, in the *Letter to Menoeceus*, affirmed, as we have seen, that blame and its opposite are only relevant to actions that were "up to us". On the level of our intuitions about everyday behavior and events at the perceptible level, this view makes sense, as does the distinction between things that are up to us and those that are due to chance. But it is not clear that at a more sophisticated level of analysis Epicurus really was much concerned with virtue and vice, and hence with praise for the one and blame for the other. For Epicurus, irrational desires and the vices that they inspired were a consequence of irrational fears, or more precisely, the fear of death; the proper and indeed only way to render people virtuous, in the usual acceptation of the term, is to persuade them that death is nothing to fear, which can be achieved only by understanding the nature of the world – that is, by converting to Epicureanism. This is, I believe, why virtue was never at the center of Epicurean discourse: it was always seen as a consequence of a rational view of the world, not as a set of moral principles to be followed for their own sake alone. Here too, then, there was no reason for Epicurus to appeal to freedom of will as the basis for praise and blame[12].

Modern treatments of free will emphasize the liberty we apparently have at every moment to choose, or to have chosen, otherwise, irrespective of issues of legal or moral responsibility, though free will is often regarded as foundational to these latter concerns. I believe that I could equally well not have gone to the doctor, whatever my concerns about my health, or that I could have stayed home on a given day just as surely as I decided, in the end, to go out. This is the point at which Epicurus' swerve seems to fail as a plau-

[11] B. Russell, *The Elements of Ethics*, in Id., *Philosophical Essays*, Longmans, Green & Co., London 1910, pp. 38-39.

[12] See D. Konstan, *Lucrezio e la psicologia epicurea*, trans. I. Ramelli, Vita e Pensiero, Milan 2007; English edition, *"A Life Worthy of the Gods": The Materialist Psychology of Epicurus*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2008.

sible mechanism for explaining freedom of the will: it is impossible to conceive that a swerve, which is by definition random, accompanies every such choice, and even if it did, it would not explain why one could have chosen otherwise: one will have chosen as one did because some atom in the psyche moved in an unpredictable way, but that one's choice is unpredictable does not necessarily make it up to us.

One way to approach the apparent indeterminacy of our choices is to invoke probability theory. When the factors that enter into a particular event are too numerous or complex to calculate, it is nevertheless possible to estimate the chances that things will turn out one way or another, without being able to specify the outcome in any specific instance. Flipping a coin is the classic illustration, and it is a handy one because it is binary: the coin will come up either heads or tails. Presumably, if we knew enough about the force of the finger that propelled the coin upward, the air currents that were blowing at that precise place and time, and whatever other subtle variables were at work, we could predict with certainty the outcome: heads or tails. But even though we cannot do this, we can affirm with confidence that if the coin is flipped many times, and if it is not obviously weighted to favor one side over the other, it will land heads up or tails up with roughly equal frequency. Moreover, this is genuine knowledge: not of the causal kind, but of the statistical. It is difficult even today, and despite the rise of quantum mechanics, to recognize that probabilities do count as knowledge, and can be the basis of explanations and even of predictions, though not in the same way that causes are. As John Venn, the inventor of the Venn diagram, has put it: «we have substituted for knowledge of the individual (finding that unattainable) a knowledge of what occurs in the average of similar cases»[13]. In like manner, the factors that enter into a person's making a particular decision may be too many, or too subtle, to analyze in such a way as to predict just what course of action that person will take in a given situation, or what opinion he or she will arrive at after assessing all the relevant aspects of a case. But if ten million people were faced with something like the same dilemma, and we knew that on average 75 percent of them acted or thought in one way and 25 percent in another, we would be justified in saying that there was a greater likelihood of any individual behaving in one of the two ways than the other. This does not allow us to know what that person will in fact do or think, but we are nevertheless not wholly without knowledge of a sort that pertains to the outcome[14].

[13] J. Venn, *Logic of Chance: An Essay on the Foundations and Province of the Theory of Probability, with Especial Reference to its Application to Moral and Social Science*, MacMillan and Co., London 1866, p. 185.

[14] Cf. D. Frederick, *Free Will and Probability*, «Canadian Journal of Philosophy», 43

To take an example closer to the interests of Epicurus and his followers, say I am trying to convince you that the fear of death is groundless, based on the theory that all things are composed of atoms and void. My arguments are a factor in your coming to accept the doctrine, but by no means the only factor. Your own previous beliefs, social pressures, possible tensions between us not immediately related to the issue in question (old rivalries, etc.), even what you or I had for breakfast, may cause you to be more disposed to accept or reject my reasoning, or cause me to leave off or else persist in my attempts to convert you. I may have been successful with others on many previous occasions, but nothing guarantees or allows me to predict the outcome of this particular effort: I would have good reason to be confident, but the uncertainty remains. In some sense, whether I continue trying to persuade you is up to me, and whether you succumb to my attempts is up to you, but this is simply another way of saying that I cannot be sure that my arguments will suffice, and you cannot be sure that I will give up trying. Indeed, we cannot be entirely certain whether, or how long, we ourselves will hold out. There is an unpredictable element in our decisions, even if they are at the same time the product of specific causes. I can very well be confident that the chances that you might come to believe in Epicureanism will be very much reduced if I give up arguing with you. This motivates me to continue doing so, without imagining that my reasoning, brilliant as it may be, will necessarily have the desired effect.

Epicurus did not have a theory of probability, but I think that the swerve was designed to provide a comparable account of free choice in his system, and precisely in the context of rational persuasion, as O' Keefe argued. As I explain to you the power of the atomic theory and its capacity to account for all natural phenomena, however complex, including mental phenomena, my words begin to have an effect on you: they are every bit as much a cause as a billiard ball striking another ball and causing it to roll, and both the sound of my voice and your perception of it may be interpreted in the last instance as atomic events. But for all the force of my demonstration, I can never be sure that you will see the light, whether now or ever, however much prior knowledge I may have of you, your habits of thought, your tastes and your social relations. Your response is not predetermined – the swerve is enough to guarantee this – even though it is most certainly subject to being influenced, and mightily so. What is more, our experience of the times that we have or have not convinced others of Epicureanism or some other

(2013), pp. 60–77: «if willings have a probability greater than 0 but smaller than 1, then our free actions are subject to probabilistic laws. In that case, while it may be up to us how we act on a particular occasion, it seems that the (long-term) frequency with which we act in that way on occasions of that type is not up to us» (p. 70).

matter engenders in us the notion that such choices are within our power. Such a *prolêpsis* is not an explanation of the process, but a distillate of our repeated perceptions of a like set of events, the way we know how to recognize a horse after we have seen many members of the species.

Does Epicurus need more than this – or even this much – to support his doctrine? As we seek to heal a person's misconceptions about fundamental matters, we do not imagine that our efforts are vain – a function of a random motion in the psyche of the other person that causes her or him to agree with us. Arguments are causes, and if they are effective it is because causes have predictable results, even if they are not one hundred percent certain. But they must also be able to dislodge false views, which have been in place and reinforced over the course of our lives. The good news is that the grip of these views is not absolute: they can be modified and we can abandon them. It is here, I think, that the Epicureans were interested in disrupting the inexorable sequence of events, each predetermined by what had gone before. We can change – that is the meaning or function of the swerve. The change is not a reflex of a specific atomic deviation, occurring at the moment of decision, but a possibility – or we might say a probability – enabled by a breach in the regularity of the universe.

Epicureanism did not preach activities so much as the elimination of false beliefs acquired over time, so that people might realize the true source of satisfaction and contentment. The images we receive of the gods, if purified of accruals due to superstition, inspire the proper attitude in mortals; so too do images of Epicurus himself, whose serenity might be communicated to those who beheld statues or cameos of him. Epicurus' motive was pedagogical: he wished to convince others that they could achieve true happiness and tranquility in this world, if only they could realize that there was nothing to fear in death. To this end, he needed to affirm the power of reason as a means of challenging the prejudices of his contemporaries: their freedom to change to a better view. If there was just a chance that they might, this was enough; and the swerve provided that chance.

Materia informe e/o chaos originario? A proposito di un paragone agostiniano

di *Enrico Moro*[1]

Abstract: In a few texts, Augustine equalizes the chaotic status of primordial matter to the chaos of the Greek poetical tradition. This idea doesn't appear in the *Confessions* and in later works, where Augustine elaborates a strictly philosophical description of matter. Highlighting some of the most significant aspects of Augustine's conception of matter, the paper tries to explain the meaning of the reference to the image of chaos and to show that Augustine never considers chaos in negative terms.

Keywords: Matter, Chaos, Time, Evil, Genesis.

Quando si vuole studiare l'impiego agostiniano del concetto di materia informe si fa solitamente riferimento alle celebri pagine del libro XII delle *Confessioni* (*Confessionum libri tredecim*), composte probabilmente intorno al 403[2]. Altrettanto spesso, tuttavia, si dimentica di tenere presente come Agostino negli anni precedenti abbia trattato il tema della materia in numerosi altri luoghi e come la dottrina esposta nelle *Confessioni* rappresenti l'esito di una riflessione piuttosto articolata.

Un buon modo per ripercorrere alcuni dei momenti principali di questa riflessione può essere quello di concentrarsi su un dettaglio forse poco noto della concezione agostiniana. In un numero esiguo di testi (tre per la precisione), Agostino opera un accostamento tra la materia informe e la realtà che i greci hanno designato con il termine *chaos*. Un articolo recente di P.A. Ferrisi[3], in una breve sezione intitolata *Materia prima o* Chaos *originario?*,

[1] Enrico Moro, Università degli Studi di Padova (enrico.moro.4@studenti.unipd.it). Nel presente articolo propongo alcuni degli argomenti esposti in modo più esteso e sistematico nella mia tesi di dottorato intitolata *Il concetto di materia nei commentari alla Genesi di Agostino*, disponibile on-line all'indirizzo: http://paduaresearch.cab.unipd.it/. Desidero esprimere un caloroso ringraziamento al Prof. Giovanni Catapano e agli anonimi *referee* che hanno letto una prima versione del testo per le preziose indicazioni che mi hanno fornito.

[2] Le ricostruzioni più recenti propongono di posticipare la data di composizione dei tre libri conclusivi delle *Confessiones* al 403. Cfr. P.M. Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Institut d'Études Augustieniennes, Paris 2000, p. 8; J. Anoz, *Cronología de la producción augustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229-312, p. 233.

[3] P.A. Ferrisi, *Creazione dal nulla. Esegesi metafisica di Agostino a Gen.*1,1-2, «Rivista di Ascetica e Mistica», 39 (2014), pp. 357-382. L'articolo rappresenta una riedizione del testo già pubblicato in «Augustinianum», 51/1 (2011), pp. 123-146.

ha opportunamente preso in esame proprio questi testi, proponendo un'interpretazione della concezione agostiniana della materia che si potrebbe definire "evolutiva".

Secondo Ferrisi, nei primi due testi, che si trovano rispettivamente ne *La Genesi difesa contro i manichei* (*De Genesi adversus* o *contra Manichaeos*) composto nel 388/89 e ne *La Genesi alla lettera, libro incompiuto* (*De Genesi ad litteram liber unus imperfectus*) databile al 393, Agostino considererebbe i concetti di materia informe e di *chaos* come equivalenti. Entrambe queste realtà, infatti, rappresenterebbero dei princìpi di ordine fisico e vanterebbero una priorità di tipo temporale rispetto alla costituzione del cosmo[4]. Nel terzo testo, che si trova nel trattato *Contro la Lettera del manicheo [= di Mani] che chiamano "del Fondamento"* (*Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*) composto nel 396/97, Agostino riproporrebbe l'accostamento tra i due termini, prendendone questa volta le distanze nel tentativo di confutare l'identificazione tra materia e male compiuta dai manichei. Il mutato atteggiamento di Agostino farebbe da preludio al raggiungimento di una nuova concezione della materia informe, pensata «secondo le caratteristiche della *hyle* platonico-aristotelica, una sorta di *quid* scomponibile unicamente per via concettuale, co-principio, insieme alla forma, della composizione metafisica di tutti gli esseri»[5].

Nelle poche pagine seguenti vorrei proporre una breve panoramica sulla concezione agostiniana della materia con l'intento di mostrare come le indicazioni sporadiche fornite da Agostino in merito al rapporto tra le nozioni di materia informe e di *chaos* si prestino a una lettura che differisce in parte rispetto a quella proposta da Ferrisi.

1. *La Genesi difesa contro i manichei*

Nel libro I de *La Genesi difesa contro i manichei*, Agostino dedica ampio spazio alla spiegazione del significato del testo di *Gen.* 1, 1-2[6]. I manichei, che non accettavano l'autorità dell'Antico Testamento e del libro della *Genesi*, sollevavano infatti numerose obiezioni con l'intento di dimostrare il carattere contraddittorio di questi versetti. Leggendo il testo della *Genesi* «in modo carnale» (*carnaliter*)[7], costoro affermavano che Dio non poteva essere considerato il Creatore del cielo e della terra (*Gen.* 1, 1), poiché quest'ultima già esisteva in uno stato di oscurità e disordine (*Gen.* 1, 2[a])[8]. Anche l'acqua di cui la Scrittura non menziona la creazione andrebbe intesa come un'enti-

[4] Ivi, pp. 366-368.
[5] Ivi, pp. 369-370.
[6] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, II, 3-VII, 12.
[7] Ivi, I, XIX, 30; I, XXII, 33; II, VII, 8; II, XIX, 29.
[8] Ivi, I, III, 5.

tà increata[9], capace nientemeno di contenere lo Spirito divino che «si portava sopra di essa» (*Gen.* 1, 2[c])[10]. "Prima" di creare la luce, infine, Dio sarebbe stato avvolto nelle tenebre che sovrastavano l'abisso (*Gen.* 1, 2[b])[11].

Dopo aver dettagliatamente confutato tali obiezioni[12], Agostino mostra come le differenti immagini impiegate nei primi versetti della Scrittura non vadano intese in riferimento alle realtà visibili che raffigurano nel linguaggio ordinario. Al contrario, seppur per ragioni differenti, esse presuppongono un riferimento comune al concetto di materia informe:

> Dapprima (*primo*), dunque, fu fatta la materia confusa e informe (*materia…confusa et informis*), a partire da cui sarebbero state fatte tutte le realtà differenziate e dotate di forma (*unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt*), materia che credo sia chiamata dai Greci "chaos" (*quod credo a Garecis chaos appellari*). Così, infatti, leggiamo anche in un altro passaggio, tra le lodi di Dio, l'espressione "Tu che creasti il mondo a partire da una materia informe" (*Sap.* 11, 18), benché in altri codici si legga "a partire da una materia invisibile" (*de materia invisa*)[13].

Agostino tratta qui per la prima volta in modo esplicito il tema della materia[14]. La Scrittura non indica chiaramente l'esistenza della materia informe[15] se non nel testo di *Sap.* 11, 18[16]. L'autorità di questo testo consente di concepire la creazione del mondo narrata nella *Genesi* come un processo che si compie in due fasi. In un primo momento Dio procede alla creazione dal nulla della materia caotica e informe, a partire da cui, in un secondo momento, viene realizzata la molteplicità delle realtà distinte e formate. La condizione di confusione e disordine che caratterizza la materia informe creata da Dio fa sì che essa possa essere paragonata alla realtà che nella lingua greca riceve il nome di *chaos*. Agostino non è il primo pensatore cristiano a fare riferimento alla natura del *chaos* trattando della creazione divina[17].

[9] Ivi, I, V, 9.
[10] Ivi, I, V, 8.
[11] Ivi, I, III, 6.
[12] Ivi, I, III, 5-V, 8.
[13] Ivi, I, V, 9 (CSEL 91, p. 76).
[14] O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris 1966, p. 273.
[15] Come aveva già notato Tertulliano, *Contro Ermogene*, 24, 1.
[16] Conscio del fatto che il libro della *Sapienza* non era unanimemente considerato come un testo ispirato, Origene aveva indicato questo versetto come l'unico luogo delle Scritture in cui compare il termine "materia" (*I princìpi*, IV, 4, 6). Come l'Ambrosiaster (*Questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento,* 106, 2 e 107, 1), Agostino cita il testo menzionando la variante "*invisa*" in luogo di "*informis*". Cfr. A.-M. La Bonnardière, *Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970, pp. 87-90; 127; 295; M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin. Première partie: Dans les années 386-389*, «Revue des Études Augustiniennes», 48 (2002), pp. 267-295; 292-293.
[17] Lattanzio, *Istituzioni divine*, I, 5, 8 e II, 8, 8; Zenone di Verona, *Trattato*. I, 7. Cfr. O. du

Tuttavia, il modo in cui egli propone l'accostamento tra materia informe e *chaos* è inusuale, dal momento che quest'ultimo non viene visto né come un'entità increata né come una minaccia per l'onnipotenza divina[18].

Nelle pagine successive, Agostino espone i caratteri distintivi della materia informe e mostra come essi trovino un preciso riscontro nelle molteplici espressioni impiegate dalla Scrittura. La materia viene chiamata in primo luogo «cielo e terra» (*Gen.* 1, 1). Come dal seme derivano le diverse parti di cui si compone la pianta e perciò si può indicare con la parola "pianta" pensando al suo sviluppo futuro, così la Scrittura designa la materia con i nomi delle realtà che da questa si sarebbero certamente sviluppate (*quia certum erat inde futurum esse caelum et terram*)[19]. In secondo luogo, essa riceve il nome di «terra invisibile e disordinata» (*Gen.* 1, 2[a]) e di «tenebre sopra l'abisso» (*Gen.* 1, 2[b]): da un lato il nome "terra" fa riferimento all'elemento meno bello d'aspetto e che meno partecipa alla forma (*minus speciosa*)[20], dall'altro gli aggettivi "invisibile" e "disordinata" esprimono l'oscurità e l'informità della materia (*invisibilem autem dixit propter obscuritatem et incompositam propter informitatem*)[21]. L'immagine dell'acqua sovrastata dallo Spirito divino (*Gen.* 1, 2[c]), infine, evidenzia principalmente la "duttilità" (*quia facilis et ductilis subiacebat operanti*) della materia, che si traduce in una totale sottomissione alla volontà del Creatore[22].

2. *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*

Ne *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, Agostino si dedica per la seconda volta nel giro di pochi anni al commento sistematico del primo capitolo della *Genesi*. Il suo obiettivo è ora quello di interpretare in modo letterale (*ad litteram*) le parole della Scrittura e di far comprendere i mirabili misteri della natura che esse esprimono[23]. Come nel primo commentario, l'esegesi del testo di *Gen.* 1, 1-2 occupa uno spazio considerevole[24]. Agostino espone la propria concezione della materia servendosi degli elementi con-

Roy, *L'intelligence*, cit., p. 273, n. 3 e M. Dulaey, *L'apprentissage*, cit., pp. 289-290.

[18] L'accostamento tra materia e *chaos* si trova già in Calcidio, *Commentario al Timeo*, 124: «Infatti dopo il Caos, che i Greci chiamano hyle e noi silva (*chaos, quam Graeci hylen, nos silvam vocamus*), Esiodo spiega che la terra rimase salda al centro del cerchio dell'universo, fissa alle sue fondamenta e immobile» (trad. Nicolini).

[19] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, VII, 11.

[20] Cfr. *Confessioni*, XII, IV, 4. Cfr. *Note complémentaire "Les sens du mot «species»"*, in Saint Augustin, *Les Confessions. Livres 8-13*, texte de l'édition de M. Skutella; introduction et notes par A. Solignac; traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, Paris 1962, pp. 598-599.

[21] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, VII, 12.

[22] *Ibid.*

[23] Agostino, *Ritrattazioni*, I, XVIII (XVII).

[24] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, III, 6-IV, 18.

cettuali già impiegati nelle pagine de *La Genesi difesa contro i manichei*, che vengono però inseriti in un contesto interpretativo più ricco e articolato[25].

L'attenzione di Agostino si sofferma inizialmente sul testo di *Gen.* 1, 1. Con il termine "cielo", la Scrittura avrebbe potuto significare non solo la creazione del cielo corporeo, ma anche quella delle creature angeliche[26]. L'espressione "cielo e terra", tuttavia, potrebbe indicare non l'insieme ordinato di tutte le creature (*iam distinta et composita omnia*), bensì la loro materia. Il primo versetto della Scrittura narrerebbe perciò la creazione di una materia dapprima informe (*ipsam primo informem universitatis materiem*), a partire da cui Dio avrebbe prodotto l'ordinata distinzione delle creature (*quae in has formatas et speciosas naturas deo ineffabiliter iubente digesta est*). Tale materia, di cui parla il testo di *Sap.* 11, 18, può essere paragonata al seme del cielo e della terra (*veluti semen caeli et terrae*), ossia a un miscuglio caotico e capace di accogliere la forma del cosmo (*quasi confusum atque permixtum ab artifice deo accipiendis formis idoneum*)[27].

L'espressione «terra invisibile e disordinata» (*Gen.* 1, 2[a]), a sua volta, può indicare la condizione informe della terra[28] o la condizione caotica della materia (*confusio materiae*) già menzionata nel versetto precedente[29]. Anche l'immagine delle «tenebre sopra l'abisso» (*Gen.* 1, 2[b]) si presta a un'interpretazione analoga:

> "E le tenebre erano sopra l'abisso". L'abisso era forse al di sotto e le tenebre al di sopra, come se già esistessero dei luoghi distinti? O forse, dal momento che si parla dello stato ancora confuso della materia (*materiae adhuc confusio*), che in greco si dice anche "chaos" (*quod etiam chaos graece dicitur*), il testo dice: "Le tenebre erano sopra l'abisso", per il fatto che non esisteva ancora la luce? Se questa fosse esistita, senz'altro sarebbe stata in una posizione superiore, poiché sarebbe stata una realtà migliore e avrebbe illuminato quelle realtà che le erano sottoposte. Chi realmente considera con cura che cosa siano le tenebre, non trova altro che assenza di luce (*lucis absentiam*)[30].

[25] Sull'interpretazione di *Gen.* 1, 1-2 formulata da Agostino ne *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, cfr. G. Pelland, *Cinq études sur le début de la Genèse*, Desclée-Bellarmin, Paris-Montréal 1972, pp. 30-37.

[26] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, III, 9. Il termine "cielo" può indicare esclusivamente la creatura angelica (A^1) o può prevedere anche un riferimento al firmamento corporeo(A^2). Nel primo caso il termine "terra" designerebbe l'insieme delle realtà visibili, nel secondo unicamente la parte inferiore del mondo sensibile.

[27] Ivi, III, 10.

[28] Ipotesi espressa in *La Genesi difesa contro i manichei*, I, III, 5. Impiegata tradizionalmente per confutare le interpretazioni dei sostenitori dell'eternità della materia (Tertulliano, *Contro Ermogene*, 23-29; Ambrogio, *Esamerone*, I, 7, 25-26), tale spiegazione non presuppone a rigor di termini l'ammissione di una materia informe.

[29] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, IV, 11.

[30] Ivi, IV, 12 (CSEL 28/1, p. 466).

Anche per il testo di *Gen.* 1, 2[b], dunque, esiste una duplice spiegazione. Secondo una prima ipotesi, le tenebre e l'abisso possono essere considerati come due nature distinte, disposte l'una al di sopra dell'altra. In alternativa, la loro menzione avrebbe il compito di simboleggiare lo stato caotico della materia (*materiae confusio*). Quest'ultimo, che nella lingua greca è chiamato *chaos*, è caratterizzato dall'oscurità. La luce, infatti, non era stata ancora creata e le tenebre che avvolgevano l'abisso altro non erano se non assenza di luce (*lucis absentiam*)[31]. La loro natura non è di tipo sostanziale, ma privativo[32].

Anche l'acqua sopra cui si librava lo Spirito divino (*Gen.* 1, 2[c]) simboleggia la materia informe, riferendosi precisamente al suo essere sottomessa all'azione del Creatore (*materies subiecta operi artificis*)[33]. La concezione della materia informe espressa ne *La Genesi difesa contro i manichei* viene dunque riproposta ed esposta in modo più sistematico. Le immagini del cielo e della terra, della terra invisibile e disordinata e delle tenebre sopra l'abisso, dell'acqua sovrastata dalla Spirito divino possono essere interpretate in rapporto alla materia informe, indicando rispettivamente la sua finalità (*finis*), la sua informità (*informitas*) e la sua sottomissione a Dio (*servitus sub artifice atque subiectio*). I primi versetti della Scrittura descrivono perciò la materia da una triplice angolatura: se in *Gen.* 1, 1 l'accento è posto sul suo essere «materia del mondo» (*materia mundi*), in *Gen.* 1, 2 essa è considerata in quanto materia «informe» (*materia informis*) e «plasmabile» (*materia fabricabilis*)[34].

3. *Anteriorità logica o cronologica?*

Nei due testi che abbiamo brevemente commentato, Agostino fa riferimento al termine *chaos* nell'ambito dell'esegesi dei primi versetti della Scrittura. Mediante questo vocabolo, i greci avrebbero designato una realtà che corrisponde alla condizione di informità e di disordine della materia. A questo punto, è necessario domandarsi se l'accostamento tra *chaos* e materia presuppone che la creazione di quest'ultima preceda "cronologicamente" quella del mondo sensibile. A favore di questa ipotesi sembrerebbe deporre

[31] Agostino fornisce la medesima definizione in *La Genesi difesa contro i manichei*, I, IV, 7 e *Confessioni*, XII, III, 3. In altri testi (ad es. *La Genesi difesa contro i manichei,* I, IV, 7; *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, V, 23; *La natura del bene*, 15), Agostino paragona le tenebre ad altri termini di carattere privativo, quali il silenzio, il vuoto, la nudità, così come aveva fatto Plotino, *Enneadi*, II 4 (12), 13. 20-23; II 1 (40), 6. 39-41.

[32] Affermazione frequente nella tradizione filosofica e patristica (ad es. Aristotele, *L'anima*, B 7, 418b 18-20; *Metafisica*, Λ 5, 1071a 9-10; Stobeo, *Egloghe*, I, 16, 10). In ambito patristico (Basilio, *Omelie sull'Esamerone*, II, 5, 5; Ambrogio, *Esamerone*, I, 8, 28), essa non aveva solo una funzione "antimanichea", ma intendeva negare la possibilità di identificare le tenebre con potenze avverse al Creatore, come aveva fatto Origene, *Omelie sulla Genesi*, I, 1.

[33] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, IV, 13.

[34] Ivi, IV, 15.

innanzitutto il paragone con le descrizioni poetiche del *chaos* originario[35]. In secondo luogo, Agostino afferma a più riprese che la materia è stata creata «in un primo momento» (*primo*)[36], essendo «ancora» (*adhuc*)[37] nel disordine e «non ancora» (*nondum*)[38] formata; questa condizione precede (*antequam*)[39] la sua formazione, che Dio porta a termine solo «in un secondo momento» (*postea*)[40] distinguendo i quattro elementi «pre-figurati» (*praesignabantur*)[41] al suo interno.

Per valutare in modo equilibrato la questione, bisogna riconoscere che nei due commentari, a differenza di quanto farà nelle opere più mature[42], Agostino non si esprime in modo esplicito riguardo al tipo di priorità della materia. Questo "silenzio" genera non poche difficoltà. Credo tuttavia che le due opere contengano alcuni indizi utili per tentare di rispondere a questo spinoso problema. La tesi della priorità logica della materia presuppone infatti una concezione secondo cui l'atto creativo assume i tratti di un evento istantaneo ed extra-temporale. Ci si può dunque chiedere se Agostino proietti o meno la scansione degli eventi posta dal testo biblico sullo sfondo della successione temporale. In altre parole, si tratta di stabilire se i sei giorni della creazione siano realmente trascorsi o comunque se la formazione della materia si sia compiuta mediante un processo graduale.

Il quadro che emerge dal libro I de *La Genesi difesa contro i manichei* è per certi versi controverso. Rispondendo alle obiezioni dei manichei riguardo al significato dell'espressione «in principio» (*Gen.* 1, 1), Agostino afferma che il tempo ha avuto inizio insieme al cielo e alla terra (*tempus cum caelo et terra esse coepit*)[43], ossia contemporaneamente alla creazione del mondo (*mundum quippe deus fecit, et sic cum ipsa creatura quam Deus fecit tempo-*

[35] Sulla scorta di Esiodo, *Teogonia*, 116, Ovidio (*Metamorfosi*, I, 5-9) descrive la natura del *chaos* nei termini seguenti: «Prima (*ante*) del mare, dei campi, del cielo a coprire ogni cosa / per l'universo mostrava la natura un'identica faccia, / il Caos, come l'hanno chiamata (*quem dixere chaos*): una massa informe e confusa (*rudis indigestaque moles*), / nient'altro che un torpido peso dentro, / ammucchiati e discordi, i germi di cose sconnesse» (trad. Koch).

[36] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, v, 9; *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, iii, 10.

[37] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, iv, 13.

[38] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, vii, 11.

[39] Ivi, I, iii, 5-6.

[40] Ivi, I, vii, 11.

[41] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, iv, 18.

[42] Nelle opere più tarde, Agostino attribuirà alla materia una priorità di tipo logico. La materia è anteriore alla forma come la voce informe lo è rispetto al canto, non nel tempo dunque ma per l'origine (*non tempore, sed origine*). Materia e forma sono due realtà create insieme (*concreatae*) e distinguibili unicamente sul piano logico. Cfr. *Confessioni*, XII, xxix, 40; XIII, xxxiii, 48; *La Genesi alla lettera*, I, xv, 29; II, vi, 11; II, vii, 15; *L'anima e la sua origine*, II, iii, 5; *Contro l'avversario della Legge e dei Profeti*, I, viii, 11.

[43] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, ii, 3.

ra esse coeperunt)[44]. La possibilità di un tempo "pre-cosmico" durante cui una materia caotica avrebbe potuto esistere priva di forma sembra dunque essere esclusa.

Ciononostante, la creazione divina e la formazione della materia si compiono secondo una scansione temporale. I giorni della creazione, infatti, non sembrano differire dai giorni ordinari, se è vero che, trascorsi il mattino, la sera e la notte del primo giorno, di seguito si susseguono i giorni restanti (*atque ita deinceps ceteri dies transeunt*)[45]. I manichei domandano a questo punto come siano potuti trascorrere i primi tre giorni, quando ancora i luminari del cielo necessari alla loro misurazione non erano stati creati (*Gen.* 1, 14-19)[46]. Tale quesito potrebbe essere risolto ipotizzando che la Scrittura faccia riferimento non a tre giorni distinti, ma a uno spazio di tempo corrispondente alla loro durata (*moram temporis*). Non è invece possibile spiegare in che modo si sarebbero succedute le fasi del giorno in assenza degli astri se non intendendo l'alternanza della sera e del mattino in relazione alla distinzione tra le opere create (*ipsas distinctiones operum*)[47].

Il quadro interpretativo de *La Genesi alla lettera, libro incompiuto* appare profondamente mutato rispetto a quello appena delineato, in cui la creazione del cosmo inizia insieme al tempo e si compie nel corso del tempo. L'interpretazione dell'espressione «in principio» (*Gen.* 1, 1) si caratterizza per una struttura molto più articolata. In particolare, queste parole potrebbero essere intese, oltre che in senso temporale (*in principio temporis*), anche in rapporto all'ordine della creazione. Gli angeli, che furono le nature a essere create per prime (*primum*), potrebbero essere stati creati o nel tempo (*in tempore*) o insieme al tempo (*in exordio temporis*) o prima del tempo (*ante omne tempus*). La prima ipotesi è subito scartata: non più gli angeli, infatti, ma il tempo verrebbe a essere la prima creatura. La seconda ipotesi può essere accolta, ma non è compatibile con la tesi già sostenuta nel primo commentario, secondo cui il tempo sarebbe stato creato insieme al cosmo

[44] Ivi I, II, 4. Come la gran parte dei commentatori della *Genesi* (Filone, *La creazione del mondo*, VII, 26; Calcidio, *Commentario al Timeo*, 276; Basilio, *Omelie sull'Esamerone*, I, 1, 5; Ambrogio, *Esamerone*, I, 4, 12), Agostino assume una posizione conforme al principio stabilito da Platone in *Timeo* 37e 1-3: «Ora, la natura di quel vivente, essendo eterna, non era possibile adattarla pienamente a ciò che invece è generato; ecco dunque che egli pensa di produrre un'immagine mobile dell'eternità e, nell'atto di ordinare il cielo, pur rimanendo l'eternità nell'unità, ne produce un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è precisamente ciò che noi abbiamo chiamato "tempo". Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, proprio allora egli li fece nascere, nel momento stesso in cui costruì il cielo» (trad. Fronterotta).

[45] Ivi, I, X, 16.

[46] Si tratta di un'obiezione largamente diffusa: cfr. Origene, *I princìpi*, IV, 3, 1; *Contro Celso*, VI, 50; VI, 60.

[47] Agostino, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, XIV, 20.

sensibile (*cum caelo et terra tempus esse coepisse*)[48]. La terza ipotesi lascia aperta le questioni dell'inizio del tempo e della natura dei primi tre giorni della creazione. È comunque possibile che la divisione dei giorni (*dierum digestio*) non corrisponda a una successione effettiva, ma sia stabilita unicamente per un'esigenza di tipo narrativo (*lege narrandi*)[49].

Quest'ultima affermazione è di estrema importanza e ricorre più volte nel corso dell'opera[50]. Come farà in modo sistematico nelle opere più tarde, in diverse occasioni Agostino mostra di intendere la creazione come un atto istantaneo: la formazione delle creature non avviene secondo intervalli di tempo (*non morarum intervallis*), ma nello stesso istante (*simul omnia facta sunt*) [51]. Per la prima volta, inoltre, egli cita il testo di *Sir.* 18, 1 (*Qui manet in aeternum creavit omnia simul*)[52], che assumerà un ruolo centrale nell'elaborazione della celebre dottrina della creazione simultanea esposta ne *La Genesi alla lettera* (*De Genesi ad litteram libri duodecim*). È significativa infine l'interpretazione della natura dei giorni della creazione. La menzione dei giorni e delle notti può significare la distinzione tra le opere compiute e quelle non ancora realizzate, mentre i termini "mattino" e "sera" possono indicare le creature, considerate rispettivamente quanto alla forma (*propter earum speciem factarum*) e alla privazione di forma (*propter privationem*)[53] che caratterizza la materia informe (*cum dicit: facta est vespera, materiam informem commemorat*)[54].

4. *Contro la Lettera "del Fondamento" di Mani*

Nel breve trattato *Contro la Lettera del manicheo [= di Mani] che chiamano "del Fondamento"*, Agostino si propone di confutare la *Lettera del Fondamento*, scritto di Mani nel quale è contenuto quasi tutto il patrimonio dottrinale manicheo[55]. Uno degli errori principali dei manichei consiste nel non riconoscere che Dio ha creato dal nulla tutte le cose. Queste ultime, pur affette da una mancanza di essere in quanto tratte dal nulla, sono buone in

[48] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, III, 7.

[49] Ivi, III, 8.

[50] Ivi VII, 28; IX, 31. Secondo Agostino, infatti, la natura stessa del linguaggio impedisce che esso possa esprimere due eventi in modo simultaneo: cfr. *La vera religione,* XXII, 42; *Il libero arbitrio,* II, XIV, 38; *La Genesi alla lettera* V, III, 5; *Contro l'avversario della Legge e dei Profeti* I, VIII, 11.

[51] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto* xi, 34-35; XIII, 41.

[52] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto* VII, 28. Ancora una volta, è possibile che sia stata la lettura dell'Ambrosiaster a ispirare Agostino: cfr. M. Dulaey, *L'apprentissage de l'exégèse biblique par Augustin (3). Années 393-394*, «Revue d'études augustiniennes et patristiques», 51 (2005), pp. 21-65, p. 33.

[53] Agostino, *La Genesi alla lettera, libro incompiuto,* XII, 36-37.

[54] Ivi, XV, 51-52.

[55] Agostino, *Contro la Lettera del Fondamento,* V, 6.

quanto create da Dio[56]. Poiché tutte le nature sono intrinsecamente buone e il male non possiede un carattere sostanziale[57], la rappresentazione mitica della "terra delle Tenebre" – confinante con la "terra della Luce" [58] e descritta come un'entità oscura e malvagia[59], abitata da cinque nature a loro volta popolate da innumerevoli esseri viventi[60] – risulta contraddittoria:

> Chi dunque ha ordinato (*ordinavit*) queste cose? Chi le ha distribuite e distinte (*distribuit atque distinxit*)? Chi ha conferito loro numero, qualità, forme, vita (*numerum, qualitates, formas, vitam*)? Tutte queste cose, infatti, sono buone in se stesse e non si capisce da chi siano state assegnate a ciascuna natura se non da Dio, autore di tutti i beni. Costoro, dunque, non si sforzano di raffigurare questa realtà, che chiamano "terra delle tenebre", così come i poeti sono soliti descrivere o in qualche modo raffigurare il caos (*non enim sicut chaos descrivere, vel quoquo modo insinuare etiam poetae solent*), cioè come una qualche materia informe senza bellezza, qualità, misura, numero e peso (*informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere*), un non so che di caotico senza ordine e distinzione e del tutto privo di ogni qualità (*sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate*), ragione per cui alcuni maestri greci lo chiamano ἄποιον (*unde illud quidam doctores Graeci ἄποιον vocant*)[61].

Il fatto che la "terra delle Tenebre" ospiti al proprio interno molteplici nature e sia popolata da abitanti di diverse specie fa sì che non possa essere considerata malvagia: essa possiede infatti un certo ordine e proprietà quali il numero, le qualità, le forme e la vita. Una natura malvagia, invece, dovrebbe essere del tutto priva di queste caratteristiche. È precisamente in questo modo che i poeti hanno descritto il *chaos*: una materia caotica, informe, priva di misura, numero e peso[62]. In quanto del tutto sprovvista di qualità,

[56] Ivi, xxv, 27.

[57] Ivi, xxvii, 29.

[58] Sulla "topografia" risultante dalla cosmogonia manichea, cfr. B. Bennett, Iuxta unum latus erat terra tenebrarum. *The division of primordial Space in Anti-Manichaean Writers' Description of the Manichaean Cosmogony*, in P. Mirecki and J. BeDuhn (eds.), *The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World*, Brill, Leiden/Boston/Köln 2001, pp. 68-78.

[59] Agostino, *Contro la Lettera del Fondamento* xxvii,30.

[60] Ivi, xxviii, 31.

[61] Ivi, xxix, 32 (CSEL 25/1, pp. 229-230).

[62] Questa descrizione è in linea con la caratterizzazione agostiniana della materia informe. Diversamente dalle nature formate, essa non possiede «misura, numero e peso» (*Sap.* 11, 21): *Il libero arbitrio*, II, xx, 54; *La natura del bene*, 18; *Confessioni*, XII, ix, 9; XII, xv, 22. Si tenga presente come questa caratterizzazione del *chaos* non differisca da quella della materia informe di cui si parla nelle *Confessioni*. A tal proposito, cfr. M. Bettetini, *Pensare il nulla, dire la materia: libertà ed ermeneutica nel XII libro delle* Confessioni, in *Il mistero del male e la libertà possibile: Linee di antropologia agostiniana. Atti del VI Seminario del Centro di Studi Agostiniani di Perugia*, a cura di L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti, Institutum

alcuni filosofi greci hanno designato tale realtà con il termine ἄποιον[63].

Come nei due testi precedenti, Agostino propone l'accostamento tra le nozioni di materia informe e di *chaos*, insieme alle quali viene menzionata la *hyle* priva di qualità dei filosofi greci. Per la prima volta, tuttavia, il riferimento congiunto a questi termini viene impiegato in un tentativo di confutazione diretta della concezione manichea della terra delle Tenebre, che prevede l'ammissione di un principio materiale malvagio ed eterno. Diversamente da quanto accaduto in precedenza, inoltre, potrebbe sembrare che i concetti di materia e di *chaos* ricevano una connotazione negativa.

Tale impressione, però, non è corretta. Agostino intende piuttosto sviluppare un'argomentazione per assurdo. Posto che l'ordine e la forma sono realtà positive, qualora si consideri il principio materiale della dottrina manichea come un male si dovrebbe concepire il *chaos* della tradizione poetica e la *hyle* della filosofica greca come un male ancora maggiore.

Quest'ultima, tuttavia, non può essere considerata malvagia, come Agostino afferma in modo coerente in alcuni testi composti negli anni successivi. Il primo testo si trova nell'opera *Contro il manicheo Fausto* (*Contra Faustum Manichaeum*), databile agli anni 400/403. Agostino contrappone la materia (*hyle*) dei manichei a quella dei filosofi greci. La prima è considerata da Mani come il principio e la natura del male (*mali principium ac naturam*), mentre la seconda è una realtà del tutto informe, che tuttavia è capace di ricevere le forme dei corpi (*materiem quandam rerum definiunt nullo prorsus modo formatam, sed omnium corporalium formarum capacem*) che le vengono conferite da Dio (*nulla est huic hyle forma propria nec nisi a deo formari potest*)[64].

Ancora più esplicito è il secondo testo, che si trova nel trattato *La natura del bene* (*De natura boni*) composto tra il 400 e il 405. Agostino afferma a chiare lettere che la materia, che gli antichi hanno chiamato *hyle*, non è un male (*neque enim illa materies, quam hylen antiqui dixerunt, malum dicenda est*). È vero che la materia è del tutto informe e priva di qualità (*hylen dico quandam penitus informem et sine qualitate materiem*), che a stento può essere pensata come privazione di ogni forma (*per omnimodam speciei privationem cogitari vix potest*) e che solo "in un secondo momento" a partire da essa si formano le qualità dei corpi (*unde istae quas sentimus qualitates formantur*). Ciononostante, essa possiede una specifica attitudine a essere plasmata dall'artefice divino, rendendo così possibile la costituzione delle

Patristicum Augustinianum, Roma 1995, pp. 139-149.

[63] L'espressione ἄποιος ὕλη/οὐσία (letteralmente "materia priva di qualità") è di origine stoica (ad es. *SVF*, I, 86-88; II, 316-317), ma è ampiamente diffusa sia in ambito filosofico sia in ambito patristico. Non è dunque possibile identificare con precisione i *doctores Graeci* a cui allude Agostino.

[64] Agostino, *Contro il manicheo Fausto*, XX, 14.

nature corporee: per questo, la realtà che i greci hanno chiamato "*hyle*" ha ricevuto giustamente il nome di "legname" (*hinc enim et silva Graece hyle dicitur*). La capacità di accogliere le forme (*capacitatem formarum*), in altre parole, è un suo carattere costitutivo, senza il quale non potrebbe nemmeno essere chiamata "materia" (*nam si capere impositam ab artifice formam non posset, nec materies utique diceretur*)[65]. Per questa ragione, la materia informe è un bene[66].

5. *Conclusioni*

Nelle pagine precedenti, ho tentato di mettere in luce alcuni aspetti significativi della dottrina agostiniana della materia prendendo in esame l'accostamento tra le nozioni di materia informe e di *chaos*. Agostino sottolinea la prossimità tra i due termini solamente in tre testi, nei quali in modo più o meno diretto intende contrapporre la propria concezione della materia a quella sostenuta dai manichei.

Nei suoi primi commentari dei primi capitoli della *Genesi*, Agostino afferma che le diverse immagini impiegate nei primi versetti della Scrittura si riferiscono alla materia informe creata da Dio. Lo stato caotico della materia precede la distinzione, la formazione e l'ordinamento delle molteplici nature che compongono il cosmo.

Non è immediatamente chiaro se si tratti di un'anteriorità di tipo logico o di tipo cronologico. Ne *La Genesi difesa contro i manichei*, Agostino non

[65] Agostino, *La natura del bene*, 18.

[66] In numerose occasioni Agostino annovera la capacità di accogliere le forme tra i caratteri costitutivi della materia (ad es. *La fede e il Simbolo*, II, 2; *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, XV, 51; *Confessioni*, XII, VI, 6; XII, XV, 19; *La Genesi alla lettera*, I, XIV, 28; V, V, 16; VIII, XX, 39; *Discorso*, 214, 2; ecc.). Questa affermazione possiede una particolare importanza nell'ambito della polemica con il manicheismo, perché permette ad Agostino di connotare lo statuto ontologico della materia in termini positivi (*La vera religione*, XVIII, 36; *Il libero arbitrio*, II, XX, 54; *Contro l'avversario della Legge e dei Profeti*, I, VIII, 11; ecc.). Per quanto concerne questo aspetto specifico, la concezione agostiniana della materia potrebbe essere debitrice di un influsso porfiriano; cfr. W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (*Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft*, *Jahr 10: H. 1*), Niemeyer, Halle 1933, pp. 1-74 (Ried. in: Id., *Forschungen zum Neuplatonismus*, De Gruyter, Berlin 1966, pp. 160-251; pp. 13-14), che però non può essere considerato come esclusivo (O. Du Roy, *L'intelligence*, cit., pp. 324-329). Sulla scorta di quanto aveva affermato Platone in *Timeo*, 51a 1-3, infatti, la sottolineatura della disponibilità della materia ad accogliere la totalità delle forme è piuttosto frequente nella tradizione filosofica e patristica: Cicerone, *La natura degli dèi*, III, 39, 92; Apuleio, *Platone e la sua dottrina*, I, 5; Origene, *I princìpi*, IV, 4, 7; Calcidio, *Commentario al Timeo*, 331; Plotino, *Enneadi,* III 6 (26), 10. 4-11; ecc. Da un punto di vista concettuale, il fatto che la materia non eserciti nessuna resistenza, ma anzi si presti senza riserve all'azione divina accomuna la concezione cristiana della materia più a quella stoica che a quella diffusa tra i pensatori platonici: cfr. L. Brisson, *Le démiurge du* Timée *et le créateur de la* Genèse, in *Le style de la pensée. Recueil de teste en hommage à Jacques Brunschwig, réunis par M. Canto-Sperber et P. Pellegrin*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 25-39, 33-36.

sembra ammettere che esista un tempo prima della creazione del mondo sensibile. Ciononostante, egli ritiene che i giorni della creazione si siano succeduti nel tempo, affermazione che farebbe pensare che la materia abbia effettivamente preceduto la formazione delle singole nature. Ne *La Genesi alla lettera, libro incompiuto*, invece, diversi indizi mostrano come Agostino concepisca la creazione come un atto simultaneo e interpreti la scansione del racconto della *Genesi* mediante le categorie di materia e forma.

Nel trattato *Contro la Lettera del Fondamento*, Agostino contrappone la materia caotica e priva di qualità, di cui hanno parlato i poeti e i filosofi greci, alla materia eterna e malvagia della dottrina manichea[67]. Quest'ultima sembrerebbe essere un male, nella misura in cui è totalmente priva di forma. Ciononostante, come Agostino precisa in alcuni testi di poco posteriori, la materia di cui hanno parlato i filosofi è un bene, giacché possiede la capacità di essere plasmata e di accogliere la totalità delle forme.

Il riferimento alla concezione del *chaos* dei poeti e della materia dei filosofi, in ultima analisi, deve essere compreso alla luce della strategia polemica complessiva di cui Agostino si serve per confutare la dottrina manichea. Da un lato, Agostino non accetta in maniera acritica la rappresentazione della materia elaborata dalla tradizione filosofica, consapevole che alcuni pensatori pagani sono incorsi nello stesso errore dei manichei, quello cioè di ritenere la materia coeterna a Dio[68]. Dall'altro, è l'incontro con il pensiero filosofico che consente ad Agostino di acquisire gli strumenti concettuali necessari per superare la comprensione ingenua della natura materiale maturata negli anni di adesione al manicheismo[69]. Un'eco dell'importanza di

[67] Agostino non è il primo a confutare la dottrina manichea della materia facendo leva sul suo disaccordo rispetto all'insegnamento dei filosofi. Nel suo trattato *Contro i Manichei*, infatti, Alessandro di Licopoli afferma: «Inoltre, ciò che Mani chiama materia non è la materia come la intende Platone, capace cioè di diventare qualunque cosa, qualora ne assuma la qualità e la forma […] e nemmeno come la intende Aristotele, vale a dire il principio al quale si rapportano le forme e la privazione» (II). La materia della tradizione filosofica è «un qualcosa di indeterminato, che si determina ricevendo la forma» e «il primo sostrato, ciò che non ha misura e da cui deriva tutto il resto» (VI), la cui peculiarità è «di non essere nulla in se stessa e di ricevere le forme e le qualità diventando così tutte le cose determinate» (XX); cfr. Alessandro di Licopoli, *Contro i Manichei*, a cura di F. Chiossone, prefazione di C. Angelino, Il melangolo, Genova 2005, pp. 40-43.

[68] Agostino, *Contro il manicheo Fausto*, XX, 14.

[69] Per misurare quanto siano numerosi i punti contatto e le affinità tra la concezione agostiniana e quella "filosofica" della materia, si può fare riferimento con grande profitto al quadro sintetico che emerge dai contributi di Luc Brisson (*La 'matière' chez Platon et dans la tradition platonicienne*, pp. 1-40), Enrico Berti (*YLH nei testi aristotelici*, pp. 41-52), David Sedley (*Matter in Hellenistic Philosophy*, pp. 53-66) e Gaetano Lettieri (*«It doesn't matter». Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, pp. 75-173) raccolti nel volume: D. Giovannozzi e M. Veneziani (a cura di), *Materia. XIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 7-8-9 gennaio 2010)*, Olschki, Firenze 2011. Per un esame analitico del rapporto tra la dottrina agostiniana e quella plotiniana della materia, cfr. Ch. Tornau, *Augustinus und die intelligible Materie. Ein Paradoxon griech-*

questo incontro si sente ancora chiaramente nelle celebri pagine delle *Confessioni* a cui abbiamo fatto riferimento nelle prime righe di questo articolo:

> Il mio animo rimescolava in ordine confuso forme turpi e orribili, ma pur sempre forme, e chiamavo informe non ciò che mancasse della forma (*et informe appellabam non quod careret forma*), ma ciò che avesse una forma tale che, se fosse apparsa, il mio senso l'avrebbe fuggito come insolito e sconveniente e la debolezza umana ne sarebbe stata turbata. […] E la mia mente cessò quindi di interrogare da qui il mio spirito, pieno di immagini di corpi formati, che mutava e variava a suo piacimento, e mi rivolsi ai corpi stessi ed esaminai più in profondità la loro mutabilità (*et intendi in ipsa corpora eorumque mutabilitatem altius inspexi*), per la quale essi cessano di essere ciò che erano stati e iniziano a essere ciò che non erano, e supposi che quello stesso passaggio da una forma all'altra avvenisse per mezzo di qualcosa di informe e non del nulla assoluto (*eundemque transitum de forma in formam per informe quiddam fieri suspicatus sum, non per omnino nihil*)[70].

ischer Philosophie in der Genesis-Auslegung der Confessiones, «Würzburger Jahrbucher für die Altertumswissenschaft», 34 (2010), pp. 115-150.

[70] Agostino, *Confessioni*, XII, VI, 6 (CCL 27, pp. 218-219). È significativo come Jean Pépin (Sant'Agostino, *Le Confessioni, volume V (libri XII-XIII)*, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di J. Pépin e M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, p. 174) abbia visto in questo testo una strategia argomentativa analoga a quella sviluppata da Agostino in *Contro la Lettera del Fondamento*, XXIX, 32: «In entrambi i passi vi è l'idea che le rappresentazioni manichee, stravaganti e terribili quali sono, non smettono di essere delle forme, e, in conseguenza di ciò, non coincidono assolutamente con la nozione filosofica di materia».

Cartesio su mente, linguaggio e realtà: un confronto con il nuovo razionalismo di Chomsky

di Mirza Mehmedović[1]

Abstract: This contribution focuses on the nature of language and language acquisition in Descartes. The aim is to show that, despite the parallelism between the Cartesian rationalism and the Chomskyan rationalism, many deep differences are recognizable. Chomsky characterizes the mind as an agglomerate of mechanisms containing concepts and logical symbols, while Descartes was a defensor of the unextended mind, the arbitrariness of language and of its empirical acquisition through mechanical memorization.

Keywords: Innate Ideas, Language, Learning, Chomsky, Rationalism.

1. *Alcune osservazioni preliminari sulla dottrina delle idee innate, ovvero: perché Cartesio non è un'innatista platonico.*

In un articolo del 2002 dal titolo *Descartes on the Innateness of All Ideas*, pubblicato sul «Canadian Journal of Philosophy», Geoffrey Gorham sostiene che la versione più plausibile dell'innatismo di Descartes sia quella secondo cui gli oggetti esterni non sono le cause efficienti delle nostre idee del mondo. Questa può essere considerata una versione radicale dell'innatismo – e il problema è di capire se l'autore abbia ragione ad attribuire tale tesi a Descartes. Gorham sostiene che tale lettura sia legittimata dalla risposta alle obiezioni a Regius, e da un passaggio di una lettera di risposta a Mersenne[2]: «Altogether, I think that all those [ideas] which involve no affirmation or negation are innate in us; for the sense organs do not bring us anything which is like the idea which arises in us on the occasion of their stimulus, and so this idea must have been in us before». Relativamente ai passaggi richiamati, l'autore argomenta: «these arguments might seem to give the mind full responsibility for sensory ideas, with bodies serving as merely "the occasion" for the mind to "form" and "represent to itself" innate ideas at just the right moment»[3]. L'autore prosegue, dunque, nella sua difesa

[1] Dottore di Ricerca in "Storia delle idee. Filosofia e scienza"/Scuola Normale Superiore di Pisa (mirza.mehmedovic@libero.it). Ringrazio gli anonimi *referee* che hanno contribuito con suggerimenti e approfondimenti alla redazione di questo articolo.

[2] G. Gorham, *Descartes on the Innateness of All Ideas*, «Canadian Journal of Philosophy», 32 (2002), p. 358.

[3] Ivi, p. 359.

dell'innatismo radicale, argomentando che in Descartes v'è in gioco più del semplice "essere nelle condizioni di" percepire la realtà, essendo le idee delle cose dissimili dalle percezioni sensibili ottenute mediante i sensi: «In any event, the structure of the argument for universal innateness strongly suggests that something more than the mere capacity for having sensory ideas is at stake. For according to Descartes, the reason our ideas must be innate is because the contents of those ideas are all so dissimilar from their putative external causes»[4]. Questo argomento, che ha la sua tradizione in molti autori come Buonaventura da Bagnoregio, Niccolò Cusano e Giordano Bruno e che si rifà, piuttosto esplicitamente, alla dottrina platonica dell'anamnesi è basato, come ora vedremo, su una serie di presupposti errati.

1.1. *Non tutte le idee sono innate.*

Il colloquio di Descartes con Burman (1648) ci offre una buona occasione per evidenziare, in modo evidente e perciò definitivo, perché gli autori contemporanei si affannino in modo del tutto sterile nel tentativo di promuovere letture innatiste della filosofia di Descartes – perlomeno, sia ben chiaro, nella versione dell'innatismo radicale[5]. Scomporremo le nostre obiezioni alle tesi di Geoffrey Gorham (2002) su Descartes in due parti, mostrando, nella prima, che vi sono per Descartes idee non innate, in verità la maggior parte, mentre nella seconda parte osserveremo che per Descartes il corpo umano lavora secondo leggi universali che gli consentono di avere una conoscenza adeguata degli attributi delle cose estese che concretizzano il mondo. Successivamente, mostreremo che oltre alle idee innate della mente, alcune delle quali sono auto-riflessioni sui propri attributi essenziali, vi sono anche facoltà o, meglio, attributi essenziali che, in tal senso, sono innati nel corpo. Passeremo poi ad esaminare il caso del linguaggio.

Partendo dalle obiezioni alla sesta meditazione, osserviamo in conclusione del testo cartesiano, lì dove Burman domanda a Descartes della tesi enunciata nella risposta a Regius[6]:

O. Nella risposta a Regio l'autore dice che le idee delle cose, come le formiamo nel pensiero, non ci sono mai offerte dai sensi, ma sono tutte innate. Ma allora il mistero della Trinità e simili sono innati?

R. 1° Non dice che per lui tutte le idee sono innate, ma che ve ne sono anche di avventizie, come, per esempio, di città quali Lione, Alcmar, ecc. 2° Anche se quella idea non è innata in modo tale da "rappresentare espressa-

[4] Ivi, p. 361.

[5] L'innatismo non è una dottrina "o tutto o niente", perché l'etichetta non specifica che cosa debba essere considerato innato.

[6] R. Descartes, *Colloquio con Burman*, in *Cartesio. Opere*, Editori Laterza, Bari 1967, pp. 690-691.

mente" la Trinità, sono tuttavia innati in noi i suoi elementi e rudimenti; abbiamo infatti l'idea di Dio, del numero tre, e simili, da cui, col sussidio della rivelazione della Scrittura, ci formiamo facilmente l'idea del mistero della Trinità nella sua compiutezza, e così formata la concepiamo.

In altre parole, le idee delle cose contingenti del mondo in generale non sono innate. Le altre, ossia quelle idee il cui concetto è interamente costituito dalle idee di "Dio" e di "numero", sono a loro volta non innate, benché formate da elementi la cui origine è innata. Ma questi elementi di cui si compone il concetto della Trinità sono bene o male tutte le idee innate, essendo le altre opportunamente derivate dalla percezione della realtà, e dall'intrinseca unione del corpo con la mente.

1.2. *La cognizione degli oggetti esterni fornisce una conoscenza adeguata, benché non concettualmente compiuta del mondo.*

Il che ci fornisce l'occasione per stabilire che Descartes non ammette la dottrina delle reminiscenze, contrariamente a quanto sostiene Geoffrey Gorham. Le tesi di Descartes a tal riguardo possono essere sintetizzate nei seguenti punti:

I. La mente opera secondo principi (o leggi) universali e innati, nel senso che è una cosa che pensa e ha una conoscenza adeguata di sé, di Dio, e della sua logica operativa che è analoga nella mente dell'uomo, ossia ha una conoscenza adeguata del concetto di numero.
II. Il corpo opera secondo leggi universali e, con ciò, consente alla mente di interagire con il mondo, offrendo a questa una conoscenza per lo più adeguata, benché fallibile, delle caratteristiche che sono *in rerum natura*.
III. Essendo l'immaginazione un attributo del corpo, non è la mente a ricordare, ma l'uomo nella sua "definizione completa" di corpo e mente, conformemente al principio dell'unione intrinseca. In altre parole, la mente sollecita, mediante la ghiandola pineale, l'immaginazione, ossia la facoltà che ricorda.

Probabilmente, è proprio quest'ultima tesi a creare più problemi perché Descartes sostiene che se una cosa può essere concepita senza l'altra, allora le due sono distinte. Il problema che solleva è: in che senso sono distinte? Ontologicamente o epistemologicamente? La questione è importante perché la distinzione epistemologica che coglie la sfera concettuale non è ragion sufficiente di una distinzione ontologica, o almeno così sembrerebbe. D'altra parte, in Descartes questo passaggio è massimamente problematico perché il filosofo francese sostiene che la conoscenza epistemologica esau-

risce anche le caratteristiche ontologiche, almeno per ciò che riguarda l'uomo, nel senso che se sono chiari gli attributi (tutti) che caratterizzano una sostanza, e se i suoi attributi sono completamente distinti da un insieme di attributi essenziali che caratterizzano un'altra sostanza, allora queste sono non solo epistemologicamente, ma anche essenzialmente, distinte. Tuttavia, questa è una tesi che non può essere accettata *sic et simpliciter*, essendo basata su un'evidente fallacia. Dire, infatti, che noi non concepiamo la distinzione tra mente e corpo perché siamo sempre testimoni dell'unione, ma le cose potrebbero essere altrimenti, almeno in linea di principio – ovvero metafisicamente – non esaurisce l'argomento. La possibilità di concepire la differenza è fondata sulla possibilità di "conoscere" la differenza. In altre parole, sapere che la mente è altra cosa rispetto al corpo e che potrebbe sopravvivergli, è un'idea che si basa sull'evidenza delle proprietà che, per contrasto, caratterizzano il corpo. Senza un'idea chiara del corpo – derivata dal corpo – noi non avremmo nemmeno un'idea chiara di mente e della sua possibile caratterizzazione e distinzione ontologica. In tal senso la distinzione epistemologica, derivata dall'analisi logico-fenomenologica delle differenze, non può fondare adeguatamente l'ontologia. Ma torniamo alla questione principale.

Che la conoscenza delle idee avventizie possa essere chiara e distinta ce lo comunica proprio Descartes, adottando una spiegazione per cui "sono gli oggetti del mondo a *dipingere* le immagini nel cervello". Il corpo è logicamente passivo almeno quanto alla ricezione meccanica dei percetti e trattiene in sé i "dipinti" causati dagli oggetti esterni, il che ha perfettamente senso nella meccanica da lui sviluppata. Un aspetto fondamentale della questione è che la mente, per ricordare, ricorre all'immaginazione, ossia alla facoltà del corpo di recuperare e ri-formare le immagini che la natura ha in esso impresse. L'obiezione per cui tale conoscenza sarebbe inadeguata e che, di conseguenza, sarebbe la mente a fornire il materiale della conoscenza adeguata, è, di conseguenza, inverosimile. L'altro aspetto fondamentale è dato dal fatto che Descartes presuppone sempre, nei suoi dialoghi, la nozione dell'unione intrinseca, tanto che spesso sembra confondere le facoltà del corpo con quelle della mente: «Così la differenza tra immaginazione e senso si riduce a questo: che nel senso le immagini sono dipinte dagli oggetti esterni, che sono presenti – ossia che in quel momento sono in un rapporto causale con il corpo –, mentre nell'immaginazione sono dipinte dalla mente, senza la presenza degli oggetti esterni […]»[7].

[7] R. Descartes, *Colloquio con Burman*, cit., p. 686. Le pretese di fornire un modello "non" causale della teoria della percezione in Descartes, ovvero il tentativo di Geoffrey Gorham, non tiene dunque conto della meccanica dei corpi e dell'ottica, a cui Descartes aveva dedicato le sue riflessioni più importanti. Ma, come vedremo, questa versione non

Descartes considera la mente "immersa" o "sommersa" nel corpo[8], cosicché, con l'infanzia essa è sopraffatta dalle caratteristiche dei corpi. Poi, con l'età, la mente "affiora" o "emerge", nel senso che prende consapevolezza del proprio potere d'agire sul corpo, senza mai abbandonarlo – come farebbe un "nocchiero". Questa metafora va intesa non in senso letterale, ovviamente, perché l'emergere della mente dal corpo riguarda i gradi di cognizione, un tema che verrà meglio sviluppato da Leibniz[9].

1.3. *La sintesi, ovvero: l'uomo.*

La nozione completa di uomo non può essere data, di conseguenza, rinunciando a quelle caratteristiche essenziali del corpo. Se, infatti, l'immaginazione è, come sappiamo, una facoltà o attributo del corpo, senza corpo non vi sarebbe nemmeno l'immaginazione, e di conseguenza l'anima non potrebbe immaginare nulla, benché potrebbe ancora concepire il proprio essere quella cosa che pensa, Dio, e le idee innate della matematica, ovvero i propri attributi essenziali di cui non può essere spogliata. Ma la possibilità di rappresentarsi, cioè di immaginare, il corpo e, con esso, il mondo, ossia le rappresentazioni da esso derivate, verrebbe meno, proprio perché verrebbe meno una caratteristica universale dell'uomo come tale[10]. Questo principio di unione consente all'uomo di operare razionalmente rappresentandosi, ad esempio, i principi della geometria e le caratteristiche delle figure geometriche basilari: «Di qui si vede chiaramente perché posso immaginare un triangolo, un pentagono, e simili, ma non un chiliagono, ecc. L'anima potendo facilmente formare tre linee nel cervello e tracciarvele, non ha difficoltà a rappresentarsele e ad immaginar così il triangolo, il pentagono, e simili. Ma non potendo allo stesso modo tracciare e formare nel cervello mille linee, se non confusamente, neanche può immaginare distintamente un chiliagono»[11]. L'interazione di corpo e mente è, come si vede, necessaria per qualunque attività umana razionale.

tiene conto nemmeno della nozione completa di individuo e delle interazioni costanti di corpo e mente.

[8] Ivi, p. 668. Rispondendo a Burman sulla questione del pensiero nei bambini, Descartes afferma che: «nell'infanzia l'anima è talmente sommersa nel corpo, da non avere altri pensieri all'infuori di quelli che trae dalle affezioni corporee».

[9] Argomento abbozzato nel *Dialogue entre Theophile et Polidore*, in G.W. Leibniz, *Dialoghi filosofici e scientifici*, Bompiani, Milano 2007, pp. 197-199; sviluppato poi nei *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 1714, cfr. link disponibile: http://www.maat.it/livello2/Leibniz-Principes%20de%20la%20nature.html. Per approfondimenti cfr. B. Russell, *La filosofia di Leibniz*, Longanesi & C., Milano 1971.

[10] È, chiaro, tra le altre cose, che l'analisi di Damasio su Descartes non coglie nel segno in tal senso. Non esiste alcun errore di Cartesio, se riferito alla presunta tesi dell'innatismo e dualismo radicale. Al contrario, per Descartes il corpo è essenziale per concepire sé e il mondo.

[11] R. Descartes, *Colloquio con Burman*, cit., pp. 686-687.

Descartes lo comprende piuttosto bene, ed è il motivo per cui non ammetterà mai la dottrina platonica delle idee, con tutte le difficoltà che essa comportava. Le leggi universali del corpo sono fondamentali, al punto che sarebbe contrario alla logica divina creare corpi tanto perfetti limitandone, poi, le capacità e costringendoli ad essere un mero mezzo pilotato dall'anima.

Questa unione intrinseca è fondamentale anche per un'altra ragione. Consente, infatti, al filosofo di distinguere l'uomo dai bruti, per i quali non ammette che siano possessori di anima. Agli animali attribuisce poi, come sappiamo, unicamente i principi universali del corpo, negando loro le facoltà superiori caratteristiche dell'unione di mente e corpo. Tra queste caratteristiche, come ora vedremo, v'è il linguaggio, che per Descartes è appreso, ossia non innato, benché il farne uso richieda l'interazione tra le *res*.

2. *Il problema dell'eredità cartesiana*.

I razionalisti del novecento, Chomsky in testa, hanno spesso fatto leva sulla tradizione di pensiero di Descartes per argomentare la plausibilità dell'idea che il linguaggio umano debba, a tutti gli effetti, essere considerato una caratteristica unica dello spirito (o mente) dell'uomo, caratteristica che per Chomsky – e, come sappiamo, per Descartes – è assente negli animali non umani[12]. Come abbiamo visto Descartes non sposa la dottrina dell'anamnesi, cosa che non si può dire di pensatori come Leibniz, il quale afferma in molte sue opere[13] che, esistendo unicamente le anime (spiriti nel caso dell'uomo), la predicazione delle caratteristiche rappresentate in esse è completamente interna alle anime. La conoscenza, inoltre, è legata in Leibniz ai gradi di "cognizione interna" alle monadi e, perciò, risponde piuttosto bene all'esame di Gorham, che con troppa leggerezza ha pensato di attribuire tale tesi a Descartes.

2.1. *Idee e linguaggio nel sistema mente-corpo di Descartes.*

Veniamo, dunque, al linguaggio e al suo rapporto con la mente. Più in generale la mente per Descartes è capace di analizzare la realtà mediante le facoltà del corpo e, così, di comprenderla (concepirne la struttura logica) mediante la *Mathesis* pura. Tuttavia, la generica abilità di comprendere la "propria" natura è la caratteristica prima della mente: essa è, infatti, pensiero puro, o ragione pura, e questa caratteristica è il "seme divino"[14] in essa posto.

[12] Cfr. N. Chomsky, *Il linguaggio e la mente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
[13] Cfr. G.W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Laterza, Bari 1963.
[14] R. Descartes, *Discorso sul metodo*, in *Cartesio. Opere*, cit., Regola IV.

La mente apprende la struttura della realtà mediante il – e "nel" – corpo e, più da vicino, mediante la "ghiandola pineale" con la quale può agire attivamente sul corpo, secondo la propria volontà ed entro i limiti delle leggi che caratterizzano e limitano quest'ultimo. A completare la dinamica dell'interazione tra mente e corpo è l'apprendimento "per associazione", che spiega il modo in cui, ad esempio, il bambino impara a parlare. Ed è quanto Descartes fa notare in una lettera a Chanut: «Così, quando s'impara una lingua, si associano le lettere o la *pronuncia di certe parole, che sono cose materiali*, con i loro significati, che sono pensieri; di modo che, udendo di nuovo, in seguito, le stesse parole, si concepiscono le stesse cose; e quando si concepiscono le stesse cose ci si rammenta delle stesse parole»[15].

Le parole sono cose materiali, i pensieri no. Ciò significa che le parole sono "modificazioni del mezzo", cioè dell'aria, mentre i pensieri non si trasmettono meccanicamente, ovvero non entrano in gioco se non nel cervello in cui sono rappresentati – quando sono pensieri di idee avventizie.

Essendo la mente inestesa, non può essere il luogo delle rappresentazioni causate nel corpo dall'ambiente esterno, né può essere il luogo di quelle immagini causate dalla libera azione della mente sull'immaginazione. Le idee di numero, di Dio e la capacità auto-riflettente o di coscienza di sé, non è una capacità "rappresentazionale", benché possa essere considerata ancora logica. Il dominio della "rappresentabilità" è connesso ed è confinato alla facoltà dell'immaginazione, che la mente sfrutta per avere "idee intuitive" o "intuizioni sensibili" di possibilità logiche. Mentre, perciò, siamo limitati nelle capacità di immaginare certe caratteristiche dei corpi, o di enti geometrici particolarmente complessi, nondimeno siamo in grado di intendere, per esempio, che un chiliagono – un poligono regolare di mille lati – è un concetto geometrico coerente *a priori* e, per ciò stesso, "possibile" (ovvero oggetto della concepibilità negativa[16]). Almeno sotto questo rispetto si potrebbe, dunque, giudicare infondato l'atteggiamento di associare il nome di Descartes alla teoria rappresentazionale della mente.

Ora, il problema rispetto agli argomenti di Chomsky (e Fodor), è che egli considera l'immaginazione un prodotto di superficie dell'attività mentale

[15] R. Descartes, *Lettera CDLXVIII a Chanut, 1 febbraio 1647*, in C. Stancati (a cura di), *Segno e linguaggio*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. 176 (corsivo mio). Si consideri che il fatto di pensare le parole come "cose materiali" è di fondamentale importanza per tutto il successivo dibattito dei secoli XX e XXI. Tutto il dibattito, sulla distinzione tra lingue storiche e linguaggio della mente, è incentrato sull'ipotesi che le lingue parlate non siano altro che la forma epifenomenica di un corrispettivo (da noi non percepito) codice, che avrebbe sede nel cervello, che è innato, e che opera causalmente a determinare la nostra facoltà di esprimerci a parole. Sull'argomento cfr. T.W. Fitch, *The Evolution of Language*, Cambridge University Press, New York 2010.

[16] Per approfondimenti sul tema cfr. D. Chalmers, *The character of consciousness*, Oxford University Press, New York 2010, p. 143.

(concettuale) inconscia; si potrebbe obiettare, allora, che "rappresentazione" e "immaginazione" siano due facoltà distinte[17], la seconda un prodotto causale della prima. La teoria degli atomi concettuali di Fodor[18] vuole, ad esempio, che il "chiliagono" vada inteso come un atomo concettuale, non derivabile da definizioni o caratterizzazioni estrinseche (esterne alla mente). Gli individui disporrebbero allora di una chiara idea di chiliagono, essendo questa innata.

Tuttavia, Descartes non ha mai sostenuto una tesi analoga. Come afferma dialogando con Borges, la possibilità di rappresentarci il chiliagono è resa "impossibile" dai limiti delle facoltà corporee. Il tentativo, cioè, della volontà, di rappresentarsi il chiliagono operando sull'immaginazione, trova i suoi limiti in quest'ultima. Non esiste, cioè, una rappresentazione, nei termini di Descartes, del chiliagono, mentre la mente ne può certamente cogliere la possibilità logica. Non, tuttavia, perché è in possesso del concetto di chiliagono, poiché tale concetto non è un "atomo" di per sé formato e compiuto, dipendendo viceversa dall'interazione di mente e corpo, come nel caso della Trinità, con la differenza che il concetto di "numero mille" non esaurisce la nozione di chiliagono, essendo questa, per così dire, sintetica a priori. La definizione di chiliagono non è sufficiente a offrire una rappresentazione dell'oggetto – esso è, perciò, fuori dal dominio della rappresentabilità positiva/intuitiva. La concepibilità negativa, viceversa, ossia la sua possibilità logica è, per Descartes, data dall'idea innata del numero mille, e dalle idee avventizie della geometria intuitiva.

2.2. *Apprendimento.*

Il linguaggio si "apprende", Descartes lo scrive con chiarezza (questione oggi tanto discussa non è se il linguaggio debba essere appreso ma, piuttosto, quale sia il contributo che apportano ambiente, cultura e genetica[19], rispettivamente). Né ciò che, in generale caratterizza l'uomo, è il possesso di un qualche organo/meccanismo speciale, bensì l'unione di mente e corpo

[17] Cfr. N. Chomsky, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998; cfr. J.A. Fodor, *La mente modulare*, il Mulino, Bologna 1999.

[18] J.A. Fodor, *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*, Harvester Press, Brighton-Sussex 1981.

[19] Per una difesa della genetica come componente fondamentale che contribuisce alla formazione del sistema innato di concetti cfr. M. Piattelli-Palmarini e J. Fodor, *Gli errori di Darwin*, Feltrinelli, Milano 2010; M. Piattelli-Palmarini e J. Uriagereka, *The Immune Syntax: The Evolution of the Language Virus*, in L. Jenkins, *Variation and Universals in Biolinguistics*, Elsevier, Amsterdam 2004, pp. 341-377. Link disponibile: http://dingo.sbs.arizona.edu/~massimo/publications/PDF/Piattelli-Palma_Uriagere.PUBL.p.pdf. Ancora sull'ipotesi dell'origine genetica del linguaggio entro i termini del programma minimalista cfr. M. Piattelli-Palmarini e J. Uriagereka, *The Evolution of the Narrow Faculty of Language: The Skeptical View and a Reasonable Conjecture*, «Lingue e Linguaggio», 4 (2005), pp. 27-79.

e il modo in cui la mente opera attraverso le facoltà corporee. Al contrario, l'analogia anatomica (comparativa) tra l'uomo e gli animali sussiste: «[…] ciò che fa sì che le bestie non parlino è che non possiedono alcuna facoltà di pensare e non la mancanza di organi "appropriati"»[20]. In altri termini, stando a Descartes, essendo le leggi dei corpi universali, gli animali parlerebbero nel caso in cui possedessero un'anima, poiché non esiste alcun vincolo di tipo anatomico. Nella concezione cartesiana, dunque, il linguaggio è strumento materiale della mente, insieme a o, meglio, entro i confini dell'immaginazione e delle altre facoltà corporee. Il cervello sviluppa le associazioni di cui la mente si servirà liberamente – dunque, non è la mente a determinare tali associazioni, benché successivamente possa svilupparne altre, ossia conseguentemente all'apprendimento. Non si fa riferimento, quindi, ad un'identificazione tra "simbolico" e "concettuale", tra verbo e pensiero. Non deve sorprendere un'affermazione come "quando si concepiscono le stesse cose ci si rammenta delle stesse parole", affermazione che mostra con chiarezza disarmante la separazione concettuale, in Descartes, di parole e pensieri e il loro reciproco legame, nell'unione intrinseca di mente e corpo, in un'architettura integrata di associazioni stabilite mediante la memoria. La possibilità di usare il linguaggio in *absentia* (o *offline*) – abilità che, dice Descartes, «non si è mai vista in altro animale»[21] – dipende dalla circostanza per cui «nel ragionamento […]» – rispondendo ad Hobbes – «l'unione non è dei nomi» – cioè non è un operazione sintattica – «ma delle cose significate dai nomi» – vale a dire le rappresentazioni –; «e mi meraviglio che a qualcuno possa venire in mente il contrario»[22].

Qui siamo lontani anche dalla concezione platonica del linguaggio, perché il problema dell'unità della proposizione[23] è risolto dal fatto che l'unità è delle cose significate dai nomi – non riguarda cioè la natura inaccessibile dei concetti, bensì le rappresentazioni impresse nel cervello, o le cose immediatamente presenti – quelle che possiamo designare ostensivamente.

2.3. *Creatività del linguaggio, o del pensiero?*

Sappiamo, seguendo Chomsky, che la soluzione innatista al linguaggio e al pensiero in generale, prevede il possesso di una certa architettura neu-

[20] R. Descartes, *Lettera CDXL al Marchese di Newcastle 23 novembre 1646*, in *Segno e linguaggio*, cit., p. 174.

[21] *Ibid*.

[22] Ivi, p. 155.

[23] Sul tema cfr. D. Davidson, *Sulla Verità*, Laterza, Bari 2006. Il problema dell'unità della proposizione è dato, in Platone, dall'entificazione ideale dei concetti significati dalle parole. Tutto il problema ruota intorno alla possibilità di spiegare l'unità rappresentazionale di oggetti ontologicamente distinti nell'iperuranio, come nella frase "Teeteto siede", in cui "Teeteto" e "l'essere seduto" sono due idee distinte.

ronale fissa, predeterminata sulla base di certi geni posseduti esclusivamente dall'uomo[24], la quale implementa facoltà mentali (non cerebrali), ossia software responsabili dell'"acquisizione" del linguaggio e della conoscenza del mondo *tout court*. Questo possesso di una grammatica universale (divenuto poi il sistema dei principi e dei parametri della *X-Bar Theory*)[25] da un lato, e di una semantica universale, dall'altro, ci riporta a pieno titolo nella dottrina platonica dell'anamnesi.

Come fanno i bambini e, in generale, gli individui a sapere quello che sanno? Chomsky formula così il problema di Platone: «Una persona che parla una lingua ha sviluppato un certo sistema di conoscenza, dotato di una qualche rappresentazione all'interno della mente e, in ultima istanza, all'interno del cervello secondo una certa configurazione fisica […] Seguendo la formulazione di Bertrand Russell nel suo ultimo lavoro, il problema è in sostanza il seguente: "come mai gli esseri umani, il cui contatto con il mondo è così breve, personale e limitato, sono in grado di avere una conoscenza così ampia come di fatto hanno?"». Praticamente ogni filosofo del passato si è occupato di questo problema, talvolta assumendo posizioni radicali sulle origini della conoscenza. La soluzione data da Chomsky è, come sappiamo, che il sistema delle conoscenze del mondo è interamente innato.

Se il problema di Platone riguarda le condizioni di possibilità dello "stato iniziale", ovvero il problema di capire come un bambino possa sapere tutto ciò che sa in un contesto di stimoli che appare disorganizzato, mutevole e occasionale (nei termini di Chomsky), il problema di Cartesio – così lo chiama – consiste nel comprendere le ragioni dell'aspetto creativo del linguaggio[26]. Chomsky si esprime così: «Perché una persona comprenda un'espressione linguistica, la mente/cervello deve comprendere la sua forma fonetica e le sue parole e quindi utilizzare i principi della grammatica uni-

[24] Si veda P. Lieberman, *The Unpredictable Species. What Makes Humans Unique*, Princeton University Press, New Jersey 2013; tr. it. *La specie imprevedibile. Cosa rende unici gli esseri umani*, a cura di Mirza Mehmedović, Carocci Editore, Roma (di prossima pubblicazione). Il libro affronta estesamente il tema recente del ruolo di $FOXP2_{umano}$, precedentemente discusso da S. Pinker e R. Jackendoff, *The faculty of language: what's special about it*?, «Cognition», 95 (2005), pp. 201-236; ancora cfr. T.W. Fitch, M.D. Hauser e N. Chomsky, *The evolution of the language faculty: Clarifications and implications*, «Cognition», 97 (2005), pp. 179-210.

[25] N. Chomsky, *The Minimalist Program*, The MIT Press, London 1995; si veda anche H. Lasnik, *The minimalist program in syntax*, «Trends in Cognitive Sciences», 6 (2002), pp. 432-437, e il più recente A. Moro, *The Boundaries of Babel. The Brain and the Enigma of Impossible Languages*, The MIT Press, London 2008.

[26] N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, The MIT Press, London 1965, p. 6: «Within traditional linguistic theory […] it was clearly understood that one of the qualities that all languages have in common is their "creative" aspect. Thus an essential property of language is that it provides the means for expressing indefinitely many thoughts and for reacting appropriately in an indefinite range of new situations».

versale e i valori dei parametri per proiettare una rappresentazione strutturale di questa espressione e determinare il modo in cui si associano le sue parti»[27]. Chomsky sostiene che il modello di apprendimento non è quello della bottiglia che si riempie, per usare una metafora, ma del fiore che cresce in condizioni adeguate[28].

D'altra parte, Descartes osserva che nei sordomuti manca un linguaggio "ma non la capacità di intendere", e l'intendere è sì una facoltà mentale, ma è resa operativa mediante l'accesso pineale alle rappresentazioni sensibili del cervello "dipinte" ovvero impresse nel cervello. Descartes osserva che non v'è individuo tanto stupido che, dotato di organi intatti, non sia in grado di imparare a parlare o, per lo meno, a pronunciare frasi anche semplici al fine di farsi capire, mentre gli animali non sono in grado, nemmeno sotto duro allenamento, di imparare ad usare le parole con l'intenzione di farsi capire, ovvero di far intendere con le parole i propri pensieri, mentre sono al più in grado di ripetere frasi in modo stereotipato, al fine di essere premiati con una ghiottoneria. Un animale non umano, perciò, non apprende un linguaggio non perché gli manchino gli organi adatti ad usarlo, ma perché gli manca il fatto di essere un'entità animata, ovvero quell'unione di mente e corpo.

Ora, e reciprocamente, dal momento che l'uomo è la mente intrinsecamente connessa al corpo mediante la ghiandola pineale, non può sfuggire il fatto che sia la mente – in connessione con le facoltà corporee – ad essere creativa nella sua abilità di discernere e individuare gli usi linguistici (mediante l'immaginazione). Il linguaggio è slegato dall'intendimento, mentre i normodotati possono apprenderlo e sfruttarlo. Quando, Descartes si domanda "che cosa è separabile da me stesso, ossia da quella cosa che pensa?", ebbene, certamente il linguaggio è una di queste cose, e tale separazione va intesa in termini metafisici. Le parole che l'accompagnano, poi, sono composizioni arbitrarie di suoni, un'*inventio* che testimonia la presenza della mente nell'automa: «nessuna nostra azione esteriore può render conto chi la esamini che il nostro corpo non sia solamente una macchina che si muove autonomamente, ma possiede in sé anche un'anima che nutre pensieri, eccetto le parole o altri segni inventati in rapporto ad oggetti che si presentano, senza riferimento ad alcuna passione»[29]. Questo passaggio è di fondamentale importanza.

[27] N. Chomsky, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, cit., p. 115.

[28] Cfr. ivi, p. 114.

[29] R. Descartes, *Lettera CDXL al Marchese di Newcastle 23 novembre 1646*, in *Segno e linguaggio*, cit., p. 174. È ben vero, tuttavia, che nessun funzionalista accetterebbe come valida quest'analisi alla luce del test di Turing, stando al quale – almeno in linea di principio – sarebbero possibili macchine intelligenti, automi a stati finiti o probabilistici che esibiscano un comportamento linguistico intelligente.

Descartes stabilisce che è l'uso *in absentia* delle parole a rappresentare il segno della presenza della mente nella macchina, la quale nutre il pensiero, ossia la facoltà dell'immaginazione, agendo su di essa conformemente alla libera volontà. Il suo uso, rivolto a pensieri che condividiamo e che non sono passioni immediate ma memorie di circostanze passate, è la prova che l'uomo sia l'unica creatura dotata di mente. In altre parole, l'autonomia dalle circostanze materiali immediate è ragion sufficiente della realtà di un principio che non risponde meccanicamente alle leggi di natura, perché allora le mancherebbe la caratteristica libera volontà d'agire – sarebbe cioè un animale *tout court*. Le capacità logiche e creative della mente non implicano il fatto che il linguaggio e le sue regole siano innati, o almeno questo certamente non è il caso di Descartes, perché per il filosofo francese il linguaggio è una convenzione diffusa proiettata e "dipinta" nei cervelli degli uomini conformemente alle leggi dei corpi. L'uso creativo del linguaggio è l'uso, ad opera della mente la quale agisce sulla facoltà corporea dell'immaginazione, di un attrezzo abilmente costruito, come sono costruiti gli attrezzi da lavoro o qualunque altro artificio realizzabile mediante l'ausilio del corpo-macchina. Per questo motivo, Chomsky non può vedere, in Descartes, un caso storicamente determinato di innatismo platonico, legato alla concezione della grammatica universale e dell'aspetto creativo della sintassi profonda – che nel gergo cognitivista caratterizza il dominio del mentale[30]. Il problema fondamentale è che, a differenza di Chomsky, Descartes distingue tra facoltà del corpo e facoltà o attributi della mente. Assegnando alla mente l'attributo della libera volontà, scarica sul corpo e sull'interazione della mente con il corpo, sul quale a sua volta il mondo imprime le immagini, l'insieme di tutte le caratterizzazioni che costituiscono il regno delle idee avventizie delle cose estese. Mentre, in altri termini, Chomsky considera innato il linguaggio nella prospettiva di un platonismo rivisitato e adattato alle esigenze evoluzioniste, Descartes, forte degli studi sull'ottica, non dubita delle possibilità meccaniche dei corpi di interagire in modi tanto complessi da poter causare nell'uomo (ossia nel suo cervello) quelle disposizioni sufficientemente raffinate da essere definite "dipinti" rievocabili mediante immaginazione. E che cosa, in ultima analisi, giustifica l'idea che i corpi possano fare tanto? Ebbene, certamente il fatto che il mondo è opera di un ente perfettissimo, che non può creare un mondo materiale "caotico", ovvero privo di leggi limitanti alle quali, in ultima analisi, debbano rispondere.

[30] La concezione cartesiana del linguaggio è, incidentalmente, molto più affine alla concezione wittgensteiniana del linguaggio, recentemente risvegliata entro il modello evoluzionistico dell'apprendimento di Tomasello. Si veda M. Tomasello, *Constructing a Language: A Usage-Based Theory of Language Acquisition*, Harvard University Press, London 2003.

2.3.1. *Dei tipi di idee.*

Apriamo una breve parentesi sui modi in cui Descartes impiega il termine "idea". Deborah Boyle, nel suo lavoro su Descartes[31] osserva che: «The Third Meditation also suggests a way to distinguish between innate ideas, adventitious ideas, and factitious ideas. As we have seen, Descartes holds that adventitious ideas seem to come from some other source besides the pure intellect; they seem to have been caused to be present in us by some external object. And because of this, they do not seem to derive from our nature alone. Adventitious ideas, or sense-perceptions, might plausibly be said to be in us due to our nature if we take nature to mean "the combination of mind and body"». Non è dunque possibile minimizzare sul contributo dell'ambiente all'apprendimento. D'altronde, la connessione di corpo e mente è così forte che spesso la mente sarebbe indotta nell'errore, considerando solo le sue idee, senza la guida di cose poste fuori, ossia nel mondo: «se, per esempio, dicessi che la bianchezza è una qualità, anche senza riferire quell'idea a nessuna cosa fuori di me, e affermassi, o supponessi, che non vi ha nulla di bianco, potrei tuttavia sbagliarmi a proposito di un'astrazione, della stessa bianchezza e della sua natura o idea».

Ciò basti a comprendere che la comprensione del mondo e dei suoi attributi non è innata, essendo la realtà esterna una guida e una materia più affidabile alla caratterizzazione di concetti più astratti, essendo costituita secondo leggi determinate dall'ente perfettissimo[32].

2.4. *Arbitrarietà del segno in Descartes.*

Costitutiva dell'opportunità – di impiegare l'attrezzo simbolico – è l'arbitrarietà del segno: «Quando, per esempio, ascoltando che la parola R-E-X significa il supremo potere, mando ciò a memoria e poi ripeto mnemonicamente quel significato, è certo che questo avviene grazie alla memoria intellettuale, non essendovi tra quelle tre lettere e il loro significato alcuna affinità da cui trarlo, tuttavia, attraverso la memoria intellettuale, ricordo che quelle lettere denotano tal cosa»[33]. Viceversa, non v'è alcun legame con la tradizione del *Cratilo*. Platone, dando voce a Socrate, aveva dimostrato che il legislatore, ossia colui che possiede l'arte di associare gli opportuni suoni alle cose presenti nel mondo, aveva stabilito che un cavallo si sarebbe chiamato "cavallo" e non, ad esempio, "gatto". Ciò imponeva di intendere che tra le parole (suoni) e le essenze delle cose fosse doveroso istituire un legame non arbitrario di qualche tipo, di modo che il discorso vero fosse grammati-

[31] D.A. Boyle, *Descartes on Innate Ideas*, Continuum Studies in Philosophy, MPG Books Group, London 2009.

[32] Questo tema è chiaro nella *Monadologie*.

[33] R. Descartes, *Colloquio con Burman aprile 1648*, in *Segno e linguaggio*, cit., p. 177.

calmente in opposizione con quello falso per via dell'uso difforme dei nomi. È chiaro che, in tal modo, siamo ben lontani dell'intendere la grammatica di una proposizione come "funzione" dei nomi che in essa compaiono, dove viceversa l'arbitrarietà del segno può ancora sopravvivere, poiché il peso di discernere il discorso vero da quello falso è assegnato all'uso non arbitrario dei nomi, il che è un criterio troppo ristretto e non tiene conto delle possibilità logiche, ad esempio, del linguaggio matematico. In opposizione a questo modo forse ingenuo e primitivo di intendere l'origine delle lingue naturali, Descartes, che di risultati matematici ne aveva ottenuti non pochi, scriveva a Mersenne: «In quanto al fatto che le parole esprimano naturalmente un significato, trovo la spiegazione valida per ciò che colpisce talmente i nostri sensi che ci obbliga ad ammettere un qualche suono: come quando qualcuno ci batte, e ciò ci costringe a gridare, se si fa qualche cosa di buffo a ridere, e i suoni emessi gridando o ridendo sono simili in tutte le lingue. Ma quando vedo il cielo o la terra, questo non mi costringe a chiamarli in un modo piuttosto che in un altro; e credo che sarebbe così anche se avessimo ancora la grazia originaria»[34].

Se la mente è quella cosa che vuole, gli animali non solo non hanno un pensiero proprio, ma nemmeno una volontà. L'agire meccanico non è conforme al libero agire, sicché la producibilità dei suoni ad opera degli organi adeguati allo scopo non è la ragion sufficiente del parlare (*de facto*). Il parlare presuppone l'intendere che le parole utilizzate saranno associate ad esperienze (extralinguistiche) del passato, esperienze di cui le parole saranno il segno istituito pubblicamente ed arbitrariamente. Ora, se da una parte il linguaggio è un sistema di simboli istituito arbitrariamente e appreso per associazione, dall'altra la possibilità di comprendere infinite proposizioni dipenderà dall'intelletto e non dal linguaggio preso per sé o dalla sua grammatica. A condizione che l'individuo conosca l'uso dei termini utilizzati, almeno in linea di principio – benché possano emergere svariate problematiche di ordine pratico –, un individuo (per Descartes) comprenderà le infinite proposizioni in virtù di una mente capace di ricordare l'uso proprio di tali simboli mediante l'uso libero dell'immaginazione e del materiale memorizzato, sebbene ricorrenti in proposizioni mai udite. È infatti una caratteristica dell'intelletto per Descartes riconoscere nell'ordine delle parole il relativo e possibile ordine delle cose presenti in natura, e discernere così le proposizioni ben formate (e perciò sensate, in quanto, come abbiamo detto, l'ordine delle parole definisce un possibile ordine delle cose ricordate) da quelle di fatto insensate. Una mente razionale, che abbia del mondo una conoscenza adeguata, riconduce alla memoria stessa ogni uso proprio.

[34] Ivi, p. 105.

3. *Grammatica dei nomi e riferimento esterno.*

Benché l'individuo sia un sinolo di pensiero ed estensione, nondimeno ciò che è noto tramite i sensi, e che per via dei sensi è designato, è innanzitutto il corpo; d'altra parte, la mente – ossia il vero principio dell'individualità nella teoria di Descartes – è conosciuta solo per via della testimonianza del pensiero mediante il linguaggio. Si comprende, così, perché il principio di arbitrarietà del segno si sposi bene con la dottrina dualista: dal momento che i termini linguistici (meccanicamente corrispondenti a spostamenti del mezzo, cioè l'aria) sono oggetti che ne designano altri presenti nel mondo, ne consegue una totale contingenza tra i primi e i secondi. Ancora, dal momento che, come osserva nella sesta meditazione, Dio non lo inganna riguardo alle cose del mondo, appare del tutto superfluo attribuire alla mente quelle caratteristiche che sono proprie dei corpi, una volta che abbia applicato correttamente quel principio fenomenologico mediante il quale si può sempre distinguere – o in linea di principio Dio avrebbe potuto fare così – ciò che appartiene alla natura del soggetto (sostanza pensante) da ciò che non le appartiene e che, pertanto, caratterizza i corpi esterni. E tra le caratteristiche designate che sono proprie dei corpi esterni troviamo quelle che sono oggetto della pura *Mathesis*: «Ora, Dio non essendo un ingannatore, è manifestissimo che egli non m'invia queste idee immediatamente lui stesso, e neppure per mezzo di qualche creatura nella quale la loro realtà obiettiva non sia contenuta formalmente, ma solo eminentemente. Perché, *non avendomi dato nessuna facoltà per conoscere che ciò sia, ma, al contrario, una grandissima propensione a credere che esse mi sono inviate, o partono dalle cose corporee*, io non vedo come si potrebbe scusarlo d'inganno, se, in effetti, queste idee partissero, o fossero prodotte da cause diverse dalle cose corporee. E pertanto bisogna confessare che le cose corporee esistono. […] Bisogna confessare che tutte le cose che io concepisco chiaramente e distintamente, e cioè tutte le cose, generalmente parlando, che sono comprese nell'oggetto della geometria speculativa, vi si ritrovano veramente»[35]. Il che, però, non esclude che anche le proprietà secondarie, benché più oscure, appartengano anch'esse ai corpi e che un giorno saranno meglio note all'intelletto: «per ciò che riguarda le altre (cose), come la luce, il suono, il dolore ed altre simili, è certo che, sebbene siano assai dubbie ed incerte, tuttavia, dal solo fatto che Dio non è ingannatore, e che, per conseguenza, non ha permesso che potesse esserci falsità nelle mie opinioni, senza darmi in pari tempo qualche facoltà capace di correggerla, io credo di poter concludere sicuramente che ho in me i mezzi per conoscerle con certezza. […] Ora, non vi è niente che questa natura m'insegni *più esplicitamente e più sensibil-*

[35] R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, in *Cartesio. Opere*, cit., p. 256 (corsivo mio).

mente, se non che io ho un corpo che è mal disposto quando sento dolore, che ha bisogno di mangiare o di bere quand'ho la sensazione della fame o della sete, ecc. E pertanto non debbo dubitare che in ciò non sia qualche verità»[36]. Ne consegue, allora, che la grammatica dei nomi delle proprietà primarie e secondarie, sarà di tipo realista: il "rosso" è il nome del colore rosso (qualità predicabile di alcuni corpi)[37], il "dolore" al braccio è il nome della sensazione omonima percepita nella parte del corpo esteso che più immediatamente mi appartiene, benché sia la mente a sentire tale affezione del corpo[38]; che un oggetto sia "quadrato" lo si osserva dell'oggetto in questione in quanto esteso, in tal maniera da risultare strettamente somigliante a ciò che è quadrato (cioè all'oggetto geometrico puro immaginato nel cervello). La divisione stessa della natura, in ciò che è "inesteso" e in ciò che è "esteso" e puramente meccanico, costringe Descartes a collocare le caratteristiche delle cose estese *in rerum natura*. La forma di realismo che ne risulta è più propriamente una forma di esternalismo, nella misura in cui l'agire meccanico del mondo sulle facoltà del corpo induce l'individuo a ritenere che questi "dipinti" siano fedeli rappresentazioni (impressioni meccaniche) del primo sul secondo, ossia del mondo sul corpo, secondo i principi o leggi universali che governano i corpi.

4. *Conclusioni.*

Dovrebbe essere chiaro a questo punto che il pensiero di Descartes non può essere preso a titolo di esempio di linee di pensiero come quella di Chomsky. Ci sono incontrovertibilmente elementi di innatismo, ma anche e soprattutto elementi di empirismo. Siamo dunque lontani da Platone, ma anche da Buonaventura, Cusano, Bruno ecc.. Il problema maggiore, ci è sembrato risiedesse nel comprendere in che modo questi due elementi si combinano tra loro. La soluzione qui proposta vuole che il corpo sia sì, governato dall'anima – fa parte del gioco della creazione, per il quale una mente impeccabile che crea e ricrea il mondo deve, per forza di cose, essere in grado di guidarlo e di subor-

[36] *Ibid.* (corsivo mio). Tutto ciò deve servire a comprendere perché il corpo sia importante tanto quanto lo è la mente: entrambi sono la creazione frutto della medesima logica, e in ciò logicamente, concettualmente, benché essenzialmente distinti nell'analisi dei rispettivi attributi.

[37] Non sorprende, dunque, la condizione V di Alfred Tarski, per la quale la verità di un enunciato è verificata (e, perciò, confermata) a partire dalla conformità dell'enunciato con uno stato di cose a cui tale enunciato si riferisce, o che tale enunciato denota. L'esempio famoso: l'enunciato "la neve è bianca" è vero se e solo se la neve è bianca.

[38] In una lettera a Regius, Descartes scrive che: «La sensazione di dolore e tutte le altre sensazioni e passioni non sono puri pensieri della *mens* distinta dal corpo […], ma confuse percezioni della *mens* «realmente ed essenzialmente unita al corpo» (Descartes a Regius, metà dicembre 1641, cit. in N. Allocca, *Cartesio e il corpo della mente*, Aracne editrice, Ariccia 2012, pp. 153-154).

dinarlo alla propria volontà. L'uomo, essendo una creatura razionale, guida il suo corpo conformemente al principio analogico. La "volontà" risulta essere il fulcro di tutto, mentre il dominio della logica è anch'esso subordinato. La volontà del sé opera logicamente sul corpo. Ma il corpo non è quell'involucro vuoto come apparirà nell'analogia proposta da Leibniz nella *Monadologie*, dove non si può trovare null'altro che meccanismi.

Il linguaggio, come ogni altro aspetto del mondo, è uno strumento che viene appreso, per associazione tra "segno" e "oggetto", attraverso l'esperienza. Inoltre, il mondo è ricco di stimoli, benché difficile da comprendere in tutti i suoi aspetti, mentre sappiamo che per Chomsky la realtà non contribuisce se non in modo del tutto vago e confuso al risveglio di caratteristiche interne. D'altronde, i presupposti ontologici di Chomsky assimilano la mente ad un insieme di *software* implementati in parti fisse di corteccia – come nel modello Broca-Wernicke. Il razionalismo chomskiano diverge da quello cartesiano poiché quest'ultimo non prevede soluzioni meccaniciste al problema della mente – mentre ne prevede certamente per il linguaggio e la conoscenza del mondo –, allorché, viceversa, Chomsky scompone la mente e la localizza in differenti luoghi del cervello. Una prova evidente di questa confusione la troviamo proprio negli scritti di Chomsky, che a più riprese ribadisce il fatto che noi non abbiamo una nozione chiara di materia, ragion per cui, a suo avviso, nessun tipo di pensiero riduzionista può o potrà essere efficace in termini esplicativi per quel che concerne la nozione completa di uomo: «La computazione – cioè la trasformazione di una frase nella sua corrispondente rappresentazione mentale – è di fatto istantanea – […] ed è inconscia ed inaccessibile all'introspezione (sono due tesi argomentate da Fodor). […] Quando i parlanti di una certa lingua non hanno un'idea chiara di ciò che significhi una certa espressione […] "riflettono su quest'espressione" (qualsiasi cosa ciò voglia dire) e dopo un certo periodo di tempo viene in mente una conclusione sul significato dell'espressione. *Tutto ciò*, ancora una volta, *sta ben al di là della coscienza e non si ha comprensione alcuna di ciò che la mente/cervello compie durante questo processo, anche se è possibile osservarne i risultati*»[39]. È, in definitiva una riproposizione del motto "*ignoramus et ignorabimus*".

Per Descartes, viceversa, le cose sono ben diverse, poiché la distinzione concettuale di mente e corpo è data da una conoscenza chiara e distinta delle differenze negli attributi che caratterizzano le due *res*, ragion per cui Descartes non avrebbe mai pensato di attribuire alla mente più di quanto non gli apparisse, in tal modo, chiaro ed indubitabile.

[39] N. Chomsky, *Linguaggio e problemi della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 81-82 (corsivo mio).

Due vite di Freud

di Francesco Saverio Trincia[1]

Abstract: Two of the most interesting and in any sense new biographies of Sigmund Freud recently published, the one by E. Roudinesco and the other by A. Phillips put at the center of the critical attention the connection between what both consider the "impossibility" to write a biography of Freud and in general to simply tell the story of life of anyone, and the necessity to recognize that this impossibility can be overthrown and the biography will be written, as in these two books really happens. The main point of both the essays concerning the question of telling a narrative history of a life (Freud's and also anyone's else) is that a life in which the presence and the action of the unconscious drives is admitted, like psychonalysis asks us to do, makes life and its story telling different because it is "complicated" by the fact that the point of view of the unconscious "otherness" which lies behind the reason forbids us to trust what a "surface", rational history of life can tell us. There is no life-history, therefore, no biography, and even no history of a time after Freud's psychoanalysis, without the unexpected and unseen truth that "is spoken" by the hardly discovered, always concealed, always revealed unconscious.

Keywords: Freud, psychoanalysis, biography, unconscious, narrative history

1. Mi propongo di fornire al lettore qualche essenziale indicazione dei motivi che mi inducono a ritenere che le ultime, di una serie certo non esaurita, vite di Freud[2], le quali si aggiungono ad una serie molto ampia di biografie o di ricostruzioni complessive di colui che ha scoperto la psicoanalisi come quel sapere che gli appariva nella sua radicale rivoluzionaria novità comunque una "scienza", meritino di essere segnalate in virtù della peculiarità del loro approccio ermeneutico, il quale evita anzitutto di farci trovare di fronte a ripetizioni del già noto, del già più volte scritto. È del tutto superfluo rilevare a proposito dell'originalità delle vite o biografie di Freud che

[1] Dipartimento di Filosofia – Sapienza/Università di Roma (fs.trincia@hotmail.com).

[2] E. Roudinesco, *Sigmund Freud en son temps et dans le notre*, Seuil, Paris 2014; A. Phillips, *Becoming Freud. The making of a psychoanalyst*, Yale UP, New Haven-London 2014. Il saggio di R. Bernet cui faremo cenno purtroppo rapidamente più avanti si intitola *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris 2013.

mi accingo a presentare (non senza ricordare ciò che è stato osservato dagli studiosi del pensiero e dell'opera freudiana presa nel suo complesso, al di là dell'attenzione a questo o a quel tema specifico, ossia l'ambiguità semantica e persino l'impossibilità della nozione di storia della vita o di biografia riferita a Freud) che una grandissima quantità di lavoro interpretativo gli è stato rivolto nel periodo più che secolare della nascita e dell'affermazione della psicoanalisi. È importante e significativo che una parte cospicua delle interpretazioni di Freud che si incontrano nell'imponente bibliografia sia composta da ricostruzioni di assieme, da vite o biografie o comunque si voglia definire la delineazione narrativa, in modi variabilissimi intrecciata con la ricostruzione della storia della teoria e della attività clinica di Freud stesso, della sua figura complessiva. È accaduto insomma, nell'attenzione rivolta a Freud, qualcosa che sembra avere più e più volte imposto la ricostruzione della sua vita come ciò da cui non si poteva prescindere in quanto promanava in certo senso come esigenza epistemologica dall'interno di quella stessa vita. Come se, vogliamo dire, l'operazione di biografare Freud, iniziata da lui stesso nella ben nota *Selbstdarstellung* composta tra il 1925 e il 1935, costituisse una sorta di destino del freudismo (di Freud stesso e dei suoi interpreti), ossia un impegno ben più cogente nel suo caso che nel caso di molti altri pensatori della nostra contemporaneità. Ciò è tanto vero che l'operazione teorica e storiografica che realizziamo in queste pagine non potrebbe ambire ad essere qualcosa di più di un parziale segmento di una più ampia e possibilmente completa "interpretazione delle interpretazioni della figura di Freud", un lavoro che mi pare manchi e che meriterebbe la fatica di un qualche studioso desideroso di andare oltre la segnalazione di opere particolarmente interessanti.

L'augurarsi che un compito del genere venga compiuto come una sorta di operazione fondativa, non più rinviabile e costantemente arricchita di lavori nuovi, corrisponde alla convinzione niente affatto ovvia che l'analisi, lo studio e naturalmente anche l'analisi critica delle molte voci di un "vocabolario della psicoanalisi" come quello in tutti i sensi prototipico realizzato in Francia da Laplanche e Pontalis nel 1967, reso prontamente disponibile in italiano[3] e divenuto strumento di lavoro insostituibile, richieda il previo impegno di conoscenza rivolto a rispondere alla domanda "chi era Freud?". Non si può lavorare sui concetti freudiani – questo il senso dell'osservazione che stiamo facendo – senza aver affrontato la questione della definizione essenzialmente "identitaria", culturale, storica, psicologica, psicoanalitica e anche biografica nel senso più circoscritto che il termine assume come narrazione degli eventi della vita considerati nel loro storico manifestarsi

[3] Cfr. J. Laplanche e J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1974, 2 voll.

e nel loro concatenarsi "esterno", del fondatore della psicoanalisi. L'appropriarsi nel modo più largo, profondo e completo delle storicamente variate e certamente non concluse risposte alla domanda "chi era Freud?" implica e sottende la convinzione di due punti centrali: il primo riguarda la necessità di riconoscere la grandezza di Freud grazie al rilievo assegnato a quella che abbiamo definito la questione fondativa relativa alla sua identità e ai fili che vi si intrecciano inestricabilmente dando vita ad un esito in tutti i sensi unico di modello e di soggetto di sapere, a sua volta unico. Il secondo, che al primo si connette strettamente, riguarda il fatto che il "tutto" della vita, della clinica, delle opere, del dialogo con la cultura occidentale di Freud non possa mai cedere alla frammentazione capace di offrire soltanto un qualche pur agevole utilizzo "scientifico" o anche un qualche polo della più o meno giustificata contestazione polemica di questa o quella componente del sapere di cui è stato il creatore, in prima persona pienamente consapevole della complessità e anzitutto della unicità di tale sapere.

Non escluderei come irrilevante nel contesto interpretativo che stiamo delineando (di cui rappresenta una modalità non ovvia né comune, e piuttosto da riconoscere, da recuperare, da enfatizzare), la circostanza che alla domanda "chi era Freud?", si risponda anche, non solo, tornando a leggere o a rileggere tutto o il più possibile degli scritti freudiani, ossia di un'opera che entra nel suo complesso e nel suo interno sviluppo, all'interno del complesso a sua volta in sviluppo della figura di Freud. Il fatto che questi fondasse la psicoanalisi nell'atto stesso di creare e poi via via di riplasmare e di riformulare un sapere che egli tuttavia chiamava "scienza", autorizza e legittima, naturalmente, il dialogo, il confronto e anche lo scontro tra la "scienza" psicoanalitica e le scienze della psiche a partire dalla psichiatria. Resta tuttavia la convinzione non estinguibile e in ogni senso cruciale, non residuale, per quanto spesso rimasta occultata alla consapevolezza degli interpreti – e che i libri citati all'inizio rendono invece chiarissima e non scartabile come un *primum* dell'esercizio di pensare Freud e di pensare con Freud – che dire e ribadire che Freud stesso era uno "psicoanalista" e ricostruire come lo sia diventato e in quale rapporto con il suo tempo e con la cultura di cui si nutriva, non possiede lo stesso valore semantico ed ermeneutico che siamo soliti affidare alla definizione di "filosofo" o di "scrittore" o di "scienziato", assegnata a coloro che sono stati appunto, filosofi, scrittori o scienziati. Qualcosa eccede comunque nella definizione mirante ad identificare "chi era Freud". Questa eccedenza va colta a va valorizzata perché essa "non" coincide affatto con e non si riduce alla ovvietà occultante propria invece di uno sguardo di sorvolo, ma coglie la complessa essenza eidetica che ho già più volte definito "fondativa" di questo grande padre del pensare contemporaneo.

Ho imparato leggendo Freud che il riferimento esplicito al proprio lavoro di interprete e ai propri lavori (su Freud in questo caso) lungi dal dover essere evitato a vantaggio di una scrittura neutra e descrittiva, va piuttosto praticato ed enfatizzato come esplicitazione consapevole del proprio punto di vista, ossia di un elemento che fa entrare legittimamente le opzioni teoriche ma anche esistenziali della soggettività ricercante nella realizzazione della propria interpretazione. È per questo motivo che mi permetto di indicare come sfondo su cui misurare la differenza delle opere di cui intendo segnalare i tratti essenziali, oltre i classici lavori di Ernst Jones e di Peter Gay, il libro che di recente ho scritto[4], anch'esso una delle declinazioni di una ricostruzione complessiva della figura di Freud di cui stiamo sottolineando l'importanza. Solo un cenno si può fare in questa sede a ciò che distingue il mio *Freud* dalle opere di cui dirò subito e a come esse si dividano a loro volta tra l'impostazione in qualche misura simile di Roudinesco e Phillips da una parte, e di Rudolf Bernet dall'altra. Nella mia vita di Freud, la vita stessa ospitante le opere è programmaticamente pensata come tale da dover mettere tra parentesi le vicende biografiche reali, la cui difficoltà o impossibilità di ricostruzione in forma appunto storicamente biografica è indicata come tema essenziale sia da Roudinesco che da Phillips. Essa diviene quindi una "storia pensata" delle opere principali scritte da Freud, esaminate nel loro concatenarsi successivo, quindi una vita come vita del pensiero, del suo articolarsi in giudizi e valutazioni, in quella teoria che il pensiero freudiano propriamente non ha mai voluto essere, tanto meno in quanto la si ordini *ex-post* in un sistematico e progressivo sguardo di assieme. La circostanza che questa "vita per opere", in cui programmaticamente manca l'elemento dell'attenzione alla soggettività conscia e più spesso inconscia della vita di Freud posta invece come perno delle letture di Roudinesco e di Phillips, sia completata da una storia della recezione di Freud in Italia e nel mondo mostra insieme ai voluti limiti del mio lavoro e alla ragione che mi rende attento ai lavori tanto diversi degli autori citati, la sua funzione prioritaria di strumento di un invito a leggere e rileggere Freud, a non dimenticare il fascino non solo astrattamente teorico della sua scrittura e a tener presente questa scrittura nel suo complesso così come negli effetti che (non solo la scrittura in quanto tale, ma insieme l'intero movimento psicoanalitico, le sue scuole, gli sviluppi e le reazioni antiche di oltre un secolo) hanno prodotto nella trama teorica del nostro tempo, nella sua cultura, lungo una linea di continuità non traumaticamente interrotta, non segnata da scomparse per quanto spesso auspicate dei nemici di Freud. Dunque il mio libro costituisce, comunque se ne valuti la rilevanza e l'esito, una sponda, un lato

[4] F.S. Trincia, *Freud*, La Scuola, Brescia 2014.

della figura di Freud "altra", forse complementare, ma certo diversa da quella ricostruita in particolare nei due libri che con più attenzione cerchiamo di definire nella loro intenzione biografica. Rispetto a quest'ultima, nel mio libro manca (ripeto: lo fa programmaticamente e non per difetto inconsapevole) l'attenzione al senso della domanda sulla vita, non solo pensata e scritta, di Freud. Una domanda che ripete, svolge e precisa la questione originaria e fondativa, non eludibile per quante volte già tentata, che nel mio libro viene affrontata con l'offerta di una risposta lasciata come a metà: la domanda "chi era Freud?" I libri di Roudinesco e Phillips mi sono venuti incontro segnalandomi una assenza nel mio lavoro, una lacuna che io, grazie a loro, ho prontamente riconosciuta come effettivamente mia.

2. I tre lavori "diversamente biografici", come li si potrebbe definire, mostrano una qualche somiglianza solo per quel che riguarda la comune volontà dell'approccio totale, non smembrato, di una ricostruzione comunque genetica della figura complessiva, psicologica o psicologico-psicoanalitica, culturale, teorica, clinica, di Freud. Vi abbiamo insistito perché questa modalità della lettura di Freud ci sembra sia la più capace di aprire uno spazio ad una interpretazione di Freud corrispondente alla qualità irripetibile insieme della sua figura intellettuale ed umana e del suo altrettanto unico *logos*. Ma anche perché, e si tratta dello stesso punto osservato dalla parte dell'oggetto piuttosto che dell'interprete, solo in questo modo l'ampiezza dell'attenzione e la sua articolazione tematica e temporale ci consegnano veramente Freud, ossia un Freud passibile di una utilizzazione teorica non tecnica e, ciò che è essenziale, ricostruito o identificato sulla base di ciò che Freud voleva essere, sulla base di ciò che egli voleva ricavare dalla propria personalità, perfettamente, anche in parte inconsciamente, colta da lui stesso nella sua novità sorgiva rispetto al panorama contemporaneo e alla storia del pensiero scientifico e filosofico (non solo delle teorie psichiatriche) rispetto a cui si veniva stagliando.

Vi sono, dicevamo, alcuni elementi di familiarità tra le opere di Roudinesco e di Phillips, che le distinguono dall'importante saggio di Rudolf Bernet, un lavoro teorico di eccezionale rilievo, di cui diremo qui quel che basta a fornirne una semplice caratterizzazione "per differenza". Esso meriterebbe una analisi specifica, come quella che solo una paradossale e non storica "filosofia della psicoanalisi" freudiana che inizia da Aristotele e giunge, attraverso il filo rosso metafisico che lega Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Husserl, alla filosofia freudiana della pulsione[5], *arché*

[5] Cfr. F.S. Trincia, *Freud e la filosofia*, Morcelliana, Brescia 2010, che nel capitolo dedicato alla nozione di pulsione si apparenta per qualche aspetto a *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse* di R. Bernet, il terzo dei lavori "diversamente biografici" che

retrospettivamente, non storicisticamente legittimante, e insieme *telos* della storia della pulsione, metafisica e husserlianamente apriorica, può legittimamente richiedere. Questa osservazione non vuole svalutare rispetto alla "vita metafisica" realizzata da Bernet le vite di Freud ricostruite da Roudinesco e Phillips, ma solo mettere in rilievo, senza poterlo approfondire, il dato ermeneutico che consideriamo strategico e finora non visto come tale: le vite di Freud si dicono in molti e diversi modi, e ciò emerge solo in virtù del fatto che ci si chieda "chi era Freud", come se, vogliamo ribadirlo, la radicalità, l'ampiezza e la profondità della domanda faccia esplodere i molti diversi modi in cui la vita di Freud si espone o si narra, purché di vita si tratti e non di segmenti di opere, di parti o di temi sradicati dall'orizzonte che solo li contiene e assegna loro il senso e la scientificità che loro sono propri. I tre libri vorrebbero essere letti, per farne emergere la peculiarità di opere biografiche pur diverse, sullo sfondo problematico che abbiamo tracciato, aperto alle elaborazioni successive che vi saranno se non ci si addormenterà sul già detto a proposito di Freud, uno sfondo a cui si aggiunge già ora il libro di chi scrive. La sua fisionomia non coincide infatti né con i tre indicati, né con gli "archetipi" costituiti dalle biografie di Ernest Jones e di Peter Gay, né con altre opere di valore diverso, forse inferiore[6].

Nel libro della Roudinesco occupa un posto centrale e strategico il progressivo emergere, in parallelo rispetto allo sviluppo del pensiero di Freud e nella cornice di una sorta di relazione biunivoca tra Freud e il suo tempo osservato retrospettivamente con l'attenzione e la penetrazione fornite dallo sguardo dell'*après-coup* collocato nel sempre nuovamente nostro tempo, l'emergere, dicevamo, del quadro in cui la psicoanalisi freudiana diviene, e resta ancora, quello che parafrasando Hegel si potrebbe definire il suo e nostro tempo pensato con il pensiero che a quel tempo appartiene. È proprio il fatto che il tempo che per un verso era solo cronologicamente di Freud, nel quale Freud esistenzialmente viveva e che, nel contesto di mille intrecciantisi traversie culturali, storiche e teoriche, è diventato e poi rimasto senza interruzioni di continuità il "nostro" tempo, abbia per altro verso edificato il "suo" tempo, ossia il tempo storico del freudismo divenuto la "bizzarra" e inaudita e rivoluzionaria scienza di cui viviamo, di cui vivono anche coloro che la osteggiano, gli odiatori di Freud: è questo fatto che offre a Roudinesco l'orizzonte e in esso la continuità entro cui si svolge la vita pensante di

abbiamo citato sopra.

[6] E. Jones, *Vita e opere di Freud*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1962, 3 voll.; P. Gay, *Freud. Una vita per i nostri tempi*, tr. it. Bompiani, Milano 1988. Rinuncio in questa sede anche solo ad un accenno di confronto con le opere che analizzo nel testo. Meno rilevante, certamente almeno dal punto di vista del tema della vita, ma anche meno interessante più in generale nella prospettiva di chi scrive, è il lavoro di F. Cazzillo e F. Ortu, *Sigmund Freud. La costruzione di un sapere*, Carocci, Roma 2013.

Freud, la cui nozione fondamentale di inconscio viene vista come la forza psichica che "produce" il tempo storico e gli dà il suo senso profondo. Si noti bene la circostanza per cui è fondamentale cogliere l'impianto di senso del libro, ciò che ne costituisce la peculiarità e il fascino che il lettore percepisce progressivamente, in certo senso facendosi interno, come assorbito nel tempo freudiano che viene raccontato. Si tratta di un tempo che diviene ora la comune atmosfera dell'autrice, del lettore, di Freud e di tutti i suoi attori, di tutti coloro che animano le scene interpretative e cliniche e poi teoriche che vengono allestite, i pazienti e i loro casi, i vari sfondi familiari, linguistici, religiosi (in grandissima parte ebraici, propri dei diversissimi modi di essere o di non essere ebrei pur essendo degli ebrei), nazionali, sfondi che con il passare degli anni, soprattutto dopo gli anni dieci del Novecento, in corrispondenza con le conferenze in America e subito prima della rottura con Carl Gustav Jung, il principale della lunga serie di amici divenuti nemici, si allargano a comprendere i Paesi anglofoni, l'Inghilterra dopo e più che l'America.

È assolutamente rivelatore il doppio passo iniziale che la Roudinesco mette in scena, realizzandolo nella dimensione narrativa che si manifesta progressivamente insieme con il suo narrato, quasi che le riuscisse di trasferire il narrato nella narrazione, di fare della narrazione ciò che il narrato stesso ("la psicoanalisi come vita di Freud") fa vivere dall'interno. La narrazione diviene non più semplice storia "della" edificazione della psicoanalisi freudiana e indistinguibilmente del suo autore, uomo appartenente alla storia della "sua" realtà materiale, individuale, familiare, sociale, e insieme della "sua" realtà, dei suoi condizionamenti teorici e culturali: la dimensione narrativa edificata non si riduce a prendere ad oggetto la psicoanalisi e il suo autore, non li tematizza, ma con mossa che si potrebbe legittimamente definire fenomenologica, è essa stessa psicoanalitica, è cioè una storia interna, scritta dall'interno, che dall'interno del *logos* psicoanalitico definisce i suoi passaggi necessari. È esattamente questo il modo in cui Roudinesco fa entrare l'inconscio a strutturare il suo stesso "racconto dell'inconscio" freudiano, non senza avere aperto, con una movenza che non può essere considerata né casuale né irrilevante, lo spazio del distanziamento (realizzato in una fulminante citazione in esergo di Jean-Paul Sartre) da Freud e dal suo inconscio, dalla storia del "suo" inconscio (inconscio esistenziale di Freud stesso e insieme, indistinguibilmente, inconscio pensato da Freud). Come se solo l'atto distanziante con cui il libro letteralmente si apre fosse lo strumento non sostituibile con cui si comunica in maniera psicoanaliticamente transferale al lettore trasformato in paziente, che la vita di Freud che si inizia a narrare è la storia di una sorta di "internità" di cui tutti partecipano, una internità il cui "reale", storico, psicologico, culturale, essen-

do inconscio, è tutto preso e risolto in tale internità, ossia in questa unica dimensione effettivamente reale che è la realtà inconscia. L'atto straniante offerto dalla citazione sartriana che, in un libro sulla vita di Freud, privilegia la libertà all'Edipo, mostra che si può restare, e forse si deve restare per raccontare Freud al di fuori dell'anima vitale, pensante, storica di Freud e che se da questo "fuori ma non contro Freud" si entra nell'universo della vita freudiana, lo si fa con la consapevolezza riflessa, filosofica direbbe Paul Ricoeur, di appartenervi, essendo divenuti personaggi di quella vita. In questo modo il dichiarare che scrivere quella vita di Freud che è la vita della psicoanalisi stessa colta e dispiegata nell'unità non spezzata del suo e del nostro tempo equivale all'accoglimento della necessità prioritaria, affinché quella scrittura si realizzi, di riconoscere la nostra appartenenza, di "noi freudiani", a quell'"orizzonte Freud" che appunto dall'interno del nostro "reale" inconscio plasma le nostre vite intellettuali ed emotive e ci rende immediatamente permeabili alla "condivisione", non alla semplice comprensione, del senso di quella vita – che è anche la nostra.

Si dirà che presentare il libro di Roudinesco in questo modo, con l'obiettivo di fornire le coordinate essenziali, metodologiche si direbbe, che servono a dare ragione della sua peculiarità, non troppo dissimile peraltro nell'ispirazione da quella del libro di Phillips, significa sovrainterpretare e irragionevolmente allargare ed enfatizzare il valore di un lavoro che resta pur sempre una tra le tante vite di Freud. Che l'obiezione possa essere controbattuta e considerata fallace e riduttiva può essere provato naturalmente solo da un invito alla lettura che non si arresti di fronte al compito di riconoscere, come qui cerchiamo di fare, uno stile di narrazione che possiede le caratteristiche che abbiamo descritto. Questa è, ripetiamolo, un'operazione che solo l'attenzione filosofica a questa scrittura può realizzare. Ciò dimostra che se la filosofia è come contrassegnata da un distanziamento strutturale di stile dal *logos* psicoanalitico, essendone da quest'ultimo ricambiata, è proprio questa "distanza pur vicina" tra due stili di *logos*, quel che rappresenta il presupposto per condividere, e parteciparvi, il *logos* psicoanalitico che "ha scritto" questo libro. E dunque, da un lato la premessa della narrazione di Roudinesco è nella inversione del ruolo di fatto ancillare attribuito all'inconscio freudiano proprio quando (come usualmente accade) se ne fa lo schema o la cornice entro cui si dispongono gli eventi psichici individuali e sovraindividuali (ma sempre a base individuale) che Freud ha indagato. Ciò è in certo senso quello che Freud stesso ha sempre pensato, e cioè che «quello che egli scopriva nell'inconscio anticipava ciò che accadeva agli uomini nella realtà»[7]. Ma è proprio tale ingenuità originariamente freudiana

[7] E. Roudinesco, *Sigmund Freud*, cit., p. 12.

che si tratta di "rovesciare" ad avviso della Roudinesco, la quale mette in atto lo sguardo filosofico distanziante di cui abbiamo appena parlato e che le fa vedere, toccare e condividere l'autentico *logos* psicoanalitico che parla in Freud, il quale non "applicava" l'inconscio.

Si tratta dello stesso atteggiamento critico che il grande italianista freudiano Francesco Orlando ha messo in atto confutando l'idea che interpretare freudianamente un testo letterario, o anche un film aggiungo io, consista nel ritrovare lo schema della pulsione inconscia attivo nel contenuto dell'opera o nel carattere dei personaggi in quanto venga applicato ad essi, piuttosto che vederlo nella configurazione "formale" di quest'ultima. Il rovesciare il modo o il verso di una interpretazione psicoanalitica (nel caso di Orlando, di un testo letterario, nel caso di Roudinesco della vita pensante di Freud e del ruolo che nella sua interpretazione di essa gioca l'inconscio) sottraendole l'illusione che l'applicazione dell'inconscio comunque anticipato come schema teorico sia l'operazione essenziale, comporta e autorizza l'autentica entrata nel *logos* psicoanalitico: quello che appunto struttura e sostiene il senso complessivo dell'operazione condotta dalla Roudinesco, forse al di là della sua stessa consapevolezza, sebbene l'inversione del ruolo attribuito all'inconscio nella delineazione del suo rapporto con il reale esistenziale e storico venga collocata non a caso proprio nello spazio inaugurale dell'inizio. Che cosa dunque bisogna opporre all'idea di Freud che l'inconscio anticipi quel che accade agli esseri umani nella realtà? Si dovrebbe rispondere quel che sembra implicito nella vita di Freud di Roudinesco, ossia che "l'inconscio è la realtà" e che solo per questo essa può essere interpretata come una "produzione" dell'inconscio. Scrive Roudinesco, di aver "scelto", andando contro la stessa intenzione teorica di Freud, di rovesciare la tesi che l'inconscio anticipa quel che accade nel reale, ossia che ciò che si scopre nella nozione della dinamica psichica inconscia non solo individuale orienta lo sguardo verso l'assegnazione di un senso al reale extrapsichico, e di aver voluto mostrare piuttosto che «ciò che Freud ha creduto di scoprire non era altro in fondo che il frutto di una società, di un ambiente familiare e di una situazione politica di cui interpretava magistralmente il significato, per farne una produzione dell'inconscio». Roudinesco aggiunge che in questo modo la propria indagine offre «l'uomo e l'opera immersi nel tempo della storia, nella lunga durata di una narrazione ove si mescolano avvenimenti grandi e piccoli, vita privata e vita pubblica, follia, amori e amicizie, dialoghi di lungo corso, esaurimenti e malinconia, tragedie della morte e della guerra, infine l'esilio verso il regno di un avvenire sempre incerto, sempre da reinventare»[8].

[8] *Ibid.*

È chiaro che quello che Roudinesco offre nelle ultime righe citate è un quadro della realtà al tempo stesso "di" Freud e "presente di fronte" a Freud, cui egli reagiva ricercandone e trovandone il senso grazie a quella traduzione del reale nel linguaggio dell'inconscio, che avviene tuttavia senza che il riferimento al reale stesso, da parte di Freud come anche del suo interprete, possa in alcun modo essere cancellato. Il reale resta per così dire la sponda non eludibile, nella sua datità interna ed esterna all'anima di Freud, della scoperta che si ottiene dalla costruzione del suo senso inconscio. Questo era d'altro canto, secondo Roudinesco, il modo (estraneo ai tecnicismi di una diagnosi medica che pretendesse di essere neutralmente oggettiva ed attento solo alla realtà empirica dei comportamenti delle isteriche) in cui, pubblicando nel 1895 gli *Studi sull'isteria*, Freud e Breuer prendevano di contropiede le descrizioni fredde e tecniche dei medici dell'anima, loro contemporanei e desiderosi di realizzare proprio questo tipo di diagnosi. Freud e Breuer erano invece desiderosi di colpire l'immaginazione dei lettori specialisti e non e privilegiavano con talento romanzesco il racconto degli accadimenti psichici visibili nelle isteriche, piuttosto che il racconto dei casi, mirando con ciò a penetrare «in maniera letteraria nella geografia intima delle turpituidini familiari della loro epoca, per rendere viventi e insoliti i drammi quotidiani di una follia privata dissimulata sotto l'apparenza della più grande normalità»[9]. Dunque, di nuovo, anche qui come nelle iniziali righe programmatiche sull'inconscio nel suo rapporto con la realtà, è la realtà, privata e psichica, ma anche sociale e storica, a fare da sfondo di una interpretazione come quella di Freud che evita di fermarsi a livello della fredda diagnosi medica. È chiaro allora che quando il lettore riflette sul senso della paradossale citazione in esergo di Sartre che segnala la scelta di collocare la ricostruzione della vita di Freud sotto il segno di uno sguardo laterale che "non" attribuisce nella vita di un essere umano proprio all'inconscio la sua funzione fondante («il segreto di un uomo non è il suo complesso di Edipo, ma il limite stesso della sua libertà, il suo potere di resistere al supplizio e alla morte»), comprende il perché della necessità dell'insistenza sul tema della realtà, per definire il senso profondo dell'operazione biografica molto peculiare compiuta da Roudinesco. Prima dell'inconscio, e solo in virtù di questa precedenza destinata a trovare il suo senso nella dinamica dell'inconscio, si dà la dimensione umana e spirituale, morale e psicologica prima che psicoanalitica che misura il limite della libera capacità degli esseri umani, condizionatamente, situazionalmente liberi, di resistere e di reagire ai drammi e alla tragedie del reale individuale e storico. È questo scarto originario, esistenziale in senso profondamente sartriano,

[9] Ivi, p. 88.

rispetto alla funzione interpretante dell'Edipo, ossia dell'inconscio, che consente a quest'ultimo di non sostituirsi alla non cancellabile originarietà e datità del reale e di fungere quindi, soltanto sulla base di questa premessa, di questa anticipazione esistenziale, da strumento conferente al reale il suo senso essenziale. Nulla è anticipabile che sia prima del reale: ed è perciò che l'inconscio ne interpreta il senso.

3. Questo, dunque, è il Freud di Roudinesco, con cui consentiamo. Che cosa dire infine del Freud di Adam Phillips, limitandoci, senza gli approfondimenti qui impossibili, al richiamo fatto sopra allo sfondo costituito per differenza (una differenza che sarebbe tutta da esplicitare) dai due archetipi della biografia di Freud, quelli rappresentati dai libri di Ernest Jones e molti anni più tardi di Peter Gay? Tentiamo una risposta di massima senza entrare nell'esposizione di questo libro difficile da seguire, proprio in virtù della seduzione che esercita sul lettore, contentandoci di quel che abbiamo potuto osservare, sempre per definire per differenza le due biografie che ci interessano, dalla breve delineazione della nostra "biografia per opere" e dall'"altra filosofia della psicoanalisi" di Rudolf Bernet, una sorta di "biografia genealogica della filosofia" di Freud. Nel caso del raffinato libro di Phillips, i due gerundi presenti nel titolo devono essere tradotti secondo il modello ermeneutico di quello che l'autore si propone di fare: la rottura dell'impossibilità di biografare Freud secondo il metodo esterno, classico, storico proprio di ogni biografia e insieme, paradossalmente, l'esposizione della conferma e della difficoltà insuperabile di cogliere Freud per via biografica – in qualche misura dando ragione alla sua stessa "animosa" convinzione antibiografica e antiautobiografica, non soltanto in rivolta a se stesso, ma all'operazione del biografare in quanto tale. Il Freud che "diventa" Freud e nello stesso atto, lo psicoanalista che "si fa" tale sono colti nell'intreccio inestricabile per cui il Freud che diventa Freud si fa psicoanalista creando la psicoanalisi dall'interno della sua maturazione analizzata nei termini di una psicologia biografica imbevuta costantemente di riferimenti allo strumento interpretativo offerto dalla psicoanalisi colta nel suo farsi e riferita a colui che la crea ed entro la quale si fa, autore di se stesso in quanto autore del suo sapere che interpreta (anche) se stesso. Torna, come si vede, l'idea che sia impossibile non calarsi all'"interno" della figura biografica, vitale, culturale, storica, umana, psicologica di Freud, e dunque farsi anche qui biografi psicoanalisti accettando di perpetrare il "tradimento biografico" di Freud, da lui peraltro previsto e inconsciamente voluto e sollecitato. È quel che accade, lo si è visto, nel caso della Roudinesco, anche se in uno stile in Phillips visibilmente diverso, in generale più radicalmente strutturato dalla psicoanalisi in ogni suo passaggio. Si vuole anche in questo caso rispondere alla domanda circa

il "chi?" di Freud. *Becoming Freud. The making of a psychoanalyst*, così si risponde alla domanda sul "chi?". È opportuno mettere in rilievo il titolo del libro di Phillips, segnale della direzione non solo genetica, ma si direbbe progrediente o progressiva, in via di continuo sviluppo in base ad aggiustamenti della vicenda vitale di Freud, colta soprattutto nella sua componente ebraica: ossia, della vicenda della personalità di Freud che nella psicoanalisi progressivamente creata viene definendo la sua stessa fisionomia esistenziale anzitutto ebraica in sé e nei suoi legami non religiosi ma certo identitari, familiari, sociali. Legami, rapporti profondi destinati, infine a circoscrivere la forma stessa che il movimento psicoanalitico viene assumendo nel suo farsi mondiale (ossia pienamente occidentale), prima della svolta anglofona causata, alla fine degli anni Trenta, dalla malattia di Freud, dal ruolo svolto nell'organizzazione del movimento dall'inglese non ebreo Ernest Jones, dall'amore di Freud per l'Inghilterra liberale, e, soprattutto dalla percezione pericolosamente tardiva del pericolo nazista incombente sulla sua Vienna. Dunque il saggio biografico di Phillips mette in scena il divenire e il maturarsi di una personalità come quella di Freud, che porta in sé il destino di essere la personalità su cui esistenzialmente si appoggia, di cui umanamente vive la psicoanalisi.

La psicoanalisi come destino, e Freud in certo senso come destino di se stesso e i due lati della cosa inestricabilmente connessi: questa è l'immagine di insieme che il libro offre. Il punto diviene chiaro fin da quando, nel primo capitolo, l'autore si impegna a definire la "vita impossibile" di Freud[10]. È evidente che rispondere alla domanda che chiede il perché ed il senso della "impossibilità" della vita di Freud, autorizza il lettore a ritenere di aver colto il punto essenziale di questo libro. Come può essere "impossibile" una vita che come quella di Freud, si è comunque svolta ed ha nella sua realtà ormai realizzata la prova inconfutabile della sua possibilità? E perché proprio la vita di Freud viene messa sotto il segno dell'impossibilità, perché la biografia che ci si accinge a narrare e che si narra (le prime tre pagine del libro la riassumono senza che nulla di importante venga lasciato cadere, dalla nascita nel 1856 a Freiberg alla fuga a Londra da Vienna nel 1938 accompagnato dalla figlia Anna) viene sottratta alla sua stessa possibilità? È evidente che quel che viene dichiarato impossibile nell'atto stesso in cui ci si districa e si mette ordine nei meandri dei fatti personali, familiari, teorici, culturali, organizzativi del creatore della stessa vita di Freud padre della psicoanalisi non è quel che è comunque accaduto e che poche righe, poche scarne pagine possono riassumere, ma qualcosa di altro che pone il tema della vita biografata di Freud al centro stesso della psicoanalisi. La pone anzi in certo

[10] Cfr. A. Phillips, *Becoming Freud*, cit., pp. 1-7, da cui cito in quel che segue.

senso al centro del centro di quest'ultima, essendo questa vita tanto non distinguibile dal "farsi" dello psicoanalista creatore, quanto e al tempo stesso, dallo strumento che il biografo usa per superare e confermare, confermare e superare l'"impossibilità" della vita di Freud.

L'impossibile vita che pure si ricostruisce è evidentemente impossibile di quella impossibilità, di quella radicale problematicità che tanto si supera quanto costantemente si ripropone, che attanaglia il "narrare" ricostruendo una vita quando il narrare stesso e la ricostruzione biografica siano stati originariamente contaminati dalla ricerca psicoanalitica della verità delle vite variamente sofferenti e quando questa contaminazione metta in discussione l'idea della (impossibile) trasparenza, del presuntivamente causale, visibile e non dubitabile concatenarsi dei fatti che forma la trama di una vita. Quando, per dirlo in una parola, la dimensione dell'inconscio abbia scompaginato l'immagine ovvia, razionalistica, storicistica e "ovviamente" biografica del narrare quel che in una vita è accaduto. Qui incontriamo il tema teorico del libro di Phillips che pone il lettore che si attende una biografia di fronte alla impossibilità di quest'ultima, e allo scompaginamento prodotto dal riferimento all'inconscio di questa vita, il che impone che la biografia si trasformi fin dall'inizio in una ricostruzione in cui verità o realtà dell'inconscio, da un lato, e verità e realtà della storia da narrare si saldino inestricabilmente a formare il tessuto di una vicenda che soltanto il *logos* psicoanalitico, non la semplice storia biografica, possono raccontare. È il racconto dei fatti, della vita di Freud come della vita di ognuno, quello che in una biografia di Freud è chiamato originariamente a dar conto di sé, della propria legittimità "nuova", a meno che alla biografia non si voglia rinunciare o invece l'impossibile non divenga "il diversamente possibile" di una biografia psicoanalitica. Solo così si evita di scivolare nella rinuncia comunque falsificante a ciò che sarebbe semplicemente impossibile, e dunque, non fatto, non realizzato. Ma, dopo che la psicoanalisi ha aperto il senso della verità specifica del suo *logos* segnato dall'inconscio, rinunciare a narrare una vita per non sapere o volere incrociare la psicoanalisi significa consegnarsi consapevolmente alla rinuncia alla verità e al rapporto tra verità e realtà che essa ha comunque dischiuso.

Dunque, ecco come si può presentare la prospettiva strategica dell'interpretazione di Phillips. Vi ritroviamo, ma in un quadro diverso rispetto a quello di Roudinesco, l'idea che la psicoanalisi freudiana sia stata creata sulla base del presupposto di un mutamento di atteggiamento nel psicologico-soggettivo rapporto ai "fatti", ossia alla realtà. Se la psicoanalisi è in linea generale l'esito della scoperta di un reale che entra entro l'orizzonte psichico e gli chiede di essere riconosciuto e interpretato al di fuori dell'ingenuità dello sguardo quotidiano di puro buon senso come al di là della diagnostica

di tipo psichiatrico, nel saggio di Phillips questo orizzonte fondativo del senso di base della psicoanalisi freudiana (la definizione della regione del reale e del modo di rapportarvisi a partire dalla sfera psichica inconscia) non è declinato con l'insistenza presente in Roudinesco sulla corrispondenza tra la realtà individuale, sociale, storico-politica, culturale e questa stessa realtà, divenuta sensata e quindi interpretabile in quanto "prodotta" dall'inconscio. In Phillips è piuttosto il mutamento della "disposizione narrativa" che anzitutto e in modo del tutto privilegiato ordina i fatti che costituiscono la trama della propria vita e dunque il mutamento della costruzione o meglio della costruibilità di un biografia, quel che si attribuisce a Freud di aver chiesto ad una nuova scienza, la sua appunto, di realizzare. Non dunque l'elemento costituito dai "fatti di *una* vita", ma i fatti di cui è costituita "la" vita è, tra le altre cose, ciò che il lavoro di Freud ha contribuito a farci pensare in maniera diversa. È ben chiaro, dunque: origine e destino della psicoanalisi freudiana si giocano interamente e fondativamente sulla sfida di "dire la vita", la propria e tutte le vite, in modo nuovo, inaudito e non da ultimo sconvolgente una soggettività che crede di sapere e non sa ciò di cui parla se resta al di fuori dell'orizzonte del discorso psicoanalitico. La psicoanalisi è un dire e un far dire che non lascia dire (solo) quel che si crede di poter dire: è, lacanianamente uno stare con il pensiero là dove non si è, e un pensare e dire là dove non si sta (con il pensiero cosciente) poiché vi si sta con l'inconscio, o meglio "in quanto inconscio".

Freud, osserva Phillips, mostra non solo che nulla nelle nostre vite è di per sé evidente, e che neanche i fatti della nostra vita parlano per sé stessi (laddove si dovrebbe supporre, con la presunzione del senso comune anche se supportato dalla filosofia, che nulla sia più immediatamente evidente e dicibilmente vero di ciò che momento per momento viviamo), dato che «i fatti appaiono diversi se narrati da un punto di vista psicoanalitico». Freud stesso, citato da Phillips, scrive che in psicoanalisi i fatti tendono ad essere considerevolmente più complicati di quanto non ci piacerebbe che fossero. Ed aggiunge significativamente che la psicoanalisi non si limita a dislocare radicalmente la maniera comune e per noi gradita e tranquillizzante di raccontare i fatti, realizzando uno sconvolgimento profondo, inaspettato e del tutto non naturale del nostro modo di stare nel nostro mondo, perché se i fatti fossero semplici come riteniamo e speriamo non avremmo avuto neanche bisogno della psicoanalisi per portarli alla luce. La psicoanalisi dunque costruisce i fatti vitali e biografici che racconta, non solo mutando la prospettiva da cui li si racconta direttamente, ma anzitutto facendoli venire alla luce in quanto fatti raccontati, ossia mostrandoli nel solo modo in cui essi divengono degli autentici fatti che si offrono all'interpretazione. Ora, con la psicoanalisi, i fatti che sembravano "semplici" risultano "com-

plicati", ed effettivamente lo sono, potremmo osservare a conforto della tesi di Phillips, se "complicato" significa che nei fatti si innesta l'alterità della dimensione inconscia che li rende in certo senso veri ma proprio in quanto "disuguali" rispetto al loro aspetto naturale, immediato, normale. Uso di proposito un'aggettivazione che fonde il vocabolario psicoanalitico e quello fenomenologico husserliano. La scrittura, la narrazione, la dizione stessa di una storia, anzitutto della *Urgeschichte* costituita dalla biografia diventano così il fuoco e il centro propulsivo dell'impresa psicoanalitica.

Per indicare il modo in cui i fatti si complicano sotto la pressione deformante, ma anche apportatrice di veridicità, del desiderio inconscio, Phillips cita una circostanza che indica la sua volontà di penetrazione psicoanalitica della psiche freudiana. L'invenzione della psicoanalisi viene da conversazioni con uomini, ma grazie al trattamento soprattutto di donne. Ciò mostra che essa è un "*artifact*", un prodotto omosessuale, «e può dirci qualcosa circa il desiderio omosessuale ed eterosessuale di Freud, circa lo scopo per cui egli cercava uomini e donne, perché appunto il nostro desiderio dà forma ai nostri fatti e alla loro scoperta». I fatti sepolti vengono così recuperati attraverso un procedimento che richiede l'uso della metafora archeologica. Ma, al tempo stesso, a dimostrazione che nella costruzione dei fatti narrativi e dei modelli teleologici della nostra identità biografica, l'inconscio di Freud e di ognuno spinge inconsciamente alla edificazione di prospettive di vita che non potrebbero essere definite altrimenti che razionalmente eroiche (come è razionalmente eroico il Mosè michelangiolesco, ricordato da Phillips insieme a Platone, Mosè, Annibale, Leonardo, Goethe), la costruzione della psicoanalisi e il richiamo all'inconscio gli servono a definirla come un "progetto eroico" privo di ogni possibile analogia e centrato su una volontà razionale di identificarsi in quei modelli – sebbene alle spalle di tale volontà agisse in lui come in tutti la spinta potente del desiderio inconscio, quello stesso che a sua insaputa governava la scelta di genere dei suoi pazienti e consente di definirlo come omosessuale e insieme eterosessuale.

Non può mancare in questo contesto introduttivo alla vita di Freud che "diventa Freud", il riferimento al tema del suo ebraismo e del rapporto con l'ebraismo storico, austriaco-viennese, quale si poteva configurare per un «ebreo senza Dio»[11], secondo la propria autodefinizione. Eroismo significa anche, per l'ebreo Freud, che tutti i suoi modelli «non avevano lottato per assimilarsi alle proprie società, come molti ebrei della generazione di Freud, poiché erano piuttosto degli uomini che si autodefinivano, che perseguivano le proprie verità contro le costrizioni della tradizione». Qualcosa di eroico, di razionalmente e consapevolmente eroico era già presente nel famoso

[11] Cfr. F.S. Trincia, *Il Dio di Freud*, Il Saggiatore, Milano 1992 e Id., *Freud e il Mosè di Michelangelo*, Donzelli, Roma 2000.

esergo nella *Interpretazione dei sogni*, dove Freud presentava la sua creazione come un sommovimento dell'Acheronte profondo, realizzato a fronte della "impossibilità" (*nequeo si flectere superos*) di modificare la disposizione di ciò che si muove sulla superficie del mondo in base al comando degli dei: una "impossibilità" che esprime non il limite ma la inaudita potenza dell'agire clinico e interpretativo della psicoanalisi, la quale, lo si noti, riesce a far rivivere e a risignificare il morto, il sepolto, il passato, piuttosto che lasciarci sperare illusoriamente di influenzare le divinità della ragione e dell'etica. È «attraverso la psicoanalisi», osserva Phillips nel punto centrale delle sue pagine introduttive, «che l'eroe introspettivo nato dal romanticismo» (si tratta di un origine culturale di Freud lungamente e a più riprese sottolineata anche da Roudinesco) «andava alla ricerca della sua legittimazione scientifica». Si presenta con forza l'idea principale, quella della psicoanalisi come immane operazione della trasformazione segnata dalla scoperta di un Altro dal soggetto cui soltanto la trasformazione può essere assegnata come compito. Sia l'eroismo che la legittimazione scientifica erano ideali che sarebbero apparsi diversi dopo la psicoanalisi. «Quel che Freud avrebbe compreso attraverso la sua nuova scienza, e che avrebbe trovato conferma nella devastazione della prima Guerra mondiale, era che l'idea dell'eroismo fosse un tentativo di rivolgersi alla cura di se stessi a partire dalla nostra flagrante vulnerabilità». Freud diviene Freud, dunque, nella consapevolezza che le forze psichiche dal risvolto morale che le vite umane, e anzitutto la vita di Freud, constatano essere alla guida del movimento autotrasformativo presuppongono il lavoro dell'inconscio: quel lavoro il quale prende le mosse dalla vulnerabilità, dai fallimenti, dagli errori e dalle sofferenze psichiche, e li lavora dall'interno, svelandone il senso. In questo atto accade il rovesciamento nella direzione del riconoscimento dell'alterità delle potenze acherontiche poiché muta il punto di osservazione da cui ciascuno racconta la propria vita.

Sulla "decrescita" di Latouche

di Maria Laura Giacobello[1]

Abstract: Our world imposes the limit of its finitude, therefore development and growth are neither durable nor sustainable because they are based on the logic of the unlimited. Degrowth as the recession is in fact already in place. But, according to Latouche, one has to opt for an exit from the consumer society, for a decreasing choice, without sufferance. The way of the decrease is precisely ethics, because it implies to come out from the "religion of the economy", on which it is based.

Keywords: Economics, Ethics, Development, Degrowth, Latouche, Georgescu-Roegen.

La riflessione di Latouche si radica nella semplice quanto necessaria accettazione di una plateale evidenza empirica: quella imposta dalla considerazione della schizofrenia generata da un sistema che, dogmaticamente orientato all'incessante incremento di produzione e consumo, non garantisce, al contempo, un effettivo aumento del benessere sociale, ma, piuttosto, crea le basi per quella che si può coerentemente definire una "povertà moderna"[2].

La società della crescita, per la sua stessa essenza, in realtà, non può che porsi irrimediabilmente in contrasto con una società dell'abbondanza, in quanto essa si alimenta di quell'insoddisfazione generalizzata prodotta da una condizione psicologica di pauperizzazione. La vera povertà, osserva Latouche, «consiste nella perdita dell'autonomia e nella tossicodipendenza da consumismo»[3].

A ben vedere, proprio il buon funzionamento del sistema si basa sull'insoddisfazione generalizzata, in quanto «le persone felici sono cattivi consumatori»[4]. L'infatuazione "svilluppista", infatti, quale deprecabile portato dell'Occidentalizzazione del mondo[5], con la conseguente uniformazione

[1] Dottore di ricerca in Metodologie della filosofia/Centro Studi di Filosofia della Complessità "Edgar Morin", Università di Messina (marialauragiacobello@vigilio.it).

[2] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* [2010], tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino 2011, p. 90.

[3] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale* [2011], tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 22.

[4] Ivi, p. 14.

[5] Cfr. S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i*

planetaria dell'immaginario collettivo, crea evidentemente bisogni che non è in grado di soddisfare: essa sradica gli individui dalla cultura e dai valori di appartenenza, per consegnarli al destino collettivo di intere società che si convertono ineluttabilmente alla religione della crescita, accettando il comandamento di iscrivere ogni propria azione nel perimetro della strategia dello sviluppo[6]. L'Occidente assume qui ovviamente una connotazione assai più ideologica che geografica.

In breve, «con la globalizzazione si assiste alla trasformazione dell'*homo oeconomicus* in *homo miserabilis*, l'uomo indigente»: si tratta di concetti per i quali Latouche si dichiara debitore di Ivan Illich, il famoso pensatore austro-croato, feroce critico delle grandi istituzioni sociali – dalla scuola all'economia – e della tecno-burocrazia. Latouche lo considera un chiaro precursore della teoria della decrescita, sebbene Illich non utilizzi mai esplicitamente questo termine, e sul solco delle sue riflessioni intende iscrivere il suo percorso[7].

Se è vero che «al di là di una certa soglia gli effetti di una istituzione (che si tratti di un'invenzione sociale o di una tecnica), inizialmente positivi, si trasformano in negativi», al punto che, come la scuola finisce per creare ignoranti, la crescita finisce per impoverire trasformando tutti gli individui in «intossicati indigenti»[8], allora bisogna ammettere che «la considerazione per la dignità delle persone passa per la battaglia contro l'economicizzazione del mondo»[9], in quanto l'inversione dei valori che stanno alla base della società dei consumi consente di riabilitare beni non soggetti a contabilità economica.

Attualmente, la problematica quanto vistosa realtà di un'economia occidentalizzata e mondializzata ci impone dunque una riflessione spassionata sul contenuto effettivo del "progetto sviluppista", nel serio tentativo di demistificare i concetti di cui si alimenta, al fine di contrastare l'egemonia del pensiero unico e la mercificazione del mondo.

Il pensiero calcolante affronta un'imponente operazione di astrazione e di alienazione dell'uomo e della natura, riducendo ogni entità ad atomi numerici: ogni cosa deve diventare calcolabile, per essere suscettibile di

limiti dell'uniformazione planetaria [1989], tr. it. A. Salsano, Bollati-Boringhieri, Torino 1992.

[6] Cfr. ivi, pp. 65 ss.

[7] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 87 ss. Cfr. anche A. Jossin, *De Marx à la décroissance, entretien avec Serge Latouche*, «Ecorev», 21 (2006), www.ecorev.org/spip.php?article446; tr. it. di Manuel Antonini. Si veda anche I. Illich, *Per una storia dei bisogni*, tr. it. E. Capriolo, Mondadori, Milano 1981.

[8] Proprio su questo concetto si fonda il tema della controproduttività di Illich. Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 90-91.

[9] Ivi, p. 92.

mercificazione[10].

Anche se il termine decrescita fa la sua comparsa solo di recente nel dibattito intellettuale, la riflessione teorica sul doposviluppo già dagli anni Settanta[11] del Novecento annunciava l'esigenza dell'avvio di una società alternativa, in vista del prossimo intervento della crisi della società del mercato globalizzato. Le origini di questo filone di pensiero, pertanto, affondano le radici proprio in quel periodo. Senza risalire alla critica al fondamento antropologico della scienza economica, l'*homo oeconomicus*, il cui riduzionismo è stato ampiamente denunciato dalle discipline umane, né alle utopie del primo socialismo, o, sul fronte ecologico, alle precoci intuizioni di Malthus, è proprio negli anni Sessanta/Settanta che prende corpo il concetto di decrescita, in cui confluiscono gli esiti della critica culturale ed ecologica dell'economia[12].

Quello che può essere definito in qualche modo il paradigma della decrescita, pertanto, prende forma dal configurarsi di un duplice attacco polemico[13]: la critica sociale e la critica ecologica allo sviluppo. La prima è all'origine del filone di pensiero dell'"anti-sviluppo", di cui attualmente Serge Latouche è fra i più autorevoli esponenti e divulgatori; la seconda fa capo al grande pensatore rumeno Nicholas Georgescu-Roegen[14], al quale va riconosciuto il merito di aver per primo profondamente compreso ed esplicitato le ineluttabili implicazioni economiche del principio di entropia, nella sua famosa teoria bioeconomica[15].

[10] Cfr. in particolare S. Latouche-D. Harpagès, *Il tempo della decrescita* [2010], tr. it. G. Lagomarsino, prefazione di M. Aime, Elèuthera, Milano 2011.

[11] Il famoso primo rapporto del Club di Roma, *I limiti dello sviluppo*, risale infatti al 1972. Esso prevedeva che i ritmi accelerati della crescita economica e demografica implicavano il rischio di generare un collasso dell'umanità entro cinquant'anni, a causa dell'imminente crisi ecologica, ed ebbe un imponente impatto sull'opinione pubblica.

[12] Cfr. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena* [2007], tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 23 ss. e Id., *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 101 ss.

[13] Secondo Latouche, l'insostenibilità ecologica della società di mercato e la ricerca sul dopo-sviluppo sono due aspetti già insieme presenti nel pensiero di Castoriadis. Cfr., per esempio, S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 130.

[14] Sull'indispensabile apporto dell'economista rumeno allo scardinamento dei principi, anche dal punto di vista epistemologico, dell'economia tradizionale, mi permetto di rimandare a M.L. Giacobello, *L'economia della Complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*, Le Lettere, Firenze 2012.

[15] Nicholas Georgescu-Roegen introduce una vera e propria svolta paradigmatica in economia, avviata con la scelta della legge dell'Entropia come principio guida del processo economico, per renderne lo studio più contiguo a un oggetto in continua evoluzione e, contemporaneamente, ristabilire la trascurata connessione tra processo economico e natura. Sulla base della riscoperta di questa imprescindibile relazione, si profila in Georgescu-Roegen la necessità di un ripensamento della dialettica uomo-natura, alla luce, appunto, del "paradigma bioeconomico", grazie al quale si comprende che il processo economico è inevitabilmente sociale quanto biologico. La sua opera più nota è, infatti, *The Entropy Law and*

Come osserva Mauro Bonaiuti[16], questi due filoni si sono infine "riconosciuti" nella critica al concetto di sviluppo sostenibile[17], che interpreta il tentativo di affrontare il problema dei limiti naturali all'espansionismo capitalistico muovendosi all'interno della cornice concettuale tradizionale. Si tratta di un modello di sviluppo che, pur conservando come obiettivo la crescita della ricchezza, assume l'impegno di renderla compatibile con la salvaguardia dell'ecosistema e della sopravvivenza delle generazioni future. Pertanto, il suo obiettivo è una crescita economica rispettosa dei limiti ambientali, promossa mantenendo, tuttavia, una visione antropocentrica.

Al di là di queste considerazioni, è tuttavia con lo scoppio della bolla finanziaria avvenuto negli Stati Uniti nel 2007 che si è conclamata una crisi mondiale non solo economica ed ecologica, ma culturale: una crisi di civiltà[18]. In merito al «totalitarismo produttivista», in ogni caso, Latouche può legittimamente parlare della «cronaca di una catastrofe annunciata»[19]: «La catastrofe produttivista è», infatti, «il destino implacabile di una società della crescita che rifiuta il mondo reale a vantaggio della sua artificializzazione»[20]. La logica del sistema produttivista prevede la disponibilità a ricorrere a qualsiasi mezzo adeguato all'obiettivo e, pertanto, coltiva al suo interno i presupposti della sua implosione.

Nella riflessione di Latouche, in particolare, il profilo antropologico si intreccia indissolubilmente con quello economico. L'analisi delle istituzioni economiche e sociali si intesse infatti nella più generale trama della considerazione della storia e dell'evoluzione dei valori e della cultura dell'uomo, che ci consente un'illuminante incursione nel percorso peculiarmente umano dell'"invenzione dell'economia"[21], ovvero della costruzione di quell'imma-

the Economic Process, Harvard University Press, Cambridge-Massachussetts 1971. Su questo tema si veda anche M.L. Giacobello, *La svolta paradigmatica in economia: Georgescu-Roegen*, in D. Di Iasio (a cura di), *Princìpi di economia solidale. Atti del Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana, Foggia 8-10 novembre 2012*, Pensa Multimedia, Lecce-Brescia 2013.

[16] Cfr. M. Bonaiuti, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Obiettivo decrescita*, EMI, Bologna 2008.

[17] I concetti di "sostenibilità" e "sviluppo sostenibile" risalgono, nella loro originaria formulazione, al Rapporto (1987) della Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo (Commissione Bruntland), in cui si elabora il concetto di uno sviluppo che «garantisca i bisogni delle generazioni attuali senza compromettere la possibilità che le generazioni future riescano a soddisfare i propri», e si afferma inoltre che «il concetto di sviluppo sostenibile implica dei limiti, non limiti assoluti, ma quelli imposti dal presente stato dell'organizzazione tecnologica e sociale nell'uso delle risorse ambientali e dalla capacità della biosfera di assorbire gli effetti delle attività umane» (R. Della Seta e D. Guastini, *Dizionario del pensiero ecologico. Da Pitagora ai no-global*, Carocci, Roma 2007, p. 361).

[18] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 52.

[19] Cfr. ivi, pp. 33 ss.

[20] Ivi, p. 35.

[21] Cfr. in proposito S. Latouche, *L'invenzione dell'Economia* [2005], tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 74 ss., in cui l'autore offre una dettagliata ricostruz-

ginario economico nel quale la razionalità strumentale e calcolante ha travolto ogni altro valore umano, fino a consentire "l'artificio culturale" della naturalità del mercato, in cui si radica la moderna ossessione dell'economia; una religione, appunto. Di un artificio, si tratta, invero, poiché per Latouche non esiste «un'essenza eterna e universale dell'economia. L'economia viene inventata come teoria e come pratica nella modernità, e le è consustanziale»[22]. La riflessione economica non è diretta infatti a una realtà trans-storica, ma è una riflessione storica su una pratica anch'essa storica[23].

L'economia moderna è pertanto il risultato della creazione di "un campo di senso", disegnato dall'elaborazione di "un'ideologia autoreferenziale" articolata attorno a tre livelli che si implicano reciprocamente. A livello antropologico, la pratica economica sottintende il concetto di *homo oeconomicus*, in quanto essere naturalmente volto alla ricerca dell'utilità e del piacere; a livello sociale, essa rinvia all'idea di un'associazione di uomini formalmente organizzata a scopo di lucro, attraverso lo sfruttamento di una natura che appartiene loro; infine, a livello fisico-tecnico, si radica sul presupposto di un obbligo incombente di lavorare per trasformare la natura avara mediante la forza fisica e l'ingegno, e piegarla ai bisogni dell'uomo[24].

Per svelare l'inganno della presunta universalità dei principi della società di mercato e perseguire l'obiettivo di una reale emancipazione dall'"ideologia sviluppista", è allora indispensabile avvalersi di un percorso a ritroso, fino all'istituzione di quelle categorie intellettuali che abbiamo indicato come fondamento del nostro immaginario economico, le quali ci ancorano appunto alla rivoluzione scientifica copernicana e galileiana avviata nel corso del XVI secolo.

E, in verità, proprio il trionfo dell'ideologia scientista, con la sua concezione della conoscenza della realtà sociale in quanto permeata dall'"ordine naturale", getta le basi per la nascita dell'*Homo oeconomicus*. Si tratta di un percorso graduale, che avviene «attraverso fasi successive, da una politica concepita come metafora della legge di gravitazione universale a una economia concepita in termini di vera e propria fisica sociale, in cui l'uomo, niente più che atomo sociale, è destinato a scomparire a vantaggio del movimento delle merci»[25]. La supremazia dell'ordine economico su quello po-

ione delle origini storiche ed epistemologiche della scienza economica, della formazione dell'immaginario economico collettivo e della intervenuta necessità, per l'uomo occidentale, di emanciparsi da un mito ormai tramontato.

[22] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 77.

[23] Sulla necessaria, per quanto conflittuale, convivenza tra economia e storia, si veda S. Latouche, *Storia ed economia*: *da un matrimonio fallito a un divorzio impossibile. I malintesi di una coabitazione conflittuale*, in Id., *L'invenzione dell'economia* [2005], cit., pp. 91 ss.

[24] Cfr. S. Latouche, *La costruzione dell'immaginario dell'economia*, in Id., *L'invenzione dell'Economia* [2005], cit., pp. 15 ss.

[25] S. Latouche, *L'ordine naturale come fondamento dell'immaginario sociale*, in Id., *L'in-*

litico e giuridico veicola la traduzione degli interessi della borghesia in leggi rigorose e immutabili. Il passo è breve: «L'ordine sociale naturale è quello del capitalismo»[26]. E dallo stesso ordine inesorabile scaturisce ciò che viene definito "sviluppo" o "progresso", cioè «il cambiamento sotto forma di accumulazione ordinata e illimitata delle ricchezze»[27]. In realtà, attraverso un processo aggressivo che porta a mercificare i rapporti tra uomini e natura, «lo sviluppo è stato ed è l'occidentalizzzazione del mondo»[28].

Per affrontare con maggiore consapevolezza gli anni del "doposviluppo", occorre ancora analizzare con onestà intellettuale la portata del "progetto sviluppista" per prendere atto della discrepanza fra l'idea di sviluppo come "mito" e le sue conseguenze sotto il profilo della concreta realtà storica. Una simile riflessione svela inequivocabilmente l'alta "tossicità" del concetto di sviluppo.

In effetti, Latouche, dipanando la trama del suo ragionamento, finisce per svelare la reale natura del concetto di sviluppo: si tratta di un'"impostura", sotto il profilo teorico come sotto quello pratico, e, in quanto tale, nasconde appunto una trappola.

Dal punto di vista "concettuale", come si è visto, si pretende infatti di radicarlo su valori che dovrebbero corrispondere ad aspirazioni universali e profonde, quando si tratta, viceversa, di valori originariamente e peculiarmente ancorati alla storia dell'Occidente e all'interesse particolare di una classe sociale.

Se è vero che «il nome più antico dell'occidentalizzazione del mondo non era altro che la colonizzazione e il vecchio imperialismo»[29], bisogna ancora ammettere che mondializzazione e sviluppo non sono altro che ideologie mistificanti volte a legittimare la volontà di potenza e l'ambizione di egemonia delle *élite* occidentali al potere. E infatti, dopo il fallimento dell'ideologia socialista, che poco più di centoquarant'anni fa nasceva per emancipare gli oppressi e gli emarginati, solo mezzo secolo fa, a beneficio dei "nuovi dannati della terra", i popoli del Terzo mondo, si affacciava ancora una speranza: lo "sviluppismo", ovvero, in realtà, il proseguimento della colonizzazione con altri mezzi. Già negli anni '80 questa teoria è entrata in crisi, e, oggi, a pochi decenni dalla sua formulazione, realisticamente si dichiara

venzione dell'economia. L'artificio culturale della naturalità del mercato, tr. it. di P. Montanari, Arianna Editrice, FC 2002, p. 41, contenuto ora anche nella più recente omonima raccolta di saggi del 2005, precedentemente citata.

[26] Ivi, p. 52.

[27] Ivi, p. 55.

[28] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa* [2004], tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino 2005, p. 28.

[29] Ivi, p. 25.

la sua prossimità alla "liquidazione". E, d'altra parte, «se fosse vero che la crescita produce meccanicamente il benessere, oggi tutti noi vivremmo in un paradiso. E invece quello che ci aspetta è l'inferno, perché questa crescita vertiginosa si basa essenzialmente sul prelievo delle fonti energetiche fossili e le risorse non rinnovabili, sui rifiuti e l'inquinamento: è in sostanza una crescita di distruzione del nostro ecosistema»[30].

Giunto inesorabilmente il momento del disincanto, il mito dello sviluppo si frantuma di fronte all'evidenza della realtà: dal punto di vista "pratico", lo sviluppo esistente, che è il solo possibile, non può infatti che produrre ingiustizia sociale e, in ogni caso, per l'oggettivo esaurimento delle risorse, non è più praticabile la riproduzione durevole del "sistema predatorio occidentale". Non resta che prendere atto che il processo economico «non è un processo meccanico e reversibile, ma è di natura entropica»[31], da qui l'impossibilità di una crescita illimitata. Pertanto, «non solo la società della crescita non è desiderabile, ma non è neppure sostenibile!»[32].

Per affrontare il fallimento del "progetto sviluppista" si è tentato di allungare l'agonia del mito tramite la declinazione del concetto di sviluppo attraverso l'aggiunta del qualificativo "sociale", "umano", "locale", "durevole". In tal modo, tuttavia, o, sotto il profilo teorico, si formulano dei pleonasmi, poiché molti di questi valori aggiunti non possono che essere impliciti nel concetto stesso, come la dimensione sociale o umana dello sviluppo, o, dal punto di vista pratico, si va incontro a degli ossimori, se è vero che lo sviluppo produce inevitabilmente ingiustizia sociale e, pertanto, risulta antinomico qualificarlo "sociale", né, tantomeno, può proporsi come "locale", poiché esprime un processo economico fondamentalmente mondiale e globale e, ancora, non può essere "durevole", per il limite obiettivo delle risorse esistenti[33].

Sviluppo è in definitiva una parola "tossica" e anche un concetto "trappola", idoneo a «creare consenso tra parti antagonistiche grazie a un oscuramento del giudizio e a un'anestesia del senso critico delle vittime»[34]. E, infatti, lo sviluppo «è stato, è e sarà innanzitutto sradicamento. Dovunque esso ha portato con sé un aumento dell'eteronomia a spese dell'autonomia delle società»[35]. La società moderna è, in realtà, «la società più eteronoma della storia, soggetta alla dittatura dei mercati finanziari e alla mano invisibile dell'economia, nonché alle leggi della tecnoscienza»[36]. È la più fedele

[30] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 43.
[31] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., p. 76.
[32] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 103.
[33] Cfr. S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., pp. 30 ss.
[34] Ivi, p. 29.
[35] Ivi, p. 27.
[36] S. Latouche, *Limite*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati-Boringhieri, Torino 2012, p. 94.

interpretazione della tracotanza umana indirizzata al perseguimento del benessere economico senza limiti, in quanto «la mano invisibile non è altro che l'illimitatezza economica fondata sull'emancipazione dell'economia dalla morale»[37].

Secondo Latouche, nel momento in cui si palesa imminente il momento del crollo, «significa che è venuto il tempo della decrescita. Diventa urgente ritrovare il senso della misura e un'impronta ecologica. È questa la sfida di fronte a cui ci troviamo»[38]. In tal senso, allora, «la decrescita è una sfida e una scommessa. Una sfida alle credenze più radicate, in quanto questo slogan rappresenta una insopportabile provocazione e una bestemmia per gli idolatri del progresso e dello sviluppo. Una scommessa, perché, per quanto necessaria sia, niente è meno sicuro della realizzazione del progetto di una società autonoma di sobrietà»[39]. Ma si tratta di una sfida alla quale non è più possibile sottrarci: la decrescita come recessione è infatti già in atto. Bisogna invece comprendere che i sostenitori della società della decrescita intendono piuttosto optare per un'uscita dalla società dei consumi, per una decrescita "scelta", e non "subita"[40].

L'alternativa allo sviluppo, che invero non può configurarsi come un improponibile ritorno al passato, impone di «uscire, senza mezzi termini, dall'economia» e, quindi, di «mettere in discussione il dominio dell'economia sulla vita, nella teoria e nella pratica, ma soprattutto nelle nostre teste»[41]. Nel momento in cui scompare il mito fondante dell'economia, lo sviluppo, simultaneamente si innesca infatti la decrescita. Si tratta appunto di perseguire l'obiettivo di una buona qualità di vita attraverso l'emancipazione dal mito di un benessere materiale irriverente nei confronti dei bisogni sociali e dell'ambiente.

Pertanto, uscire dall'immaginario economico comporta una sovversione cognitiva, per intraprendere seriamente un radicale cambiamento politico, sociale e culturale[42]. In tal senso avviare una società della decrescita significa impegnarsi su un versante teorico, per uscire dall'economia politica come discorso dominante, e su un versante pratico, per rompere con l'economia della crescita[43].

Come si è detto, infatti, per uscire dal delirio produttivista, occorre

[37] *Ibid.* Si veda, su questo argomento, G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008 e G. Cotroneo, *Etica ed economia. Tre conversazioni*, Siciliano, Messina 2006.

[38] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 40.

[39] Ivi, p. 9.

[40] Cfr. S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., pp. 25-26.

[41] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., p. 79.

[42] Cfr. ivi, p. 12.

[43] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 76.

preliminarmente invocare nuove categorie intellettuali, per decolonizzare l'immaginario economico e costruire una società alternativa, che rifiuti la religione dello sviluppo economico illimitato[44]. In breve, occorre saltar fuori dall'economia: si tratta di una formula che «in genere non viene capita, perché è difficile per noi prendere coscienza del fatto che l'economia è una religione»[45].

Ecco, allora, che "per decrescere bisogna decredere": «La via della decrescita è una emancipazione dalla religione della crescita. Richiede dunque necessariamente anche un "de-credere". Bisogna abolire la fede nell'economia, rinunciare al rituale del consumo e al culto del denaro»[46].

Occorre ribadire che, in quanto scelta, la decrescita non è una crescita negativa, ma si radica piuttosto su un'emancipazione dall'oppressione della mentalità della crescita che liberi anche dall'urgenza dello sviluppo. Per tale motivo «a rigore, sul piano teorico si dovrebbe parlare di a-crescita, come si parla di a-teismo, più che di decrescita. In effetti si tratta proprio di abbandonare una fede o una religione, quella dell'economia, del progresso o dello sviluppo, di rigettare il culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa»[47]. Questo è il senso, dunque, della sollecitazione di Latouche a «diventare degli atei dell'economia», a «uscire dallo sviluppo» e a «reinquadrare l'economico nel sociale attraverso un *Aufhebung* (abolizione/superamento)»[48]: questa uscita, questo superamento nel senso hegeliano del termine, «implica la rinuncia all'idea di una scienza economica come disciplina indipendente e formalizzata»[49].

La mentalità della decrescita, allora, non prevede che si esca da una cattiva economia alla problematica ricerca di un'altra via economica migliore. Si tratta piuttosto di una emancipazione, di una rottura: «La rivoluzione della decrescita produce un reincastonamento dell'economia nel sociale (e, di conseguenza, nella biosfera) che sconvolge i termini stessi del problema». Essa è diretta a «uscire dall'economia per ritrovare la società, l'etica, la politica»[50].

In verità, secondo Latouche, la società della crescita cela un grande inganno anche sotto il profilo più squisitamente teoretico, ovvero il rifiuto della nostra autentica condizione umana: «Istituendo la scarsità per mercantilizzare la fecondità della natura e rifiutando di prendere in considerazione il "rovescio" della produzione mercantile – cioè i rifiuti, l'inqui-

[44] Cfr. ivi, p. 51.
[45] Ivi, p. 53.
[46] Ivi, p. 192.
[47] S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 18.
[48] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 59-60; 75.
[49] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 83.
[50] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 75-76.

namento, la distruzione dell'ambiente, lo sconvolgimento degli equilibri ecosistemici – la società della crescita dimostra di "dimenticare" l'essere. Quel che viene negato è la nostra situazione in un mondo al tempo stesso generoso e limitato, nel quale siamo condannati a vivere in simbiosi con altre specie vegetali e animali senza pretendere di potercene affrancare»[51]. Viceversa, la teoria della decrescita, anche dal punto di vista filosofico, riapre una prospettiva dimenticata: proprio quella del dono dell'essere. Infatti, «l'idea della decrescita critica e denuncia l'economia e la modernità perché, fondamentalmente, sono la negazione del dono dell'essere»[52]. La decrescita è invece «un'accettazione dell'essere, e dunque dell'essere nel mondo, e una testimonianza di gratitudine per il dono ricevuto della bellezza del cosmo»[53]. Questo spirito del dono[54] si declina, poi, nella società della decrescita, nella convivialità delle relazioni sociali, erodendo spazio all'ossessione del profitto[55]: esso consente anche di reintrodurre i rapporti personali e il giusto valore delle cose stesse nell'attitudine al consumare, enfatizzando il ruolo dei beni relazionali.

Dal punto di vista antropologico, la decrescita impone, appunto, la fuoriuscita dall'*homo oeconomicus* in quanto «l'uomo per noi non è soltanto un atomo calcolatore, è socialmente determinato e coinvolto nella logica del triplice obbligo del dono: obbligo di donare, obbligo di ricevere, obbligo di rendere. Questa legge della reciprocità è alla base della socialità *primaria*, quella della famiglia, del vicinato e delle reti relazionali»[56]. Nel momento in cui la *hybris* coltivata dall'economia le consente di saltar fuori dalle convenzioni e dalla politica nella pretesa di ancorarsi addirittura alle leggi di natura, di cui millanta di essere espressione, essa si emancipa da ogni tonalità etica, per conseguire un'ambita neutralità morale. Viceversa, «la via della decrescita è appunto un'etica»[57]: in quanto progetto politico, essa, infatti, non è per Latouche concepibile senza un'etica[58].

La vocazione etica espressa dalla teoria della decrescita, che riapre la prospettiva umana sui valori dell'altruismo, della convivialità e della solidarietà, del rispetto dell'ambiente, spinta dall'intento di "rivalorizzare"[59], ovvero cambiare i valori che stanno alla base della società dei consumi, si

[51] Ivi, pp. 72-73.
[52] Ivi, p. 72.
[53] Ivi, p. 185.
[54] Sullo spirito del dono si veda anche, evidentemente, M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche* [1950], tr. it. F. Zannino, introduzione di M. Aime, Einaudi, Torino 2002.
[55] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 73.
[56] Ivi, p. 71.
[57] *Ibid*.
[58] Cfr. ivi, p. 184.
[59] Cfr. ivi, p. 93. Cfr. anche S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 45.

traduce in pratica nella sincera adesione a un destino alternativo. In tal senso si configura il volontario perseguimento di quella via della decrescita, che, viceversa, si è visto delinearsi come scelta obbligata alla fine del vicolo cieco imboccato dalla società dello sviluppo: la crescita, infatti «genera una decrescita forzata, cioè lo svuotamento delle risorse naturali non rinnovabili, così come la riduzione dello spazio disponibile»[60].

Un nuovo atteggiamento etico nei confronti della realtà implica, poi, l'emancipazione da quella mentalità predatoria che ha nei secoli fatalmente decretato il divorzio[61] con la natura, ereditata, appunto, da quell'epoca storica in cui affondano le radici i principi della teoria economica[62]. Infatti, «negando la capacità di rigenerazione della natura, riducendo le risorse naturali a materie prime da sfruttare e non considerandole invece come "fonti di vita"», proprio «la modernità ha eliminato il rapporto di reciprocità tra l'uomo e la natura»[63].

In realtà, bisogna, ancora, prendere atto che l'attuale mentalità economica rivela la grande impostura dell'assoluta incoerenza con i principi della realtà che intende disciplinare. Per questo motivo, «la società dei consumi di massa *globalizzata* è arrivata in fondo al vicolo cieco. È una società che ha la sua base – anzi la sua essenza – nella crescita senza limiti, mentre i dati fisici geologici e biologici le impediscono di proseguire su quella strada, data la finitezza del pianeta»[64]. Da questo punto di vista, la teoria economica si rivela un evidente "non senso ecologico"[65]. Infatti, «a differenza della fantaeconomia dei manuali, l'economia reale non può prescindere dalla dipendenza dalla biosfera»[66]. Al di là dagli sterili dibattiti di natura squisitamente teorica intorno al fondamento scientifico della tesi della finitezza del pianeta[67], così come teorizzata dall'economista rumeno Georgescu-Roegen[68], bisogna in

[60] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 60.

[61] Si veda, in merito, l'interessante disamina contenuta in I. Prigogine e I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* [1979], a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino 1999.

[62] Su ciò si veda, per esempio, G. Gembillo, A. Anselmo, G. Giordano, *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.

[63] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., p. 98.

[64] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 31.

[65] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 103 e Id., *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 25.

[66] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 52.

[67] Su ciò, si veda S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., pp. 90 ss. In questo recente testo, infatti, l'autore tenta di dissipare i malintesi suscitati tradizionalmente dall'esposizione della teoria della decrescita, rispondendo anche alle obiezioni più comuni. In merito al fondamento scientifico della tesi della finitezza del pianeta, si veda anche M.L. Giacobello, *L'economia della Complessità di Nicholas Georgescu-Roegen*, cit., pp. 113 ss.

[68] Si vedano, in proposito, per esempio, N. Georgescu-Roegen, *Analisi economica e processo economico*, tr. it. M. Dardi, Sansoni, Firenze 1973; Id., *Energia e miti economici*, introduzione di G. Nebbia, traduzione di P.L. Cecioni, G. Ferrara degli Uberti e L. Maletti,

definitiva prendere atto che «lo sviluppo e la crescita non sono né durevoli né sostenibili perché si fondano sulla logica dell'illimitato»[69] in un mondo che impone il limite della sua finitezza. La scienza economica ortodossa, infatti, come spiega bene Georgescu-Roegen, appiattendosi sul paradigma della fisica classica newtoniana, descrive l'economia come un sistema chiuso, isolato e autosufficiente, del tutto reversibile, senza flussi in entrata né in uscita, ignorando in tal modo l'urgenza di perseguire una lettura integrata del metabolismo complessivo della specie umana nel metabolismo vincolato della Terra. Con l'elaborazione della "bioeconomia" Georgescu-Roegen intende rispondere alla necessità di introdurre le leggi del mondo vivente nell'economia, per dare atto della reale complessità espressa dal processo economico e riconoscerne finalmente l'assoluta irreversibilità. Bisogna, in definitiva, imparare a pensare l'economia all'interno della biosfera.

In verità, la scienza economica non prende in alcun modo in considerazione le interazioni fra il sistema economico e il sistema ecologico. Ecco la schizofrenia degli economisti: «Negare l'evidenza dei limiti fisici, dimenticare i suoli, il clima, la funzione insostituibile delle api e più in generale della biodiversità»[70]. Occorre dunque un'interpretazione del processo economico più aderente alla realtà sotto il profilo fondamentale della considerazione dell'ineluttabile interferenza delle leggi naturali nell'economia, in quanto processo integrato nel più ampio metabolismo terrestre. Da qui, la "decrescita" anche come conseguenza inevitabile dei limiti imposti all'umanità dalle leggi della natura e come strada necessaria per la sopravvivenza.

Come osserva Latouche, «i nostri governi vedono la soluzione della crisi economica e finanziaria attuale della società dei consumi soltanto nell'austerità, e le opposizioni soltanto in un problematico rilancio dell'economia. La prima ci porta a un vicolo cieco abbinato a una grande miseria per una parte rilevante della popolazione, mentre il secondo sarebbe una calamità per il pianeta»[71]. Pertanto, attraverso l'illustrazione di principi della teoria della decrescita, Latouche lascia intendere chiaramente la necessità di una soluzione ben più radicale, in quanto «rompere con la società della decrescita non vuol dire sostenere un'*altra* crescita e neppure un'*altra* economia, significa uscire dalla crescita e dallo sviluppo, e dunque dall'economia, cioè dall'imperialismo dell'economia, per ritrovare il sociale e il politico»[72]. Ciò, occorre ribadirlo, implica un impegno su due fronti, interdipendenti, in

Bollati Boringhieri, Torino 1998; Id., *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, tr. it. G. Ferrara degli Uberti, P.L. Cecioni, L. Maletti, G. Ricoveri, M. Messori, M. Bonaiuti, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.

[69] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 60.

[70] *Ibid.*

[71] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 14.

[72] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 46.

quanto la rottura operata dalla decrescita «concerne dunque al tempo stesso le parole e le cose, implica una decolonizzazione dell'immaginario e la realizzazione di un altro mondo possibile»[73].

Porsi un simile obiettivo implica la scelta di affrontare una serie di "rotture concrete"[74]. In tal senso, il perseguimento della decrescita esprime l'evidenza di un progetto che non può non essere rivoluzionario. Tuttavia, trattandosi di un progetto politico, esso non può che essere riformista, altrimenti rischia di scivolare nel terrorismo. In merito al progetto della decrescita, scrive Latouche: «Se il rigore teorico (l'etica della convinzione di Max Weber) esclude le compromissioni del pensiero, per altro verso il realismo politico (l'etica della responsabilità) comporta dei compromessi. Per questo, se il progetto politico della decrescita è rivoluzionario, il suo programma di transizione *elettorale* non può che essere riformista»[75]; e, quindi, «la sua realizzazione obbedisce più all'etica della responsabilità che all'etica della convinzione»[76].

In tal senso la decrescita è sia riformista che rivoluzionaria.

Ovviamente la decrescita è essenzialmente incompatibile con il capitalismo, in quanto proprio in esso è immanente ogni logica di accrescimento e sviluppo, pertanto Latouche considera superfluo insistere su questa antinomia[77]. Tuttavia, se contestare il capitalismo significa contestare la crescita, non è automatico il contrario. La soluzione non risiede, infatti, nell'ideologia marxista, che del sistema capitalista rifiuta il progetto di accumulazione, ma accredita il principio produttivista come leva del progresso umano, né prende in considerazione i limiti ecologici, e, pertanto, si muove all'interno della medesima logica. In definitiva, la contestazione che la teoria della decrescita esprime nei confronti del capitalismo è più radicale rispetto all'evidenziazione delle sue contraddizioni ecologiche e sociali: si tratta piuttosto di mettere in discussione lo "spirito del capitalismo" come condizione della

[73] *Ibid*.
[74] Cfr. ivi, p. 54.
[75] Ivi, p. 55.
[76] S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 82. Sulla dimensione etica del pensiero di Weber, si vedano in particolare i seguenti saggi: M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, [1922], introduzione e traduzione di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958; Id., *La scienza come professione - La politica come professione*, introduzione di M. Cacciari, traduzione di P. Rossi e F. Tuccari, Mondadori, Milano 2006; Id., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, a cura di A. Ferrara, Armando, Roma 2006; Id. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, [1904-1905], traduzione di P. Burresi, Sansoni, Firenze 1989. Sul tema, mi permetto anche di segnalare, tra gli altri, M.L. Giacobello, *Pensiero e giudizio in Max Weber e Hannah Arendt*, Armando Siciliano, Messina 2009; Ead., *Relativismo epistemologico e responsabilità morale. L'etica di Max Weber*, in Ead., *Per un'etica "complessa"*, Aracne, Roma 2013; e ancora Ead., *I fondamenti epistemologici dell'etica di Max Weber*, in AA.VV., *Atti della Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Esi, Napoli 2014.
[77] Cfr. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 107.

sua realizzazione, secondo la potente sintesi elaborata da Max Weber[78] attraverso la sua riflessione sull'individualità storica del capitalismo occidentale: secondo Latouche, «la nostra concezione della decrescita non è né un impossibile ritorno all'indietro né un compromesso con il capitalismo. È un "superamento" (se possibile senza eccessivi traumi) della modernità»[79].

Prima di cercare di delineare, in conclusione, che cosa è la decrescita, bisogna ancora chiarire che la decrescita non è neanche "la crescita zero"[80]. Quest'ultima, come, peraltro, la teoria dello "stato stazionario" elaborata all'interno dell'economia classica, in particolar modo da John Stuart Mill[81], non esprime l'esigenza di una rivoluzionaria uscita dalla società di mercato, ma descrive realisticamente l'esigenza di far fronte a una decrescita "forzata", senza mettere in alcun modo in discussione l'evidenza dei principi economici fondamentali. Infatti, già in passato si era fatta strada la percezione che la crescita non potesse configurarsi come indefinita, idea contrastata dai neoclassici con l'ingegnosa invenzione del «dogma della perfetta sostituibilità tra capitale artificiale e capitale naturale»[82], secondo il quale l'abbattimento delle risorse naturali potrebbe essere del tutto compensato dall'aumento di competenze e macchinari[83]. E, in effetti, l'idea attualmente promossa dagli economisti ortodossi è che il progresso tecnologico costituisca la risorsa sufficiente a spostare indefinitamente in avanti la frontiera della produzione, in quanto, mediante la cosiddetta "dematerializzazione del capitale" si configurerebbe la reale possibilità di produrre sempre più beni con progressivo minor dispendio di materia ed energia, grazie al fenomeno su cui si fonda la *new economy*[84]. Tuttavia, i beni prodotti dalla *new economy*

[78] Cfr. per esempio, M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.; Id., *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, cit.; Id., *Sociologia delle religioni* [1920-21], a cura di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, UTET, Torino 1988; Id., *Economia e società* [1922], trad. di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

[79] S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 109. Cfr. anche S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., pp. 79-80.

[80] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., pp. 28 ss.

[81] Cfr. J.S. Mill, *Principi di economia politica* [1848], a cura di B. Fontana, introduzione di G. Becattini, UTET, Torino 1983.

[82] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 31.

[83] Su ciò si veda, per esempio, N. Georgescu-Roegen, *Analisi energetica e valutazione economica*, in Id., *Bioeconomia*, cit., p. 178, dove egli scrive: «Si sostiene che la crescita può andare avanti all'infinito dato che nella produzione dei beni materiali il capitale può essere sostituito senza limiti alle risorse naturali. In tutta l'economia matematica non esiste un altro esempio di una simile profusione di peccati di vuoto formalismo come nell'argomentazione a sostegno di questa tesi». Pertanto, secondo Georgescu-Roegen, alla base della convinzione dell'inesauribilità delle risorse naturali si cela in realtà un grossolano equivoco.

[84] Si tratta di una corrente di pensiero, che si sviluppa durante gli anni Novanta, che si basa sull'ipotesi di un mercato globale che sfrutta le nuove tecnologie informatiche e telematiche e ha prevalentemente come punto chiave i beni immateriali: essa preconizza un'economia "leggera", a basso impatto ambientale, in cui il capitale naturale può essere

necessitano di significativi apporti di capitale, che, per essere mantenuto in condizioni di "efficienza costante", richiede quantità crescenti di input di risorse naturali ed energia: «Pertanto, questo aumento dei beni immateriali poggia su una infrastruttura assai materiale, che non rompe affatto con la logica antiecologica della società della crescita»[85].

Negli anni Ottanta del Novecento, il tentativo di «modellizzare un'economia senza crescita»[86] è il frutto dell'opera dell'economista Herman Daly[87], discepolo di Georgescu-Roegen, da quest'ultimo ferocemente contestato sotto questo profilo[88]. E, in verità, osserva Latouche, si tratta di una posizione che «sottovaluta la dismisura insita nel nostro sistema. E non rinuncia né al modo di produzione, né al modo di consumo, né allo stile di vita generati dalla crescita precedente. In sostanza, promuove la rassegnazione ragionata a un immobilismo conservatore, senza mettere in discussione i valori e

sostanzialmente sostituito dal capitale umano. In realtà, non solo la maggiore accessibilità economica e il miglioramento delle prestazioni garantite dal progresso tecnologico sollecitano, piuttosto che inibire, il maggiore consumo dei prodotti – dall'automobile al rasoio elettrico –, con conseguente aumento del dispendio energetico; ma, inoltre, la manutenzione dell'enorme complesso di strutture materiali e prestazioni intellettuali, necessario ad alimentare la nuova tecnologia, incide in misura imprevedibilmente elevata sul consumo energetico: è evidente, infatti, che un professionista a elevata specializzazione è il risultato di un investimento assai più consistente rispetto a quello destinato a un semplice operaio. Cfr., per un approccio anche critico, J. Rifkin, *L'età dell'accesso. La rivoluzione della new economy* [2000], tr. it. P. Canton, Mondadori, Milano 2009.

[85] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 94.

[86] Ivi, p. 33.

[87] Cfr. per esempio H.E. Daly, *Oltre la crescita. L'economia dello sviluppo sostenibile* [1996], tr. it. S. Dalmazzone e G. Garrone, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

[88] Scrive infatti Georgescu-Roegen in merito a quest'ultima infatuazione ottimista degli economisti: «All'interno di questa chiassosa ma inconsistente discussione, Herman Daly […] inventò una formula di salvezza molto popolare che, proprio per questo motivo, ha portato i maggiori danni rispetto al comportamento che tutti noi dovremmo tenere di fronte a un'imminente crisi energetica. Dall'idea che la crescita economica non può essere infinta, idea che era nell'aria già molto tempo prima che ne parlassi io, Daly arrivò alla conclusione che "lo stato stazionario dell'economia è quindi una necessità", un banale errore di logica elementare, poiché l'opposto della crescita non è solo lo stato stazionario […]. Attraverso la combinazione di questa idea errata con un famoso precetto di John Stuart Mill il quale, in contrasto con Adam Smith, affermava che un'economia stazionaria presenta molti vantaggi dal punto di vista sociale, Daly cominciò a sostenere […] che la salvezza ecologica poggia su questo tipo di economia. Tuttavia, Daly non spiegò mai in modo analitico cosa intendesse per stato stazionario se non precisando che sia il capitale sia la popolazione devono rimanere costanti: il che non è una precisazione sufficiente». Quando si accorse che lo stato stazionario si sarebbe tradotto, per le popolazioni povere, nella condanna perenne alla miseria, Daly «cambiò il logo del suo movimento con un altro decisamente più allettante, *sviluppo sostenibile*, un'espressione che probabilmente prese in prestito da un volume di Lester Brown. Effettivamente chi potrebbe trovare qualcosa di sbagliato in questo nuovo programma, visto che è congeniale sia alla popolazione del Bangladesh sia a quella che abita negli attici di New York?» (N. Georgescu-Roegen, *Quo vadis homo sapiens-sapiens*?, in Id. *Bioeconomia*, cit., pp. 221-222).

le logiche dell'economicismo»[89]. In tal senso si può dire che «crescita zero equivale a "decrescita zero"»[90], è un semplice congelamento della crescita.

In definitiva, che cos'è, allora, la decrescita?

È certamente chiaro, a questo punto, che per realizzare la decrescita bisogna disintossicarsi dall'immaginario economico che impone il dogma della quantità, attraverso la pubblicità ossessiva e l'obsolescenza accelerata dei prodotti, e rivolgere le aspettative di benessere sul fronte dell'arricchimento delle relazioni sociali conviviali. La vita contemplativa e l'attività disinteressata e ludica devono recuperare il loro spazio erodendo il ruolo centrale del lavoro nella vita umana. L'obiettivo della decrescita è in sintesi «l'abbandono del perseguimento insensato della crescita per la crescita, il cui motore è soltanto la ricerca sfrenata del profitto da parte dei detentori di capitale»[91], e, di conseguenza «è una società nella quale si vivrà meglio lavorando e consumando di meno»[92], come esplicita bene Latouche in questo ulteriore passaggio del suo ragionamento: «Realizzare la decrescita significa, in altri termini, rinunciare all'immaginario economico, ossia rinunciare alla credenza che "di più" equivale a meglio. Il bene e la felicità si possono realizzare a minor prezzo. La riscoperta della vera ricchezza nel dispiegamento delle relazioni sociali conviviali, all'interno di un mondo sano, può avvenire con serenità praticando la frugalità, la sobrietà e anche una certa austerità nel consumo materiale»[93].

Si tratta, evidentemente di un'utopia, ma, come specifica spesso Latouche nei suoi testi, di «un'utopia concreta», che «riapre l'avventura umana alla pluralità dei destini»[94]. Essa, infatti, «non si rifugia nell'irreale. Tenta piuttosto di esplorare le possibilità oggettive della sua realizzazione»[95], in quanto «parte da dati esistenti e dalle evoluzioni auspicabili» allo scopo di «costruire un altro mondo, nulla di meno che una nuova civiltà»[96].

Dal punto di vista del progetto da realizzare, Latouche azzarda anche la definizione di un programma che possa concretamente sintetizzare le tappe strategiche attraverso cui si delineerebbe il funzionamento ideale di questa utopia concreta, tenendo presente che si tratta di punti interdipendenti, che possono essere elencati solo per comodità di esposizione, e che non sono traducibili in obiettivi immediatamente realizzabili. E, in realtà, Latouche chiarisce subito che la via della decrescita non può semplicisticamente ri-

[89] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 34.
[90] *Ibid*.
[91] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., p. 81.
[92] S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 18.
[93] S. Latouche, *Come sopravvivere allo sviluppo*, cit., pp. 78-79.
[94] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 56.
[95] S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., p. 43.
[96] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 56.

dursi a una soluzione unica, in quanto essa è intrinsecamente plurale: «Non è un'alternativa, ma una matrice di alternative. Non si realizzerà nello stesso modo in Europa, nell'Africa Subsahariana o in America Latina»[97]. Nei suoi testi egli parla dunque di «un "circolo virtuoso" di sobrietà e di libera scelta costituito da otto "R": Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Rilocalizzare, Ridistribuire, Ridurre, Riutilizzare, Riciclare»[98].

Il livello successivo è quello, poi, della realizzazione politica del progetto, che passa attraverso l'elaborazione di proposte e interventi concreti, quali la riduzione dell'impronta ecologica o la rilocalizzazione delle attività, attraverso il rilancio, per esempio, dell'agricoltura contadina: le soluzioni possono essere molteplici, ma ciò che realmente manca, se non si innesca un cambiamento di rotta di civiltà, attraverso il progetto di decrescita, sono le condizioni per la loro realizzazione[99].

La possibilità di prendere in considerazione degli orientamenti programmatici per la realizzazione di questa nuova civiltà testimonia che si tratta di un'utopia concreta che è anche un progetto politico, espressione di una rinnovata vocazione etica. Infatti, «la difficoltà principale di realizzare il progetto di una società della decrescita non può essere superata semplicemente con una buona argomentazione, per convincente che possa essere. L'uomo non è soltanto un animale razionale, è anche un essere concreto fatto di carne e di sangue, e dunque attraversato dalle passioni»[100]. Pertanto non può essere sufficiente nessun tipo di argomentazione razionale, occorre piuttosto «una vera e propria conversione di massa»[101]. Ciò non significa, secondo Latouche, che bisogna ricorrere a ideologie mistificanti che consentano di manipolare degli adepti inconsapevoli sulla base di un dogma precostituito: egli ritiene ottimisticamente che, per riattivare l'impegno nei confronti di nuovi valori, sia sufficiente reincantare il mondo, ricovertendolo a valori spirituali sopiti, grazie appunto a un'utopia concreta[102], ovvero, ancora, «la costruzione di un futuro ideale ma comunque possibile»[103].

Questa, è, in definitiva, la scommessa della decrescita, anche perché «la difficoltà principale della realizzazione di questo programma sta nel fatto che la crescita economica, arricchendoci materialmente, ci ha molto impo-

[97] Ivi, p. 59.

[98] Ivi, p. 55. Per l'analisi nel dettaglio del circolo delle otto R, si rimanda, per esempio, a S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., pp. 44 ss., e, più in particolare, a Id., *La scommessa della decrescita* [2006], tr. it. M. Scianchi, Feltrinelli, Milano 2007.

[99] Cfr. S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., pp. 56 ss. e in particolare Id., *Breve trattato sulla decrescita serena*, cit., pp. 83 ss.

[100] S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 137.

[101] *Ibid*.

[102] Cfr. S. Latouche, *Per un'abbondanza frugale*, cit., p. 138.

[103] *Ibid*.

veriti umanamente»[104].

La via della decrescita assume dunque una tonalità etica proprio in quanto ricerca di una saggezza "altra" rispetto alla ragione razionale: «Essa è al tempo stesso di più e di meno dell'etica come la intendiamo in Occidente»[105]. Pertanto Latouche parla di «Tao della decrescita»[106] per liberare lo spazio per disegnare una strada, quella della decrescita, tutta da inventare e niente affatto garantita. Secondo lui, allora, la decrescita è «un'apertura, un invito a trovare un altro mondo possibile»; «una scelta volontaria»; «una via d'uscita dall'enorme decadenza generata dalla società della crescita»; «la via dell'emancipazione e della conquista dell'autonomia» alla ricerca della vera libertà e non dell'edonismo sfrenato promosso dalla società dei consumi; una scuola nel senso di «*paideia* (l'educazione, iniziazione, formazione, non formattazione)»; «un'arte di vivere». La via della decrescita «è quella della libera critica»[107].

[104] S. Latouche, *Come si esce dalla società dei consumi*, cit., p. 180.
[105] Ivi, p. 182.
[106] *Ibid*.
[107] Ivi, pp. 182 ss.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

La buona scuola: luci e ombre

di *Gaspare Polizzi*

Il Disegno di Legge "Disposizioni in materia di autonomia scolastica, offerta formativa, assunzioni e formazione del personale docente, dirigenza scolastica, edilizia scolastica e semplificazione amministrativa", meglio noto come "buona scuola", è stato varato il 12 marzo 2015 dal Consiglio dei Ministri e approvato dalla Camera il 20 maggio, quindi dal Senato, con modifiche, il 25 giugno e definitivamente, in seconda lettura, dalla Camera il 9 luglio. I suoi primi effetti – l'assunzione di un numero di precari superiore ai centomila – si produrranno dal prossimo settembre.

Sulla "buona scuola" si sono mobilitati con forza i sindacati di categoria, pervenendo anche al blocco degli scrutini, e sono stati versati fiumi di inchiostro. A partire dalla consultazione online che si è svolta dal 15 settembre al 15 dicembre del 2014 si sono ascoltate grandi discussioni, e anche violente reazioni.

Mi limito qui all'analisi del DdL, senza pregiudiziali ideologiche o discorsi generici sulla sorte e il destino della nostra scuola. Del resto lo stesso Presidente del Consiglio, Matteo Renzi, ha ripetuto che l'iniziativa del Governo sulla scuola non è una "riforma della scuola", visto che modifica solo alcuni aspetti di questa macchina complessa, che funziona da motore fondamentale per l'intera vita sociale. In un sistema complesso come quello scolastico tuttavia anche piccole modifiche possono condurre a grandi effetti. Va ricordato che due sono state le riforme complete della Pubblica Istruzione in Italia: quella di Giovanni Gentile nel 1923 e quella di Maria Stella Gelmini nel 2008-2011, entrambe approvate con il sostanziale ricorso a decreti governativi. Anche il DdL "buona scuola" è stato approvato al Senato soltanto dopo un voto di fiducia (159 voti a favore e 112 contrari) su un maxi-emendamento sostitutivo.

Il DdL consta di 26 articoli, suddivisi in otto titoli: Finalità, Autonomia scolastica e valorizzazione dell'offerta formativa, Organico, Assunzioni e assegnazione dei docenti, Istituzioni scolastiche autonome, Agevolazioni fiscali, Edilizia scolastica, Riordino, adeguamento e semplificazione delle disposizioni legislative in materia di istruzione, Disposizioni finali e norme finanziarie.

Vi troviamo elementi diversi per un intervento ampio sulle istituzioni scolastiche: dal potenziamento dell'autonomia scolastica all'introduzione della valutazione per i docenti e alla scelta decisa a favore dei concorsi, dall'istituzione dei percorsi di alternanza scuola-lavoro alla semplificazione amministrativa e al ben noto piano edilizio straordinario, dalla «Carta elettronica per l'aggiornamento e la formazione del docente» (art. 12), che si basa sul principio che «nell'ambito degli adempimenti connessi alla funzione docente, la formazione in servizio dei docenti di ruolo è obbligatoria, permanente e strutturale» e garantisce un *bonus* annuo di 500 euro per l'aggiornamento culturale, al più noto piano straordinario di immissione in ruolo di molti "precari". Non è qui possibile fornirne un'analisi completa. Mi soffermo soltanto su un aspetto che può mutare in profondità la vita concreta della comunità scolastica: le funzioni di governo e le procedure della decisione nella scuola. Aggiungerò anche brevi osservazioni su due altri elementi di criticità, formale e sostanziale, del DdL.

Il cambiamento nel governo delle istituzioni scolastiche è l'aspetto più significativo ed evidente del DdL. Innanzitutto si assiste a un rafforzamento consistente dell'autonomia scolastica, da svilupparsi tramite una «programmazione triennale dell'offerta formativa per il potenziamento delle competenze degli studenti e l'apertura della comunità scolastica al territorio». Già dal comma 1 dell'articolo 2 tale rafforzamento è identificato con quello della funzione del dirigente scolastico: «Al fine di dare piena attuazione al processo di realizzazione dell'autonomia e di riorganizzazione dell'intero sistema di istruzione, il dirigente scolastico, nel rispetto delle competenze degli organi collegiali, garantisce un'efficace ed efficiente gestione delle risorse umane, finanziarie, tecnologiche e materiali, fermi restando i livelli unitari e nazionali di fruizione del diritto allo studio nonché gli elementi comuni dell'intero sistema scolastico pubblico». Non è un caso se la centralità del dirigente scolastico (d'ora in poi Ds), ribadita variamente in tutto il testo legislativo, sia stata colta come la principale novità del DdL.

La valorizzazione dell'autonomia scolastica consente di modificare, anche in modo consistente, i *curricula* didattici, introducendo nuove discipline opzionali e facendo ricorso a finanziamenti esterni, ma introducendo anche forme di valorizzazione del "merito dei docenti", che comporta l'attribuzione di un *bonus:* «Il dirigente scolastico, sulla base dei criteri individuati dal comitato per la valutazione dei docenti [...], assegna annualmente al personale docente una somma del fondo di cui al comma 1 sulla base di motivata valutazione». Il comitato di valutazione, presieduto dal Ds, è composto da due docenti e negli Istituti Superiori da un genitore e un alunno. Il DdL indica i criteri per l'attribuzione del *bonus*: «*a)* della qualità dell'insegnamento e del contributo al miglioramento dell'istituzione

scolastica; *b)* dei risultati ottenuti dal docente o dal gruppo di docenti in relazione al potenziamento delle competenze degli alunni e dell'innovazione didattica e metodologica; *c)* delle responsabilità assunte nel coordinamento organizzativo e didattico e nella formazione del personale» (art. 13). Va anche segnalato, sempre sul versante della valutazione del merito dei docenti, che «in caso di valutazione negativa del periodo di formazione e di prova, il dirigente scolastico provvede alla dispensa dal servizio con effetto immediato, senza obbligo di preavviso» (art. 11).

I poteri di quello che un tempo si chiamava il "preside" sono notevolmente aumentati, anche se con alcuni vincoli inseriti nella formulazione approvata alla Camera. Vediamo di elencarli. Il piano triennale dell'offerta formativa, «è elaborato dal collegio dei docenti sulla base degli indirizzi per le attività della scuola e delle scelte di gestione e di amministrazione definiti dal dirigente scolastico. Il piano è approvato dal consiglio di circolo o d'istituto, sentito il collegio dei docenti e il consiglio d'istituto, nonché i principali attori economici, sociali e culturali del territorio»; «Ai fini della predisposizione del piano, il dirigente scolastico promuove i necessari rapporti con gli enti locali e con le diverse realtà istituzionali, culturali, sociali ed economiche operanti nel territorio; tiene altresì conto delle proposte e dei pareri formulati dagli organismi e dalle associazioni dei genitori e, per le scuole secondarie di secondo grado, degli studenti» (art. 2). Il Ds sceglie «il personale da assegnare ai posti dell'organico dell'autonomia» (art. 2): «Per la copertura dei posti dell'istituzione scolastica, il dirigente scolastico propone gli incarichi ai docenti di ruolo assegnati all'ambito territoriale di riferimento, anche tenendo conto delle candidature presentate dai docenti medesimi. Il dirigente scolastico può utilizzare i docenti in classi di concorso diverse da quelle per le quali sono abilitati, purché posseggano titoli di studio validi per l'insegnamento della disciplina e percorsi formativi e competenze professionali coerenti con gli insegnamenti da impartire» (art. 9). L'intero articolo 9 è dedicato alle «Competenze del dirigente scolastico», definite fin dal primo comma: «Nell'ambito dell'autonomia dell'istituzione scolastica, il dirigente scolastico ne assicura il buon andamento. A tale scopo, svolge compiti di gestione direzionale, organizzativa e di coordinamento ed è responsabile della gestione delle risorse finanziarie e strumentali e dei risultati del servizio nonché della valorizzazione delle risorse umane e del merito dei docenti». I commi 2-5 definiscono le modalità del conferimento degli incarichi, introducendo nella legge varata alla Camera il vincolo di «dichiarare l'assenza di cause di incompatibilità derivanti da rapporti di coniugio, parentela o affinità, entro il secondo grado, con i docenti assegnati al relativo ambito territoriale». Il comma 6 introduce il potere di scelta da parte del Ds «nell'ambito

dell'organico dell'autonomia fino al 10 per cento di docenti che lo coadiuvano in attività di supporto organizzativo e didattico dell'istituzione scolastica». Il Ds interviene anche sulla composizione delle classi: «riduce il numero di alunni e di studenti per classe [...], allo scopo di migliorare la qualità didattica» (comma 7).

A fronte di questo ampio spettro decisionale, che può modificare in profondità, nel bene e nel male il funzionamento di ogni scuola, il sistema di valutazione del Ds si ritrova ai commi 16 e 17. Il comma 16 recita: «Nelle more della revisione del sistema di valutazione dei dirigenti scolastici, per l'effettuazione della stessa si tiene conto della disciplina stabilita dal regolamento di cui al decreto del Presidente della Repubblica 28 marzo 2013, n. 80, nonché dei criteri utilizzati per la scelta, la valorizzazione e la valutazione dei docenti e dei risultati dell'istituzione scolastica, con particolare riguardo alle azioni specifiche realizzate dal dirigente scolastico per migliorarli». Il DPR al quale si riferisce il comma 8 dell'articolo 7 del DdL riguarda i procedimenti di valutazione istituiti nel 2013, che prevedono l'autovalutazione delle singole scuole e un'eventuale valutazione esterna a cura dell'Invalsi «delle situazioni da sottoporre a verifica, sulla base di indicatori di efficienza ed efficacia previamente definiti dall'Invalsi medesimo». Nulla che riguardi specificamente il dirigente scolastico. Nel comma 17 si specifica di un «nucleo di valutazione» e si aggiunge: «Al fine di garantire le indispensabili azioni di supporto alle scuole impegnate per l'attuazione della presente legge e in relazione all'indifferibile esigenza di assicurare la valutazione dei dirigenti scolastici e la realizzazione del sistema nazionale di valutazione [...], per il triennio 2016-2018 possono essere attribuiti incarichi temporanei di livello dirigenziale non generale di durata non superiore a tre anni per le funzioni ispettive. [...] Ai fini di cui al presente comma è autorizzata, per il triennio 2016-2018, la spesa nel limite massimo di 7 milioni di euro per ciascun anno del triennio». In altri termini, vista la scarsissima quantità di ispettori ministeriali, si decide di attribuire incarichi temporanei per la valutazione triennale dei Ds.

La normativa che regola le funzioni del dirigente scolastico segna senz'altro, se si guarda su un piano politico complessivo, una svolta radicale rispetto all'assemblearismo delineato dai Decreti Delegati del 1973-74, che impostavano il governo della scuola su istituti condivisi e democratici, ma sempre più spesso divenuti luoghi di un egualitarismo tendente all'immobilismo. L'affermazione di una maggiore possibilità di decidere rapidamente risponde a un'esigenza sempre più sentita, e urgente, nella scuola pubblica, come in ogni altro settore della PA: se si vogliono avviare processi di mutamento gestionale e di snellimento amministrativo, e operare scelte efficaci per il miglioramento dell'offerta formativa, va valorizzata la scelta e la valutazio-

ne. Il gioco al ribasso tra docenti poco motivati e a volte inadeguati, studenti distratti e disinteressati e famiglie attente solo al "pezzo di carta" ha avvilito la dignità degli insegnanti competenti, abbassato pericolosamente i livelli di apprendimento, come dimostrano i dati OCSE, e ridotto la scuola a diplomificio per futuri disoccupati.

Tuttavia far ruotare gran parte di tali processi sulla figura del Ds appare un punto debole del DdL, che rischia di incidere sull'intero progetto di "riforma". Alla centralità del Ds deve corrispondere un'efficace valutazione del suo operato, che richiede omogenee strutture nazionali e territoriali, ovvero un sistema al di sopra delle parti in gioco, con finanziamenti appropriati. È un bene che i Ds abbiano un effettivo potere decisionale, ma vanno valutati per primi e in trasparenza, fin dall'immissione nei ruoli, avvenuta spesso *ope legis* e con passaggi automatici da un grado scolastico al superiore. Il Ds può essere un buon "allenatore", ma deve avere esperienza diretta del gioco. Che cosa diremmo di un allenatore di pallacanestro messo ad allenare una squadra di calcio? Nessuna valutazione può essere incentrata su una sola persona, ma per essere efficace richiede un processo diffuso e articolato, *step by step*, a partire dal funzionamento delle singole scuole.

Oltre a questa criticità di fondo, vanno segnalati altri due aspetti che inducono a una forte perplessità. Il primo riguarda la procedura. Il DdL assegna al governo, nell'articolo 22, deleghe ampie, che riguardano ben dieci punti, tutti di rilievo: «riordino delle disposizioni legislative in materia di istruzione e formazione»; «riordino, adeguamento e semplificazione del sistema di formazione iniziale e di accesso nei ruoli di docente nella scuola secondaria, in modo da renderlo funzionale alla valorizzazione sociale e culturale della professione»; «riordino della disciplina degli organi dei convitti e degli educandati, con particolare riferimento all'attività di revisione amministrativo-contabile»; «promozione dell'inclusione scolastica degli studenti con disabilità e riconoscimento delle differenti modalità di comunicazione»; «revisione dei percorsi dell'istruzione professionale e istituzione del sistema integrato di educazione e di istruzione dalla nascita fino a sei anni», «garanzia dell'effettività del diritto allo studio su tutto il territorio nazionale»; «promozione e diffusione della cultura umanistica, valorizzazione del patrimonio e della produzione culturali, musicali, teatrali, coreutici e cinematografici e sostegno della creatività connessa alla sfera estetica»; «revisione, riordino e adeguamento della normativa in materia di istituzioni e iniziative scolastiche italiane all'estero»; «adeguamento della normativa in materia di valutazione e certificazione delle competenze degli studenti, nonché degli esami di Stato, anche in raccordo con la normativa vigente in materia di certificazione delle competenze». Davvero troppo anche per il più decisionista dei Governi!

E tutto ciò – secondo aspetto di perplessità – senza un disegno d'insieme: non compare una visione delle finalità dell'istruzione e della formazione nell'attuale contesto culturale. A ragione Ernesto Galli della Loggia, nell'articolo *La scuola cattiva è questa* («Corriere della Sera», 8 marzo 2015), ha stigmatizzato la mancanza di un'idea complessiva sull'istruzione, la formazione e l'educazione nella scuola futura: «la scuola – è giunto il momento di ribadirlo – o è un progetto politico nel senso più alto del termine, o non è. Solo a questa condizione essa è ciò che deve essere: non solo un luogo in cui si apprendono nozioni, bensì dove intorno ad alcuni orientamenti culturali di base si formano dei caratteri, delle personalità; dove si costruisce un atteggiamento complessivo nei confronti del mondo, che attraverso il prisma di una miriade di soggettività costituirà poi il volto futuro della società». E Galli della Loggia aggiunge: «Un Paese che non legge un libro ma ha il record dei cellulari, con troppi parlamentari semianalfabeti e perfino incapaci di parlare la lingua nazionale, dove prosperano illegalità e corruzione, dove sono prassi abituale tutti i comportamenti che denotano mancanza di spirito civico (dal non pagare sui mezzi pubblici a lordare qualunque ambiente in comune). Un Paese di cui vedi i giovani dediti solo a compulsare ossessivamente i loro *smartphone* come membri di fantomatiche gang di "amici" e di *follower*; le cui energie, allorché si trovano in pubblico, sono perlopiù impiegate in un gridio ininterrotto, nel turpiloquio, nel fumo, nella guida omicida-suicida di motorini e macchinette varie; di cui uno su mille, se vede un novantenne barcollante su un autobus, gli cede il posto. Essendo tutti, come si capisce, adeguatamente e regolarmente scolarizzati. È così o no?». Come non condividere l'analisi e infine la proposta di Galli della Loggia: «A ciò si rimedia con la cultura, con un progetto educativo articolato in contenuti culturali mirati a valori etico-politici di cui l'intero ciclo scolastico sappia farsi carico».

È un bel segno che il DdL, parzialmente modificato nei suoi punti critici, sia stato rapidamente approvato dal Parlamento. E va condiviso lo slogan proposto da Renzi all'iniziativa che il 22 febbraio a Roma ha festeggiato il primo compleanno del Governo che presiede: "La Scuola che cambia, cambia l'Italia". È apparso però quantomeno anacronistico che a quella manifestazione Luigi Berlinguer abbia alzato la voce per la "rottamazione" della scuola attuale, senza ricordare che, in qualità di Ministro della Pubblica Istruzione nel 1996-2000, non manca di responsabilità per lo stato attuale della scuola, così deprecato. Ci si augura, per il bene della scuola, e dell'Italia, che Renzi non subisca un tracollo politico simile a quello occorso a Berlinguer.

I viaggi nel tempo tra filosofia, fisica e fantascienza

di Andrea Sani

1. *Il cinema come macchina del tempo*

Come osserva il ricercatore Giuliano Torrengo, riflettere sul tema del viaggio nel tempo significa affrontare una serie di situazioni bizzarre, di rompicapo e di veri e propri paradossi, che possono coinvolgere fisica, filosofia e fantascienza[1]. In particolare, il cinema di *science-fiction* può aiutarci a esemplificare questo tema affascinante. Infatti, i viaggi nel tempo – ammesso che siano teoricamente possibili – oggi non sono ancora realizzabili: possiamo soltanto immaginarli con degli "esperimenti mentali", cioè con degli esperimenti accessibili solo all'"occhio della mente". Il cinema di fantascienza ci consente appunto di visualizzare gli esperimenti mentali relativi al viaggio nel tempo anche "con gli occhi della testa".

Il cinema è di per sé una formidabile macchina del tempo, perché permette agli spettatori di viaggiare nel futuro, con i film di *science-fiction*, e nel passato, con i film storici. Le pellicole cinematografiche riescono a infrangere l'irreversibilità del tempo anche con i *flashbacks*, o salti narrativi all'indietro nel passato, detti anche "analessi", e ci proiettano in avanti nel futuro con i *flashforwards*, o "prolessi". Si pensi, per esempio, all'eccezionale *flashforward* che apre il capolavoro di Stanley Kubrick *2001: Odissea nello spazio* (*2001: A Space Odyssey*, 1968). L'azione del film di Kubrick inizia sulla Terra durante la preistoria, quando i nostri progenitori vivevano allo stato bestiale. Un ominide lancia in aria un osso e questo si trasforma in un'astronave. Così, grazie alla prolessi più famosa della storia del cinema, l'azione si sposta quattro milioni di anni dopo, nel 2001.

Con i suoi effetti speciali, il cinema può far viaggiare nel passato o nel futuro gli stessi personaggi dei film, rappresentando le più incredibili *time machines* immaginate dagli autori di fantascienza.

2. *Il problema filosofico del tempo*

Il problema fantascientifico del viaggio nel tempo coinvolge il problema filosofico generale della natura del tempo. Il tempo è però una nozione difficile da definire, come rileva S. Agostino in un celebre passo delle *Confessioni*

[1] G. Torrengo, *L'assassino del nonno viaggia sulla macchina del tempo*, «L'Indice», 28/1 (2011), p. 10. Di G. Torrengo cfr. anche *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, Laterza, Roma-Bari 2011.

(*Confessiones*, XI, 14): «Che cos'è allora il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»[2].

Seguendo le indicazioni fornite da Henri Bergson nel *Saggio sui dati immediati della coscienza* (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889)[3], bisogna innanzi tutto distinguere fra un "tempo interiore", cioè vissuto, e un "tempo esteriore", misurato dagli orologi intorno a noi. Il tempo interiore è diverso da quello esteriore: infatti, un periodo di tempo, considerato identico a un altro dall'orologio, può essere vissuto come più breve o come più lungo dalla coscienza. Ciò dipende dallo stato d'animo in cui ci si trova. In generale, il tempo della gioia è vissuto come più breve; invece, il tempo della sofferenza e della noia è vissuto come più lungo. Pochi minuti di disagio sembrano eterni, invece intere settimane di vacanza sembrano durare pochi giorni.

Esistono poi due diverse concezioni filosofiche del tempo: il cosiddetto "presentismo" e il cosiddetto "eternalismo", ben distinte da Mauro Dorato nel suo recente saggio *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune* (2013)[4].

Secondo il presentismo, che risale sempre a S. Agostino, solo le entità presenti esistono. Le entità passate non esistono perché non sono più, e le entità future non esistono perché non sono ancora. Il presente esiste, ma scorre di continuo. In filosofia questo fenomeno – constatabile per esperienza da chiunque e sottolineato dal pensatore greco Eraclito – prende il nome di "divenire".

I sostenitori dell'eternalismo si rifanno, invece, al filosofo di Elea Parmenide. Secondo l'eternalismo, esistono sia le entità passate, sia quelle presenti, sia quelle future. Per l'eternalista le determinazioni temporali "presente" e "non presente" (cioè "passato" e "futuro") sono equivalenti alle determinazioni spaziali "qui" e "là". Nello spazio ciò che è là, ossia lontano da me, anche se non è osservabile, è reale come ciò che è qui, ossia vicino a me. Analogamente, per un eternalista, un evento che non è presente, perché è collocato nel passato o nel futuro, esiste come un evento che è presente, cioè che si verifica ora. Per alcuni filosofi, la possibilità dei viaggi nel tempo sembrerebbe giustificare l'eternalismo e non il presentismo. Se il temponauta parte dal presente e arriva nel passato o nel futuro, ciò vuol dire che anche il passato e il futuro esistono come il presente. Gli eventi passati e gli eventi futuri sono reali perché costituiscono le mète del viaggio nel tempo.

[2] Sant'Agostino, *Le Confessioni*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1974, p. 320.

[3] H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001.

[4] M. Dorato, *Che cos'è il tempo? Einstein, Gödel e l'esperienza comune*, Carocci, Roma 2013, pp. 31-41.

Questa tesi filosofica che collega le escursioni nel tempo all'eternalismo è comunque controversa, giacché ci sono filosofi i quali non ritengono che l'eternalismo sia una condizione necessaria per viaggiare nel passato o nel futuro[5].

3. *La visione del passato*

Ma è davvero possibile viaggiare nel tempo?

Il fisico statunitense Brian Greene, nel saggio del 2005 *La trama del cosmo. Spazio, tempo, realtà* (*The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*), evidenzia il fatto che il passato è ancora visibile: in un certo senso, la visione dalla Terra di corpi celesti lontani è un viaggio nel tempo[6]. Il Sole che vediamo in questo momento è quello di otto minuti fa. Infatti, il Sole dista otto minuti-luce dalla Terra: la luce emanata dal Sole impiega otto minuti per arrivare a noi. Analogamente, se un astronomo della costellazione della Chioma di Berenice puntasse un potentissimo telescopio verso la Terra, osserverebbe la Terra com'era 370 milioni di anni fa. Tale ipotetico astronomo, «vedrebbe solo una grande abbondanza di felci, qualche artropode e i primi esemplari di rettili; la Grande Muraglia o la Tour Eiffel saranno visibili non prima di 300 milioni di anni»[7]. La Chioma di Berenice è un gruppo di migliaia di galassie distante 370 milioni di anni luce dal nostro pianeta, cosicché la luce impiega 370 milioni di anni per giungere dalla Terra a questa lontanissima costellazione.

Poiché la luce ha una velocità finita (300.000 km/secondo), a distanze differenti dalla Terra sono dunque visibili "tempi diversi". Alle "giuste" distanze, un osservatore nello spazio dotato di eccezionali strumenti ottici potrebbe osservare la nascita di Cristo, la scoperta dell'America o la Rivoluzione francese.

Greene fa notare che noi non vediamo mai il presente, neppure quando si guardano gli oggetti che ci sono vicini. Infatti, tutto ciò che percepiamo è già accaduto. Per esempio, noi non osserviamo le parole di questa pagina così come sono ora, ma «le vediamo com'erano un miliardesimo di secondo fa»[8]. Ovviamente, la presente pagina non muta il suo stato durante il brevissimo intervallo di tempo necessario alla luce per arrivare ai nostri occhi, così come le condizioni della Luna non cambiano in modo sensibile nel secondo e mezzo che impiega l'energia luminosa per giungere dal nostro satellite alla Terra. Cosicché le informazioni che ricaviamo dalla visione del

[5] Cfr. G. Torrengo, *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, cit., pp. 8-9.

[6] Cfr. B. Greene, *La trama del cosmo. Spazio, tempo, realtà*, Einaudi, Torino 2004. Sull'argomento, vedi anche L. Mori, *Filosofia. Seminari*, Bulgarini, Firenze 2012, pp. 33-35.

[7] B. Greene, *La trama del cosmo*, cit., p. 292.

[8] B. Greene, *La trama del cosmo*, cit., p. 158.

mondo che ci circonda, anche se possiedono un grado maggiore o minore di approssimazione, non possono dirsi "errate".

Il nostro problema non è, però, se possiamo "vedere" il passato (cosa del tutto plausibile), ma se è possibile "trasferirsi" nel passato, o viaggiare nel futuro, ossia se tutto ciò è compatibile con le leggi della fisica.

4. *Timeline. Ai confini del tempo*

La possibilità di viaggiare nel tempo interessa da sempre gli scrittori e i registi di fantascienza. Nel 1895, l'inglese Herbert George Wells pubblica il romanzo *La macchina del tempo* (*The Time Machine*)[9], in cui descrive un viaggio nel passato e nel futuro. Il capolavoro di Wells è trasposto sugli schermi da George Pal (*L'uomo che visse nel futuro*, 1960) e da Simon Wells (*The Time Machine*, 2002).

Nel 1999, l'americano John Michael Crichton (l'autore di *Jurassic Park*) aggiorna l'argomento nel suo romanzo *Timeline. Ai confini del tempo* (*Timeline*)[10], che solo in Italia vende 313.000 copie, e da cui è tratto il film omonimo del 2003 diretto da Richard Donner (molto inferiore al romanzo).

Nel film, come nel libro di Crichton, si ipotizza che la ITC (International Technology Corporation) del New Mexico crei una macchina in grado di effettuare un "teletrasporto", cioè che può trasmettere attraverso lo spazio oggetti tridimensionali e persone. Tuttavia, il sistema non è ancora perfezionato perché inavvertitamente, invece che nello spazio, trasmette nel tempo un professore di archeologia, Edward Johnson (Billy Connolly), facendolo piombare in pieno Medioevo nel 1357, durante la Guerra dei cento anni, tra assedi, duelli, briganti ed eserciti in lotta fra loro. Il figlio del professore, Christian (Paul Walker), e alcuni colleghi si fanno spedire nel passato per andare in soccorso dello scomparso. Ma, nonostante l'aiuto della tecnologia, l'impresa non risulterà facile.

Mark Twain, nel 1889, immagina qualcosa di simile nel suo romanzo *Un americano alla corte di re Artù* (*A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*)[11], al quale si ispira il regista Tay Garnett per il suo omonimo film del 1949, nel quale Bing Crosby interpreta un giovane fabbro del Connecticut che si addormenta e sogna di ritrovarsi tra i guerrieri medievali.

Ma il viaggio nel tempo è solo una fantasia o un sogno dei romanzieri e dei registi di *science-fiction*, oppure risulta un'eventualità (sia pure teorica) ammessa anche dalla scienza?

5. *Il rallentamento del tempo*

[9] H.G. Wells, *La macchina del tempo*, Ugo Mursia Editore, Milano 2007.
[10] J.M. Crichton, *Timeline. Ai confini del tempo*, Garzanti, Milano 1999.
[11] M. Twain, *Un americano alla corte di re Artù*, Mondadori, Milano 2009.

Stephen Hawking osserva che ben pochi fisici sono così temerari da occuparsi di un argomento come il viaggio nel tempo, giudicato dagli addetti ai lavori «politicamente scorrettissimo»[12]. Comunque, alla base di tutti i moderni dibattiti su questo tema c'è la teoria einsteiniana della relatività.

Secondo tale teoria, lo spazio e il tempo risultano relativi al corpo che si sceglie come sistema di riferimento, e, più in particolare, alla velocità con cui tale corpo si muove. Le dimensioni di un oggetto in movimento, con l'aumentare della velocità, si accorciano nella direzione del moto, e gli intervalli temporali rallentano. La teoria della relatività speciale prevede che un regolo rigido in movimento si accorci, se assume una velocità vicina a quella della luce (indicata con la lettera "*c*") di circa 300.000 km/sec., e che, se raggiunge tale velocità, non abbia più dimensione alcuna. Nelle stesse circostanze, il ritmo di un orologio rallenta, e, quando la sua velocità è pari a quella della luce, si ferma del tutto.

Queste variazioni non sono apprezzabili se l'oggetto in questione si muove a basse velocità. Tuttavia, il rallentamento del tempo è dimostrato in modo sperimentale. Nel 1971 due aerei, con a bordo due orologi atomici sincronizzati fra loro, sono stati fatti partire, uno verso Est, e l'altro verso Ovest. I due aerei si sono poi ritrovati dopo aver compiuto il giro del mondo. Poiché la Terra gira da Ovest verso Est, l'aereo che ha volato verso oriente ha viaggiato più velocemente dell'altro. Pertanto, quando, dopo il volo, si sono confrontati i due orologi, si è constatato che l'orologio che si è mosso in direzione Est è rimasto indietro – anche se di una frazione molto piccola di secondo (circa 3.10^{-7} sec.) – rispetto all'altro che si è mosso in direzione Ovest[13].

La conseguenza filosofica più significativa della scoperta di Einstein è che non esiste uno scorrere del tempo uniforme e universale: la relatività elimina l'idea di uno stesso istante che venga definito ovunque universalmente. Non esiste un "qui e ora" valido per tutti. Secondo M. Dorato, il cambiamento e il fluire del tempo sono compatibili con la relatività einsteiniana, ma localmente e non globalmente, e in relazione a un osservatore[14].

Inoltre, spazio e tempo non devono essere più concepiti come due elementi indipendenti l'uno dall'altro, perché nella teoria di Einstein costituiscono un sistema unico e inscindibile, cioè un "continuo spazio-temporale" a quattro dimensioni, composto, più precisamente, dalle tre dimensioni o coordinate dello spazio (altezza, lunghezza e larghezza) e dalla quarta dimensione o coordinata del tempo. Questa teoria è presentata per la prima volta, sul piano matematico, nel 1908 dal lituano Hermann Minkowski.

[12] S. Hawking, *L'universo in un guscio di noce*, Mondadori, Milano 2002, p. 137.
[13] G. Toraldo di Francia, *L'indagine del mondo fisico*, Einaudi, Torino 1976, pp. 199-200.
[14] Cfr. M. Dorato, *Che cos'è il tempo?*, cit., pp. 34-35.

Minkowski chiama il continuo spazio-temporale "cronòtopo" (dal greco *chrónos*, "tempo", e *tópos*, "luogo, spazio").

6. *Il paradosso dei gemelli*

Per illustrare in modo suggestivo le conseguenze della relatività circa il rallentamento del tempo, si ipotizza la seguente situazione[15].

Supponiamo che, di due gemelli, uno rimanga fermo a terra, mentre il secondo parta su un missile per un viaggio spaziale a una velocità vicina a *c* e quindi ritorni sulla Terra. Poiché l'orologio del secondo gemello ha rallentato rispetto a quello rimasto fermo, quando i due gemelli si ritrovano il primo risulterà più vecchio del secondo! Per esempio, se uno dei due gemelli viaggia a una velocità pari a quattro quinti di quella della luce, il suo viaggio durerà circa un terzo meno dell'attesa di suo fratello. Dopo un viaggio di quindici anni, l'astronauta troverà il suo gemello più vecchio di lui di cinque anni: ciò significa che l'astronauta avrà viaggiato non solo nello spazio ma anche nel tempo. In particolare, si sarà spostato di cinque anni nel futuro. Dunque, teoricamente parlando, l'escursione senza ritorno nel futuro non solleva particolari problemi.

Il cinema sfrutta questa strana conseguenza nel film di Steven Spielberg *Incontri ravvicinati del terzo tipo* (*Close Encounters of the Third Kind*, 1977). Nella pellicola di Spielberg, dopo due contatti (avvistamento, e reperimento di tracce) con gli Ufo, è atteso l'arrivo degli alieni in una zona del Wyoming. Il mezzo per comunicare con gli extraterrestri è una musica con cinque note. Un padre di famiglia, Roy Neary (Richard Dreyfuss), una donna il cui bambino è misteriosamente scomparso, Jillian Guiler (Melinda Dillon) e uno scienziato francese, Claude Lacombe (François Truffaut), stanno all'erta. E l'Ufo, finalmente, atterra. Dall'astronave degli alieni escono il figlio di Jillian e molte persone da tempo scomparse. Fra questi ci sono alcuni piloti dell'aviazione statunitense fatti prigionieri dagli extra-terrestri quarant'anni prima, durante la Seconda guerra mondiale. Ma dato che gli alieni si muovono nello spazio a una velocità vicina a quella della luce, sulla loro astronave il tempo rallenta; cosicché i piloti americani sono sempre giovani. Un tecnico, che assiste all'atterraggio degli extra-terrestri e alla liberazione dei piloti, commenta: "Non sono invecchiati. Einstein aveva ragione".

In realtà, se ci si ferma alla teoria della relatività speciale elaborata da Einstein nel 1905, la conclusione del suddetto esperimento dei gemelli – introdotto per la prima volta dal fisico francese Paul Langevin in un articolo

[15] Cfr. M.L. Dalla Chiara e G. Toraldo di Francia, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 105.

del 1911 intitolato *L'evolution de l'espace et du temps*[16] – sembra paradossale.

Si supponga, di nuovo, che di due gemelli *A* e *B* il gemello *A* parta con un missile a una velocità prossima a quella della luce, mentre il gemello *B* rimanga sulla Terra. In base alla relatività speciale, quando *A* tornerà sulla Terra, si troverà ad essere più giovane di *B*. Tuttavia, stando nel sistema di *A* sull'astronave, si vedrà che è *B* che si muove, si allontana e poi ritorna. Allora dovrebbe essere *A* a vedere *B* più giovane.

La teoria della relatività generale formulata da Einstein nel 1916 risolve, però, il paradosso. Infatti, come osserva il fisico Giuliano Toraldo di Francia[17], i due sistemi non sono affatto equivalenti: mentre *B*, che rimane sulla Terra, si trova in un sistema praticamente inerziale, il sistema di *A* dovrà subire delle accelerazioni almeno alla partenza, al momento dell'inversione di marcia e all'arrivo. Se si fanno i calcoli in base alla relatività generale, si trova che è proprio *A* che ha viaggiato sull'astronave a risultare più giovane di *B*.

7. *I paradossi della gravitazione e* Interstellar *di Christopher Nolan*

Nella teoria della relatività generale, perché due osservatori possano constatare un diverso intervallo di tempo fra due stessi eventi, non è nemmeno necessario avere una differenza di velocità. In questo caso, infatti, la relatività del tempo può dipendere anche dagli effetti della gravitazione. Si consideri, per esempio, quello che l'astrofisico austriaco Thomas Gold chiama "il paradosso della mamma e del bambino" nel suo articolo *La natura del tempo* del 1982:

> Supponiamo – scrive Gold – di avere un bambino, di un'età particolare, che dorme nel suo letto, e una madre che vorrebbe mantenere giovane questo bambino il più a lungo possibile. Lei non vuole disturbare il sonno del fanciullo e quindi non vuole provocare nessun effetto fisico che possa risultare insolito. Così ogni sera si allontana per prendere delle grandi masse di materiale e le sistema simmetricamente intorno al bambino in modo da formare una specie di guscio sferico. Dentro questo guscio non c'è nessun campo gravitazionale, e non c'è nessun effetto fisico localmente misurabile. Il bambino è totalmente inconsapevole di tutto ciò che è successo. Ora la velocità a cui scorre il tempo all'interno del guscio, nella profonda cavità gravitazionale in cui si trova il bambino, è minore di quella a cui scorreva quando le masse erano lontane. La madre che dorme fuori, a una certa distanza dal guscio, scoprirà che il tempo trascorso per il bambino è minore di quello trascorso per lei. Così nella Relatività Generale, in presenza di masse gravitazionali, avvenimenti diversi, compresi fra i medesimi due

[16] P. Langevin, *L'evolution de l'espace et du temps*, «Scientia», 10 (1911), pp. 31-54.
[17] G. Toraldo di Francia, *L'indagine del mondo fisico*, cit., p. 199.

> eventi, si svolgeranno in generale in tempi diversi; e questo anche quando non si è verificata alcuna accelerazione localmente misurabile. In tutto ciò non c'è nulla di illogico, perché gli avvenimenti diversi hanno relazioni diverse con le masse suddette, e queste masse influiscono su qualunque indagine circa le distanze e i tempi[18].

Dunque, l'effetto di "rallentamento del tempo" si verifica anche nei dintorni di oggetti che esercitano una notevole gravità, e in particolare nei pressi di un buco nero (*black hole*), dove la gravità è fortissima. Un buco nero è infatti una regione dello spazio-tempo che si crea, per esempio, durante il collasso gravitazionale di una stella, quando la materia viene compressa a un'altissima densità e dà vita a una zona di attrazione talmente forte che nulla al suo interno può sfuggire all'esterno (compresa la luce). Il cosiddetto "orizzonte degli eventi" delimita il confine tra dove è possibile, in teoria, tornare indietro, e dove, invece, tutto è destinato a convergere verso la "singolarità" centrale del *black hole*.

Il rallentamento del tempo legato alla presenza di un buco nero è suggestivamente rappresentato nella pellicola fantascientifica *Interstellar* (2014) di Christopher Nolan, il regista di *Inception* (2010) e di *Il Cavaliere Oscuro - Il ritorno* (*The Dark Knight Rises*, 2012).

Nel film di Nolan (visivamente straordinario), una piaga sta distruggendo i raccolti della Terra e minaccia l'estinzione dell'umanità, in un'epoca non ben precisata del futuro. Per questo, l'ex-astronauta Cooper (Matthew David McConaughey), viene inviato nello spazio sull'astronave *Endurance*, alla ricerca di un pianeta adatto alla sopravvivenza dell'uomo, e dove possa essere trasferita l'intera razza umana.

A un certo punto della pellicola, l'equipaggio dell'*Endurance* sbarca su un pianeta vicino a un buco nero di nome Gargantua, che rallenta lo scorrere del tempo. Il nome "Gargantua" è molto appropriato dato che, come il famelico gigante inventato da François Rabelais in *Gargantua e Pantagruel*, un buco nero inghiotte tutto quello che si avvicina troppo al suo campo gravitazionale. Il *black hole* di *Interstellar* impone un movimento circolare a tutti i corpi che cadono al suo interno, e questo moto rotatorio è ben rappresentato nel film dall'immenso disco di accrescimento che circonda il buco nero.

Gli astronauti dell'*Endurance* scoprono che il pianeta dove sono approdati, composto da un'enorme distesa d'acqua, genera costantemente delle onde gigantesche, alte centinaia di metri e frutto dell'interazione fra il pianeta stesso e il buco nero, che crea degli effetti di marea simili a quelli pro-

[18] T. Gold, *La natura del tempo*, in G. Toraldo di Francia (a cura di), *Il problema del cosmo*, tr. it. di A. Sani, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1982, vol. I, p. 100.

dotti dal Sole e dalla Luna sulla nostra Terra. Ripartiti in ritardo a causa di un'onda che rischia di travolgerli, i viaggiatori dello spazio constatano che, mentre sono stati sul pianeta soltanto per tre ore, sulla Terra sono invece trascorsi 23 anni!

8. *Accadde domani*

Il viaggio nel futuro è dunque una congettura plausibile, grazie agli effetti della velocità e della gravitazione. Più complessa, invece, è la questione del viaggio nel passato.

In base ai risultati stabiliti da Einstein sappiamo che se qualcuno raggiungesse la velocità della luce il tempo per lui si fermerebbe, e se riuscissimo a superare la velocità della luce certamente viaggeremmo nel passato. Il fatto è che, secondo la teoria della relatività, è impossibile accelerare un oggetto fino alla velocità della luce, perché in tal caso occorrerebbe una quantità infinita di energia. Tuttavia, non ci sono limitazioni teoriche all'ipotesi che possa esistere qualcosa che sia sempre stato più veloce della luce. Scrive Nicholas Falletta nel suo *Libro dei paradossi*[19]:

> Ipotetiche particelle più veloci della luce, definite *tachioni*, furono immaginate dai fisici poco dopo la prima pubblicazione della teoria della relatività di Einsten. Nel 1917, il fisico americano Richard Chace Tolman (1881-1948) presentò una comunicazione in cui dimostrava che, se si fossero potuti trasmettere segnali a una velocità superiore a quella della luce, sarebbe stato possibile comunicare con il passato; tali segnali consentirebbero, in effetti, quello che ricercatori successivi hanno definito *antitelefono tachionico.* Ammettendo la possibilità di modulare un segnale tachionico, l'esistenza dei necessari mezzi tecnici e quella di due interlocutori, ecco ciò che potrebbe accadere.
> Supponiamo che il signor Hindsyte compri il giornale della sera, tornando a casa, e noti che le Paradox Industries sono salite di 20 punti sul mercato azionario del tardo pomeriggio. Quando arriva a casa, va subito al suo antitelefono tachionico, chiama il suo agente di borsa, signor Foresyte, dell'agenzia Sybil Seer & Foresyte, e lo raggiunge a mezzogiorno della stessa giornata. "Pronto Foresyte, sono Hindsyte" dice. "Ascolti: voglio che venda tutto quello che ho e lo investa nelle Paradox Industries. Faccia presto; entro l'una". Foresyte agisce in fretta, secondo la richiesta di Hindsyte, e Hindsyte realizza una piccola fortuna.

La situazione descritta da Falletta è esemplificata in un vecchio film fantastico di René Clair, *Accadde domani* (*It Appened Tomorrow*, 1943), tratto da una *pièce* del 1928 di Lord Dunsany (alias Edward John Moreton Drax Plunkett). In questo caso, la rivelazione del futuro (che comporta per il pro-

[19] N. Falletta, *Il libro dei paradossi*, TEA, Milano 2002, pp. 166-167.

tagonista del film gli stessi vantaggi esemplificati da Falletta) non è opera di un antitelefono tachionico, ma di un intervento sovrannaturale.

Nel film si immagina, infatti, che un giornalista, Lawrence "Larry" Stevens (Dick Powell), riceva ogni sera, dal fantasma di un suo vecchio collega archivista, Pop Benson (John Pilliber), il giornale del giorno dopo. Larry Stevens ne approfitta per diventare ricco e famoso, finché non legge sul quotidiano dell'indomani il proprio necrologio…

I tachioni permetterebbero realmente la comunicazione con il passato ipotizzata in termini magici nel film di René Clair. Possiamo comunque chiederci se i tachioni esistano davvero. A tale domanda si può rispondere che molti sperimentatori hanno tentato di dimostrare l'esistenza dei tachioni, ma che, almeno per ora, nessuno è riuscito in questa impresa.

9. *I wormholes*

C'è comunque un'altra possibilità teorica di aggirare il limite della velocità della luce, senza far riferimento agli improbabili tachioni. Infatti, i fisici suppongono l'esistenza nell'universo di "tunnel spazio-temporali", o *wormholes* ("buchi di verme" o "gallerie di tarlo"), che consentirebbero di aggirare i limiti posti all'accelerazione dei corpi.

L'esistenza dei *wormholes* è legata alla teoria della relatività generale di Einstein del 1916, secondo la quale la materia incurva lo spazio-tempo. Dato che lo spazio-tempo è curvo, possono esistere dei tunnel o *wormhole*s tra due punti del cosmo anche molto lontani fra loro. Un tunnel di questo tipo permetterebbe di viaggiare tra i due punti più velocemente di quanto impiegherebbe la luce a percorrere la loro distanza attraverso lo spazio normale, consentendoci in tal modo di tornare nel passato. Un'astronave che percorresse il *wormhole* non supererebbe mai la velocità della luce da un punto di vista locale (cioè dentro il tunnel); tuttavia, da un punto di vista globale, arriverebbe prima del raggio di luce che è partito con essa (fuori dal tunnel) e che segue il percorso ordinario nello spazio. Spiega Stephen Hawing:

> È un po' come trovarsi alla base di un'alta catena montuosa. Per arrivare dall'altra parte, normalmente bisogna fare prima molta strada in salita e quindi ridiscendere a valle. Ciò non sarebbe però necessario nel caso ci fosse un tunnel scavato orizzontalmente da una parte all'altra della montagna, attraverso la roccia. Analogamente, possiamo immaginare di creare (o di scoprire) un tunnel spazio-temporale. […] I tunnel spazio-temporali, come ogni altra possibile forma di spostamento a una velocità superiore a quella della luce, ci permetterebbero così di viaggiare indietro nel tempo[20].

[20] S. Hawking, *La grande storia del tempo*, Milano, Rizzoli 2005, p. 133.

In *L'universo in un guscio di noce* (*The Universe in a Nutshell*, 2001), Hawking precisa:

> Se i cunicoli esistessero, risolverebbero il problema del limite di velocità nello spazio. Mentre, infatti, occorrerebbero decine di migliaia di anni per attraversare la galassia su un'astronave che viaggiasse a una velocità inferiore a quella della luce (la quale, secondo la relatività, non è superabile), chi entrasse in un cunicolo potrebbe andare da un capo all'altro dell'universo tornando in tempo per la cena. Se i cunicoli esistessero, però, sarebbe possibile usarli anche per tornare prima di essere partiti[21].

10. *Contact*

L'idea dei tunnel spazio-temporali che collegano tra loro differenti regioni dello spazio-tempo risale, in realtà, ad Albert Einstein e Nathan Rosen, e proprio per questo i *wormholes* sono detti anche "ponti di Einstein-Rosen". Attesta Hawking:

> Nel 1935 Einstein e Nathan Rosen scrissero un articolo in cui mostravano come la relatività generale permettesse l'esistenza degli oggetti che loro indicavano con il termine di "ponti", ma che oggi vengono chiamati tunnel spazio-temporali. I ponti di Einstein-Rosen non rimanevano aperti abbastanza a lungo perché un'astronave potesse attraversarli: e, con il richiudersi del ponte, la nave sarebbe finita in una singolarità. Tuttavia, è stata avanzata l'ipotesi che una civiltà avanzata potrebbe essere in grado di tenere aperto un tunnel spazio-temporale[22].

Questo è quanto accade in *Contact* (1985), il romanzo di fantascienza dell'astrofisico americano Carl Sagan, dal quale è tratto l'omonimo film di Robert Zemeckis del 1995, con Jodie Foster nel ruolo della protagonista Ellie Arroway. Nel romanzo e nel film, si immagina che un gruppo di scienziati riceva un messaggio da una civiltà aliena più progredita della nostra. Il messaggio contiene le istruzioni per costruire una macchina in grado di produrre un *wormhole*, che consentirà un viaggio tra la Terra e la stella Vega, distante dal nostro pianeta ventisei anni luce, accorciando gli intervalli spazio-temporali. La dottoressa Ellie Arroway viene inviata attraverso il tunnel spazio-temporale e incontra su Vega gli extra-terrestri, i quali si materializzano con le sembianze di suo padre, morto quando lei aveva solo 9 anni. Dal punto di vista della Arroway il suo viaggio si è protratto per circa 18 ore, mentre dal punto di vista di chi è rimasto sulla Terra è durato soltanto pochi secondi.

[21] S. Hawking, *L'universo in un guscio di noce*, cit., p. 139.
[22] S. Hawking, *La grande storia del tempo*, cit., p. 134.

L'autore di *Contact*, Carl Sagan, per ottenere una consulenza specialistica sui *wormholes*, ricorre al fisico teorico Kip Stephen Thorne, uno dei massimi esperti dei tunnel spazio-temporali. Di Kip Thorne è uscito recentemente anche in Italia (nel 2013) il volume del 1994 *Buchi neri e salti temporali. L'eredità di Einstein* (*Black Holes and Time Warps: Einstein's Outrageous Legacy*)[23]. In questo saggio divulgativo Kip Thorne ritiene che una civiltà avanzatissima potrebbe riprodurre i *wormholes* e usarli come macchina del tempo per tornare nel passato.

Un vero e proprio viaggio nel passato grazie a un *wormhole* è descritto nel film *horror Donnie Darko* (2001) di Richard Kelly, e alle teorie di Kip Thorne circa i tunnel spazio-temporali si ispira anche la già citata pellicola di fantascienza di Christopher Nolan *Interstellar*, dove il personaggio del professor Brand, interpretato da un Michael Caine con il pizzetto, ricorda in modo esplicito la fisionomia dello stesso Thorne (inoltre, uno dei robot del film si chiama "KIPP"). Per rappresentare il *wormhole* che fa la sua comparsa in *Interstellar*, si sono seguite le indicazioni proposte da Thorne, per cui l'ingresso del tunnel, situato nei pressi di Saturno, appare come una sfera luccicante. Anche il *black hole* "Gargantua", presente nel film di Nolan (cfr. *supra*, § 7), è realizzato dai creatori degli effetti speciali sulla base delle equazioni di un buco nero rotante sviluppate dal fisico statunitense. Sui presupposti scientifici del film di Nolan, Thorne ha scritto addirittura un libro, *The Science of* Interstellar (W.W. Norton & Company, New York 2014).

Ricordiamo che anche il grande logico e matematico Kurt Gödel avanza l'ipotesi che la curvatura dello spazio-tempo teorizzata da Einstein consenta il viaggio nel passato[24]. Si può infatti supporre che la geometria dello spazio-tempo sia così incurvata da generare delle linee dello spazio-tempo che si chiudono su se stesse. E se esiste una "curva chiusa di tipo tempo" (detta *CTC*, cioè *closed timelike curve*), allora è ipotizzabile che si possa arrivare al passato, pur viaggiando verso il futuro. Se domani entrassimo in una curva di questo genere e ci muovessimo in avanti nel tempo, potremmo finire per tornare a oggi.

Ma il nostro universo contiene *CTC*, o le conterrà in futuro? Nel 1949, Gödel scopre, appunto, una nuova soluzione delle equazioni di Einstein, ossia un nuovo spazio-tempo consentito dalla teoria della relatività generale, che incorpora le *CTC*, e che quindi consente – almeno in linea teorica – i viaggi nel passato. Lo spazio-tempo di Gödel possiede, però, una proprietà curiosa: sta ruotando, mentre, secondo le conoscenze attuali, l'universo in cui viviamo non risulta in rotazione. Vi sono quindi dei dubbi sul fatto che un simile modello, elaborato da Gödel, possa avere un reale senso fisico.

[23] K. Thorne, *Buchi neri e salti temporali. L'eredità di Einstein*, Castelvecchi, Roma 2013.
[24] Cfr. G. Lolli, *Sotto il segno di Gödel*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 104-109.

11. *Il paradosso del nonno*

Il viaggio nel passato, che sarebbe possibile se esistessero i *wormholes* e le "curve chiuse di tipo tempo", è comunque destinato a incontrare un ostacolo non solo sul piano pratico o ingegneristico, come accade nel caso del viaggio nel futuro, ma anche sul piano teorico, dato che sembra generare una contraddizione logica. Per evidenziare tale contraddizione, si cita spesso il cosiddetto "paradosso del nonno", formulato, per la prima volta, dallo scrittore di fantascienza René Barjavel nel suo libro *Il viaggiatore imprudente* (*Le voyageur imprudent*, del 1943)[25].

Barjavel suppone che un nipote torni indietro nel tempo e uccida suo nonno, prima che questi possa mettere al mondo suo padre. In questo caso il viaggio nel tempo sarebbe logicamente impossibile, perché se il nipote potesse uccidere il nonno in quel momento passato, egli non esisterebbe e quindi non potrebbe nemmeno compiere il viaggio nel tempo. La contraddizione è data dal fatto che se il nipote uccide il nonno non può esistere, ma comunque esiste perché lo uccide.

Una contraddizione di questo genere costituisce il tema centrale del divertente film di Robert Zemeckis *Ritorno al futuro* (*Back to the Future*, 1985), in cui il protagonista Marty McFly (Michael J. Fox), grazie a una prodigiosa macchina creata dal suo amico scienziato Emmett "Doc" Brown (Christopher Lloyd), è proiettato nel passato. Marty torna al 5 novembre 1955, e rischia di impedire il matrimonio tra suo padre e sua madre. Proprio per questo, le immagini di suo fratello e di sua sorella, su una foto che ha portato con sé, cominciano letteralmente a sparire, mentre il suo stesso corpo perde consistenza, diventando trasparente. Infatti, in un mondo nel quale i suoi genitori non si sposano e non hanno figli, Marty e i suoi fratelli ovviamente non esistono[26].

12. *Tempo pubblico e tempo personale*

Ritorno al futuro esemplifica in forma suggestiva il paradosso del nonno, che, in questo caso, diventa "il paradosso della mamma". A causa di tale paradosso dobbiamo dunque concludere che i viaggi nel passato sono impossibili perché creano situazioni contraddittorie?

[25] R. Barjavel, *Il viaggiatore imprudente*, Garzanti, Milano 1999. Un altro paradosso connesso al viaggio nel passato è quello della conoscenza che viene dal futuro, «come quando, per esempio, a un giovane inesperto Picasso, che non ha ancora cominciato a dipingere le opere che lo renderanno famoso, viene portata da un viaggiatore che proviene dal futuro una riproduzione di queste opere: lui le dipinge perché le copia, ma le copie non ci sarebbero se lui non le avesse dipinte»; cfr. E. Castellani, *I viaggi nel tempo sono possibili?*, «Le Scienze», 551 (2014), p. 18.

[26] Sui viaggi nel tempo, il paradosso del nonno e il film *Ritorno al futuro*, cfr. anche A. Sani, *I perché della filosofia*, D'Anna, Firenze 2015, pp. 164-168.

A tale riguardo Giuliano Torrengo, nel suo saggio *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica* (2011)[27], avanza due possibili soluzioni. La prima prevede che un individuo, qualora riesca a viaggiare nel passato, non sia in grado di cambiare la storia documentata, ma possa soltanto limitarsi a seguirla.

Per argomentare questa soluzione del paradosso del nonno, Torrengo distingue fra "tempo personale" e "tempo pubblico". Il "tempo personale" è il tempo del viaggiatore, ossia l'ordine degli eventi secondo l'esperienza di chi viaggia nel tempo. Invece, il "tempo pubblico" è l'ordine degli eventi condiviso da tutti quelli che rimangono nel presente. Poiché nel tempo pubblico il viaggiatore esiste, e quindi non ha ucciso il proprio nonno, ogni tentativo del temponauta di mutare il passato nel suo tempo personale (come, per esempio, assassinando il proprio avo), è destinato a fallire.

Questa soluzione implica, però, la negazione del libero arbitrio, poiché il viaggiatore nel tempo non avrebbe la libertà di fare ciò che vuole. Egli non potrebbe decidere di influire sul passato in modo da far accadere ciò che non è accaduto. «Vivrebbe una storia che, in quanto passata dal punto di vista pubblico, risulta già scritta, ossia sembrerebbe vivere in un mondo in cui tutto è già *determinato*»[28].

È questo quanto capita a James Cole (Bruce Willis), il protagonista del film *L'esercito delle 12 scimmie* (*Twelve Monkeys*, 1995) di Terry Gilliam, *remake* di una pellicola francese del 1962, *Le jetée*, di Chris Markel. Nel film di Terry Gilliam, James Cole viene inviato nel passato per impedire la diffusione di un virus che ha portato all'estinzione del 99% dell'umanità, ma non può in alcun modo modificare quello che è già successo.

13. *Il Multiverso*

La seconda soluzione evidenziata da Torrengo per risolvere i paradossi del viaggio nel tempo suppone, invece, che quando i temponauti tornano indietro nel passato, entrino in linee del tempo diverse da quelle del nostro universo. Infatti, alcuni cosmologi hanno elaborato dei modelli della realtà temporale in cui esiste un'infinità di linee del tempo, ciascuna collocata nel proprio universo. Secondo tale teoria, detta del "Multiverso", viaggiare nel tempo equivarrebbe a spostarsi in un cosmo diverso e parallelo rispetto a quello di partenza. I temponauti potrebbero quindi agire liberamente, senza i vincoli della coerenza con quanto è già accaduto nel "tempo pubblico" del loro mondo. In tal caso, il paradosso del nonno legato a un teorico viaggio nel tempo non sarebbe più un problema irresolubile.

Supponiamo, infatti, che un individuo torni nel passato attraverso un

[27] G. Torrengo, *I viaggi nel tempo. Una guida filosofica*, cit., pp. 133-140.
[28] G. Torrengo, *L'assassino del nonno viaggia sulla macchina del tempo*, cit., p. 10.

wormhole e che uccida il nonno prima del matrimonio con sua nonna. Viaggiando nel tempo, il nipote si trasferisce in un universo che è identico a quello da lui lasciato fino al momento del suo arrivo, ma che diventa differente da questo punto in poi, a causa della sua presenza. In questo universo, suo nonno non si sposa, e quindi egli non può nascere. Ma tutto ciò non implica alcuna contraddizione, dato che il temponauta proviene, appunto, non dal futuro di quel mondo, ma da un universo alternativo.

Anche nel film *Ritorno al futuro* Marty McFly, pur non annullando il matrimonio dei suoi genitori, cambia il passato ed entra in un universo parallelo. Tant'è vero che, ritornando al presente, troverà suo padre e sua madre con una personalità diversa rispetto a quella dei genitori che appartengono al suo mondo di partenza.

L'ipotesi del Multiverso sembra risolvere teoricamente il paradosso del nonno, ma si presta anch'essa a delle critiche fondate, perché si tratta di una congettura inverificabile e puramente speculativa. Inoltre, non è chiaro in che modo possa avvenire il passaggio del viaggiatore da un universo all'altro, dato che gli ipotetici universi paralleli, qualora esistessero, non dovrebbero avere rapporti fra loro[29]. Infine, Torrengo nota che il transito nel Multiverso non può dirsi un vero e proprio viaggio nel passato, perché il nipote non retrocede nel tempo del suo mondo e non incontra veramente suo nonno[30]. Infatti, nell'esempio proposto, egli raggiunge un universo che risulta alternativo rispetto al suo, e si imbatte in una "controparte" del suo avo, cioè in una persona a lui molto simile, ma che non è veramente suo nonno.

[29] David Deutsch e Michael Lockwood nell'articolo *La fisica quantistica del viaggio nel tempo*, apparso su «Le Scienze», 309 (1994), pp. 60-66, ipotizzano che il transito da un universo "parallelo" all'altro, che renderebbe possibile il viaggio nel passato, possa avvenire al livello submicroscopico delle particelle studiate dalla meccanica quantistica. I due autori si ispirano all'interpretazione "a molti universi" della meccanica quantistica avanzata nel 1957 dal fisico Hugh Everett III, in *"Relative state" formulation of Quantum Mechanics*, «Review of Modern Physics», 29 (1957), pp. 454-462. Secondo Deutsch e Lockwood, i *wormholes* e le curve chiuse di tipo tempo (*CTC*), rari su grande scala, potrebbero invece essere abbondanti nel mondo della microfisica. Naturalmente, in questo caso, gli ipotetici cunicoli e le *CTC* in grado di consentire la comunicazione fra universi differenti e quindi il viaggio nel passato, permetterebbero solo il transito delle particelle subatomiche, e non certo quello di oggetti macroscopici o addirittura di un essere umano. Tuttavia, la fantascienza ha anche immaginato il modo in cui si potrebbe far viaggiare un uomo attraverso i cunicoli in cui (forse) si muovono le particelle subatomiche. La modalità è ipotizzata dallo scrittore Michael Crichton nel già citato romanzo di *science-fiction Timeline. Ai confini del tempo* e nell'omonimo film di Richard Donner, grazie a una forma di "teletrasporto" che consiste essenzialmente nel comprimere e nel codificare le informazioni relative a un intero essere umano, ricorrendo ad algoritmi di compressione, come quelli usati per compattare i dati sui computer, in modo che occupino il minimo spazio possibile. Ma l'idea non è del tutto nuova, perché risulta già sfruttata, sempre a fini fantascientifici, nella serie televisiva di *Star Trek* del 1966.

[30] Cfr. G. Torrengo, *L'assassino del nonno viaggia sulla macchina del tempo*, cit., p. 10.

Insomma, allo stato attuale, siamo ancora lontani dallo stabilire con una ragionevole certezza se i viaggi nel passato siano logicamente e fisicamente possibili[31].

14. *Un'obiezione di S. Hawking ai viaggi nel passato*

Un'obiezione ai viaggi nel passato è formulata anche da Stephen Hawking, nel suo libro *La grande storia del tempo* (*A Briefer History of Time*, 2005), dove lo scienziato inglese si chiede: «Se è davvero possibile viaggiare nel passato, perché nessuno è mai tornato dal futuro per insegnarci come si fa?»[32].

I sostenitori del viaggio nel tempo potrebbero affermare che i temponauti ci hanno già visitato, ma non ritengono saggio consegnarci il loro segreto, considerato il nostro odierno stadio di sviluppo, ancora primitivo. «Tuttavia» – obietta Hawking – «a meno che la natura umana non cambi radicalmente, è difficile credere che qualche visitatore dal futuro non finirebbe prima o poi per lasciarsi sfuggire la verità»[33].

L'ipotesi più fantascientifica è che, in realtà, la prova dell'arrivo di uomini provenienti dal futuro sia già a nostra disposizione, e consista nei periodici avvistamenti di *UFO*. Gli "oggetti non identificati" non sarebbero di provenienza aliena, ma giungerebbero, appunto, dal nostro futuro. «Data l'enorme distanza delle altre stelle, per giungere fino a noi in un tempo ragionevole» – commenta Hawking – «gli alieni dovrebbero poter viaggiare a velocità superiori a quella della luce, cosicché queste due possibilità potrebbero essere di fatto equivalenti»[34].

Questa ipotesi è esemplificata in un fumetto fantastico della serie franco-belga *Blake et Mortimer*, dal titolo *Lo strano appuntamento* (*L'étrange rendez-vous*, 2001)[35] di Jean Van Hamme e Ted Benoît. Lo sceneggiatore Van Hamme immagina che i fenomeni ufologici descritti nella storia non abbiano una natura extra-terrestre ma extra-temporale, e che gli invasori non siano "marziani", bensì uomini del futuro. Si tratta, infatti, di temponauti dall'aspetto deforme, vittime delle radiazioni conseguenti alle guerre atomiche del XXI secolo, e che provengono addirittura dal LXXXI secolo, per vendicarsi e depredare le ricchezze del secolo XX[36].

[31] *Ibid*.
[32] S. Hawking, *La grande storia del tempo*, cit., p. 138.
[33] *Ibid*.
[34] *Ibid*.
[35] J. Van Hamme e T. Benoît, *Lo strano appuntamento*, Alessandro editore, Bologna 2001.
[36] Già in una vecchia avventura a fumetti di Blake e Mortimer del 1960, *La trappola diabolica* (*Le piège diabolique*, Alessandro editore, Bologna 2003), realizzata dal creatore dei due personaggi, il belga Edgar Pierre Jacobs, il protagonista prof. Mortimer vive il più

Secondo Hawking, è possibile evitare tutte queste ipotesi fantascientifiche (ampiamente sfruttate dalla narrativa, dal cinema e dai *comics*), adottando ciò che potremmo indicare come "la congettura della protezione cronologica". Tale congettura afferma che le leggi della fisica impedirebbero agli oggetti macroscopici di viaggiare nel tempo attraverso i *wormholes*.

Tuttavia, Kip Thorne ritiene che nel ragionamento di Hawking ci sia un errore. A suo giudizio, la circostanza che finora non sia arrivato nessun viaggiatore dal futuro non è – come pensa Hawking – una prova dell'impossibilità del viaggio nel tempo. Infatti, un cunicolo spazio-temporale può consentirci di arrivare indietro nel passato solo fino al momento in cui tale cunicolo è stato creato. Se, per esempio, il primo cunicolo spazio-temporale percorribile della Terra venisse creato nel 2054, un successivo viaggiatore nel tempo potrebbe usarlo per tornare indietro solo fino al 2054, ma non prima.

E sarebbe per questa ragione che finora non siamo stati invasi da orde di turisti provenienti dal futuro!

intrigante viaggio nel tempo della storia dei *comics*. Grazie al "cronoscafo", una macchina del tempo creata dal malvagio scienziato pazzo prof. Miloch (il cui patronimico è un amalgama del nome del drammaturgo Arthur Miller, al quale il personaggio assomiglia, e di quello del demone babilonese Moloch), Mortimer viaggia nella Preistoria, nel Medioevo e nel LI secolo, dove contribuisce alla rivolta di un popolo oppresso da una dittatura mondiale. Sennonché, "diabolicamente", Miloch ha manomesso il suo cronoscafo, per impedire a Mortimer di ritornare nella sua epoca, e per imprigionarlo negli abissi del tempo.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

I "Piccoli classici della Filosofia"

Il progetto "Piccoli classici della filosofia", svoltosi presso l'Università Roma Tre nei mesi che vanno da novembre a febbraio 2014-2015, ha visto impegnata la sezione della SFI romana nel coinvolgimento di circa 150 giovani dei Licei di Roma e provincia. L'iniziativa, volta a promuovere la lettura e l'approfondimento di brevi volumi scritti dai grandi del pensiero filosofico del '900, è stata strutturata in modo che gli studenti, dopo aver letto il classico proposto, potessero confrontarsi con un docente universitario esperto, che teneva una lezione di approfondimento sul tema principale del volume e sull'autore, e nell'ultima ora della mattinata, avessero la possibilità di sviluppare didatticamente le idee e i problemi emersi nell'analisi dei testi. La guida didattica, che ha curato la correlazione degli autori, il loro confronto sui temi etici e l'approfondimento dei diversi linguaggi utilizzati è stata condotta da Luisa Carrella e Anna Stoppa, che hanno presentato anche alcune prospettive contemporanee nella pratica dell'analisi testuale.

Il tema della libertà, dell'impegno e della responsabilità verso gli altri, come anche quelli del riconoscimento e della possibile liberazione dal giogo dell'oppressione sono stati il *fil rouge* che ha collegato i diversi scritti presi in esame. Si è proposto di Ludwig Wittgenstein *Causa ed effetto* seguito da *Lezioni sulla libertà del volere*, che introduce il problema del libero arbitrio nella visione wittgensteiniana e la porta a confrontarsi con le posizioni emergenti dalla filosofia analitica. Discute questo volume Mario De Caro, che presenta agli studenti un'ampia panoramica relativa al pensiero morale quale si è andato sviluppando negli Stati Uniti, dalle tesi compatibiliste a quelle libertariste, con accenno alla posizione estrema di Golan Strawson, secondo il quale libero arbitrio e responsabilità morale non esistono. Diversa è la posizione di Wittgenstein, quale viene a esplicitarsi nelle lezioni del '39 proposte nel volume, che parte dal presupposto kantiano di una divisione fondamentale da presupporsi fra l'ambito della natura e quello degli eventi storico-sociali: «C'è un enorme dominio in cui non abbiamo trovato leggi naturali. Ma c'è un grande dominio, gradualmente crescente, in cui abbiamo trovato leggi naturali». La perfetta conoscenza delle leggi di natura e del loro determinismo produce nell'uomo la consapevolezza che egli, di fronte ai casi più difficili della vita, può stabilire se esistono margini alla sua possibilità di decisione, e quindi può scegliere di conseguenza. Il gioco linguistico della scienza e quello della libertà sono legittimi entrambi, in quanto essi svolgono funzioni diverse nella nostra forma di vita.

Su piani paralleli, nei quali non si deve confondere la responsabilità di Dio con quella degli uomini e non si deve pensare a un diretto coinvolgimento della divinità nella storia neppure all'interno di una visione ebraica della teologia della salvezza, si muove l'idea di libero arbitrio di Hans Jonas, nel volume proposto per l'approfondimento dal titolo *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Discute il messaggio di Jonas Emidio Spinelli, che ha approfondito le teorie morali del filosofo ebreo anche grazie al *Nachlass*, conservato presso il "Philosophisches Archiv" di Konstanz, del quale ha curato la pubblicazione, grazie al consenso della moglie di Jonas, la signora Eleonore. Il concetto di libertà è un rischio nel quale la natura si è avventurata con la vita, ma diventa una responsabilità nei soggetti umani. E, se è fondamentale per Jonas porsi il problema della libertà, nel momento in cui la scienza e la tecnica producono profonde trasformazioni del mondo della vita e della storia, bisogna

partire da Auschwitz per capire che ogni evento umano è responsabilità dell'uomo stesso e delle sue scelte. «L'origine dell'uomo è l'origine stessa del sapere e della libertà e, grazie a questo dono, […] l'innocenza di un soggetto che è pienezza di vita, lascia il posto al compito della responsabilità che agisce e opera in un dominio segnato dalla separazione di bene e di male» (H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz,* Il Melangolo, Genova 2004, p. 27). L'esperienza dell'Olocausto del popolo ebraico dimostra che in quel momento Dio tacque e si ritrasse dalla storia. Per questo Jonas afferma che la sua idea di Dio si discosta da quella della tradizione ebraica, e spiega che Egli, concedendo all'uomo la libertà, ha rinunciato alla sua potenza nel mondo: si è infatti ritratto dall'universo per consentire la sovranità dell'uomo sulla natura e sulla storia. Jonas, sottolinea Spinelli, si rifà alla teoria dello *tzim tzum* (contrazione, ripiegamento), presente nel concetto cosmogonico della Qabbalah, per spiegare l'atto di generosità di Dio che si ritrae dal mondo per dare spazio al creato e all'uomo. Ogni creatura perciò diventa pienamente responsabile di ciò che accade nella storia e della natura stessa che le è stata affidata. Così le azioni umane devono rispettare la scelta che Dio, ritraendosi, ha fatto per dare tutto lo spazio alla libera autodeterminazione dell'uomo e fare in modo che Egli non abbia mai a pentirsi del suo sacrificio.

Per Emmanuel Lévinas, il cui volume *Quattro Letture Talmudiche* viene approfondito e spiegato in relazione al pensiero dell'autore da Gabriella Baptist, l'Ebraismo è una religione per adulti, in una visione dell'etica interpretata da Lévinas come visione dell'altro attraverso il suo volto: è l'incontro, con la forte dinamica che coinvolge di senso il viso della persona che mi sta di fronte, e che traduce nella pratica della vita il profondo significato teorico della Torah. Il Talmud, espressione scritta della Torah, offre all'uomo la possibilità di scavare e trovare nei diversi significati possibili il senso proprio del messaggio di Dio attualizzato nel presente. La relazione diretta con la verità di Dio si presenta all'uomo nelle azioni che egli compie e che si ispirano a Lui. Come accade per tanti protagonisti dell'Antico Testamento, anche il credente contemporaneo, alla luce del volto dell'altro, sente la responsabilità dell'Essere che gli è stato affidato; ma questo senso deve essere per l'uomo un sentimento umile e disponibile anche all'esilio per raggiungere alla fine la salvezza, quando essa non sia ancora meritata. Per questo la libertà dell'uomo, anche nel mondo attuale, è circoscritta da limiti e diverrà assoluta solo nell'approdo alla Terra Promessa. Quella di Lèvinas, dice G. Baptist, è una lettura del Talmud in cerca di problemi e di verità, quindi è una lettura filosofica, permeata di intenzioni etiche, visto che si propone un'adesione incondizionata al bene, tratteggiando il modello di una soggettività aggrappata all'assoluto.

Al di là dei confini di un'etica circoscritta entro i limiti di principi astratti, come quelli di una discussione sul valore assoluto del libero arbitrio, o condizionata dall'intervento divino nelle libere scelte dell'uomo, si pone il pensiero morale di Axel Honneth, che va oltre il concetto kantiano di *Moralität* (rispetto di tutte le persone come fini dell'azione), per sostenere una più moderna *Sittlichkeit*, un concetto dell'etica che si rapporta a momenti concreti della vita e ne esamina la possibilità intersoggettiva. Mariannina Failla introduce il pensiero di Honneth, partendo dalle origini, con particolare riferimento alla *Dialettica Negativa* di Adorno. Come insegna il grande francofortese, spiega Failla, l'analisi di ogni dialettica insegna che in realtà non si può mai arrivare a nessuna nuova determinazione che superi compiutamente le tesi che l'hanno preceduta; non esiste il pieno raggiungimento dell'essere, secondo l'aspirazione heideggeriana, né una realizzazione piena dell'esistere come svelamento dell'essere, ma, al contrario, la dialettica si svela come quella positiva criticità, che fa parte del pensiero contemporaneo, mai contenta di nessun approdo, e ribelle ad ogni definizione compiuta della verità. Honneth oltrepassa ogni ottimistica relazione intersoggettiva basata sul dialogo perfetto e sulla buona volontà di comunicare, secondo la prospettiva dell'agire comunicativo di J. Habermas, suo grande maestro, per ripensare

l'etica come garante non della felicità dell'uomo, bensì della sua dignità. L'ispirazione di questo concetto deriva da E. Bloch, il quale sostiene che la dignità umana è dipendente dall'approvazione e dal rispetto di altre persone. Honneth si propone di sviluppare l'idea blochiana distinguendo i modi in base ai quali una persona può essere disprezzata, così che possano emergere quelle esperienze di "riconoscimento" che favoriscono il rispetto della persona nella sua peculiarità individuale. Il primo rispetto necessario per salvaguardare la dignità è quello legato al corpo, alla sua integrità e alla sua salute. Il secondo è rappresentato dalla salvaguardia dei diritti, che il soggetto possiede all'interno della sua comunità come partecipante ad un gruppo di uguali, mentre il terzo tipo di riconoscimento riguarda il grado di valorizzazione o di svalutazione che attengono all'individuo nell'ambito del suo vivere sociale, nel suo ambiente più prossimo. L'approvazione sociale di una forma di autorealizzazione è importante per accrescere la considerazione che la persona ha di se stessa e diventa quindi un fattore di dignità.

Riporta bruscamente sulla terra il libro di Michel Foucault, *La volontà di sapere,* e, in particolare, il suo ultimo capitolo sul "diritto di morte e potere sulla vita", spiegato con calma e profonda comprensione da Dario Gentili, che stupisce i ragazzi con questo discorso sulla sessualità, il sesso e l'istinto di morte in Foucault. Poche fondamentali note sul grande filosofo francese, e poi, con la semplicità che rende condivisibili le nervature sostanziali della vita, Gentili narra come la storia umana sia passata da una gestione del potere legata al possesso di beni e di terre, sotto il controllo dell'istituto monarchico, ad una sottomissione più nascosta, ma più oppressiva, rappresentata dalla gestione della sessualità da parte della cultura e del potere dominante. Foucault sostiene come appartenga alla natura l'essere della sessualità, ma dice che l'uomo ne ha saputo fare un "dispositivo", creando il fenomeno del "sesso", cioè un evento o una prassi che può essere descritta, limitata, usata e consumata secondo regole dettate dal potere stesso. Questa trasformazione è avvenuta a partire dall'affermarsi del capitalismo ad opera della borghesia, accanita nel controllo della realtà sociale ed economica insieme, cioè della forza lavoro e della proprietà. Gentili conduce il ragionamento sulla falsariga di Foucault, quando mette in guardia i giovani sull'equivoco generato dal significato del sesso nella contemporaneità: la sua presunta "liberazione" è in realtà l'ultimo e più infido inganno del potere attuale; un uso del sesso spregiudicato e consumistico, un perseguire il sesso a costo della morte per mantenere soggiogata la soggettività umana.

Una seria opposizione al potere, che nella parcellizzazione dei linguaggi e delle filosofie punta oggi a controllare l'uomo, isolandolo nell'esasperato regionalismo delle culture locali, è rappresentata per Derrida dalla filosofia, come emerge dalla conferenza, che egli ha tenuto per l'UNESCO il 23 maggio 1991, dal titolo *Il diritto alla filosofia dal punto di vista cosmopolitico.* Claudia Dovolich, dopo un'ampia presentazione dei principi guida della decostruzione e del pensiero del grande filosofo francese, si sofferma sull'identificazione fra l'UNESCO e la Filosofia: entrambi hanno il compito di decostruire il pensiero razionale, quando esso si presenta nella sua forma più cristallizzata, fattore di divisione e di squilibrio sociale. La filosofia della *différance* deve essere presupposta come punto di partenza, nell'ipotesi però di un avvenire della filosofia che miri alla reinvenzione dell'altro e a una nuova democrazia a venire. Derrida prende le mosse dal cosmopolitismo kantiano, quando spiega che «lo stato cosmopolitico universale» è una speranza ben lontana da un ottimismo fiducioso; essa infatti deve essere pronta ad affrontare rivoluzioni e trasformazioni, sacrifici e correzioni di rotta. Solamente seguendo il lento piano della natura, che per Kant conduce all'unificazione dell'umanità, si giungerà ad una dimensione cosmopolitica, cioè inter-nazionale. La lettura kantiana di Derrida vede il perseguimento della natura non come punto di partenza, ma come approdo, da raggiungere attraverso l'arte, la cultura e la ragione, quindi tramite la filosofia. Questa, scrive Derrida, deve diventare oggi es-appropriazione,

cioè espropriazione del pensiero unico, del pensiero connotato secondo schemi regionali, e manifestarsi come l'altra via, quella che non ha linguaggio specifico, non possiede riferimenti univoci, non è europeista o anti-europeista, ma è uno dei diritti fondamentali che accomuna l'umanità: è il diritto alla filosofia, cioè all'uso razionale della ricerca, dal punto di vista cosmopolitico. L'UNESCO diventa, quindi, l'ente più adatto a proteggerla.

Anna Stoppa

* * *

Paul Ricoeur e la sinfonia dei linguaggi

Questo è il suggestivo titolo di un convegno che si è svolto il 25 marzo 2015, presso l'Università degli Studi "A. Moro" di Bari, nel Salone degli Affreschi del Palazzo Ateneo; l'incontro era promosso – oltre che dall'Università – anche dalla sezione locale della SFI di Bari (che, sotto la guida del Presidente Mario De Pasquale, quest'anno ha previsto una serie di incontri, sullo stile del Caffè filosofico, sul tema del dialogo tra i vari saperi) e dalla "neo" nata rivista on-line di filosofia «Logoi.ph» (che dedicherà a Paul Ricoeur il numero in uscita a fine maggio), esperimento interessante che tenta un percorso innovativo tra la sezione teoretica e quella didattica della filosofia, intrecciando i molti *logoi* della speculazione.

È forse necessario un breve richiamo allo sfondo teoretico per comprendere la ricchezza degli interventi, che si sono proposti di cogliere i rapporti della riflessione ricoeuriana con la letteratura e l'arte dapprima e con la religione poi, temi che hanno costituito le due sezioni dei lavori.

Paul Ricoeur, del quale nel 2015 si celebrano i dieci anni dalla scomparsa con eventi in molte città italiane (come Teramo e Pavia), è ormai considerato un Maestro, uno tra i filosofi più significativi del secolo appena trascorso, autore di numerose opere, discusse e ammirate, testi che non solo hanno offerto un'elaborazione teoretica molto approfondita, ma hanno dischiuso nuovi territori di indagine. Ricordando gli inizi dell'itinerario negli anni '60, si sono ampliate le prospettive, il pensiero di e su Ricoeur si è ulteriormente sviluppato, sia nel suo complesso che nei vettori particolari.

Di fronte a una produzione di lunga durata come quella ricoeuriana, di fronte alle varie influenze subite (fenomenologia, esistenzialismo, personalismo, ermeneutica), ma anche focalizzando i molteplici sentieri che dalla sua riflessione originale si dipartono è difficile trovare, ad una prima lettura, un filo rosso, dal momento che lo stesso filosofo ha più volte ribadito la sua volontà di affrontare sempre problemi particolari quindi discontinui (mai le grandi domande: cfr. P. Ricoeur, *La critique et la conviction*, Calmann Lévy, Paris 1995, tr. it. *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 122), e insieme di essere costantemente spinto dai "resti", poiché ogni libro lascia un residuo dal quale egli prende lo slancio per una nuova o adeguata riflessione.

Oggi possiamo tuttavia affermare che dalle sue molte pagine emerge il forte spessore di una filosofia che non si chiude in se stessa o in un astratto iperuranio, ma si pone quale attività per pensare la prassi; vale, pertanto, ricordare quanto Ricoeur scriveva già in *Histoire et vérité* (1954): è necessario essere intellettuali come Socrate cioè «credere nell'efficacia della riflessione, perché la grandezza dell'uomo è nella dialettica del lavoro e della parola; il dire e il fare, il significare e l'agire sono troppo mischiati perché un'opposizione durevole e profonda possa essere istituita tra teoria e prassi». Va dunque cercata una «parola che riflette efficacemente ed agisce pensosamente» (P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Éd. du Seuil, Paris 1955, tr. it. *Storia e verità*, Marco editore, Lungro di Cosenza 1991, p. IX).

"Sinfonia dei linguaggi" esprime già una polisemanticità che il filosofo avrebbe apprezzato: da un lato infatti l'espressione rinvia alla riflessione filosofica sul linguaggio, dall'altra – o insieme – tuttavia rifiuta una certa concezione del linguaggio stesso e apre a un "pensare più".

Ricoeur, come è noto, può essere considerato uno degli esponenti dell'ermeneutica contemporanea, ambito che, quale l'*ingens silva*, è percorso da vari sentieri: uno dei presupposti di questa corrente (non presente unicamente nella contemporaneità, ma che proviene da una millenaria tradizione, trasformandosi da *techne* particolare a filosofia vera e propria, nel Novecento) è rintracciabile nella scoperta della linguisticità (*Sprachlickeit*) di ogni esperienza, nella dicibilità di principio, secondo la famosa espressione gadameriana – "l'essere che può essere detto è linguaggio" – presupposto ed espressione che garantisce all'ermeneutica una posizione non puramente metodologica o di stampo esegetico.

Ricoeur, nelle prime opere, ha affrontato i miti relativi alla colpa e ha "inventato" la fortunata formula "il simbolo dà a pensare" per sostenere l'importanza dei simboli e la loro necessaria mediazione per attingere ai concetti religiosi (colpa, peccato, ecc.) e successivamente ha studiato la metafora come cifra di verità; non solo, ma ha affrontato anche il conflitto delle interpretazioni, ovvero ha mostrato come la filosofia si confronti con altre ermeneutiche che utilizzano diversamente il simbolo (psicoanalisi, filosofia analitica, ma anche filosofia dell'arte, diritto, neuroscienze).

Nei confronti del simbolo e della metafora si possono per brevità indicare due filoni di pensiero: da un lato coloro che – con intenzione dissacrante – considerano il simbolo come il residuato di un segno da abbandonare, una volta che sia stato decifrato; dall'altro coloro che invece concepiscono il simbolo come riserva di senso, anzi come moltiplicatore di sensi, non sempre rispettati nel concetto. Riteniamo che Ricoeur, in linea con l'ermeneutica heideggeriana e post-heideggeriana, si collochi all'interno di questa seconda prospettiva, e di fronte ad una pluralità di costellazioni ermeneutiche, talvolta in conflitto tra di loro, egli privilegi un'espressività irriducibile alle significazioni univoche; e questo è il dire carico di senso, polisemico, "linguaggio in festa", altra felice formula ricoeuriana: «invece di filtrare una sola dimensione di senso, il contesto ne lascia passare di più, anzi ne rafforza parecchie ed esse vanno avanti insieme, come i testi sovrapposti di un palinsesto. Allora si sprigiona la polisemia delle nostre parole. In questo modo la poesia lascia che tutti i valori semantici si rinforzino vicendevolmente. Allora la struttura di un discorso che permette a molteplici dimensioni di senso di realizzarsi insieme, giustifica anche più di una interpretazione. Insomma il linguaggio è in festa» (P. Ricoeur, *Le conflit des interpétations*, Éd. du Seuil, Paris 1969, tr. it. Jaca Book, Milano 1977, p. 107). Con frequenza Ricoeur ribadisce che di fronte al linguaggio univoco delle formule matematiche e all'estenuazione formale del dire si apre l'ampio spazio delle significazioni complesse, la regione del simbolo.

Secondo il filosofo francese, pertanto, il vasto campo in cui l'ermeneutica si trova coinvolta è quello del senso multiplo. Il conflitto, dunque, con le altre discipline avviene sulla base di una prima ed essenziale contrapposizione: da un lato la chiusura e autosufficienza della semiologia e della linguistica, dall'altro il regime dell'apertura, «l'esplosione del linguaggio verso l'altro da sé, questa esplosione è dire, e dire è mostrare» (*La metafora viva*, tr. it. Jaca Book, Milano 1977, p. 81). L'apertura sta a significare che l'ermeneutica assume il compito di cerniera tra linguistico e non linguistico, tra codice espressivo ed esperienza vissuta, anche se poi questa presa del linguaggio sull'essere e dell'essere sul linguaggio si attua in modi differenti.

Tornando al convegno, Ferruccio De Natale (prof. ordinario di Ermeneutica filosofica presso l'Università di Bari) ha coordinato e introdotto la giornata, ricordando come questa iniziativa si proponesse di onorare un pensatore che non si è mai sottratto ad ogni forma

di dialogo e confronto tra i saperi, ed è sintomatico e significativo che l'espressione "*entre*" (fra) sia presente in molti suoi testi, a testimonianza di quello sforzo di comprensione e di equilibrio che Ricoeur ha sempre perseguito, ricerca di possibile mediazione ermeneutica fra pensatori e sistemi che si situano ai poli del pensiero.

La prima ad intervenire è stata Francesca Brezzi (prof. ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli Studi Roma Tre), che in Italia è stata tra le pioniere degli studi sul filosofo francese. In questa occasione – l'intervento aveva il titolo *Parola ricercata, parola desiderata* – la relatrice ha presentato una *via longa*: un inedito confronto tra Borges e Ricoeur, convinta che alcune figure e molti temi borgesiani possano "specchiarsi" nelle questioni ermeneutiche ricoeuriane, come il labirinto e il conflitto delle interpretazioni, la memoria e l'identità, la finzione borgesiana e la costruzione narrativa, tutte figure che dicono la potenza del linguaggio simbolico e della ricreazione metaforica, secondo i dettami dell'ermeneutica. Lo scrittore argentino ritiene che si debbano "far cantare le parole", senza perderne il senso, giocando sulle loro armonie naturali (anche in questo caso si può parlare di una sinfonia dei linguaggi).

La seconda relazione, presentata da Annalisa Caputo (ricercatrice e prof. di Linguaggi della filosofia presso l'Università di Bari e promotrice del convegno), si è offerta all'attenzione dei partecipanti anche grazie ad una modalità di ricchi ausilii telematici – necessari visto il tema e gratificanti per gli spettatori, perché si è avuta la possibilità di (ri)vedere grandi opere (da De Chirico a Matisse) con lo scopo – riuscito – di mostrare l'originale legame di *Ricoeur e l'ermeneutica delle arti. Dalla singolarità dell'opera alla singolarità dell'esistenza*. Soffermandosi in particolare su alcune interviste che l'ultimo Ricoeur ha concesso sul tema dell'arte, ma iniziando dalle brevi e dense pagine dedicate dal filosofo in *Sur un portrait de Rembrandt,* Caputo ha cercato di esporre come quella di Ricoeur non sia tanto un'estetica, ma una teoria dei linguaggi e dell'esistenza, in cui la singolare opportunità comunicativa dell'opera d'arte diventa possibile modello ermeneutico di ogni dialogo interumano.

A sua volta Valentina Patruno (già Assegnista di ricerca, Università di Bari), approfondendo il tema *Ricoeur e l'introvabile Kierkegaard*, ha mostrato la specificità della presenza del filosofo danese nel percorso ricoeuriano. Non si possono dimenticare saggi fondamentali per il successivo sviluppo teoretico e pratico di Ricoeur come *Kiekegaard et le mal* e *Philosopher après Kierkegaard* (1963), nei quali il pensatore è sì considerato "filosofo alle frontiere", ma anche autore che argomenta in maniera rigorosa e segue una metodica puntuale di fronte al sistema hegeliano; ne deriva la fecondità di un approccio che non si limita a fare una ricostruzione storiografica degli Autori, ma ritiene il passato fonte di dialogo fecondo con il presente.

Infine Maurizio Chiodi (prof. ordinario di Teologia morale presso la Facoltà teologica dell'Italia settentrionale), ha affrontato nella sua relazione *Fenomenologia, ermeneutica, teologia*, un contenuto sempre presente, anche se talvolta in maniera carsica nel lungo itinerario ricoeuriano, tema che possiamo riassumere come "il pensare Dio", ovvero il complesso intreccio di ragione e fede. Lo studioso ha mostrato la possibilità di una correlazione asimmetrica tra filosofia e teologia, in quanto esse presentano la medesima "struttura" di metodo e la stessa rigorosità concettuale, pur in una differenza originaria (presupponendo l'una l'esperienza antropologica e l'altra l'evento cristologico).

Un vivace dibattito ha concluso la giornata di omaggio a un filosofo che a dieci anni dalla morte palesa ancora la sua presenza interrogante nella speculazione contemporanea.

Annalisa Caputo e Francesca Brezzi

NORME PER I COLLABORATORI S.F.I.

1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 50.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 10.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo del Prof. Emidio Spinelli: emidio.spinelli@yahoo.it oppure emidio.spinelli@uniroma1.it

2) Si richiede:
- un *abstract* in inglese (max 500 caratteri, spazi inclusi) più max 5 *keywords*; inoltre l'indicazione, nella prima nota, della propria istituzione di appartenenza e un indirizzo e-mail;
- note numerate di seguito e in fondo al testo;
- rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
- le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
- per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
- nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, e stampare in corsivo il titolo dell'opera;
- per i libri casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Einaudi, Torino 2003;
- per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-586;
- per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: I. Lana, *L'etica di Democrito*, in Id., *Studi sul pensiero politico classico*, Guida, Napoli 1973, pp. 195-214;
- per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), cit. (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); ivi (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).

3) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisio- ne sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.

4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

S.F.I.
Società Filosofica Italiana
Sede Sociale: c/o ILIESI/CNR
"Villa Mirafiori" - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax:++39.06.8604360; e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

SEGRETERIA NAZIONALE S.F.I.
Francesca Gambetti (Segretario-Tesoriere)
Paola Cataldi, Francesca Gambetti
Recapito Presidente: Francesco Coniglione
Dipartimento di Scienze della Formazione, Università di Catania
Via Biblioteca, 4 - 95124 Catania (CT)
Tel.: 344 1355348
e-mail: f.coniglione@unict.it

Recapito Segretario:
c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico
"Villa Mirafiori" - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma
Tel.: 06.8604360 e-mail: gambettif@gmail.com

AVVISO IMPORTANTE
Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:
Società Filosofica Italiana – Segreteria (c.a. Francesca Gambetti)
Via Carlo Fea 2, 00161 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360 (martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disguido relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di €25,00, C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Carlo Fea, 2 - 00161 Roma

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (massimo 6000 caratteri, spazi inclusi) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.