

Il termine ultimo del *Breviario* è restituito a Plotino. Per esso e del suo insegnamento vibrano numerose e fitte pagine martinettiane. Ed è nella stessa, muta, suggestione che si chiude il *Gesù*:

«soltanto i nostri occhi, accecati dal mondo, possono indurci a credere che la verità divina possa soffrire delle tenebre che in certi momenti sembrano addentrarsi sulla terra. La religione vive nelle anime, non nel mondo: e la luce che risplende in una coscienza pura non conosce tramonti. Quindi essa può guardare con indifferenza le cose del mondo, perché per essa niente veramente accade: *l'unica realtà vera è l'attività silenziosa dello spirito che si libera dal mondo*».

LIBRO: SULLA CULTURA  
ITALIANA DEL '900

## L'ultimo Croce nella crisi della civiltà europea

di Antonio Quarta\*

«Questo pianeta è retto da una forza (...) che preferisce il disordine all'ordine (...), la ruggine al ferro e la stupidità alla ragione. Il mondo ci sembra avanzare verso qualche rovina e ci limitiamo a sperare che l'avanzata sia lenta».

Primo Levi

«È vero solo ciò a cui siamo fedeli sino alla fine».

Hannah Arendt

### 1. Momenti di ripensamento

Nel 1949 Benedetto Croce raccoglie in un volume di saggi, dal titolo *Filosofia e storiografia*, «pagine d'indagini intorno ad alcuni punti della filosofia dello spirito e di ripensamento» di altri punti già trattati e integrati ora «con nuovi svolgimenti e considerazioni critiche».

Nella *Prefazione* al volume, datata: Napoli, agosto 1948, l'autore così descrive il proprio stato d'animo:

«Certe volte, quando il *daimon* mi stimola a rimeditare e a ridiscutere di filosofia, mi vien voglia di pregarlo di lasciarmi stare oramai, e consentire che io per questa parte mi metta finalmente in riposo. Ma avverto in me, subito dopo, che quella preghiera non mi è lecita. A molte cose l'uomo rinuncia che già usò fare, amori e ambizioni e giuochi e viaggi e simili, né solo senza rimpianto ma senza nostalgia, perché, legati com'erano a particolari età e condizioni della vita, spettano ora a coloro che sono in quelle età e condizioni e in esse gioiscono o, conforme al fato umano, si travagliano. Ma la ricerca del vero, – l'incessante risorgere del momento socratico dell'ignoranza che chiede un'integrazione del vero, ossia un nuovo vero, – questo, al pari di ogni altro dovere, appartiene non alle contingenze ma all'eterno, e perciò non è un atto a cui sia dato rinunciare o di cui si possa chiedere la dispensa»<sup>1</sup>.

(1) Parole che non solo rivelano la straordinaria vitalità teoretica di un intellettuale ultraottantenne che, con la sua presenza, aveva profondamente influenzato la storia culturale e politica del primo Novecento italiano, ma anche confermano una volontà indomabile di «rimeditare», «ridiscutere» gli

\* Professore associato di Storia della filosofia contemporanea dell'Università del Salento. Testo della conferenza tenuta presso l'Ateneo salentino nella giornata di lunedì 5 maggio 2003.

1. Benedetto Croce, *Prefazione a Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, pp. VII-VIII.

esiti del proprio, lungo, itinerario spirituale resistendo alla tentazione di approdi rassicuranti e definitivi.

Ritornando a riflettere intorno al proprio lavoro, Croce ribadisce alcuni punti fermi della sua opera: 1) la specificità del lavoro filosofico che non può essere ridotto a formule schematiche o impoverito dalla tendenza al volgarizzamento al fine di renderlo semplice e popolare; la filosofia «come ogni altra opera umana, non è veramente intesa se non da coloro che sono del mestiere»; essa non è proprietà individuale, possesso esclusivo di un singolo uomo, ma frutto di collaborazione tra individui e generazioni; «chi in un mestiere ripiglia tra mano il lavoro tutt'al più lo dice 'nostro'»<sup>2</sup>; 2) la non definitività della ricerca filosofica, Croce precisa che occorre sgombrare

«la pretesa e l'illusione che l'opera, 'sistema', di un filosofo sia lo svelamento una volta per sempre del cosiddetto 'mistero della realtà', l'enunciazione della verità totale e definitiva, la conseguita messa a riposo del pensiero coi suoi dubbi, e con ciò dell'uomo stesso che non si vede che cos'altro farebbe se col pensiero non si travagliasse per vivere vita umana. L'uomo pensa e penserà sempre e sempre dubiterà, e pensare non potrebbe se non vivesse nella verità, nella luce di Dio. Ma in questo continuato processo l'uomo urta a volta a volta in certi ostacoli di ordine più generale, in nubi, oscurità e perplessità che conviene dissipare per andare innanzi nel giudizio e nell'azione che gli corrisponde. Filosofo in senso specifico o eminente è chiamato colui che rimuove uno di questi ostacoli più o meno gravi, dissipa una di queste nubi, fuga una tenebra, e della cui opera si godono perciò rapidi o lenti ma sicuri gli effetti nel crescere d'intensità della cultura e della vita morale»<sup>3</sup>.

La fiducia nella forza emancipativa del pensiero, mai disgiunta dalla consapevolezza degli ostacoli e delle resistenze che il 'duro lavoro del concetto' deve rimuovere e del carattere provvisorio e dinamico delle sue sistemazioni, sorregge ancora il lavoro filosofico di Croce, in una fase crepuscolare della vicenda umana del filosofo, «in cui la vita trascorsa appare un passato che si abbraccia interamente con lo sguardo e l'uomo si colloca nella 'storia' – ossia per dirla con più povera parola – guarda a sé stesso come se già fosse morto»<sup>4</sup>. Un lavoro filosofico – ribadisce Croce – che si era nutrito della lezione di Hegel «l'ultimo grande genio speculativo apparso nella storia della filosofia»<sup>5</sup>, verso il quale, da degno discepolo, Croce confes-

2. B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 53.

3. B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 53-54.

4. B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 53.

5. «Rispetto allo Hegel, io sentivo tormentosamente e vedevo chiaramente che, come dissi ripetendo la parola che l'amoroso Catullo diceva a Lesbia, non si poteva vivere né con lui né senza di lui. Senza di lui, no: sebbene mi fosse ben nota la furiosa rivolta contro la sua filosofia lungo tutto l'Ottocento, le accuse che gli si facevano di arbitrio sistematico, di prepotenza verso i fatti, di giuochi sofisticati, e perfino di visionaria follia, o peggio, di ciarlataneria» (B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 55-56).

sa di aver ormai assunto un atteggiamento di indipendenza, sviluppando, correggendo, riformando, quando gli appariva necessario, il sistema filosofico del venerato maestro. Quanto alla propria filosofia, – precisa – essa sarà, come tutte le altre,

«un singolo momento della storia del pensiero, sorpassato (io stesso l'ho più volte sorpassato vivendo e la sorpasserò finché vivrò e penserò) dall'*unda quae supervenit undam*, dal crescere e dall'ampliarsi dello spirito umano, e nondimeno restano e resteranno le verità che le è stato concesso di ritrovare e stabilire. Piccoli o grandi che noi siamo, non possiamo cercare e desiderare più di questo»<sup>6</sup>.

## 2. Scenario di crisi

Su questa linea di riflessione, segnata da una sostanziale continuità e unità speculativa, si possono, tuttavia, cogliere, a partire dagli anni Trenta, temi, atteggiamenti, umori, accenti pessimistici che sembrano mettere a dura prova la fiducia del filosofo nella capacità piena della ragione di interpretare e guidare i movimenti della vita storica e di indirizzarli verso livelli più alti di coscienza culturale e civile. Nel discorso crociano si affacciano termini che sembrano richiamare quella che è stata denominata «la cultura della crisi». Ci troviamo in presenza di un «profondo ripensamento teorico»<sup>7</sup> che ha sullo sfondo l'oppressione di una congiuntura in cui affondavano i motivi di un'angoscia storica che metteva in causa in tutta l'Europa la legittimità storica, le prospettive e l'effettiva qualità della sua civiltà e di cui

«Croce avvertiva più dolorosamente l'incidenza, come uomo d'altra epoca, formazione, mentalità, gusto e cultura. Sullo sfondo, ancora, il travaglio esistenziale e la sofferta vicenda di una personalità tanto poco comune, che solo qualche lustro prima aveva celebrato in se stesso la vittoria dello spirito e della vita sul fondo più inquieto e più incerto, più precario e più oscuro, più incline a sentire le voci del male di vivere e più tentato di accoglierne le spinte devianti o arrendevoli della propria personalità»<sup>8</sup>.

«Angoscia storica» e «travaglio esistenziale»: due piani che trovano una ampollare corrispondenza nella linea di frattura che si è aperta nell'Europa contemporanea con la radicale messa in discussione della sua tradizione umanistica e la progressiva perdita dei tratti 'esemplari' della sua storia. Stato d'animo di smarrimento profondo:

«Intoppo la nostra Europa – scrive Croce a Vossler – è ancora in un grave *torpore* intellettuale e morale, un torpore rotto da manifestazioni di violenza, che simulano la forza, ma sono sempre in una ripresa vitale di quelle che accadono nella storia e nella vita

6. B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 61-62.

7. Giuseppe Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 390.

8. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., p. 390.

per processi nascosti e quasi misteriosi. Ma, intanto, gli uomini della mia generazione, e in certa misura, della tua, stanno come sentinelle sperdute. Molto onore, ma molta malinconia e anche tristezza»<sup>9</sup>.

Mettendo a confronto, in quegli anni, la geografia politica e culturale dell'Europa di prima e dopo la prima guerra mondiale, di fronte alle grandi trasformazioni territoriali e ai nuovi rapporti di forza c'era chi non poteva fare a meno di

«ripensare all'Europa ordinata, ricca, fiorente di traffici, abbondante di comodi, di facile vita. Salda e sicura di sé quale era prima e a guardare dolorosamente quella di poi, impoverita, agitata, triste, tutta spartita da alte barriere doganali, dispersa la vivace società internazionale che si accoglieva nelle sue capitali, occupato ciascun popolo dai suoi propri affanni e dalla paura del peggio, e perciò distratto dalle cose spirituali, e spenta, o quasi spenta, la comune vita del pensiero, dell'arte, della civiltà»<sup>10</sup>.

Giudicando estrinseca e superficiale questa visione della storia europea che stabilisce una linea di discontinuità netta, una «voragine» tra il prima e il dopo, Croce ritrova nelle due Europee i medesimi tratti, le medesime «disposizioni», i medesimi «contrasti spirituali», seppure aggravati

«da quella pesantezza e ottusità che la guerra, uccidendo milioni di vite, abituando alla violenza e disabituando dall'altare lavoro critico e costruttivo della mente, e dall'esercizio dell'attenzione e della lucidità, non poteva mancar di produrre insieme con gli effetti severi della sua alta tragedia»<sup>11</sup>.

La continuità tra le due fasi della storia non esclude, tuttavia, la sottolineatura pessimistica dell'aggravarsi della situazione presente e dei rischi mortali che la libertà dell'Europa ha trovato ad affrontare:

«L'ottimismo si disprepara intanto, come prima, e anzi con maggiore veemenza; gli impeti nazionalistici e imperialistici scuotono i popoli vincitori perché vincitori e i vinti perché vinti, i nuovi stati che sono nati, apprendono nuovi nazionalismi e imperialismi; l'impa-

9. B. Croce, *Lettera a Vossler del 21 novembre 1932*, in *Carteggio Croce - Vossler 1899-1919*, a cura di Emanuele Cutinelli Bendini, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 356.

10. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), a cura di Giuseppe Galasso, Adelphi, Milano 1991, pp. 425-426.

11. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 426; «In fatto di cultura — scriveva Croce nel 1920 — io non mi sento né solo francese né solo italiano, ma europeo. Considero che a quattro popoli principalmente si deve quella che io chiamo cultura europea e che è divenuta, per la partecipazione degli altri popoli, cultura mondiale. A quattro popoli: Italia, Francia, Inghilterra, Germania. A volta a volta, ciascuno di questi popoli influì sugli altri; e questa è storia che non si può mutare. La Francia, per esempio, ricevette l'influsso italiano nel secolo XVI, quello inglese nel secolo XVII e quello germanico nel secolo XIX. Negli ultimi tempi non si poteva più parlare della preminenza di uno di questi popoli sugli altri, ma di un attivo scambio fra essi e di una vivace collaborazione, che formava appunto la vita spirituale europea e mondiale» (cfr. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari 1960, 2 voll., vol. II, pp. 418-419).

zienza per gli ordini liberi ha dato luogo a dittature aperte o larvate, e, per ogni dove, a desideri di dittature. La libertà, che prima della guerra era una fede statica o una pratica con iscarsa fede, è caduta dagli animi anche dove non è caduta dalle istituzioni, sostituita dal libertarismo attivistico, che sogna più di prima guerre e rivoluzioni e distruzioni»<sup>12</sup>.

Il paesaggio culturale che Croce descrive è dominato dall'irrazionalismo scomposto e disgregatore, da stati d'animo, moti di pensiero semplicistici e grossolani, dall'irrompere sulla scena di «torbidi e malfidi avventurieri dello spirito», da predicatori della «decadenza dell'Occidente o addirittura del genere umano, che, dopo aver tentato di assorgere dalla bestia all'uomo, starebbe per ricadere (secondo i nuovi filosofi e profeti) nella vita ferina»<sup>13</sup>.

L'evidenza di questo scenario di crisi («Tutto ciò è un fatto e non vale negarlo... perché appartiene all'Europa e al mondo tutto») si congiunge strettamente al bisogno di un esame, o di un riesame, del sistema di valori un tempo accettati e riconosciuti e ora sottoposti ad una critica così feroce e dissolvitrice. L'autore non cede a sentimenti di rinuncia o di sfiducia dinanzi all'imperversare di nazionalismi e imperialismi, al dilagare di «rozzezza» e «stupidità», anzi, quegli eccessi «danno segno di una non lontana guarigione della febbre in cui l'Europa e il mondo sono stati e sono ammalati: febbre e non ideale, se pur non si voglia sublimare a ideale la febbre»<sup>14</sup>. La speranza nella «ripresa vitale» (per riprendere le parole di Croce a Vossler) si traduce nella rinascente fiducia dell'ideale liberale,

«l'unico che affronti sempre l'avvenire e non pretenda di concluderlo in una forma particolare e contingente, l'unico che resista alla critica e rappresenti per la società umana il punto intorno al quale, nei frequenti squilibri, nelle continue oscillazioni, si ristabilisce in perpetuo l'equilibrio»<sup>15</sup>.

Nonostante «la freddezza», «lo spregio», «lo scherno», la libertà continua ad operare negli uomini e nelle istituzioni, con maggiore o minore lentezza essa si apre il varco tra le difficoltà più aspre: «Quando [...] si ode domandare se alla libertà sia per toccare quel che si chiama l'avvenire, bisogna rispondere che essa ha di meglio: ha l'eterno»<sup>16</sup>.

12. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, op. cit., vol. II, pp. 426-427.

13. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, op. cit., vol. II, p. 428. Alla vigilia della presa del potere da parte del nazismo, Croce dedica profonde riflessioni alla storia spirituale e politica tedesca. Egli osserva che la formazione liberale della Germania è stata «discontinua e fracca» e la ragione di ciò era riconducibile alla Riforma e al luteranesimo che «col libero esame e la restituita intimità della coscienza avevano precorso la libera ricerca, la critica e la filosofia, ma al tempo stesso avevano stabilito il culto del principe e dello Stato, lasciandole due diverse forme di attività, quella speculativa e quella politica, in una sorta di dualismo, rispettose l'una dell'altra e senza stretta relazione e vivace ricambio tra l'una e l'altra» (cfr. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 99).

14. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 431.

15. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., pp. 433-434.

16. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 434.

Anche quando produce sanguinose lacerazioni nel tessuto civile, la barbarie non riesce ad annullare la tensione dell'uomo verso la libertà. La grandezza del concetto moderno di libertà consiste nel considerarla come «un continuo riacquisto e una continua liberazione, una continua battaglia, in cui è impossibile la vittoria ultima e terminale perché significherebbe la morte di tutti i combattenti, ossia di tutti i viventi»<sup>17</sup>.

Il problema della libertà è il problema fondamentale della convivenza umana; la libertà costituisce «la sola ragione della vita dell'uomo sulla terra»; solo nella libertà «l'umana società fiorisce e dà frutti»<sup>18</sup>.

L'insidia più pericolosa che Croce individua, in questi anni tumultuosi, è costituita dal dilagare dell'attivismo più sfrenato, «triste parodia» del valore etico della libertà: «un culto del diavolo messo al posto di Dio, e che pure è un culto, la celebrazione di una messa nera, che pure è una messa; e, se odia il liberalismo, è perché il diavolo è *simia Dei*, e se tuttavia serba una qualche attrazione, è simile a quell'angelo indemoniato o, per parlare in modo meno immaginoso, è come quello che alla *malignitas* attribuisce Tacito, alla quale *'falsa species libertatis inest'*»<sup>19</sup>.

Nella *Storia d'Europa* questo conflitto tra attivismo cieco e ideale liberale sembra risolversi a favore della 'malattia del secolo' i cui sintomi sono rappresentati dalla prepotenza dei nazionalismi, dalla «cupida libidine di razza» che minacciano di corrodere gli istituti della civiltà liberale e che richiedono perciò dagli uomini di cultura una riscossa morale, un sussulto di dignità rispetto al «servilismo e alla cortigiana adulazione».

Questo appello alla coscienza morale mostra come il filo del discorso crociano, ispirato a un certo ottimismo di origine hegeliana, si spezza improvvisamente con una «rottura drammatica». Il giudizio è di Nicola Matteucci il quale mostra, con grande acutezza come, in Croce, quell'ottimismo lasci il posto ad un «severo e non rassegnato pessimismo», e come la riscoperta della debolezza teorica e pratica dell'uomo si salvi nella fede, che altro non è se non il ritrovamento dell'assoluto attraverso la coscienza e non attraverso la ragione. La fede farebbe riscoprire al Croce quella concreta realtà che è la coscienza dell'uomo un tempo dissolta in un fatto puramente empirico e che «il corso della storia aveva il diritto di trascinare e schiacciare»<sup>20</sup>.

Fede nella libertà della coscienza come 'religione' dei moderni, capace di contrastare il 'non senso' delle tendenze irrazionalistiche, attivistiche e nichilistiche presenti nel cupo scenario europeo agli inizi degli anni Trenta:

«Ora chi raccolga e consideri tutti questi tratti dell'ideale liberale, non dubita di deno-

17. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., pp. 20-1.

18. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 432.

19. B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, op. cit., p. 416.

20. Nicola Matteucci, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, in Id., *Filosofi politici contemporanei*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 45-46.

minarlo, qual esso era, una 'religione: denominarlo così, ben inteso, quando si attenda all'essenziale ed intrinseco di ogni religione, che risiede sempre in una concezione della realtà e in un'etica conforme e si prescinda dall'elemento mitologico, pel quale solo secondariamente le religioni si differenziano dalle filosofie»<sup>21</sup>.

Il liberalismo, dunque, come concezione 'metapolitica' capace di superare sia la teoria formale della politica sia quella formale dell'etica, una concezione 'totale' del mondo e della realtà che mai si arresta in una posizione definitiva, ma sempre cresce su se stessa in un processo di continuo autosvolgimento.

Nel tempo in cui infuriano i nazionalismi si fa strada faticosamente una «nuova coscienza», l'idea di un'alleanza tra gli stati dell'Europa, di «una concordia di intendimenti e di sforzi tra i suoi popoli». Si tratta del «solo disegno politico» che «tra i molti formati dopo la guerra, non si sia sperduto o dissipato e anzi acquisti terreno di anno in anno e converta a sé gli spiriti che gli ripugnavano o si dimostravano increduli o avrebbero desiderato ma non osavano crederli»<sup>22</sup>.

Le 'dure repliche della storia' metteranno a durissima prova quella fede. La coscienza del fondo tragico della storia si accrescerà fino a far vacillare le strutture portanti del 'sistema' filosofico crociano fondato sull'idea (ideale) di Libertà come forza motrice della storia, capace di oltrepassare crisi tempestose, contrasti durissimi e cadute rovinose. Non manca tuttavia

«lo sforzo di reagire; di riuscire a dominare non solo con la fede ma innanzitutto col pensiero *gli avversari Numi e le tempeste*; di trovare le ragioni di quel che accadeva; di superarle in una proiezione teoretica e storiografica che, senza indulgere a ingenue sicurezze e forzati ottimismo, ridesse slancio di prospettive nuove agli ideali e ai bisogni morali e civili ora scossi da una crisi così rapida e grave»<sup>23</sup>.

### 3. La potenza del negativo

Negli scritti della seconda metà degli anni Trenta il problema dell'equilibrio tra la coscienza morale intesa come capacità di creare (e ricreare) valori, come azione incessante che deve garantire unità e coesione alla vita e le tendenze alla disgregazione, al prevalere degli impulsi distruttivi sia nell'individuo che nella vita sociale, si presenta nella riflessione di Croce con particolare urgenza e inquietudine. L'autore è ben lontano dal porsi come spettatore disinteressato degli eventi; il suo pensiero non si libra, impassibile e «olimpico» al di sopra delle nubi che si addensano sull'Europa dei to-

21. Nicola Matteucci, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, in *Filosofi politici contemporanei*, op. cit., pp. 28-9.

22. N. Matteucci, *Benedetto Croce e la crisi dell'Europa*, in Id., *Filosofi politici contemporanei*, op. cit., pp. 434-4435.

23. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., pp. 390-391.

talitarismi, ma aderisce strettamente alle sollecitazioni provenienti dalla vita reale, alla ricerca di risposte di fronte alla crisi generale del modello politico e culturale che con lucidità intellettuale e passione aveva costruito e difeso negli anni precedenti.

Il problema essenziale, come si è detto, resta quello dell'equilibrio della salute che risulta compromesso quando la forza «vitale» che, di per sé, è invadente, insaziabile, «cruda e verde», diventa travolgente, rompe gli argini che si frappongono al suo dilagare impetuoso. La vitalità e la vita morale entrano in una feroce lotta, configurandosi come il negativo e il positivo, in un gioco di opposizione non dialettica, ma finalizzata al trionfo definitivo, «assoluto», dell'una sull'altra. La vitalità perde il carattere di condizione, di forza stimolatrice della vita morale e quindi di funzione «positiva» nella dinamica della costruzione e affermazione dei valori morali e civili. Come flusso dell'esistenza, nel gioco alterno di piacere e di dolore, come passione, sentimento, materia originaria su cui agisce la volontà, la vitalità è parte integrante della vita morale che è lotta incessante tra le passioni e le virtù.

Nell'opera del 1938, *La storia come pensiero e come azione*, il nesso dialettico tra *Moralità e Vitalità* si articola non come relazione tra distinte forme ma come un modo di essere di tutte le forme. L'attività morale non è una categoria tra le altre ma "suprema" categoria che ricomponne quegli aspetti della vita dell'uomo che non sono razionalmente definibili, gli impulsi distruttivi senza i quali l'azione di lotta non avrebbe senso, ma che non possono essere lasciati a se stessi.

Tra la moralità e gli impulsi distruttivi, l'equilibrio si presenta sempre instabile nel senso che non è mai garantito che ogni forma dello spirito può degenerare, può diventare forma di male, realtà negativa e lo diventa per eccesso vitale, per la tentazione di creare una forma di sostituirsi, come parte, al tutto. La vitalità viene, in tal modo, a configurarsi come una forza 'diabolica' che opera per la omnia unita ed equilibrio nella vita dell'individuo e nella vita storica, forza, tuttavia, necessaria, o meglio, indispensabile alla vita morale, alla sua capacità regolatrice ed equilibratrice.

L'apoteosi crociana del 'diavolo' si chiarisce in questa prospettiva dialettica. La moralità è niente altro che la lotta contro il male; che se il male non fosse, la morale non troverebbe luogo alcuno. E il male è la continua minaccia all'unità della vita, e con essa alla libertà spirituale come il bene è il continuo ristabilimento e asaturamento dell'unità e perciò della libertà<sup>24</sup>. Il bene e il male «non sono effetto dell'intervento di una forza estranea alla vita [...] ma sono nella vita stessa e anzi sono la vita stessa»<sup>25</sup>. Allo stesso modo la moralità si congiunge con l'Utile, con la sfera degli interessi; il

concetto di azione «disinteressata» è assurdo; la moralità trionfa sugli interessi perché ella medesima è supremo interesse.

Ne *La storia come pensiero e come azione* resta ancora salda, nella riflessione crociana, la fiducia nella capacità dell'uomo di controllare le potenze negative. La storia non è certo un «idillio», ma neppure una «tragedia di orrori»; essa è piuttosto

«un dramma in cui tutte le azioni, tutti i personaggi, tutti i componenti del coro sono, nel senso aristotelico, 'mediocri', colpevoli-incolpevoli, misti di bene e di male, e tuttavia il pensiero direttivo è in essa sempre il bene, a cui il male finisce per servire da stimolo, l'opera è della libertà che sempre si sforza di ristabilire, e sempre ristabilisce, le condizioni sociali e politiche di una più intensa libertà»<sup>26</sup>.

La vita umana resta una «tragedia» e la lotta incessante dell'uomo può vincere i mali presenti nel suo animo, ma non potrà mai vincere il Male; pur tuttavia, non c'è posto per la rassegnazione fatalistica anche quando la distruzione fisica e morale degli individui sembra fiaccare la loro capacità di resistenza e di reazione:

«i flagelli naturali che colpiscono gli aggruppamenti umani, terremoti, eruzioni vulcaniche, inondazioni, pestilenze; quelli coi quali gli uomini flagellano gli uomini, invasioni, stragi, spoliazioni, depredazioni; la malvagità e perfidia e crudeltà, con cui essi offendono l'anima, incutono bensì nel ricordo dolore, orrore, indignazione e non meritano l'interesse dello storico [...] se non in quanto incentivi e materie alla generosa attiva umanità, che sola egli considera. Quell'attività per difendersi dalla nemica natura, inventa congegni, costruisce ripari, dispone osservatori, adopera mezzi d'igiene, per difendersi dall'uomo che è lupo all'uomo, fonda città, foggia armi, istituisce tribunali; per fuggire le male cupidigie e coltivare il bene si stringe in associazioni religiose; e dal dolore e dall'orrore e dall'indignazione e dagli altri affetti trae ispirazione per le opere belle della poesia e delle altre arti e per le meditazioni della filosofia, e tutte queste creazioni ed esse sole, sono il vero e unico soggetto della storia»<sup>27</sup>.

#### 4. La 'malattia mortale' dell'Europa

Nell'ultima e più inquieta fase della riflessione crociana, comprendente gli anni del secondo conflitto mondiale e quelli immediatamente successivi, la volontà di mantenere saldo il legame tra Vitalità e Moralità sembra vacillare. La Vitalità, con la sua potenza distruttrice, frantuma il circolo delle forme spirituali e si presenta non più come «premessa», «condizione», «materia oscura e sotterranea che la coscienza morale deve incanalare», ma come caos dispiegato e irriducibile<sup>28</sup>.

26. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., pp. 50-51.

27. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, op. cit., p. 148.

28. Sull'argomento cfr.: Raffaello Franchini, Giancarlo Lunati, Fulvio Tessitore, *Il ritorno di Croce nella cultura italiana*, Rusconi, Milano 1990; Antonino Bruno, *L'ultimo Croce*

24. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1933), Laterza, Bari 1966, p. 45.

25. *Ibidem*.

Di fronte alla barbarie totalitaria, la difesa della libertà appare «una balordaggine»; la realtà atroce del conflitto provoca un senso di impotenza e uno svuotamento di energie; nell'immaginazione «percossa» e «smarrita» questa realtà sembra sopraffare qualsiasi capacità di controllo razionale e di disciplina morale. Si affaccia la tentazione della resa incondizionata alla potenza diabolica del male, ma la volontà di «resistere», di non cedere di fronte ai rischi di decomposizione della civiltà, viene disperatamente riaffermata.

Croce prende coscienza che le forze agenti nel mondo e nella storia sono meno disciplinate di quanto il suo razionalismo storicistico e l'etica umanistica della libertà avevano prospettato. Osserva il Galasso a proposito di una nota crociana dei *Taccuini* del 31 gennaio 1939 (ad un anno dalla edizione della *Storia come pensiero e come azione*):

«Il suo pensiero restava ancora alla ferma convinzione che il positivo della storia, del mondo, dell'uomo, della vita era destinato a prevalere sempre sul negativo, anche se, per prevalere, doveva attraverso quel negativo passare e contraddirsi. Era il succo della dialettica, ed era anche la ragione per cui avrebbe detto che la scoperta della dialettica da parte di Hegel non atteneva alla logica o ad altro punto teoretico ed era, invece una scoperta [...] di alta etica. Ma, se la lotta tra positivo e negativo e la perenne prevalenza del primo sul secondo, che era anch'esso un positivo dal punto di vista dell'ufficio che svolgeva, non erano mai state prospettate da lui come un dramma a lieto fine, bensì come l'ardua sostanza dell'umana sapienza ed esperienza, ora questa sostanza veniva dichiarata non solo come totalità teoretica (logica ed etica), bensì anche come totalità esistenziale. Viverla voleva dire patirla al di là di quanto, in teoria, poteva risultare logico, e anche etico. C'era qualcosa che faceva traboccare l'equilibrio dialettico delle distinte forme dello spirito a vantaggio di una spinta di fondo, di una condizione di fondo più generale e più radicale di quanto fosse la stessa legge che presiedeva a quell'equilibrio. Ed era qualcosa che riguardava l'individuo in quanto singolo, ma riguardava pure il ritmo complessivo della vita»<sup>29</sup>.

L'«ultimo tempo» della filosofia di Croce, anche se non può essere considerata una fase radicalmente nuova, può essere compreso muovendo dal significato che, nell'itinerario crociano, assumono gli eventi drammatici della guerra che configurano scenari inediti di radicale distruttività e seminano incertezze e angoscia:

«Ciò che mi opprime veramente – annota Croce – è la condizione generale degli spiriti in Italia e fuori d'Italia; la menzogna, la malvagità e la stupidità in cui siamo come immersi e quasi sommersi; gli atroci delitti ai quali si assiste impotenti (come è ora la fredda spoliatura e persecuzione degli ebrei, nostri concittadini, nostri compagni, nostri amici); l'incertezza del domani, in ogni sfera della vita [...]; la mancanza di aria

e i nuovi problemi. Con un carteggio inedito, FrancoAngeli, Milano 1990; Paolo Bonetti, *L'etica di Croce*, Laterza, Bari 1991; Giuseppe Bedeschi, *Croce e l'Europa. L'evoluzione del pensiero europeista del filosofo*, «Nuova storia contemporanea», 4, 2003, pp. 17-30.

29. G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, op. cit., pp. 413-414.

aperta in cui pensieri e sentimenti nostri respirino e s'incontrino con quelli degli altri [...]. Resisto tuttavia perché ho ancora concetti da svolgere e indagini da portare innanzi, ed esempio da dare di resistenza e di fede nell'avvenire»<sup>30</sup>.

È nel 1941, l'osservazione desolata sul mondo non più rivolto alla ricerca del «perduto Dio» e del «paradiso perduto», ma tirato giù

«verso l'animalità, verso la brutta vitalità che vuol sopraffare e sostituire lo spirito [...] e che pur nondimeno si dibatte angosciato in questa discesa verso l'abisso, perché la coscienza, che non muore, continua ad ammonirlo di abbandonare i malamente idoleggianti e impulsivamente adottati e artificialmente coltivati abiti belluini, e restaurare in sé la fede nella civiltà e nell'umanità»<sup>31</sup>.

Nel saggio *La fine della civiltà* del 1946, meditando sulla guerra appena conclusa, Croce avverte che nell'Europa contemporanea si è verificata una drammatica frattura storica, una radicale messa in discussione della sua tradizione culturale, o meglio una sua progressiva relativizzazione. Nell'arco di pochi decenni l'Europa è passata da una condizione di egemonia politica e culturale ad uno stato rovinoso di crisi istituzionale e di smarrimento morale.

Se si mettono a confronto queste pagine con quelle della *Storia d'Europa* così fiduciose nella possibilità per gli Stati europei di salvare, «se non la loro supremazia economica e politica, la secolare loro supremazia di creatrici e promotori di civiltà»<sup>32</sup>, il tono e la sostanza sembrano molto diversi.

Per «fine di una civiltà», precisa Croce, non si deve intendere una delle tante fasi di esaurimento che spontaneamente si presentano nella storia umana

«La fine della civiltà, di cui si discorre, della civiltà in universale, è non l'elevamento ma la rottura della tradizione, l'instaurazione della barbarie, ed ha luogo quando gli spiriti nobili e barbarici, che pur tenuti a freno, sono in ogni società civile, riprendono vigore e, in ultimo, preponderanza e signoria. Allora questi, incapaci di risolvere in sé malandando a maggiore e migliore potenza la esistente civiltà, la scalzano, e non solo oscurano e opprimono gli uomini che la rappresentano, ma si volgono a disfarne le opere che creano a loro strumenti di altre opere, e distruggono monumenti di bellezza, archivi di pensieri, tutte le testimonianze del nobile passato, chiudendo scuole, disperdendo o bruciando musei e biblioteche e archivi, e facendo altre simili cose, come si è fatto e si fa, o che questo accada per ignoranza e incuria, o per allegro spirito di distruzione, o per meditato proposito»<sup>33</sup>.

Il tema dell'imbarbarimento compare in molti scritti crociani di questo periodo. Nella breve nota dal titolo *L'umanità e la natura* (1946) si legge:

29. Giacomo Galasso, *Per invigilare me stesso. I taccuini di Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 168-169.

30. B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* (1941), Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 21-22-30.

31. B. Croce, *Storia d'Europa*, op. cit., pp. 434-435.

32. B. Croce, *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 304-305.

«E talvolta (e doveva toccarne ai nostri tempi l'inattesa esperienza) popoli civili si imbarbariscono, si inselvaticiscono, si animalizzano o ridiventano bestie feroci, e tornano nella natura; e questa sorte è minacciata all'umanità tutta da odierni filosofanti tedeschi, alcuni dei quali pongono contro l'ideale dello "spirito", quello della "vita" o dell'"anima", cioè dell'animalità che dovrebbe raccogliercela e consolarla nel suo grembo materno»<sup>34</sup>.

Con ciò Croce non intendeva affatto indulgere alla visione utopica del definitivo superamento delle tendenze barbariche e distruttive insite nella natura umana: idea poco meditata che si riduce «a tentar di sognare e immaginare la creazione di un essere che sia negazione e superamento dell'uomo, di un essere che non è dato», che sfugge ad ogni nostro approccio, «per la semplice ragione che dovrebbe superare le categorie eterne della realtà e perciò, per definizione, impensabile»<sup>35</sup>.

L'insegnamento di Hegel, che Croce continua a venerare «maestro tra i maggiori che abbia avuti in filosofia»<sup>36</sup>, continua a mantenersi valido: il negativo, il male costituiscono la condizione del progresso, della costruzione di nuovi stadi di civiltà; la crudeltà attraverso cui si passa da una fase all'altra della vita storica è necessaria ed inevitabile.

La lezione hegeliana serve all'autore come antidoto a certe illusioni pacifiste che, in quegli anni, si diffondevano e che predicavano la scomparsa della guerra dalla scena della storia. Contro le ricorrenti «ipocrisie umanitarie», Croce scrive nel 1915, sul foglio "Città libera" di Roma:

«La guerra non sarà mai abolita, perché è nel seno della realtà, inconcepibile senza guerra» e, richiamandosi alla durezza della lotta politica, precisa: «E non importa se chi così ragiona è dritto, o se è un apologeta della guerra, della violenza e dell'astuzia, quando non solo è il contrario di ciò, ma non è neppure quel che si dice pessimista, perché ragiona bene e riconosce la verità con un atto di fede nell'umanità»<sup>37</sup>.

Guerre, violenze, stragi dunque non vanno considerati eventi estranei alla vita dell'uomo, realtà «innaturali» o «extramondani» riferiti «all'opera maledica di una potenza nemica della vita», ma analizzati, spiegati come «elementi della vita stessa e da questa ineluttabili»<sup>38</sup>. È per spiegarli Croce si richiamava alla potenza della Fortuna e della Virtù che, secondo Machiavelli, reggono le sorti della vita umana, il che era — chiarisce l'autore —

«un due in un po' semplice tuttavia rispondente alla realtà, se lo si viene approfondendo e in fine lo si determina nell'altra dualità, dell'impeto vitale e creatività morale, del du-

plice ordine delle forze, le vitali ed organiche e le morali, ciascuno dei quali ubbidisce alla sua legge che non è quella dell'altro ordine, ma nessuno dei due può far di meno dell'altro, né è eterogeneo rispetto all'altro, e sebbene l'uno metaforicamente si dica materiale o naturale e l'altro spirituale, in verità sono l'uno o l'altro spirituali, componendo insieme l'unità spirituale, che è unità dinamica o dialettica, la quale ha in sé stessa e non fuori di sé le sue distinzioni, e in sé stessa e non fuori di sé stessa le opposizioni con le quali si svolge la sua vita»<sup>39</sup>.

La riaffermazione energica della tensione dinamica tra vitalità e moralità, anche in queste pagine, non è disgiunta dalla dolorosa consapevolezza che il movimento verso il progredire della civiltà è esposto costantemente alla potenza della Fortuna «che strappa le tele tessute dalla virtù». Perciò è illusorio pensare la civiltà umana come «la forma a cui tende e in cui si esalta l'universo» e la natura come suo «pedistallo», né possiamo pretendere che «la guerra e la politica dell'economia, che sono le leggi delle forze vitali dell'uomo, ubbidiscano a quelle della poesia, della filosofia e dell'etica». La costruzione di forme nuove di civiltà richiede uno «sforzo penoso»; le sue conquiste sono fragili e delicate come la ginestra leopardiana «che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire»<sup>40</sup>.

Alla coscienza 'laica' di Croce si riaffaccia il tema cristiano del peccato originale, discusso in uno scritto del 1950<sup>41</sup> nel quale l'autore, dopo aver riaffermato l'impossibilità per l'uomo di annientare le pulsioni negative presenti nel suo animo, ammonisce:

«Sulla forza vitale conviene usare impero, ma come tirannide, perché domata o umiliata che fosse, c'è rischio che, resa incapace di male, essa sarebbe inetta anche al bene, raggiungendo quella perfezione morale che sarebbe la morte della morale per mancanza di alimento»<sup>42</sup>.

Gli uomini potranno vincere questo o quel male particolare, ma non potranno mai conseguire una vittoria definitiva sul Male.

«Coloro che si propongono questo fine — conclude Croce — entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questo dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dei o dai figlioli di Dio, almeno nella vita che conosciamo e che sola possiamo concepire»<sup>43</sup>.

39. *Ibidem*.

40. B. Croce, *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 303 ss.

41. B. Croce, *Il peccato originale*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952.

42. B. Croce, *Il peccato originale*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 147.

43. B. Croce, *Il peccato originale*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, op. cit., p. 148.

34. B. Croce, *L'umanità e la natura*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 248.

35. B. Croce, *L'umanità e la natura*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 249.

36. B. Croce, *Intorno al mio lavoro filosofico (1915)*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 61.

37. B. Croce, *Scritti e discorsi politici (1913-1917)*, Laterza, Bari 1973, 2 voll., vol. II, p. 195.

38. B. Croce, *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 306.

Il tema del Male ritorna in un altro saggio del '46, dal titolo *L'Anticristo che è in noi*<sup>44</sup>. L'Anticristo è la raffigurazione del Male che, nel corso della storia, ha assunto forme diverse e, nella tradizione ebraico-cristiana, si presenta come la personificazione del diabolico, del «grande e totale nemico della luce». All'occhio del filosofo l'Anticristo non si presenta come un uomo, una razza, un popolo, uno Stato, ma come «una tendenza della nostra anima» che,

«anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta in agguato; e non sale dagli abissi a muoversi nel mondo né nasce umanamente di donna, sebbene taluni credono di averlo incontrato e individuato: non viene tra noi, ma è in noi. E anche quando lo aborriamo e lo combattiamo con tutte le nostre forze, non lo rendiamo mai a noi esterno o estraneo, perché nessuno di noi si può distaccare con un taglio netto, sicuro e definitivo dalla società e dalla umanità alla quale apparteniamo»<sup>45</sup>.

Nella società contemporanea questa tendenza si manifesta come disconoscimento, oltraggio, irrisione dei valori morali «dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora inganni ipocriti per nascondere desideri di potere, sete di distruzione, egoismi di individui e di gruppo»<sup>46</sup>.

In questo saggio il contrasto tra la condizione civile nella quale operano i valori morali e lo stato di decadenza, impoverimento delle coscienze, imbarbarimento delle relazioni sociali, si fa più netto. Certo, la legge della vita e della storia comporta, vichianamente, l'alternarsi di periodi di civiltà e periodi di barbarie, di cadute e di rinascite, eppure, nelle pagine drammatiche di Croce, si avverte il dubbio angoscioso che la storia d'Europa sia entrata in un vicolo cieco o in un tunnel di cui non si vede l'uscita:

«Siamo noi ora entrati (ripetiamo qui una domanda già fatta per altre occasioni) in una delle età o nella più grave di tutte in quanto è succeduta o è prossima a succedere a un ricco svolgimento millenario della storia, segnatamente di quella europea? È da sperare di no; [...] Ma che la minaccia dell'Anticristo contro il Cristo si sia levata, sembra indubbio»<sup>47</sup>.

La minaccia riguardava, essenzialmente il valore della libertà, nel quale si racchiude la vita morale degli individui, la loro capacità di pensare e di agire senza lasciarsi condizionare da entità astratte, da forze tiranniche che istupidiscono e mortificano la dignità umana. L'istupidimento che si diffonde attorno al Potere, soprattutto al potere politico costituisce, per Croce, la malattia mortale dalla quale l'Europa deve guardarsi. Una malattia che aveva nomi e caratteri precisi: «totalitarismo», «partito unico», «obbedienza al partito», «culto dello Stato». Sono i nuovi idoli che inebriano «molti cervel-

li torbidi o deboli» che seducono con il loro fascino «gli irriflessivi di cui vi è sempre gran copia, i molti che, già da natura disposti alla prepotenza, alla durezza, alla menzogna, al servilismo [...] lasciano prorompere l'Anticristo che è in loro»<sup>48</sup>.

La minaccia della dispersione e della caduta in uno stato belluino non poteva essere affrontata con fughe irresponsabili nell'irrazionale. In quegli anni drammatici Croce avvertiva la tendenza «a immergersi e sommergersi nell'irrazionale ed ad alienare la propria libertà, porgendo le mani alle catene della nemica, decorando la propria malattia col nome di 'necessità storica'» ma, nello stesso tempo, metteva in guardia dall'illusione di salvarsi, ricorrendo agli «stregoni» già sperimentati «in forma di dittatori e di Stati indifferenziati e totalitari».

L'unica via di uscita è costituita dal richiamo alle energie interiori con le quali fare «resistenza» di fronte alle forze distruttive e all'irruzione di esse in una «nuova età selvaggia»<sup>49</sup>. Una soluzione 'morale' della crisi della coscienza europea che l'ultimo Croce propone con la consapevolezza vigile della grandezza e della miseria dell'uomo, delle sue contraddizioni insanabili.

La difesa «fino all'estremo» delle ragioni della civiltà per non cedere alla rassegnazione: questo, in definitiva, è per Croce il «partito da prendere» perché è il solo «che non abbassi la vita spirituale dell'uomo nella sua integrità a quella mutilata ed abietta del vivere purché sia»<sup>50</sup>. Quel partito fa comedere lo spettacolo della storia con «la verità dell'etica».

L'ultimo Croce che considera la Vitalità come il suo «testamento spirituale» non si rende al vitalismo irrazionalistico né resta paralizzato nella negatività dell'angoscia, ma cerca di comprendere le 'ragioni' di quella «terribile forza», che rischia di asservire e divorare gli individui, e di tenerla a freno, di signoreggiarla attraverso la coscienza morale.

La lezione che la sensibilità dell'uomo contemporaneo può ricavare da queste riflessioni non è quella di un pensatore «sorpasato» o insensibile al dramma di un secolo che ha visto all'opera molte sciagurate «idee assassine». Guardare in faccia il «demoniaco» per riconoscerlo e domarlo senza mai abdicare al compito della critica filosofica: «io tutta la vita ho fatto il critico, e anche di me stesso e me ne sono trovato benissimo. Non muterò carattere nei miei ultimi anni»<sup>51</sup>.

44. B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 312-319.

45. B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 314.

46. B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 315.

47. B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 316.

48. B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 318.

49. B. Croce, *Intorno al 'magismo' come età storica* (1948) in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., pp. 207-208.

50. B. Croce, *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, op. cit., p. 312.

51. Citato da A. Biundo, *L'ultimo Croce e I nuovi problemi*, op. cit., p. 157.

# *Il pensiero infermo. Origine e destino della filosofia scientifica*

di Francesco Coniglione\*

«La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica».

*Moritz Schlick*

## 1. La filosofia in cerca di se stessa

È tipico della pratica di ricerca della maggior parte dei cultori di filosofia (siano essi degli storici o dei teoretici) – cioè di quell'indagine nella quale consiste, per dirla con Giulio Preti<sup>1</sup>, l'"onesto mestiere" di gran parte dei filosofi – accantonare la questione che costituisce la stessa *ratio essendi* della propria disciplina: quale è il "senso" del proprio lavoro? A cosa esso vuole giungere e in che misura le conclusioni cui si è pervenuti sono da ritenersi affidabili? Domande che conducono, in ultima istanza, a quella fondamentale: che tipo di asserti sono quelli filosofici?

Questa interrogazione, che dovrebbe stare a monte di ogni filosofare e di ogni tentativo di risoluzione del sia pur minimo problema incontrato nella propria pratica di ricerca o ricevuto dalla tradizione disciplinare cui i filosofi appartengono, di solito è singolarmente messa da parte come irrilevante rispetto alle ricerche che si affrontano o alle soluzioni che si approntano. Queste, ovviamente, partono dal presupposto – il più delle volte tacito – che debbano in qualche modo essere conclusive; che, se non sono in grado di consegnare ai posteri la Verità intera, comunque sono portatrici di tante minime verità, minuscoli frammenti di un mosaico immenso cui ciascuno pensa di contribuire con la propria personale fatica – sia essa storiografica o teoretica – aggiungendovi un ulteriore tassello: «Non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità»<sup>2</sup>.

\* Ordinario di Storia della filosofia dell'Università di Catania. Testo della lezione svolta presso l'Ateneo salentino nella giornata di martedì 23 marzo 2004.

1. Cfr. Giulio Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. I, p. 477.

2. Giovanni Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (1911), in Id., *Opere filosofiche*, a cura di Eugenio Garin, Garzanti, Milano 1991, p. 310.

La questione metafisica non nasce nel mezzo della concreta ricerca – la quale finirebbe altrimenti per essere paralizzata nel proprio ottimismo indagatore – ma semmai quale risultato di una riflessione teorica che si pone esplicitamente il senso del lavoro filosofico; e la “metafisica” – cioè la filosofia che pone il problema di se stessa – nasce di solito quando la teoresi percorre dei vicoli ciechi, quando perde la fiducia nelle proprie forze e vede il senso del proprio operare assediato dai dubbi circa la propria inutilità, angosciato dalla constatazione dei miseri risultati conseguiti o dall’assedio di più forti ed agguerrite pratiche conoscitive. È una contingenza avvertita, questa, nella filosofia del Novecento: è il senso della propria identità, dei propri compiti e limiti<sup>3</sup>, che si impone ad essa come una questione non più eludibile. È la domanda cui porta nel suo naturale sviluppo la filosofia analitica, che dal fuoco concentrato sul linguaggio è portata alla considerazione della logica e quindi a domandarsi perché e come il suo uso possa essere giustificato filosoficamente e in riferimento alla ricerca filosofica, facendo così cadere l’accento sul senso stesso della filosofia, che finisce per interrogarsi su se stessa<sup>4</sup>. O è anche l’angosciata domanda della filosofia circa il proprio posto nella geografia delle conoscenze umane, che è stato il tipico rovello di gran parte della filosofia “continentale”, la quale si pone in «una prospettiva destinale» col riflettere «sulla storia della disciplina, sulla tradizione filosofica, e sulle impegnative che tale provenienza ci impone»<sup>5</sup>.

Ma nella pratica della ricerca non ci si angustia su tali impegnative questioni, pena la sua paralisi. Si indagherà sul rapporto tra Kant e uno sconosciuto filosofo suo contemporaneo; si dissezioni col bisturi affilato dell’analisi la nozione di causalità; si affronti di petto la nozione di destino in Heidegger; più titanicamente, si definisca il concetto di verità o quello di libertà o la nozione di esistenza – in ogni caso ciascun “lavoratore del pensiero”, sia esso un modesto “roditoro accademico” di fatti e concetti o un ardito edificatore di visioni del mondo, non potrà intraprendere il proprio faticoso cammino d’indagine senza avere la fiducia che qualcosa comunque la caverà; che il risultato della sua ricerca avrà in ogni caso raggiunto un risultato, da raffinare, articolare, ulteriormente sviluppare – chi non è consapevole oggi dei propri limiti e in generale della perfettibilità della conoscenza? – ma che è comunque qualcosa di positivo, non un nulla od una pura esercitazione retorica o la vana elucubrazione della più scatenata delle fantasie. Anche chi ha attribuito alla filosofia – ed alla metafisica in partico-

lare – il carattere di una pura espressione lirica, di un surrogato per ambizioni artistiche inappagate, ha dovuto assumere la positività delle proprie conclusioni e quindi la fondatezza del proprio giudizio *sulla* filosofia. Ma con ciò ha dovuto passare sotto silenzio il problema della natura e del carattere delle proprie affermazioni nel momento in cui ha dichiarato l’insensatezza della filosofia. Ha dovuto mettere da parte il momento dell’indagine metafisica.

Altrimenti ineludibile è la domanda: è possibile una filosofia senza la filosofia? Ovvero, è possibile una discussione dello statuto e dei compiti della filosofia che non sia esso stesso un “fare” filosofia? La questione metafisica si converte immediatamente in questione filosofica e riemerge in tutta la sua forza la classica e celebre obiezione hegeliana al progetto kantiano di volere istituire, con la critica della ragion pura, un “tribunale della ragione” che la garantisca nelle sue “giuste pretese” e quindi definisca una volta per tutte quali siano le conoscenze a cui essa può aspirare<sup>6</sup>. A tale idea kantiana Hegel correttamente ribatteva che non è possibile imparare a nuotare senza immergersi nell’acqua, cioè che l’imparare a nuotare non sta nella preliminare definizione e chiarificazione dei limiti e delle possibilità della capacità natatoria, dello “strumento”, ma nello “arrischiarsi nell’acqua”<sup>7</sup> e allora o si affogherà o si imparerà. Analogamente, un secolo dopo, per Wittgenstein la conoscenza di qualcosa non la si apprende se non conoscendo “ciò che si impara non è una tecnica; si imparano giudizi corretti”<sup>8</sup>. È nella pratica esperienziale di ogni giorno che si acquisisce il paradigma della conoscenza, appunto nella misura in cui si conosce qualcosa.

Ma al di là della paradossalità dell’esempio (che si esporrebbe a più di una controreplica), resta pur vera la tesi hegeliana che la giustificazione della filosofia se essa stessa un conoscer filosofico, che perciò ha luogo solo *dentro* la filosofia. Donde la fondamentale differenza della filosofia da ogni altra conoscenza, giacché

«... è facile vedere che altri strumenti possono bene indagarsi e giudicarsi in altro modo che non tra il lavoro stesso cui sono destinati; ma l’indagine del conoscere non può accadere altrimenti che *conoscendo*: dacché indagare questo cosiddetto strumento non è altro che conoscerlo»<sup>9</sup>.

Con ciò Hegel individua uno snodo cruciale dell’indagine filosofica in quanto enuncia, forse senza del tutto avvedersene, il tipico paradosso della

3. Cfr. Franca D’Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent’anni*, Cortina, Milano 1997, pp. 5-6.

4. Cfr. Anat Biletzki, *Wittgenstein: analytic philosopher?*, in Anat Biletzki, Anat Matar, (eds.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, London and New York: Routledge 1998, pp. 202-203.

5. F. D’Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento*, Einaudi, Torino 1999, p. 223.

6. Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di Giorgio Colli, Bompiani, Milano 1977, pp. 9-10.

7. Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di Benedetto Croce, Laterza, Bari 1967, § 10.

8. Ludwig Joseph Wittgenstein, cit. in Hilary Putnam, *Il pragmatismo: una questione aperta*, trad. it. di Massimo Dell’Utri, Laterza, Bari 1992, p. 43.

9. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, op. cit., § 10.

autoreferenzialità, che nasce appunto quando non si indaga uno strumento in altro modo che non sia il lavoro stesso per cui esso medesimo è stato messo a punto; ovvero quando ciò di cui si giudica è lo stesso organo con cui si giudica. Allo stesso modo del paradosso del mentitore, in cui l'enunciato profferito predica di se stesso, con ciò causando quel cortocircuito logico che non ha finito di appassionare i logici da Epimenide sino a Tarski, analogamente la filosofia non può filosofeggiare di se stessa, pena l'autoreferenzialità e quindi la paradossalità della proprie affermazioni. Di che tipo di pensiero di ordine superiore, infatti, si avrebbe necessità per poter effettuare affermazioni sul pensiero filosofico senza che queste siano autoreferenziali? E qui il problema sta nel fatto che analogamente a come non esiste un metalinguaggio del linguaggio comune — in quanto questo è il più universale possibile — allo stesso modo la filosofia non sembra poter ammettere fuori di sé null'altro che sia pensiero articolabile, giacché ogni argomentazione o ragionamento o sistema di pensieri è di per sé fagocitato nell'ampio ventre della stessa filosofia e quindi finisce per rientrare sotto il suo impero.

Da tale situazione essa potrebbe uscire solo lungo la via a suo tempo suggerita da Sesto Empirico<sup>10</sup> e più recentemente fatta propria anche da Wittgenstein: dismettendo il valore cognitivo attribuito alla tesi scettica o relativistica per trasformarla in una pratica, in un atteggiamento, in una successione di suoni senza rilievo epistemico, ma buoni solo a suscitare un atto liberante di rifiuto, una pratica terapeutica che ci esime dall'angoscia della *skepsis*, della ricerca, e con ciò stesso dall'interrogativo circa il senso e i limiti della filosofia<sup>11</sup>. Il prezzo di questa strategia è però quello di un'autocondanna della filosofia, di una dolce eutanasia che riesce sì ad ottenere il proprio compimento, ma dichiarando ed acclarando il segreto sospetto nutrito, come un fatto roditorio, nel seno di ogni filosofo consapevole e sbattuto in faccia da qualsiasi praticante di discipline applicate al presuntuoso teorista, costruttore di complesse e labili cattedrali di pensieri, squarciate come nulla dalla lama affilata della prima critica impietosa. Ne deriverebbe che al di fuori della filosofia non vi è nulla, che al di fuori del discorso non può che esserci il non discorso e quindi l'impossibilità di parlare della filosofia. Per cui l'unico modo per parlare della filosofia è tacere di essa; l'unico modo per discuterne lo statuto è parlare d'altro. E alla fine non resterebbe che seguire il raggio e amaro consiglio che Wittgenstein dava ai giovani

10. Cfr. Sesto Empirico, *Scholia pyrroniana (Pyrrh. hyp.)*, trad. it. di Onorato Tescari rivista da Antonio Russo, Laterza, Bari 1933, I, 206-11, 137-133, Id., *Adv. Log.*, II, 473-481. Tale argomento è ripreso anche nello scetticismo moderno, cfr. ad es., La Mothe Le Vayer, in Gianni Paganini, *Scepsi moderna. Anticipazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Buisento, Coenza 1991, pp. 236-247.

11. Cfr. su ciò Leszek Kolakowski, *Orrore metafisico*, trad. it. di Bruno Morcavallo, il Mulino, Bologna 1990, pp. 9-11.

che gli si avvicinavano affascinati dalla filosofia: cambiare mestiere e dedicarsi piuttosto a più proficue attività, per sé stessi e per l'umanità, come quella dell'infermiere o dell'idraulico<sup>12</sup>.

Non è questa la strada indicata da Hegel, per il quale la filosofia deve ardire conoscere; *sapere aude*, dunque trovare il coraggio di mettersi in acqua, ma avendo l'accortezza di assumere come proprio oggetto qualcosa d'altro, non se stessa: occuparsi di etica, percezioni, oggetti, del bene, del bello, ecc., senza mai volgere lo sguardo su di sé, senza mai specchiarsi su di una superficie che ne rifletta l'immagine; altrimenti finirà per perdersi, annegando come Narciso nel ruscello che riflette la sua immagine cui, incauto, si era proteso in un abbraccio rivelatosi mortale: il *logos* della filosofia conoscerebbe così la propria metamorfosi nel paradosso e nella contraddizione che ne minerebbero ogni pretesa. Si capisce dunque il senso dell'invito di Hegel: cominciamo a nuotare e già nuotando avremo appreso una conoscenza. Si conosce solo conoscendo.

Ma la posizione di Kant è meno ingenua di quanto non possa sembrare dalla critica che ne ha fatto Hegel. Egli era ben consapevole della difficoltà di una impresa quale quella cui si accingeva; e difatti rivolge la sua analisi critica solo alla «facoltà di ragione in generale, riguardo a tutte le conoscenze, cui la ragione può aspirare, indipendentemente da ogni esperienza»<sup>13</sup>. Sono escluse dalla critica, dunque, le conoscenze cui si può pervenire mediante l'esperienza, ovvero le conoscenze acquisite dalle scienze, che pertanto godono di una sorta di statuto di estraterritorialità. Sulla matematica e sulla fisica non si dà luogo ad una indagine che abbia per scopo la garanzia del loro «quid juris»; è infatti del tutto chiaro per Kant che

«noi dunque almeno qualche incontestata conoscenza sintetica a priori l'abbiamo; e non abbiamo bisogno di domandarci se essa sia possibile (giacché è reale), ma soltanto come essa è possibile, per poter trarre dal principio della possibilità della conoscenza data anche quella di tutta la rimanente»<sup>14</sup>.

La scienza è dunque, per Kant, un *fatto*, del quale bisogna solo chiedersi: come esso è possibile? Ha ribadito più recentemente Giulio Preti che «la conoscenza è un fatto: il nostro compito è analizzarla, rilevarne le strutture; e sulla base di tale analisi potremo anche vederne gli eventuali limiti 'interni'»<sup>15</sup>.

12. Cfr. Ray Monk, *Wittgenstein. Il dovere del genio*, trad. it. di Pietro Arlorio, Bompiani, Milano 1991, pp. 319-20; Brian McGuinness, *Wittgenstein. Il giovane Ludwig (1889-1921)*, trad. it. di Rodolfo Rini, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 424.

13. I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 10.

14. I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, traduzione di Pantaleo Carabellese rivista da Rosario Assunto, Laterza, Bari 1972, p. 60.

15. Giulio Preti, *Saggi filosofici*, op. cit., pp. 561-562. Cfr. anche Id., *Lo scetticismo e il problema della conoscenza* (1974), ora col titolo *Scetticismo e conoscenza*, a cura di Francesco Coniglione, Cuecm, Catania 1993, p. 17.

In tal modo sarebbe stato possibile sfuggire al paradosso della autoreferenzialità: la filosofia non assume ad oggetto se stessa, ma solo un suo sottoinsieme la cui garanzia di autentica conoscenza sta al di fuori del campo di azione della filosofia stessa e non è sottoposto ai capricciosi decreti di quest'ultima. Analogamente a come, per predicare la verità di un linguaggio *L* è necessario un linguaggio di ordine superiore *L'*, ovvero di un meta-linguaggio di cui il primo sia il linguaggio oggetto, così la filosofia può esercitare la propria funzione conoscitiva solo indagando un linguaggio specifico, che ne sia un sottoinsieme meno ricco: il linguaggio della scienza. Ma questo viene assunto come un fatto le cui garanzie non rientrano nel dominio della filosofia e del quale questa non deve fornire le giustificazioni – che altrimenti andrebbero ritrovate nel proprio seno – bensì di cui solo si propone di indagare le modalità. Trasponendo sul proprio corpo quanto operato dalla scienza fisica col reale, la filosofia passa nei confronti della scienza dal “perché” giustificativo al “come” esplicativo. È stata grande ambizione di Kant – ed insieme sua illusione – che la ragione filosofica potesse da tale indagine sull’“altro” da sé, la cui garanzia sia indiscussa, trarre gli elementi sufficienti per poter giudicare di sé stessa, edificando quel tribunale della ragione col quale essa avrebbe potuto stabilire i propri limiti e le proprie prerogative. In questo kantiano «buscar l’Oriente par l’Occidente» si condensa l’insegnamento lasciato in eredità all’epistemologia dei secoli successivi.

## 2. La duplice eredità kantiana

Uno snodo decisivo quello rappresentato da Kant<sup>16</sup>. Ma vediamo di precisare con maggiore esattezza in cosa esso consista. Kant, infatti, nel rivolgere la sua analisi critica solo alla «facoltà di ragione in generale» esclude dalla critica le scienze, in quanto del “fatto” da esse rappresentate è possibile solo chiedersi: come esso è possibile? Ha recentemente messo in luce J. Alberto Coffa, in riferimento all’epistemologia di questo secolo, che

«il metodo trascendentale di Kant capovolse la situazione. La domanda fondamentale che si poneva la nuova epistemologia non era se c’era conoscenza: il suo punto di partenza era che ovviamente c’è conoscenza ed esperienza e cognizione sintetica a priori. La domanda non era *se*, ma *come* tutto ciò era possibile. Così, invece di tentare di costruire la conoscenza a partire da una base ultima di dati ed elementi semplici, Kant prese la conoscenza come qualcosa di dato e cercò di identificarne le “condizioni di possibilità”»<sup>17</sup>.

16. In questo paragrafo mi ispiro in parte a quanto già scritto in *Russell e la nascita dell’idea di filosofia scientifica*, in Aa.Vv., *Filosofia, scienze, cultura*, a cura di Gaetano Benvenuto, Santo Burgio e Giancarlo Magnano San Lio, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 181-218.

17. J. Alberto Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, il Mulino, Bologna 1998, p. 330.

Tale nuovo impulso da Kant impresso all’epistemologia ha dato luogo a due programmi di ricerca diversi.

Il primo programma colloca al proprio centro il problema della *giustificazione* della scienza, ovvero va alla ricerca delle sue condizioni di possibilità, per cui l’epistemologia viene concepita come il proseguimento su nuove basi della vecchia gnoseologia o teoria della conoscenza, la quale era tesa alla esibizione di quelle *fondamenta* che avrebbero dovuto porre la scienza su un terreno talmente saldo da sottrarla ad ogni possibilità di dubbio scettico. Ma a differenza della vecchia gnoseologia – ed in ciò sta l’eredità kantiana – non ci si pone il problema nei termini di una ricerca dei criteri della conoscenza *in generale*, utili per giudicare anche dei contenuti appresi tramite le scienze, bensì quello del ritrovamento di quelle *basi* la cui certezza ed indubitabilità avrebbe permesso di sottrarre ad ogni possibile dubbio la conoscenza che *già di fatto* da esse ci è fornita. E quella filosofia che si pone come compito la giustificazione della scienza, sia nel suo metodo sia come corpo di conoscenze, è detta “filosofia scientifica”; metodo e conoscenze che tuttavia venivano assunti rispettivamente come corretti e garantiti e che quindi non potevano essere revocati in dubbio da una disciplina meramente filosofica, che cioè non avvenisse secondo le procedure e i criteri dalle scienze stesse elaborati nella propria specificità e distinzione dal pensiero speculativo e, in particolare, dalla metafisica, dal cui abbraccio letale erano infine riuscite a liberarsi. Onde, semmai, la domanda che il filosofo poteva legittimamente porsi era: in cosa consiste la correttezza dei metodi attuati dalla scienza e in che modo le autentiche conoscenze cui essa perviene sono da questa giustificate?

Il secondo programma di ricerca scaturisce dalla posizione kantiana assunta al punto di vista trascendentale come base per una nuova formulazione dell’epistemologia, consistente non tanto nel tentativo di andare alla ricerca delle condizioni di possibilità della scienza (secondo l’approccio giustificazionista prima accennato), bensì *nell’assumere quest’ultima quale pietra di paragone dell’epistemologia*: è accettabile quell’epistemologia la quale non entri in contrasto con le teorie scientifiche accettate. Per cui il criterio di adeguatezza e correttezza di ogni epistemologia è il suo dimostrarsi in grado di render conto della scienza come essa effettivamente viene praticata dagli scienziati: è la pratica scientifica ed il modo in cui le teorie sono costruite a costituire il supremo criterio – appunto trascendentale – di ogni possibile epistemologia: «La conoscenza, vale a dire la scienza, è l’obiettivo proprio del metodo trascendentale, e la pietra di paragone dell’epistemologia»<sup>18</sup>. Diversamente dalla posizione precedente, l’epistemologia trova in questo caso la propria adeguatezza non in criteri di razionalità da

18. J. Alberto Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, op. cit., p. 331. Tuttavia Coffa non distingue tra questa posizione e quella precedente, assimilandole tra loro e attribuendole entrambi alla svolta kantiana.

essa stessa posti – in modo da costituire una sorta di autoscienza filosofica e metodologica dello scienziato cui questo dovrebbe al limite adeguarsi se smarrisce la retta via – bensì nella pratica effettiva degli scienziati. Essa parte dalla scienza (essa è il *datum*, il *faktum* da spiegare e giustificare) e *ritorna* alla scienza (questa è il *datum*, il *faktum* che costituisce il suo criterio di convalida, il metro della sua adeguatezza). È questa la direzione intuita da uno dei più acuti ed intelligenti continuatori dell'opera di Kant, quel Cassirer che aveva ben chiaramente inteso come «compito specifico della critica della conoscenza» non possa essere se non la «analisi della scienza data», perché «soltanto nella scienza esatta, nel suo processo continuo, malgrado tutte le oscillazioni, l'unità del concetto di conoscenza, che in tutti gli altri campi rimane solo un'esigenza, ha il suo vero compimento e la sua conferma»<sup>19</sup>.

È in questa seconda impostazione che si possono riconoscere i connotati più autentici della svolta effettuata dal «nuovo empirismo» (almeno in alcuni dei suoi principali rappresentanti, come Schlick e Reichenbach e il primo Carnap dell'*Aufbau*) e dal Popper de *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* (1930-33), opera rimasta e lungo inedita. Diversamente dalla prima impostazione, l'approccio è qui tipicamente *antifondazionista*. Come afferma Friedman:

«i positivisti logici [...] hanno respinto con forza una concezione fondazionista della filosofia rispetto alle scienze speciali. Non vi è alcun punto privilegiato dal quale la filosofia possa sottoporre a giudizio epistemico le scienze speciali: si ritiene piuttosto che essa debba tenere dietro alle scienze speciali in modo da rettificare se stessa in risposta ai risultati da esse acquisiti»<sup>20</sup>.

Posizione, questa, del resto ben documentata negli scritti dei maestri del neopositivismo, per i quali era ben chiaro:

«che un'epistemologia va abbandonata se è formulata in modo tale da non poter più entrare in conflitto con nessuna teoria scientifica concepibile. Per un'epistemologia, il criterio di adeguatezza e la sua capacità di escludere alcuni sviluppi scientifici concepibili, e di conformarsi alle nostre migliori teorie scientifiche»<sup>21</sup>.

Schlick, ad esempio, aveva ben chiaro in mente il senso dell'indicazione Lantrana, quando afferma che

[...] Kant presuppone dunque che noi siamo in possesso di giudizi validi a priori. [...]

19. Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, il Saggiatore, Milano 1968, 6 voll., vol. I, pp. 23, 27. Cfr. anche sul kantiano presupporre il «fatto scientifico» non per metterlo in discussione, ma per comprenderlo nella sua possibilità e nei suoi principi logici E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, op. cit., vol. IV, p. 33 e *passim*.

20. Milton Friedman, *The Re-evaluation of Logical Positivism*, «Journal of Philosophy», 33 (1991), p. 515.

21. A.J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*, op. cit., p. 331.

La questione per Kant si poneva in questi termini: Qui ci sono conoscenze sintetiche che sono valide a priori degli oggetti di esperienza – come lo posso spiegare? Come deve essere fatta la coscienza conoscente perché si renda intelligibile questa situazione? Kant presuppone quindi come fatto la scienza, ed il suo obiettivo è solo di arrivare partendo di qui ad una conclusione sulla natura del suo artefice, sulla natura dell'intelletto umano»<sup>22</sup>.

E pur prendendo le distanze dal sintetico a priori – come del resto tutti gli appartenenti al Circolo di Vienna – il fondatore del *Kreis* ha ereditato dall'insegnamento kantiano l'idea che un vero concetto di conoscenza può essere elaborato solo sulla base dello studio della scienza e della conoscenza scientifica di fatto posseduta<sup>23</sup>.

A sua volta Reichenbach sostiene, con ancor maggior nettezza, che «la pretesa secondo cui la gnoseologia dovrebbe giustificare gli ultimi fondamenti della conoscenza della realtà, nello sviluppo storico della teoria della conoscenza si è dimostrata insostenibile»<sup>24</sup>; onde l'avvertenza che «per la teoria della conoscenza non può esservi altro procedimento *che stabilire quali siano i principi di fatto impiegati nella conoscenza*»<sup>25</sup>.

Infine Popper intende l'epistemologia come teoria generale del metodo delle scienze empiriche: «La teoria della conoscenza è scienza della scienza: sta alle scienze empiriche speciali come queste stanno alla realtà empirica»<sup>26</sup>; e, recuperando in una sua peculiare accezione il trascendentale kantiano, sostiene che

«le asserzioni e le costruzioni dei concetti propri della teoria della conoscenza devono essere messe criticamente alla prova in base al procedimento effettivo di fondazione in uso nelle scienze empiriche; e soltanto questo controllo trascendentale è in grado di decidere del destino di tali asserzioni»<sup>27</sup>.

La scienza non deve essere messa in discussione dalla filosofia, né tanto meno da essa giustificata; è piuttosto il contrario, in quanto, come aveva per

22. Moritz Schlick, *Teoria generale della conoscenza* (1925), a cura di Ernesto Palombi, FrancoAngeli, Milano 1986, p. 380.

23. Cfr. M. Schlick, *Teoria generale della conoscenza*, op. cit., p. 404. Sul progetto complessivo di Schlick in merito ai rapporti tra filosofia e scienza ci sia permesso rinviare a *Funzione della filosofia e significato della vita in Moritz Schlick*, in *La parola liberatrice: momenti storici del rapporto tra filosofia e scienza*, Cuccm, Catania 2002, pp. 141-246.

24. Hans Reichenbach, *Causalità e probabilità* (1930), in *Il Neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquinelli, Utet, Torino 1969, p. 450. Ma vedi anche quanto scritto da Reichenbach in *Scopo e metodi della moderna filosofia della natura* (1931), in Id., *L'analisi filosofica della conoscenza scientifica*, a cura di Maria Reichenbach, Prefazione di Rudolf Carnap, Marsilio, Padova 1968, pp. 109-115.

25. H. Reichenbach, *Relatività e conoscenza a priori* (1920), a cura di Paolo Parrini, Laterza, Bari 1984, p. 125.

26. Karl Raimund Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza* (1930-33), trad. it. di Mario Trincherò, il Saggiatore, Milano 1987, p. 8.

27. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 58.

primo indicato Kant, la conoscenza scientifica è un *faktum* che la teoria della conoscenza non deve e non può mettere in dubbio, ma solo cercare di spiegare<sup>28</sup>. Ne segue l'intento esplicitamente antifondazionista della teoria della conoscenza di Popper: questa

«non si propone di fondare nessuna conoscenza: essa si attiene al punto di vista che ogni scienza – non importa se si tratti di una scienza speciale o della teoria della conoscenza – deve prendersi cura di se stessa: ogni scienza deve giustificare da sé le sue proprie asserzioni, deve fornire da sé i fondamenti delle proprie conoscenze, indipendentemente dal fatto che si tratti di un fondamento “ultimo” o di un fondamento “primo”; infatti soltanto attraverso la *fondazione* metodica delle proprie asserzioni una scienza diventa *scienza*»<sup>29</sup>.

Espressione di questo secondo programma di ricerca (che qui possiamo delineare solo in modo assai schematico) è quella particolare posizione teorica che riduce la filosofia ad epistemologia, intendendo però quest'ultima non come tradizionale teoria della conoscenza, bensì come analisi delle scienze positive o “metascienza”. È grazie a tale impostazione che si pensa possa essere aggirato il paradosso autoreferenziale cui inevitabilmente la filosofia incorre quando pone a se stessa la domanda sullo statuto della propria indagine. È questa la questione irricevibile della filosofia, il suo punto cieco, nel cui buco nero del paradosso predicativo sembrano inevitabilmente risucchiate tutte le argomentazioni che si azzardino a varcare il punto di non ritorno della domanda sul suo senso e sul suo significato.

Ma la filosofia ha così, come spesso è avvenuto nella sua storia, semplicemente neutralizzato tale questione col metterla da parte, tra parentesi, sterilizzandone la virulenza critica e con ciò superando pragmaticamente il problema dello scetticismo. La filosofia, insomma, nel volersi porre come indagine scientifica nella veste di “metascienza”, viene in sostanza ad imitare l'atto fondativo della scienza moderna stessa, diagnosticato con esattezza da Husserl:

«[...] la scienza della natura è diventata grande in quanto ha messo da parte senza indugio il rigoglioso scetticismo antico, rinunciando a superarlo. Invece di logorarsi nelle vessate questioni di come sia possibile la conoscenza di una natura “esterna” e come si dovrebbero risolvere tutte le difficoltà che già gli antichi vi scorgevano, si cimentò preferibilmente con la ricerca del *giusto metodo* per giungere ad una conoscenza il più possibile perfetta della natura, alla conoscenza della natura nella forma di scienza esatta»<sup>30</sup>.

28. Cfr. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 59.

29. K.R. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, op. cit., p. 111.

30. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Enrico Filippini, Einaudi, Torino 1973, § 26.

E il “giusto metodo” della filosofia consisterebbe, appunto, nel mettere da parte la *vexata questio* della propria legittimità per riservare le proprie energie allo studio della scienza moderna e dei suoi metodi – che possiedono tutta la solidità e l'imprescindibilità di un “fatto” *naturale*, di un oggetto che le sta davanti e si impone con la forza della sua sola, mera *presenza*. Solo nel trasformarsi in epistemologia della scienza, solo mediante l'ispezione ed individuazione del “giusto metodo” scientifico nella conoscenza in atto, la filosofia può trovare la salvezza da se stessa ed alimentare la speranza in un *elisir* che la ringiovanisca, distendendo le rughe delle sue stratificate aporie e spazzando le ragnatele di una storia che la schiaccia.

È tale speranza a stare alla base del tentativo, rinato tra Ottocento e Novecento, di edificare una “filosofia scientifica”. È infatti grazie a questa discesa agli inferi, a questo purgatorio scienziato, a questa *via crucis* in un terreno per lei tradizionalmente ostico e brulicante di personaggi ed oggetti insoliti; è solo mediante questo lungo viaggio ascetico – come un inedito romanzo di formazione – nel terreno del suo fratello-nemico, nel territorio della razionalità scientifica *hard*, fatta di formalismi e leggi, teorie ed assiomatiche, teoremi ed inferenze logiche; solo grazie a tutto ciò è possibile alla filosofia rinascere rinvigorita ed emendata dalle sue colpe passate, rigenerata di nuove forze, armata di nuovi strumenti ed utensili concettuali prima mai visti e solo immaginati nella mente di qualche filosofo sognatore di inafferrabili esattezze, e così, come splendida farfalla che si scioglie dal bozzolo metafisico e speculativo in cui era stata sinora costretta, rinascere a nuova vita col realizzare il sogno da sempre iscritto nel suo codice genetico: essere *episteme*, ovvero realizzarsi come filosofia *scientifica*. È questo il progetto intorno a cui ruota gran parte del pensiero del Novecento, per la cui realizzazione si sono arrovellati generazioni di filosofi e scienziati, elaborando un patrimonio di teorie e metodi che forse non ha eguali nella storia della filosofia.

Ma nel lungo itinerario di purificazione attraverso questo territorio a lei ostico la filosofia corre inevitabilmente molti rischi. Come accade ai viaggiatori attaccati dalla lussureggiante vegetazione dei luoghi attraversati e dall'amichevole attitudine degli abitanti incontrati, può smarrirsi per strada la meta che si era proposta e decidere di prender dimora, stabilirsi in uno dei luoghi attraversati, abbandonando ai sogni di una infantile infatuazione l'El Dorado verso il quale aveva intrapreso il viaggio. E così decide di soggiornare definitivamente nel territorio del linguaggio, diventando semantica o filosofia linguistica; oppure rimanere affascinata dalla austera bellezza dei panorami formali della logica, e così ritenersi appagata dalla coltivazione dell'analisi dei sistemi sintattici o della teoria dei modelli, ridefinendosi più modestamente come filosofia della logica; ancora, abbacinata dalla ricchezza di previsioni e conoscenze della fisica e delle altre scienze empiriche, tecnologicamente fruttuose e produttive, può decidere di deporre il fardello

del viandante e accomodarsi agiatamente in una stanza del grande e capiente edificio intitolato alla filosofia della scienza, divenendo così analisi logica della conoscenza scientifica, metodologia della scienza, epistemologia della fisica, della chimica, e così via.

Ma può anche ritenere troppo meschini tali facili accomodamenti rispetto all'ambizioso obiettivo che si era proposto; e nondimeno i suoi occhi, stanchi dal mirare lontano nella speranza di scorgere prima o poi la meta che si approssima, si velano per lo sfinimento, lo sguardo non è più fermo e le forze cominciano ad abbandonare le sue sempre più stracche membra. E allora essa depona il bastone del viandante non perché si accontenti di una illusoria e consolatoria conoscenza parziale, di un misero piatto di lenticchie rispetto al luto banchetto prima sperato, ma solo perché guarda in faccia il nulla che si spalanca davanti alle sue speranze: il nichilismo del senso e del vero, la consapevolezza della illusorietà della sua motivazione iniziale. Il paese per il quale essa aveva intrapreso il cammino non esiste su alcuna carta geografica: questa la conclusione finale che porta con sé il lutto indicibile ed incommensurabile di due millenni di storia.

### 3. Le molte vie e i molti volti della filosofia scientifica

Ma il progetto della "filosofia scientifica" non temeva, nella sua giovanile baldanza, tale esito nichilista. Ecco certo non inizia con la svolta kantiana, anche se questa è stata decisa affinché ricevesse una nuova formulazione, né si esaurisce senza aver percorso un lungo tratto di strada, lungo il quale ci si imbatte in molti dei filosofi e degli scienziati dei secoli passati. Una compagnia assai assortita, per non multietnica, con scuole nazionali diverse e floride, con fecondi metecati e intrecciarsi di linguaggi disparati, ma tutti adoperanti allo stesso progetto: emancipare la filosofia dai banchi sabbiosi della metafisica e formulare finalmente di quella dignità posseduta dalle altre scienze.

Ed è una storia lunga, che si potrebbe far risalire addirittura alla nascita della scienza moderna ed alla concorrenza che da allora si è stabilita tra pensiero filosofico e conoscenza scientifica, sia nella perimetrazione dei rispettivi ambiti e compiti, sia nella iterata aspirazione della filosofia ad imitare quanto più possibile la scienza o nell'ambizione della scienza a fare a meno della filosofia<sup>31</sup>.

È l'idea che permea il progetto cartesiano, che si esprime con chiara consapevolezza nella intenzione di Hume di edificare una scienza della na-

31. Per alcune parti di questo paragrafo riprendo concetti più diffusamente svolti in *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in *Atti del Simposio "Filosofia e scienza. Studi in onore di Carlo Maria Cacciari"*, a cura di Giuseppe Gemello, Euboea, Soc. Ed. Mammì, 2005, pp. 109-111.

tura umana ispirandosi all'esempio di quella newtoniana del mondo fisico, idea che motiva la richiesta di un linguaggio esatto, rigoroso, quanto più simile a quello della matematica che sentiamo divenire esigenza pressante in Leibniz, in Condillac e in tutti i pensatori che dalle scienze naturali o dalla matematica traevano ispirazione per proporre una filosofia rinnovata, matura, non più invischiata nelle eterne, tradizionali controversie.

Un progetto che soprattutto si concreta con il trionfo e le leopardiane "magnifiche sorti e progressive" della scienza ottocentesca, divenendo una vera e propria bandiera filosofica sotto la quale si riuniscono filosofi e scienziati, nonché con la rinascita a metà del secolo della nuova logica su basi matematiche, dovuta all'opera di Boole. Da una parte vi sono i filosofi-scienziati della seconda parte dell'Ottocento<sup>32</sup> – con il loro richiamo al "metodo induttivo" quale strumento procedurale da applicare anche alla ricerca filosofica – dall'altra i filosofi-logici, che vedono negli strumenti concettuali approntati da Boole, e dalla logica che sulla sua base si sviluppa (la cosiddetta "algebra della logica"), la pietra filosofale in grado di trasformare la ganga della metafisica nell'oro di una filosofia "esatta" e all'altezza della sua parente e concorrente, la scienza. Come viene annunciato chiaramente da un "minore" (ma spesso sono proprio i "minori" ad incarnare più esemplarmente lo spirito di un'epoca), la filosofia non si modernizzerà in senso proprio, liberandosi dallo scolasticismo, sino a quando «non siede modestamente ai piedi della scienza, si impregna dello spirito del metodo scientifico», applicandone il modo di procedere «alla ricostituzione delle scienze morali e alla totale riorganizzazione della conoscenza umana»<sup>33</sup>. Sicché è ovvio cosa si intenda con "filosofia scientifica": è «la filosofia che si fonda teoreticamente sulla base pratica del metodo scientifico»<sup>34</sup>; ed altrettanto lineari sembrano i rapporti che debbono – in questa luce – essere instaurati tra la filosofia e la scienza: queste sono il naturale complemento l'una dell'altra, in quanto «la scienza necessita dell'ordine intellettuale e della unità sistematica che solo la filosofia può creare; la filosofia necessita della base di verifica ed assolutamente dello spirito oggettivo della scienza»<sup>35</sup>. Lo scopo è quello di pervenire ad una «greatly needed identification of Science and Philosophy»<sup>36</sup>.

La grande stagione del positivismo europeo, nelle sue molteplici manifestazioni e metamorfosi, ha rappresentato il luogo di coltura più sistemati-

32. F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia del Novecento. L'anomalia paradigmatica*, op. cit., pp. 16-36.

33. Francis Ellingwood Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, «Mind», 7, 28 (1882), p. 485.

34. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 484.

35. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 494.

36. F.E. Abbot, *Scientific Philosophy: A Theory of Human Knowledge*, op. cit., p. 495. Dello stesso tenore le posizioni di Curt John Ducasse, *Philosophy as Science*, Oskar Piest, New York 1941.

co e consapevole della necessità di una filosofia “positiva”, “esatta” o “scientifica”<sup>37</sup>. A volte la filosofia veniva pericolosamente risucchiata da una onnivora scienza, altre volte si autolegittimava (e veniva dagli stessi “scienziati” legittimata) come diversa da essa e pur tuttavia in sua stretta correlazione. E in quest’ultimo caso, poteva dividerne i metodi, accettarne le conclusioni – dalle quali non può prescindere se non correndo il rischio di finire come la colomba kantiana – o, infine, riteneva di starne alla base, anche se in modo il più delle volte tacito ed inconsapevole<sup>38</sup>. In ogni caso, sotto questa bandiera si riuniscono logici, filosofi, fisici, psicologi sperimentali, biologi, economisti, ciascuno dei quali coniuga in un suo accezione peculiare il senso in cui intende far transitare la filosofia dalla pura sterile speculazione ad una feconda e produttiva scienza.

Riassume in modo esemplarmente chiaro tale programma Wladyslaw Tatarkiewicz, attribuendogli tre diversi significati<sup>39</sup>:

- (a) «In primo luogo, la scienza costituisce il *fondamento* della filosofia, la quale non ha altro lavoro da fare che trarre conclusioni generali dai suoi risultati»; ovvero, la filosofia viene intesa come una riflessione filosofica *sulla* scienza, che si preoccupa di estendere i risultati da questa conseguiti *al di là* del loro ambito specialistico, in una accezione che somiglia a quella di una sorta di “filosofia naturale” o naturalisticamente orientata.
- (b) «In secondo luogo, la scienza è l’*oggetto* della filosofia, la quale non deve essere nient’altro che teoria della scienza, indagine sulle sue as-

37. Limitiamo la nostra analisi alla filosofia di ascendenza positivista, anche se la locuzione di “filosofia scientifica” è stata utilizzata pure nell’ambito di altre correnti filosofiche, come il neokantismo, la fenomenologia del primo Husserl o addirittura la filosofia di Heidegger anteriormente ad *Essere e tempo*. Su tale ampliamento semantico del concetto di “filosofia scientifica” vedi l’importante articolo di Alan Richardson, *Toward a History of Scientific Philosophy*, «Perspectives on Science», vol. 5, n. 3 (1997), pp. 418-451. Quanto sostenuto in esso, tuttavia, non ci pare convincente in merito alla valutazione dell’opera di Husserl (o addirittura di Heidegger), per un dato di fondo: la scienza a cui questi si richiamava nel voler render scientifica la filosofia non era affatto la scienza storicamente costituita ad opera degli scienziati dell’epoca, ma una scienza “nuova”, ancora da fondare tramite il metodo fenomenologico. Il suo richiamarsi alla “scientificità” è, a nostro avviso, pertanto, una esigenza generica, una aspirazione all’universalità ed all’esattezza imitativa, sì delle scienze naturali, ma che con queste non ha nulla a che fare, né sul piano del metodo né su quello dell’oggetto.

38. Ho esaminato i diversi rapporti che possono essere intrecciati tra scienza e filosofia, in riferimento al loro oggetto e al loro metodo, in *Wiele twarzy scjentyzmu i losy filozofii. Między Lwowiem i Wiedniem [Le molte facce dello scjentismo ed il destino della filosofia. Tra Leopoli e Vienna]*, in A. Klawiter, L. Nowak e P. Przybysz (red.), *Umysł a rzeczywistość [Pensiero e realtà]*, Poznań 1999 (Poznańskie studia z filozofii humanistyki, tom 5, 18), pp. 351-362.

39. Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia filozofii* (1950), PWN, Warszawa 1983, 3 voll., vol. III, p. 263.

sunzioni, finalità, metodi»; ovvero, la filosofia è considerata una *meta-scienza*, priva di un proprio oggetto autonomo di indagine e quindi tendenzialmente portata a diventare “filosofia di...” (della scienza, della fisica, della biologia ecc.).

- (c) «In terzo luogo, la scienza deve essere il *modello* per la filosofia, la quale deve porre e risolvere i suoi problemi secondo quegli stessi metodi e criteri, in base alle stesse esigenze di precisione, delle scienze particolari»; ovvero, filosofia è qui *scientifica* in senso stretto, avente un proprio oggetto, diverso dalla scienza, e quindi in grado di portare ad una conoscenza distinta da quelle da essa forniteci, ma ottenuta imitandone il metodo e le procedure, nel senso più lato.

In queste tre accezioni si riassume il progetto che abbiamo visto espresso nelle parole di Abbot e che viene ripetuto, ora accentuando una delle tre accezioni ora l’altra, anche nelle plaghe più remote del positivismo europeo

persino in Italia con la *Rivista di filosofia scientifica* (1881-1892) fondata dall’ormai dimenticato Enrico Morselli, caduto sotto la scure del sarcasmo e dell’ironia di Giovanni Gentile<sup>40</sup>, e che – a furia di misurar crani – si convinse spencerianamente che fosse compito della filosofia contribuire ad edificare l’unità ultima delle scienze sperimentali, conducendo a sintesi quanto da loro parzialmente ottenuto, assumendosi quindi il compito di coordinare metodicamente i risultati conoscitivi conseguiti nelle varie branche delle discipline; perché la vera e unica filosofia «per formarsi e per svolgersi sulla base dell’immenso materiale fornitole dalla scienza, e [...] perciò noi [la] chiamiamo scientifica»<sup>41</sup>. O che vediamo anche espresso nel più noto, ma pur sempre profeta disarmato, Giovanni Vailati che proponeva ai filosofi di adottare, al fine di evitare di imbattersi in falsi problemi, la tattica degli scienziati, e cioè che

anche nelle questioni filosofiche, come si fa sempre in quelle scientifiche, si esiga, da chiunque avanzi una tesi, che egli sia in grado di indicare quali siano i fatti che, nel caso che essa fosse vera, dovrebbero, secondo lui, succedere (o esser successi), e in che cosa essi differiscano dagli altri fatti che, secondo lui, dovrebbero succedere (o essere successi) nel caso che la tesi non fosse vera»<sup>42</sup>.

Onde la contenuta necessità dell’integrazione nello studio universitario tra discipline scientifiche e filosofiche, lamentando come lo studio meramente letterario e filologico della filosofia abbia portato al decadimento di questa disciplina, preda delle “razzie” pseudoscientifiche di filosofi digiuni

40. G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (1917), ora in *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1957, 3 voll., vol. II, pp. 389-402.

41. Cf. Enrico Morselli, *Introduzione alla «Rivista di filosofia scientifica»*, vol. I, 1881-1882, p. V.

42. Giovanni Vailati, *Dal monismo al pragmatismo* (1907), in *Scritti filosofici*, a cura di Giuseppe Lomon, Fulvio Rossi, Napoli 1972, p. 303.

di scienza<sup>43</sup>. Ciò in quanto, per Vailati, la cosa più urgente è «impedire che gli specialisti, siano essi scienziati o letterati, si rinchiudano nelle loro ricerche particolari», senza più «rendersi ragione delle connessioni e dei rapporti che collegano questo [il ramo della scienza da ciascuno coltivato] agli altri e all'organismo coerente del sapere umano». Ma «[...] la filosofia diventa sempre più conscia della necessità di attingere il proprio materiale dalle singole scienze particolari, esercitando, in certo modo, fra esse l'ufficio di un organo di coordinamento, di una specie di Borsa dei valori scientifici»<sup>44</sup>. Un avvicinamento tra filosofia e scienza che deve essere operato sia da parte degli scienziati, che riflettono sempre più sulla propria pratica scientifica, sia dai filosofi, che assumono a proprio materiale le conoscenze fornite dalle scienze, in una reciproca convergenza verso una nuova disciplina, la «filosofia della scienza»<sup>45</sup>.

Ma la «filosofia scientifica» è soprattutto nella sua terza accezione (assumendo la scienza a proprio *modello*) che getta sul tavolo la propria scommessa più audace. È quanto esprime con icastica e latina classicità Franz Brentano: «Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est»<sup>46</sup>; ed infatti è nel suo insegnamento a Vienna, iniziato nel 1874, che viene ormai unanimemente indicato il luogo di origine del programma di filosofia scientifica radicato in Austria e in seguito fruttificato nella grande stagione del Circolo di Vienna. I discepoli, che avrebbero occupato posti di rilievo in altre università – Meinong a Graz, Husserl a Göttingen, Ehrenfels a Praga, Höfler a Vienna, Twardowski a Leopoli, Stumpf a Würzburg – condivisero, chi più chi meno, chi per una certa fase del proprio pensiero chi lungo tutta la propria vita, l'idea di fondo da Brentano così sinteticamente espressa, e cioè – per dirla con le parole di Barry Smith –

«che i compiti del filosofo e dello scienziato empirico non possono e non debbono essere perseguiti separatamente; la filosofia deve essere praticata non in astrazione dalle altre discipline, ma come una parte o componente del nostro tentativo di giungere a cogliere scientificamente il mondo e quindi come formante un *continuum* con la scienza»<sup>47</sup>.

43. G. Vailati, *Scienza e filosofia* (1902), in *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 147-151. Vailati si riferisce alle analoghe tendenze in Francia (promosse da Edmond Goblot) e a quanto detto anche da Ostwald nella nuova rivista *Annalen der Naturphilosophie*, diretta in collaborazione con Mach, della quale riporta il programma. Quindi cita gli scienziati italiani che si ispirano a tale programma di riavvicinamento tra filosofia e scienza (Schiaparelli, Peano, Volterra, Enriques).

44. G. Vailati, *Scienza e filosofia* (1902), in *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 148-151.

45. Cfr. G. Vailati, *Su alcuni aspetti del movimento filosofico contemporaneo in Italia* (1907), in Id., *Scritti filosofici*, op. cit., pp. 275-277.

46. Franz Brentano, *Über die Zukunft der Philosophie* (1919), Felix Meiner, Hamburg 1968, p. 136.

47. Barry Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, Open Court, Chicago and La Salle (Ill.) 1994, p. 30.

Alla base, la radicata convinzione che «il metodo delle scienze naturali è comune a tutte le scienze»<sup>48</sup>, che formano una unità, in contrapposizione esplicita alle tesi sostenute da Dilthey sulla differenza tra *Geisteswissenschaften* e *Naturwissenschaften*.

Non a caso Kevin Mulligan ha indicato una data precisa dell'inizio della filosofia scientifica e della sua contrapposizione alla filosofia tradizionale, di impostazione «storica»<sup>49</sup>: è il 1884, quando un discepolo di Brentano, Franz Hillebrand, scrive una celebre stroncatura della *Introduzione alle scienze dello spirito* di Dilthey, iniziatore dello storicismo tedesco ed erede della filosofia classica centroeuropea; se ne denuncia la mancanza di rigore argomentativo, l'assoluta ignoranza delle più elementari regole logiche, nonché imprecisioni ed errori, oltre alla «oscurità» di uno stile che ha la pretesa di parlare della «vita» nella sua «totalità». È l'inizio di una divaricazione tra due tradizioni filosofiche, poi sintetizzate nel binomio analitico-continentale, che per il momento si esprime come contrapposizione tra una filosofia che aspira ad una sempre maggiore scientificità, sul modello delle scienze naturali ed esatte, ed una filosofia «storica», intrisa di umori valutativi, problematica e dialettica, dall'argomentazione turgidamente carica di sensi filtrati da una imprescindibile situazionalità storica.

In contrapposizione a questa tendenza, Brentano e i suoi allievi condivisero una medesima concezione del significato della ricerca filosofica e del suo metodo:

«tutti, almeno inizialmente, sottoscrissero le virtù brentaniane di una analisi strettamente empirica (principalmente grazie alla psicologia), dell'antiidealismo, dell'accento posto sulla chiarezza e sull'obiettività, sul filosofare poco alla volta piuttosto che sistematico, e di tutto ciò che si riconduceva all'ossessione per la verità e la rappresentazione»<sup>50</sup>.

Dunque, filosofia scientifica significava per loro filosofia rigorosa, esatta, chiara, facente uso di termini non ambigui, fondata sull'esperienza (il «nisi est in intellectus...» di derivazione aristotelica), «minimalista» ed aliena dalle grandi sintesi, preceduta dall'accurata descrizione dell'oggetto di indagine e facente uso dell'analisi logica dei concetti, ripudio della metafisica<sup>51</sup>. La convinzione della necessità di praticare la filosofia con criteri scientifici è dunque la motivazione che sta alla base – a nostro avviso – de-

48. B. Smith, *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*, op. cit., p. 31.

49. Kevin Mulligan, *Sulla storia e l'analisi della filosofia continentale*, «Iride», 8 (1992).

50. Peter Simons, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, Kluwer Ac. Publ., Dordrecht/Boston/London 1992, p. 7.

51. K. Mulligan, *Exactness, Description and Variation: How Austrian Analytical Philosophy Was Done*, in *From Bolzano to Wittgenstein. The Tradition of Austrian Philosophy*, ed. by J.C. Nyíri, Verlag Holder-Pichler-Tempsky, Vienna 1986; B. Smith, *Austrian Origins of Logical Positivism*, in *The Vienna Circle and Lvov-Warsaw School*, ed. by Klemens Szaniawski, Kluwer, Dordrecht 1989.

gli altri tratti che ne caratterizzano l'impostazione e che possono essere considerati derivati; di questi, alcuni sono specifici del gruppo brentaniano, come ad es. l'antikantismo, altri invece contrassegnano anche la riflessione di coloro che ne condividono il progetto di fondo, come il temperamento empirista e l'attenzione per il linguaggio, in particolare per gli errori commessi a sua causa<sup>52</sup>.

Questo programma di massima sintetizza alcune di quelle «costanti della filosofia austriaca»<sup>53</sup> che in seguito influenzeranno in misura diversa le scuole ed i filoni di pensiero che, in qualche modo, si richiamano a questo comune ceppo. Esso riceverà inoltre coloriture diverse a seconda delle ulteriori influenze che vi si associeranno e che faranno assumere alla filosofia scientifica fisionomie disparate, anche in relazione alle peculiari tradizioni nazionali nelle quali essa si acclimaterà. Così, per restare in Austria, una cosa sarà la «filosofia come scienza rigorosa» portata avanti dall'allievo Husserl, che di Brentano svilupperà il carattere intenzionale della coscienza in direzione della fenomenologia; altra cosa sarà invece la ricezione che tra le due guerre fece di questo programma il Circolo di Vienna. Ed ancora diverso sarà lo spirito con cui Twardowski interpreterà l'insegnamento brentaniano quando da Vienna si trasferirà a Leopoli nel 1895, dando inizio alla Scuola di Leopoli-Varsavia.

È tuttavia con Bertrand Russell che la filosofia scientifica conosce all'inizio del secolo scorso il suo più convinto sostenitore e propagandista: essa diventa un programma consapevole, articolato, convinto e che trova – fatto di capitale importanza per comprenderne appieno la storia e il significato – nella logica matematica la propria arma decisiva, grazie alla quale la chiarezza e la precisione possono essere effettivamente praticate e l'esattezza conseguita<sup>54</sup>. È proprio questo riferimento alla logica contemporanea a fornire al programma della filosofia scientifica il suo più caratteristico elemento, solo grazie al quale le velleità del passato avrebbero trovato finalmente lo strumento più idoneo, quel segreto del quale si era da secoli in cerca; e così come la filosofia naturale era potuta diventare con Galileo scienza fisica grazie all'uso della matematica, così la filosofia sarebbe diventata finalmente scientifica mediante l'utilizzo dei nuovi metodi logici<sup>55</sup>. Una logica

52. Sono questi gli elementi caratteristici della scuola brentaniana individuati da Rudolf Haller, *Wittgenstein and Austrian Philosophy*, in *Austrian Philosophy: Studies and Texts*, ed. by J.C. Nyiri, Philosophia Verlag, München 1981, pp. 91-102.

53. Jan Sebestik, *Le Cercle de Vienne et ses sources autrichiennes*, in *Le Cercle de Vienne, doctrines et controverses*, a cura di Jan Sebestik e Antonia Soulez, Méridiens Klincksieck, Paris 1986, p. 21.

54. Per una analisi più circostanziata del concetto di filosofia scientifica in Russell ci permettiamo rinviare a F. Coniglione, *Bertrand Russell e la nascita dell'idea di filosofia scientifica*, in Aa.Vv., *Filosofia, scienze, cultura*, op. cit.

55. Cfr. Bertrand Russell, *La conoscenza del mondo esterno* (1914), *Introduzione* di Bruno Widmar, trad. it. di Maurizio Destro, Newton Compton, Roma 1971, p. 221.

nuova, diversa e superiore alla vecchia sillogistica, in grado di dare finalmente le ali alla filosofia:

«Ciò che ora è necessario è dare il più grande sviluppo possibile alla logica matematica, riconoscere tutta l'importanza delle relazioni, e quindi fondare su questa base sicura una nuova logica filosofica, che possa sperare di prendere in prestito un po' della precisione e della certezza del suo fondamento matematico. Se questo può essere realizzato con successo, c'è ogni ragione di sperare che il prossimo futuro sarà per la filosofia pura un'epoca tanto grande, quanto l'immediato passato lo è stato per i principi della matematica. I grandi trionfi ispirano le grandi speranze; e il pensiero puro può raggiungere nel corso della nostra generazione, risultati tali da mettere il nostro tempo, per questo rispetto, allo stesso livello del più grande periodo della Grecia»<sup>56</sup>.

O anche, detto in maniera icastica e definitiva, con le parole di Schlick: «La filosofia è malata, la sua unica cura è la logica»<sup>57</sup>. Grazie alla comprensione della natura della logica e del suo carattere formale può avvenire, per Schlick, una vera e propria «svolta della filosofia» e quindi dichiarare chiuse le secolari controversie e infruttuose polemiche dei sistemi filosofici: siamo così in possesso degli strumenti necessari, intravisti da Leibniz e portati a perfezionamento da Frege, Russell, Wittgenstein, dei quali i filosofi ancora non si sono accorti<sup>58</sup>.

#### 4. Il destino della filosofia scientifica

Non stiamo qui a ripercorrere tutte le stanze attraversate dalla filosofia scientifica nel corso del secolo appena passato: l'abbiamo fatto altrove<sup>59</sup>. Ciò che importa notare è il fatto che la filosofia scientifica è un progetto *sui*

56. B. Russell, *Misticismo e logica* (1917), trad. it. di Leonardo Breccia e Jean Sanders, Newton Compton, Roma 1971, p. 98.

57. K. Schlick, *Aforismi*, in Id., *Problemi di etica e aforismi*, a cura di Anna Ioly Piusi, Patron, Bologna 1970, p. 200.

58. Cfr. K. Schlick, *La svolta della filosofia* (1930), in Aa.Vv., *Il neoempirismo*, a cura di Alberto Pasquelli, Utet, Torino 1959, pp. 256-258.

59. Per quanto riguarda il Circolo di Vienna, rinvio a *L'idea di filosofia scientifica. Per una storia dell'epistemologia del Novecento*, Cuecm, Catania 1999 e a *Per la storia della filosofia scientifica. Il Circolo di Vienna e la Scuola di Leopoli-Varsavia*, in Aa.Vv., *Filosofia scienza e studi in onore di Girolamo Cotroneo*, op. cit. In merito alla scuola polacca cfr. il volume *Nel segno della scienza. La filosofia polacca del Novecento*, FrancoAngeli, Milano, 1996 e i saggi *Creativity in Science in the Lvov-Warsaw School: Twardowski, Lukasiewicz and Czeżowski*, in *Science: between algorithm and creativity*, ed. by Jerzy Brzeziński, FrancoCompton e Tadeusz Marek, Eburon, Delft (Holland) 1992, pp. 102-25; *Scientific Philosophy and Marxism in Poland*, in *The Polish Scientific Philosophy: The Lvov-Warsaw School*, ed. by Francesco Coniglione, Roberto Poli e Jan Woleński, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1993, pp. 61-112; *Logica, scienza e filosofia in Tadeusz Czeżowski*, in *Axiomathes - 10 Years*, ed. by Roberto Poli, vol. VIII, nrs. 1-3 (1997), pp. 191-250; *Kotarbiński's Reism and the Vienna Circle*, in *Axiomathes*, 1-2 (2000), pp. 37-69.

*generis*, peculiare a tutta una stagione del pensiero filosofico maggiormente impegnato nel confronto con la scienza e ritrovabile in varia misura in diversi pensatori e indirizzi filosofici<sup>60</sup>. Se la si intende in senso proprio, secondo il terzo significato attribuitole da Tatarkiewicz, essa non è identificabile in pieno né con l'intera vicenda del Circolo di Vienna, né a maggior ragione con quel multiforme e proteiforme indirizzo filosofico che va sotto il nome di neopositivismo logico e che varcò i confini della capitale austriaca per diffondersi nel mondo in fogge e aspetti disparati. Certo, vi fu una fase del Circolo di Vienna, anteriore all'influenza determinante del pensiero di Wittgenstein, nel corso della quale la filosofia scientifica fu praticata secondo questa sua accezione propria. Ma successivamente si ebbe una rapida transizione ad una filosofia meramente sussidiaria alla scienza, intesa come chiarificazione del significato, per giungere infine alla sua liquidazione con la sintassi logica di Carnap ed il passaggio ad interessi predominanti, o addirittura esclusivi, di filosofia della scienza. E con ciò essa finì per perdersi, innamorata ormai degli oggetti cui si era dedicata in cerca di quel metodo, di quel segreto, che avrebbe potuto farla nascere, liberandola da un passato di sconfitte e frustrazioni.

Né del resto è possibile sostenere una completa identificazione della filosofia scientifica con quella analitica, o un totale riassorbimento della prima nella seconda. Infatti, se la filosofia analitica successiva al secondo conflitto mondiale riprende ed incorpora in sé molte delle caratteristiche della filosofia scientifica, ed innanzi tutto le tesi che le proposizioni filosofiche sono portatrici di una loro specifica verità e che il metodo da applicare in filosofia sia quello dell'analisi, essa però non sempre mantiene una stretta connessione col metodo della scienza, molto si concentra quasi esclusivamente sul problema del linguaggio, specie quello comune, ricercando in esso e tramite esso l'accesso alla verità (è questo il motivo per cui Russell non può a rigore definirsi un filosofo "linguista"<sup>61</sup>). Ma l'argomento ancora più decisivo, nella filosofia analitica la scienza viene a perdere quel ruolo di "modello" che aveva per Russell e per gran parte dei filosofi scientifici, di esempio paradigmatico cui ispirarsi e delle cui conclusioni tener conto: l'attitudine *naturalista* della filosofia scientifica, privilegiante il primato metodologico delle scienze naturali e la sua universale applicabilità, entra in conflitto con il carattere meramente linguistico fatto proprio dalla filosofia analitica. Come poter infatti, per far solo un esempio, considerare Putnam un filosofo scientifico – come di solito si fa nella letteratura sull'argomento – di fronte al suo rifiuto di considerare la scienza un *modello* per la filosofia<sup>62</sup>?

60. Cfr. Michele Marsonet, *Introduzione alla filosofia scientifica del '900*, Edizioni Studium, Roma 1991, p. 13.

61. Cfr. E. D'Agostini, *Che cos'è la filosofia analitica*, in *Aa Vv., Storia della filosofia analitica*, a cura di Franca D'Agostini e Nicola Vassallo, Einaudi, Torino 2002, pp. 31-2.

62. Cfr. Hilary Putnam, *Rimovare la filosofia* (1992), trad. it. di Sara Marconi, Garzan-

Rimase invece aderente all'iniziale progetto definito da Brentano ed espresso da Tatarkiewicz la scuola polacca, che mai abbandonò l'idea della possibilità di praticare una filosofia scientifica come campo in cui si poteva esplicitare una autonomia del pensiero filosofico, non riassorbibile né nella sintassi, né nella filosofia della scienza. Decisiva fu l'assenza dell'influenza di Wittgenstein e l'assoluta irrilevanza di quella di Mach.

Ma la storia della filosofia scientifica né si chiude con la fine del Circolo di Vienna, né sopravvive soltanto nella tradizione polacca, nella quale ha le radici più robuste, con consistenti filoni di pensiero che ancora oggi ad essa si ispirano. Essa trova inediti percorsi anche nel dopoguerra e continua a mantenere, a nostro avviso, una specificità che non permette di assimilarla *tout court* né alla filosofia analitica né, a maggior ragione, alla filosofia della scienza. È un ideale non scomparso nella filosofia contemporanea di lingua inglese se è vero che v'è chi, come Mario Bunge, di fronte alla crisi della filosofia o addirittura all'annuncio della sua morte rilancia l'idea di costruire una "buona filosofia", «in grado di affrontare interessanti problemi filosofici alla luce della migliore conoscenza fattuale disponibile e con l'aiuto degli strumenti di precisione forgiati dalle scienze formali»<sup>63</sup>. Oppure viene riproposto, con William Lycan, l'ideale della "filosofia come scienza", rassegnandole, come era avvenuto con Spencer, il compito di formulare teorie molto astratte tra le quali è possibile scegliere con standard di plausibilità simili, anche se non identici, a quelli propri delle scienze empiriche<sup>64</sup>. O, per rivolgere lo sguardo all'Italia, v'è chi propone una "filosofia positiva" che ha tutti i caratteri della filosofia scientifica, riprendendone consapevolmente l'eredità<sup>65</sup>.

ti, Milano 1998. Sarebbe anche inesatto includere il Circolo di Vienna (e la filosofia linguistica) nel novero della filosofia analitica (cfr. Georg Henrik von Wright, *The Tree of Knowledge and Others Essays*, Brill, Leiden 1993, p. 43) perché esso non ha di quest'ultima (se non nella prima sua fase) la caratteristica più rilevante ereditata dal programma della filosofia scientifica, ovvero la volontà di affrontare, per cercare di risolverli, i problemi filosofici con una lunga tradizione alle spalle, preservando così al pensiero filosofico un suo oggetto e una precisa autonomia rispetto a quello scientifico. Cfr. Avrum Stroll, *Twentieth-Century Analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 2000, p. 270; David S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution. Early and Recent Analytical Philosophy*, Open Court, Chicago and La Salle (Illinois) 1997, p. 36.

63. Mario Augusto Bunge, *Philosophy in Crisis. The Need for Reconstruction*, Prometheus Book, Amherst 2001, p. 10.

64. William G. Lycan, *Judgement and Justification*, Humanities, Atlantic Highlands, N.J., 1988. V'è chi, su questa strada, ritiene che la filosofia possa giungere a conclusioni scientifiche anche in questioni concernenti oggetti non-materiali, come ad es. il problema della reincarnazione dell'anima. Cfr. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984; Robert F. Almeder, *Beyond Death*, Thomas, Springfield, Ill., 1987.

65. È quanto tenta di fare Paolo Parrini (del quale si veda *Conoscenza e realtà, Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Bari-Roma 1995), la cui "autopresentazione" è emblematica di questo iter culturale (vedi *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, n. 179, 2003, pp. 29-30).

La filosofia scientifica non è dunque morta; certo, vive oggi una vita grama fra le macerie di una filosofia della scienza che sembra aver perso la supponenza di un tempo, subendo l'aggressività delle filosofie ermeneutiche, decostruzioniste e postmoderne o, infine, rischiando di perdere la sua fisionomia peculiare nell'ampio ed ecumenico ventre della filosofia analitica. Ma l'insidia più subdola le deriva proprio da quella salda roccia cui essa aveva affidato nel passato le proprie fortune e alla quale aveva cercato di ancorare la propria navicella, sbattuta tra i marosi della speculazione metafisica: la scienza, infatti, non gode più di quell'indiscusso statuto di *faktum* che le era stato attribuito da Kant e che ancora persisteva nel corso di gran parte del Novecento. Essa non sembra avere più quell'attrattiva, quella funzione paradigmatica di conoscenza autentica, che ne aveva suscitato le invidie e i tentativi di imitazione. Sotto i colpi della nuova filosofia della scienza, ferita ed umiliata nella proprie pretese imperialistiche dai vari Hanson, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Morin, Latour, delegittimata la ricerca del suo metodo da chi ne ha ormai dichiarato l'inattuabilità, fresco noumeno che sfugge alla pretesa conoscitiva della metascienza, la scienza sembra ormai alla ricerca di una nuova ragion d'essere e pare oggi più bisognosa della filosofia di quanto in passato quest'ultima lo era stata della scienza. La cura proposta non solo non ha sanato la millenaria infermità della filosofia, ma ha fatto correre il rischio di trasformarsi in una vera e propria pandemia, ammazzando insieme al malato anche il medico.

Il lungo viaggio iniziatico della filosofia nel territorio della scienza ha avuto così un esito impreveduto: i paesaggi e le liete contrade che sembravano offrire definitiva ospitalità a una filosofia in cerca di se stessa e dimentica della sua meta finale, si sono rivelate aspre plaghe, con animali selvaggi e una flora indocile, venefica; e i suoi abitanti hanno mostrato dietro il volto amichevole, il sogghigno dell'ingannatore. Pensava la filosofia di trovare la pace e la serenità sinora non posseduta, grazie al suo trasformarsi in "filosofia di..." e infine abbandonando, dopo millenni di tentativi, l'idea di mettersi in proprio, di avere qualcosa ancora da dire agli umani che non sia già detto dai suoi parenti serpenti: dalla psicologia, dalla sociologia, dalla filosofia della fisica, dalle scienze particolari, e così via, che proliferano sempre più, che affollano e inzeppano le pagine delle riviste e le aule delle università. Anche questa è stata una vana speranza.

Non sappiamo, né possiamo prevedere, quale sarà il destino della filosofia scientifica: se tornerà a nuova vita, così come auspica Bunge, oppure vive le ultime stagioni di una lunga ed onorata esistenza. Certo è che essa, al crepuscolo del millennio – come la civetta di Hegel – non ha ancora spiccato il volo. Forse le sue ali sono stanche; oppure, lanciato un sguardo dal picco che domina la tormentata pianura dell'epoca, lo volge via, giudicando quanto visto ancora non maturo ed indegno del proprio volo.

Ma forse la filosofia è stanca; preferisce nascondere il capo sotto le soffici piume di un'ala, distogliendosi da un mondo che di essa più non si cura

ed al quale si sente ormai inidonea a fornire la parola rivelatrice. Il volgere del millennio non rappresenta affatto quel culmine della storia umana, quel punto in cui si rapprende il significato di un'epoca, che avrebbe giustificato il suo volo. Non v'è ancora quella filosofia che – dismessa la pretesa di avere accesso a quella visione panoramica solo dalla quale gli eventi umani, deposta la loro apparente casualità, si dispongono in un geometrico e nitido ordine significativo – possa coltivare le frugali e salubri doti di una conoscenza scientifica, modesta e minimalista, ma esatta e produttiva.

La mortale lotta che all'inizio del secolo la filosofia scientifica aveva ingaggiato contro la metafisica, in stretta alleanza con la scienza – era in gioco lo stesso diritto alla sua esistenza – sembra ormai conclusa. Ma il campo di battaglia è ingombro di cadaveri. E come alla fine della guerra del Peloponneso, ai contendenti, estenuati dal mortale combattimento, non restava che aspettare il dominatore che potesse pacificare il campo, sgombrando le macerie e componendole in un decoroso museo, a memoria delle future generazioni, così alla filosofia non sembra essere rimasto altro compito se non quello della pietosa riflessione sulle proprie vicende, componendole in linde ed accurate bare storiografiche, da offrire alle nuove generazioni come utile esercizio di meditazione sulla futile vanità umana.

Era stata una bellissima illusione, quella d'inizio secolo: che la filosofia potesse essere finalmente liberata dai suoi errori secolari, dai suoi vani brancolamenti, per essere ricondotta alla sobria e diritta via della scientificità. In soccorso le venivano gli ultimi ritrovati della tecnica intellettuale: logica matematica e metodo scientifico avrebbero costituito la giusta medicina per un male non più ritenuto incurabile. Gli eroi di questa storia (i Russell, Frege, Schlick, Carnap e molti altri) dovevano sconfiggere potenti nemici: innanzi tutto l'orco Heidegger e tutta quella filosofia che pretendeva di garantire un accesso privilegiato alla conoscenza, all'essere, allo spirito, al tutto, sfuggendo allo sminuzzamento concettuale dell'analisi filosofica. Si sono edificate possenti cattedrali simboliche, barocche costruzioni deduttive, in un intrecciarsi di piani linguistici e metalinguistici, collegati da audaci ponti semantici col terreno dell'esperienza quotidiana degli uomini, della quale si ambiva cogliere il significato, districandola dei suoi equivoci e mettendola in guardia dalle numerose trappole della lingua.

Eppure la filosofia, quella maiuscola che non si rassegnava al ruolo di semplice ancella della scienza e che rivendicava qualcosa di più e di diverso dalla semplice imitazione di un metodo assunto in prestito, si asserragliava dietro i bastioni della tradizione continentale, riversando sugli avversari, dalle alte torri della propria speculazione, l'olio bollente della gravidanza del pensiero, della inadattabilità dell'umano, dell'impossibilità di un'assenza di preappunti radicati in una tradizione nella quale l'umanità è irrimediabilmente impiantata. Anche, come si è detto della filosofia di Wittgenstein, quanto più gli accurati cartografi della scienza e della logica si preoccupavano di trac-

ciare il confine dell'isola della ragione e del dicibile, tanto più risaltava e veniva evidenziato il limite dell'oceano che stava loro intorno. Ed alla fine, scoraggiati dall'impossibilità di prendere le esatte misure del proprio territorio, essi hanno depresso i propri goniometri e rinunciato a tracciare la mappa della ragione. Ciò che resta è la possibilità di limitate perlustrazioni, in terreni asciutti e rassodati dalla pratica scientifica, allo scopo di raffinare qualche concetto, di precisare qualche procedura, di spazzare qualche angolo buio, dove si sono accumulati dei residui. A questo *bricolage* asfittico e privo di prospettive sembra essersi ridotta gran parte della filosofia della scienza e della filosofia analitica contemporanea.

Ma l'oceano, che i filosofi pretendevano navigare, capitani di lungo corso di una tradizione millenaria, ha lasciato scorgere loro solo le proprie increspature, celando allo sguardo il tesoro dei propri abissi. Il linguaggio — del quale gli analitici cercavano di fare una docile creatura al servizio della conoscenza — è mostrato un labirinto da cui nessun filo di Arianna può condurci fuori. La logica — che avrebbe dovuto costituire l'angelo custode in grado di evitare alla filosofia l'inganno e l'errore, mettendola sulla dritta via di una sana vita creata — è dimostrata o troppo povera per cogliere le molteplici articolazioni del discorso filosofico o infinitamente lontana e algida nei suoi formalismi sempre meno intelleggibili e fruibili da una filosofia che non ha rinunciato di parlare agli umani. Consegnato al destino di un vagar per corridoi e meandri, da quali solo la poesia e l'intuizione riesce a tratti a lacerare la penombra, il filosofo sente la propria estenuazione, la propria debolezza, il suo pensiero rivela nella nostalgia di un progetto che solo nel passato ormai può cercare le proprie ragioni; nel futuro, solo lo sconfinato orizzonte di un mare che nessun Ulisse sembra in grado di percorrere.

A quali nuovi soccorsi la filosofia dovrà ora far ricorso? Quali nuovi tonificanti possono restituirci l'anno, per la vita e il coraggio per nuove avventure, scorribande che già non fanno «buciar l'Oriente per l'Occidente», tuttavia tante nuove, ignote, placche e territori permettono di scoprire? Alcuni interessanti suggeritori arranzano all'orecchio, insinuanti e rassicuranti, dolci e rimenoranti, che la Verità e il Certo non possono che esserei «dati», che «solo un Dio ci può salvare», e che bisogna rassegnarsi ad abbattere l'orgoglio della ragione per dar spazio alla fede e alla religione. Ma la filosofia testarda non si arrende e non alza le mani, forse perché è convinta che grazie ai suoi innumerevoli errori, al suo molteplice errare, ai suoi infiniti non senza, la verità è zampillata, l'errore è stato corretto, il senso infine attinto. Anche se mai la dove essa aveva pensato di trovarli.

## Il concetto di simultaneità e i fenomeni relativistici

di Franco Selleri\*

### 1. Introduzione

Le teorie della relatività speciale e generale costituiscono importanti avanzate della nostra conoscenza del mondo per i grandi successi registrati nello spiegare i fenomeni noti e nel predirne di nuovi. Tuttavia è difficile credere che queste teorie siano forme di conoscenza definitiva. Al contrario, la lezione dell'epistemologia moderna (Popper, Lakatos, Kuhn) riguarda proprio la natura congetturale e migliorabile dei fondamenti delle teorie fisiche del Novecento.

Nel 1949, rispondendo all'amico Maurice Solovine che gli aveva inviato una affettuosa lettera di auguri per il settantesimo compleanno, Einstein aveva scritto: «Tu immagina che io guardi all'indietro sul lavoro della mia vita con calma soddisfazione. Ma da vicino la cosa appare ben diversa. Non c'è un solo concetto di cui io sia convinto che resisterà stabilmente». Einstein non nascondeva la probabile transitorietà delle sue creazioni. Il suo ultimo articolo (EU, p. XVIII) raggiunse l'editore dopo la notizia del decesso. Era una prefazione di quattro pagine a una raccolta di articoli di autori italiani scritti per celebrare il cinquantesimo anniversario della teoria della relatività speciale (TRS d'ora in poi). L'articolo terminava dicendo che la fisica era ben lontana dall'aver una base concettuale affidabile. Si potrebbe parlare di una solenne dichiarazione di fallimento, ma si resta ammirati dall'atteggiamento etico del grande scienziato, che aveva dedicato gli sforzi di una vita intera al tentativo di raggiungere le verità più profonde della natura e che ora, giunto alla fine, diceva ai posteri: «non ci sono riuscito».

\* Professore ordinario di Istituzioni di Fisica Teorica dell'Università degli studi di Bari. Testo della lezione svolta presso l'Ateneo salentino nella giornata di venerdì 27 febbraio 2004.

- EI Albert Einstein-Leopold Infeld, *L'evoluzione della fisica: sviluppo delle idee dai concetti iniziali alla relatività e ai quanti*, Prefazione di Carlo Castagnoli, trad. it. di Abele Graziadei, Boringhieri, Torino 1965.
- EU Albert Einstein, *Prefazione* a Aa.Vv., *Cinquant'anni di relatività: 1905-1955*, a cura di Mario Pantaleo, Sansoni, Firenze 1955.
- FS Franco Selleri, *Lezioni di relatività: da Einstein all'etere di Lorentz*, Progreedit, Bari 2003.
- GB Geoffrey Builder, *The resolution of the Clock Paradox*, «Australian Journal of Physics», 10, 1957, pp. 246-262.
- JB J. Bailey, et al., «Nature» 268, 301 (1977).
- IJ James Hopwood Jeans, *Physics and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1943.
- H-K Joseph C. Hafele-Richard E. Keating, *Around the World Atomic Clocks: Predicted Relativistic Time Gains*, «Science», VII, 1972, pp. 166-170.
- HR Hans Reichenbach, *Filosofia dello spazio e del tempo*, Prefazione di Ludovico Geymonat, Osservazioni introduttive di Rudolph [sic!] Carnap, nota biografica e trad. it. di Adriano Carugo, Feltrinelli, Milano 1971.
- LK Ludwik Kostro, *Einstein e l'etere*, Prefazione di Max Jammer, trad. it. di Nicola Russo, Dedalo, Bari 2001.
- LS Karl Raimund Popper, *The logic of scientific discovery*, Hutchinson, London 1980.
- MB Albert Einstein, *Correspondence with Michele Besso 1903-1955*, Hermann, Paris 1979.
- MS Albert Einstein, *Lettres a Maurice Solovine*, Gauthiers-Villars, Paris 1956.
- OQ Thomas Van Fleet, *What the Global Positioning System Tells Us about Relativity*, in *Open questions in relativistic physics*, Franco Selleri ed., Apeiron, Montreal 1998, pp. 81-90.
- OS Albert Einstein, *Opere scelte*, a cura di Enrico Bellone, Bollati Boringhieri, Torino 1988.
- PF Philippe Frank, *Philosophy of science: the link between science and philosophy*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1957.
- PG Max Born, *Physics in my generation*, Springer, New York 1969.
- PI Paul Laurence, *L'evoluzione dello spazio e del tempo*, «Scientia», 10, 1911, pp. 41-44.
- PD Albert Einstein, *La relatività: esposti non divulgativi e altri saggi*, Introduzione di Elio Mauer, trad. it. di G. Testa-Hewton Compton, Roma 1970.
- PP Karl Raimund Popper, *Positivismo e la logica della scoperta scientifica. I. Il realismo e lo scopo della scienza*, il Saggiatore, Milano 1984.
- II Max Jammer, *Some fundamental problems in the special theory of relativity*, in *AA.VV. Problems in the foundations of physics*, a cura di Giuliano Toraldo di Francia, Società Italiana di Fisica, Bologna 1979, pp. 202-236.

## *Il mutamento dell'immagine ideologica di Einstein in Italia durante il fascismo*

di Arcangelo Rossi\*

In Germania, com'è ben noto, una iniziale opposizione alla teoria della relatività di Einstein si accompagnò ad una contemporanea accettazione di essa: cosa che comunque contrasta con l'immagine corrente di Einstein quale icona scientifica del XX secolo condivisa all'unanimità. In effetti, Einstein fu, in senso evangelico, un segno di contraddizione, anche nel suo paese, come è largamente approfondito dalla critica.

Per ciò che riguarda l'Italia, prima che il fascismo prendesse il potere nel 1922, Einstein incontrò, come vedremo, insieme ad una certa opposizione, anche una certa simpatia fra i sostenitori della cultura modernista, o, meglio, futurista, orientata verso la politica di destra, mentre il suo più acuto oppositore in Italia fu uno stimato fisico tedesco, Max Abraham, sostenitore del mondo elettromagnetico considerato in termini di etere ed elettroni. In generale, Einstein fu soprattutto erroneamente confuso in Italia, come d'altra parte anche altrove, insieme a Lorentz e Poincaré, come un sostenitore della teoria degli elettroni deformabili, contro la teoria degli elettroni rigidi sostenuta da Abraham. Ma già nel 1907 fu pubblicato un contributo di Orso Mario Corbino che per primo colse la differenza tra gli approcci di Lorentz e di Einstein nei loro diversi punti di partenza: le deformazioni degli elettroni di Lorentz contro il principio della relatività di Einstein, così da avere una "inversione di spiegazioni" (spiegare con Lorentz la relatività attraverso le deformazioni e con Einstein le deformazioni attraverso la relatività). Corbino era allora in ogni caso a favore della teoria elettromagnetica pura degli elettroni rigidi e dell'etere. Tuttavia, solo tre anni più tardi Corbino dichiarò che la relatività aveva ben spiegato, fin dal 1905, meglio che la teoria dell'etere, la trasformazione reciproca fra la materia e l'energia, nonostante essa fosse stata anticipata nel 1904 da Hasenöhr, che è lo stesso

\* Professore ordinario di Storia della Scienza e della Tecnica presso l'Università del Salento. Testo dell'intervento svolto nella giornata di venerdì 26 marzo 2004.

fisico tedesco considerato dai cosiddetti fisici ariani ostili ad Einstein il vero scopritore della formula einsteiniana  $E = mc^2$ .

Corbino fu in seguito Ministro dell'Educazione e dell'Industria nel primo gabinetto di Mussolini prima di essere, come vedremo, il mecenate del gruppo di Enrico Fermi.

Nel frattempo, alcuni matematici come Guido Castelnuovo e Tullio Levi-Civita, accettarono la teoria di Einstein, mentre i fisici furono generalmente contrari, ma per nulla affatto per ragioni ideologiche, politiche o persino razziali come in Germania (vedi i premi Nobel Lenard e Stark, capi del movimento dei fisici ariani), quanto piuttosto per scarsa conoscenza delle formulazioni matematiche (ben note ai matematici italiani, ma generalmente ignorate dalla comunità italiana dei fisici) e, certo, per la loro ostinata adesione alla teoria dell'etere. Il più importante fisico di questi anni, Augusto Righi, apprezzava perfino la matematica di Einstein, ma non riuscì ad abbandonare la teoria elettromagnetica pura in termini di modificazione dell'etere con l'effetto della deformazione degli elettroni deformati. Righi ripeté continuamente l'esperimento Michelson-Morley per asserire definitivamente l'esistenza dell'etere, mentre, al contrario, il grande matematico Tullio Levi-Civita contribuì validamente, fin dal 1915, alla formulazione in termini tensoriali covarianti della Relatività Generale di Einstein. I fisici sostennero sempre nuove rielaborazioni alternative della relatività: fra queste, in particolare, la teoria balistica della luce, proposta dal fisico svizzero Ritz e sostenuta da Michele La Rosa e, solo per qualche tempo, da Giovanni Giorgi, che considerava la teoria di Einstein tutt'al più un utile strumento per la deduzione dei dati sperimentali, ma che in ogni caso necessitava di rielaborazione. Giuseppe Gianfranceschi, un prelado, futuro Presidente dell'Accademia Pontificia e direttore della Radio Vaticana, da autentico tomista, interpretò la relatività come la veste matematica di una realtà nascosta rappresentata dall'etere e basata sul senso comune. Ad onor del vero, Quirino Majorana era perfino ostile alla teoria dell'etere, reinterpretando i risultati di Michelson e Morley come una conseguenza di particolari forze non-mechaniche in grado di causare la gravitazione, agendo sulla materia ed essendo assorbite da essa attraverso la sua deformazione, ma con evidenti difficoltà di spiegazione.

Anche l'ipotesi balistica di La Rosa accolta da Ritz era ostile alla teoria dell'etere, poiché essa interpretava la luce come un fenomeno corpuscolare la cui velocità ricomponeva con la velocità della sua fonte e non ne era indipendente, come secondo la teoria dell'etere. Essa rielaborava molte osservazioni astronomiche, per esempio quelle riguardanti le stelle doppie, meglio della teoria ondulatoria della luce, pur essendo in ogni caso contro il postulato di Einstein dell'invariabilità della velocità della luce.

Molti astronomi accettarono entusiasticamente, da conservatori newtoniani, la teoria di La Rosa. Ma Corbino e Levi-Civita, relativisti convinti,

attaccarono La Rosa su basi sperimentali. Se le teorie di Majorana e di La Rosa erano contro l'etere, Giovanni Giorgi, al contrario, alla fine, reintrodusse decisamente l'etere nella Teoria della Relatività Generale ma di fatto, come vedremo, egli lo ridusse soltanto al sistema di coordinate generalizzate di questa teoria.

Allo stesso tempo, quando l'opposizione scientifica alla teoria della relatività einsteiniana stava scomparendo (Righi e La Rosa morirono nei primi anni Trenta e Majorana era isolato), Einstein fu trattato con simpatia dall'opinione pubblica italiana in generale e, come accennato prima, perfino dalla corrente intellettuale di destra di modernisti e futuristi. Egli venne in Italia nell'ottobre del 1921 per tenere delle conferenze pubbliche a Bologna e Padova, caldamente invitato e accolto dai celebri matematici Enriques e Levi-Civita, sebbene ci fosse una certa opposizione degli astronomi più conservatori, in contrasto con la molto positiva e perfino entusiastica accoglienza che egli ricevette dai media. È interessante che perfino Mussolini, alla vigilia della sua ascesa al potere, intervenne nel novembre 1921, sull'giornale «Il Popolo d'Italia» con un editoriale dal titolo *Relativismo e fascismo*. L'approccio di Mussolini non è ovviamente scientifico, ma puramente ideologico (non aveva ricevuto una formazione scientifica): egli semplicemente identificava erroneamente *relativismo* e *relatività* ed era esplicitamente contro lo scetticismo in generale. Recensiva un libro di Adriano Tilgher, *Relativisti contemporanei*, nel quale la relatività einsteiniana era immediatamente collegata al Fascismo attraverso il concetto di attivismo, che consisteva nella libera volontà di potenza contraria a qualsiasi verità assoluta, facendo dipendere la verità dalla scelta di ciascuno dal proprio punto di vista, come per i nuovi spazi, tempo e movimento dipenderebbero dallo stato dell'osservatore e ciascuno, come tale, è libero di scegliere il proprio stato o punto di vista, che è la sua propria verità. Tilgher aveva perfino chiamato Einstein nel suo libro "duce", il nome fascista del *leader*, contro l'oggettivismo e lo scetticismo, insieme ad Hans Vaihinger e Osvald Spengler, con le loro prospettive scettiche e soggettiviste.

Mussolini, dichiarando la sua adesione alle tesi di Tilgher (egli afferma: «molto giustamente»), di fatto non cita neppure Einstein, ma è solo interessato all'approccio ideologico del relativismo, erroneamente confuso con la teoria della relatività al fine di giustificare la sua ideologia del "fatto compiuto", della libertà del soggetto di creare la propria vita ed imporla agli altri con il suo potere senza una oggettiva giustificazione a livello individuale e razionale. Ma non tutti i fascisti furono concordi con questo giudizio positivo sulla relatività (sempre confusa con relativismo). Per qualcuno di loro, il relativismo era pericoloso dal punto di vista politico, perché rendeva incerte e arbitrarie le loro più forti certezze politiche circa il diritto dell'Italia al potere, includendo la supposta superiorità dell'Italia sulla Germania sconfitta nella I guerra mondiale, così da rendere equivalenti cose che equivalenti

non sono. In particolare, Ardengo Soffici attaccò Einstein su queste linee nella rivista «Gerarchia», fondata da Mussolini nel 1922, alla presa del potere, accusando inoltre perfino Einstein di favorire il Bolscevismo e l'anarchia con il loro supposto rifiuto di ogni verità e ogni valore assoluti. Mussolini, opportunisticamente, scrisse che il contributo di Soffici insieme ad un altro contributo di S. Pagani sulla stessa rivista, che comparava perfino Einstein a Gesù per la novità del suo messaggio e il suo appello alla fede della gente ignorante (in questo caso ignorante di matematica), erano complementari ed entrambi giusti, chiarendo differenti aspetti della questione.

In ogni caso, l'opinione generale degli intellettuali durante il fascismo, da allora in poi fu di sostanziale rispetto per la scienza professionale e l'oggettività scientifica, senza troppo considerare le sue implicazioni filosofiche, al contrario dell'attitudine nazista-tedesca dei fisici ariani che favorivano una interpretazione "voelkisch" della scienza che faceva ricorso al senso comune e all'intuizione ("Anschaulichkeit") e rifiutava gli aspetti apparentemente paradossali della fisica moderna. Anche in Italia, ad onor del vero, ci fu una certa opposizione su queste linee, come è stato già accennato, specialmente da parte degli scienziati più conservatori, ma con nessun eccesso di opposizione ideologica o perfino personale come in Germania e sempre conservando una certa neutralità. In particolare, le iniziali critiche della relatività su basi conservatrici, come quella di Levi-Civita, arrivarono, attraverso una migliore conoscenza della teoria, ad accettarla come mera evoluzione continua della fisica classica. Così Levi-Civita scrisse perfino un articolo dal titolo: *Come può un conservatore giungere alla soglia della nuova meccanica?* nel 1913 e di fatto, come abbiamo già visto, egli contribuì alla più matura formulazione della relatività generale. Caso diverso è quello di Federico Enriques, che collegò strettamente la relatività alla geometria non euclidea pre-relativistica, alle teorie di Riemann, Clifford, Lobachevsky e Bolyai, e anche al pensiero pre-coantico. Di certo anche in Germania ci fu un largo consenso da parte degli scienziati professionisti alla teoria di Einstein, ma il movimento ideologico dei tracciamani ebbe sempre più generale influenza nel sottovalutare Einstein per ragioni politiche e razziste. Così un diffuso argomento contro Einstein anche fra gli esperti fisici non ariani fu che la teoria era stata anticipata da altri scienziati, come Hasenöhril che aveva scoperto la formula  $E = mc^2$  prima di Einstein, il quale fu considerato perfino un ladro ed una sanguinaria del popolo tedesco, come tutti gli Ebrei in generale. In ogni caso, in Italia l'atteggiamento razzista fu molto più debole, almeno fino alle leggi razziali che privarono gli ebrei italiani di ogni diritto, mentre fino ad allora tanti nomi di scienziati italiani erano ebrei ed era Civita, Enriques, Castelnuovo, ecc.

Al punto che nel 1923, sotto il regime fascista, Enriques si appellò al "fascismo dell'educazione" Giovanni Gentile, un celebre filosofo promotore dell'alta cultura e autore di un'epocale riforma scolastica proprio nel 1923,

perché assegnasse ad Einstein una cattedra universitaria, al fine di farlo sfuggire alle tendenze antisemitiche che erano molto forti e pericolose, nonostante l'ancora democratico carattere della cosiddetta Repubblica di Weimar in Germania. Gentile aderì entusiasticamente, sebbene fosse comunque un idealista che non considerava allora la scienza come filosoficamente preminente, ma la rispettava considerandola un'attività oggettivamente neutrale, utile e altamente apprezzabile dal punto di vista morale, politico, economico e pratico. Einstein rispose che era lieto di ricevere quell'offerta, aggiungendo pure che certamente preferiva la compagnia di Enriques e Levi-Civita a quella di molti colleghi tedeschi. Ma, un po' paradossalmente, Einstein disse che l'antisemitismo, sebbene molto forte in Germania in quei giorni, gli dava una certa tranquillità, perché la gente con sentimenti antisemiti non lo disturbava, non valutandolo troppo proprio perché ebreo. Einstein disse anche che avrebbe avuto difficoltà, per via dell'età, a spostarsi. Così, pur avendo un grande sentimento di simpatia e di riconoscenza nei confronti dei colleghi italiani e dell'Italia, a lui così cara, non poteva accettare la gentile proposta di Enriques. Ma aggiunse che se nel futuro egli fosse stato costretto a lasciare la Germania, egli avrebbe fatto riferimento agli amici italiani con gioia e fiducia. Questa è quindi un'importante testimonianza dell'autentica reciproca simpatia tra Einstein e importanti personaggi della scienza italiana che erano allora altamente considerati dal regime nonostante fossero ebrei, almeno fino alle leggi razziali, che costituirono realmente una discontinuità nella politica fascista.

Di certo, ci furono forti tendenze antisemite anche prima nell'Italia fascista, ma per nulla affatto prevalenti fino a questo momento. Occorre ricordare che anche Mussolini ebbe fra i suoi numerosi *flirt* un'importante relazione con la nota scrittrice e giornalista ebrea Margherita Sarfatti, che scrisse una biografia autorizzata su Mussolini intitolata *Dux*. Come ben si sa, Fermi si trasferì negli Usa proprio nel 1938, dopo la promulgazione delle leggi razziali, non solo per la scarsità degli aiuti finanziari di supporto alla ricerca dovuti alle difficoltà economiche e alla morte del suo potente sostenitore il ministro Orso Mario Corbino, ma prima di tutto perché sua moglie Laura era ebrea.

Ma prima, nel 1923, Fermi fu un brillantissimo giovane scienziato e dava allora voce all'*establishment* scientifico e politico, che comprendeva il suo futuro sostenitore Corbino, sottolineando un aspetto dell'opera di Einstein che interessava il regime, ben spiegando il suo atteggiamento sostanzialmente rispettoso nei suoi confronti. Quell'anno, la traduzione italiana di un ben noto testo sui fondamenti della relatività einsteiniana di August Kopff fu pubblicata insieme ai contributi di scienziati e filosofi italiani. Anche Fermi vi contribuì assumendo nel suo testo un atteggiamento di supporto pratico alla relatività, sottolineando, prima di tutto, come Corbino aveva già fatto, le conseguenze della relazione fra massa ed energia secondo la

teoria. Fermi sottolineò perfino il pericolo collegato a quella relazione quando poteva produrre reali conseguenze: una tremenda esplosione di energia che distruggerebbe il fisico stesso che l'avesse prodotta. In seguito, come ben si sa, Fermi si adoperò per il controllo dello stesso processo in una reazione a catena, sviluppando le implicazioni della meccanica quantistica oltre che della relatività ma sempre partendo dalla formula di Einstein. In quegli stessi anni Fermi disse anche in una lettera al suo amico Enrico Persico che stava girando come conferenziere sulla relatività senza interessarsi dell'opposizione di qualche filosofo (egli usa, a proposito, una tipica espressione fascista, sebbene egli non fosse fascista, non essendo politicamente attivo: "me ne frego", che corrisponde a "I do not care", o anche, con la sua goliardica spiritosaggine, in tedesco maccheronico: "Wer fregiert darum?"). Il punto è che Fermi, come i più illuminati esponenti del regime, come Corbino e Gentile, ebbe un atteggiamento pragmatico nei confronti della relatività: essa era uno strumento vantaggioso per la fisica e le sue applicazioni, a dispetto delle sue implicazioni paradossali dal punto di vista del senso comune. Così Fermi diede il suo primo contributo scientifico originale, ispirato dal grande Levi-Civita, quando era ancora molto giovane, ancora brillante studente alla Scuola Normale di Pisa. Il contributo consisteva in un raffinamento matematico e strumentale della teoria, proprio sulla scia di Levi-Civita, le cosiddette "coordinate di Fermi".

In ogni caso i maggiori esponenti italiani scientifici nella seconda metà del regime fascista usarono la relatività senza seri problemi come uno strumento utile, anche perché, come si è già accennato, i primi oppositori scientifici erano morti o erano isolati. Qualcun altro, come Giovanni Giorgi, si era convertito e cercava solo di riformulare la relatività, ma non la contraddiceva, distinguendo spazio e tempo come "fusi" ma non "confusi" nel "cronotopo" relativistico, o sostenendo che l'etere continuasse ad esistere nella relatività generale ma solo come la rete assoluta delle coordinate generalizzate. I restanti oppositori filosofici della relatività non furono sostenuti in ogni caso dal regime fascista, che optò per la neutralità e il pragmatismo, pur riconoscendo un valore sempre più alto alla scienza in generale (come Gentile stesso, sulla scia di quanto aveva cominciato a fare il suo discepolo Spirito), e rispettando in ogni caso l'autonomia della scienza, ovviamente fino a quando, anche in Italia, come in Germania, eminenti scienziati fra i quali molti protagonisti della nostra storia, come Enriques, Castelnuovo e Levi-Civita, non furono perseguitati e costretti a nascondersi per motivi razziali.

## Bibliografia

Alan D. Beyerchen, *Scientists under Hitler*, Yale University Press, New Haven and London 1977.

- Carlo Cattani - Michelangelo De Maria, *Max Abraham and the Reception of Relativity in Italy*, in Don Howard-John Stachel (eds.), *Einstein and the History of General Relativity*, Birkhaeuser, Boston 1989.
- Orso Mario Corbino, *Le recenti teorie elettromagnetiche e il moto assoluto*, «Rivista di Scienza», 1 (1907), pp. 162-169.
- O.M. Corbino, *La massa dell'energia*, «Il Nuovo Cimento», 20 (1910), pp. 462-469.
- Michelangelo De Maria - Giulio Maltese, *I fisici italiani e la relatività*, Dipartimento di Fisica, Università di Roma "La Sapienza", preprint, Roma 1990.
- Giuseppe Gianfranceschi, *Sul valore reale della teoria della Relatività*, «Atti della Pont. Acc. Sci. Nuovi Lincei», 74 (1920), pp. 99-103.
- Giovanni Giorgi, *Sulla separazione dello spazio e del tempo nella geometria relativista*, «Atti Pont. Acc. Sci. Nuovi Lincei», 78 (1925), pp. 96-103.
- G. Giorgi, *Sulle posizioni fondamentali della teoria di relatività einsteiniana*, «Atti Pont. Acc. Sci. Nuovi Lincei», 81 (1928), pp. 235-246.
- August Kopff, *I fondamenti della relatività einsteiniana*, Hoepli, Milano 1923.
- Giorgio Israel, Pietro Nastasi, *Scienza e razza nell'Italia fascista*, il Mulino, Bologna 1998.
- Michele La Rosa, *L'ipotesi balistica sulla velocità della luce*, in *Atti della XIII riunione della Società Italiana per il Progresso delle Scienze*, 1925, pp. 55-67.
- Tullio Levi Civita, *Come potrebbe un conservatore giungere alla soglia della nuova meccanica*, «Rend. Sem. Mat. di Sc. R. Univ. Di Roma», 5 (1919), pp. 10-28.
- Roberto Marocchi, *Einstein in Italia*, FrancoAngeli, Milano 1985.
- Quirino Majorana, *Sulla gravitazione*, «Rend. Acc. Lincei», 28 (1919), pp. 165-174.
- Ornella Pompeo Faracovi (ed.), *Albert Einstein a Federigo Enriques*, in O. Pompeo Faracovi, Francesco Speranza (eds.), *Federigo Enriques. Filosofia e storia del pensiero scientifico*, Bellforte, Livorno 1998.
- Augusto Rigli, *Sulle basi sperimentali della teoria della relatività*, «Il Nuovo Cimento», 19 (1920), pp. 141-162.
- Walter Ritz, *Recherches critiques sur l'electrodynamique generale*, «Ann. de Chem. et de Phys.», 13 (1908), pp. 145-275.
- Gleb Wataghin, *Le vicende recenti della teoria della relatività*, «Scientia», 42 (1927).