

LA CULTURA FILOSOFICA ITALIANA E LA SCIENZA

ALESSANDRO PAGNINI

Dipartimento di Filosofia, Università di Firenze

1. Premessa

È un tema ‘caldo’ quello del sottosviluppo scientifico dell’Italia. Recentemente Luciano Gallino, [8], ha parlato dell’Italia come di un paese avviato verso il «nanismo produttivo» (ormai caduta dal 26° al 46° posto per la competitività e dal 31° al 50° per il livello tecnologico), e il fisico Carlo Bernardini, [4], ha messo in evidenza la «denutrizione scientifica» del nostro popolo. Le ragioni di questo sono ovviamente soprattutto politiche, di gestione e allocazione delle risorse, di leggi finanziarie, di priorità date secondo modelli di sviluppo che un certo governo politico ha fatto propri (Enrico Bellone è prodigo di dati a dir poco allarmanti sulla politica italiana per la ricerca scientifica nel suo libro su *La scienza negata*, [2]). Ma qui ci interroghiamo su un aspetto di questo deficit scientifico italiano che, pur essendo non sufficiente a spiegarne le ragioni profonde, ritengo sia molto indicativo e informativo. Certo, bisognerebbe capire cosa viene prima; se una carenza di alfabetizzazione scientifica per ragioni sociali, economiche e politiche che si riflette nella cultura, o seppure, in qualche misura, si tratta di un movimento dall’alto verso il basso, dai contenuti e dalle forme del sapere verso il senso comune, l’immagine pubblica della scienza, i modelli e gli standard cui la gente (ma anche la classe politica e dirigente) si conforma per formulare e risolvere i problemi quotidiani e di amministrazione della cosa pubblica. È un dilemma di non facile soluzione.

Conforta che in Italia ci sia un fresco interesse sociologico per questi problemi; e, a proposito, segnalo il bel libro di Paola Borgna sulle *Immagini pubbliche della scienza*, [5], che ha il pregio di affrontare il tema con un’attenzione comparativa a paesi come l’Inghilterra e gli Stati Uniti (dove l’alfabetizzazione scientifica è ben maggiore) e dunque di fornire elementi che, nel confronto, possono orientare la valutazione. Di fatto, comunque, c’è la endemica carenza di coscienza scientifica in Italia; che talvolta dà anche esiti grotteschi. Recentemente è stato un umanista, il linguista Tullio De Mauro, [7], a lamentare l’accezione restrittiva che si dà spesso in Italia del concetto di «cultura», indicando come esemplare il volume curato da Alberto Asor Rosa su *La cultura* nella *Storia d’Italia* Einaudi; dove, dice De Mauro,

si parla di cultura al singolare, dal 1870 al 1976, ed è inutile cercare qualsiasi nome che non sia di scrittore, poeta, romanziere, critico letterario, storico della letteratura, saggista di varia umanità. E non c’è traccia del fatto che siano esistiti

in questo paese non solo singoli studiosi, ma scuole e tradizioni di discipline naturalistiche, fisiche, matematiche. La cultura è – in questa accezione – [solo] conoscenza delle belle lettere. [7] p. 4.

Perché questo? Le ragioni sono tante e complesse. Ma qui intendo mostrare che una buona parte di responsabilità ce l'ha la nostra cultura filosofica.

Tratterò dunque del *carattere* della filosofia italiana e dei suoi rapporti con la scienza in generale; con tutte le cautele richieste da una trattazione del genere, che necessariamente astrae e semplifica. Va comunque detto che parlare del carattere della filosofia italiana non è fare un esercizio accademico e soltanto interpretativo; è bensì richiamare un aspetto che ha occupato, per ragioni soprattutto storico-politiche, una buona parte della filosofia italiana dal Settecento a oggi, e in particolare dall'Unità a oggi (da quando l'Italia si è costituita in nazione ed è diventata, per dirla col poeta, «una d'arme, di lingua e d'altare»). È cioè richiamare un qualcosa che ha avuto un valore *identitario*, e conseguentemente *normativo* e *programmatico* nella nostra cultura; e significa anche individuare alcune delle fonti che si riveleranno più duraturamente influenti e più rilevanti nella pratica, e anche nella istituzionalizzazione, della nostra filosofia.

2. L'antiscientismo filosofico da Vico al postmoderno

Isaiah Berlin – può essere istruttivo il punto di vista di un intellettuale che osserva la cultura italiana ma non appartiene ad essa – ha parlato in *Against the Current*, di un “divorzio” tra la scienza e la cultura umanistica che, in Italia, ha avuto in Giambattista Vico forse il suo più influente teorizzatore. Berlin ci dice persuasivamente che «prima del Settecento non vi era [...] alcuna percezione di tale contrapposizione», [3] p. 162. Vico fu «per inclinazione un umanista religioso con una ricca immaginazione storica», [3] p. 138, non simpatetico «con il grande movimento materialista e scientifico che era deciso a spazzar via gli ultimi resti della metafisica scolastica» (*ibidem*). Nel 1709, nella prolusione con cui i docenti inauguravano l'anno accademico a Napoli, Vico pronunciò un'accorata difesa dell'educazione umanistica, in cui celebrava la ricchezza della tradizione «retorica» italiana, «contro lo stile austero dei modernisti francesi, razionalisti e influenzati dalla scienza», [3] p. 139.

Vico fu anticartesiano e svalutò la matematica che non vide mai come un sistema di leggi che governano la realtà, bensì come un sistema di regole che non descrivono alcunché e nei cui termini è semplicemente utile procedere a generalizzazioni, analisi e previsioni riguardo al comportamento delle cose nello spazio. Egli fu anche il propugnatore, sulla scia di sant'Agostino, dell'idea che si possa conoscere pienamente solo ciò che si è fatto (*verum factum est*). Nel mondo della natura c'è qualcosa di opaco, di cui noi non possiamo sapere il *perché*, che è solo conoscibile da Dio (l'artefice, colui che l'ha *fatto*):

Gli uomini possono conoscere 'dall'interno' solamente ciò che hanno fatto essi stessi, e nient'altro. Quanto maggiore è, in un qualsivoglia oggetto di

conoscenza, la componente fatta dall'uomo, tanto più trasparente essa riuscirà all'occhio umano; quanto maggiore la parte della natura esterna, tanto più opaca e impenetrabile essa sarà per l'umano intelletto. Ciò che è fatto dall'uomo e ciò che è natura – ciò che è costruito e ciò che è dato – sono divisi da un abisso invalicabile. [3], p. 141.

Vico dirà che *la storia* è l'oggetto che l'uomo può conoscere meglio, per la buona ragione che è lui a farla.

Esiste dunque un senso in cui sappiamo di noi stessi più di quanto sappiamo del mondo esterno [...]. Esiste [...] un senso preciso in cui la nostra conoscenza del comportamento intenzionale – ossia dell'azione – è superiore, perlomeno qualitativamente, alla nostra conoscenza del movimento o della posizione dei corpi nello spazio – la sfera degli splendidi trionfi della scienza secentesca. Ciò che ci riesce opaco quando contempliamo il mondo esterno diventa, se non perfettamente trasparente, almeno molto meno oscuro quando contempliamo noi stessi. L'applicazione delle regole e delle leggi della fisica o delle altre scienze naturali al mondo della mente, della volontà e del sentimento costituisce dunque una forma perversa di autodanneggiamento, perché comportandoci in questo modo ci precludiamo senza motivo la conoscenza di molte cose che potremmo sapere. [3], pp. 142-43.

Rinunciando all'ideale di una scienza unificata, tipicamente propugnato dagli illuministi, Vico si fa fautore di una conoscenza che ha l'uomo come osservatore 'privilegiato'; una conoscenza «per consapevolezza diretta»; una conoscenza che si acquisisce con la *memoria*, non con l'analogia o l'inferenza di cause (Vico esalta una facoltà che chiama «fantasia», una sorta di comprensione immaginativa) e insieme anche con la capacità di immedesimazione, di «mettersi nei panni degli altri», [3] p. 158, partendo dal presupposto che non esiste una struttura immutabile dell'esperienza, [3] p. 159, che ogni cultura e ogni popolo segue delle regole, dei principi, dei valori che noi dobbiamo interpretare attraverso la loro lingua, i loro riti e i loro miti, prendendo sul serio le loro espressioni metaforiche, facendoci guidare dal loro linguaggio, anche il più immaginifico, nei meandri della loro visione del mondo e della loro forma di vita. La filologia e l'indagine empirica in generale devono essere asserviti allo scopo della *comprensione*, devono affinare la nostra capacità di entrare nelle 'altre menti' del passato.

Le conclusioni epistemologiche di tutto ciò sono (1) un radicale *relativismo*, (2) un altrettanto radicale *separatismo* (quello che alla fine dell'Ottocento prenderà la forma di una divisione incolmabile tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito»), (3) un sotteso *strumentalismo* nel momento in cui si parla dei successi della scienza (Berlin nota opportunamente che «l'idea della crescita cumulativa del sapere, di un corpus unitario governato da criteri universali, talché ciò che una generazione di scienziati ha stabilito un'altra generazione non avrà bisogno di ripetere, è del tutto incompatibile con questo schema. Ciò segna la grande frattura tra la nozione di conoscenza positiva e quella di comprensione» [3] p. 155, e infine (4) un discredito dell'*analisi* e della 'conoscenza'

matematica, a dispetto di un propugnato ontologismo di tipo platonico e pitagorico.

Dopo Vico ci saranno, da una parte, Marx o Condorcet a mettere al centro la storia, ma nello spirito illuminista, più impersonale e insieme meta-storico, o di filosofia della storia, e alla fine più scientifico nell'intenzione; dall'altra, Croce, e prima di lui Coleridge o Carlyle, propugnatori di una storia di ciò in cui gli uomini credono e di cui vivono, una storia della vita dello spirito, contro le aberrazioni degli utilitaristi e dei positivisti.

Lo specifico e l'unico di contro all'iterativo e all'universale – scrive Berlin -, il concreto di contro all'astratto, il movimento perpetuo di contro alla quiete, l'interiore di contro all'esteriore, la qualità di contro alla quantità, ciò che è culturalmente condizionato di contro ai principii atemporali, la lotta mentale e l'autotrasformazione come una condizione permanente dell'uomo di contro alla possibilità (e desiderabilità) della pace, dell'ordine, di un'armonia finale e della soddisfazione di tutti i desideri umani razionali. [3], pp. 161-62.

In una parola, storia come *auto-conoscenza* contrapposta a storia come *scienza*; e dunque una storia mai pienamente organizzata, che, secondo il monito di Vico, si raggiunge solo a prezzo di un «terribile sforzo».

Berlin considera Vico un grande. Vico gli appare l'inventore di un nuovo campo della conoscenza che comprende l'antropologia sociale, gli studi storici comparati di filologia, linguistica, etnologia, giurisprudenza, letteratura, mitologia. Ma considera anche del tutto evidente l'avversione di Vico alla scienza naturale e la sua ignoranza dei maggiori progressi scientifici del suo tempo.

Ebbene: la filosofia di Vico, variamente ripresa e interpretata nel corso dei secoli, è divenuta il punto di riferimento nel momento in cui la filosofia italiana ha cercato una identità e insieme lo 'spirito tutelare' di una tradizione autoctona, da far nostra con orgoglio, da rivendicare per l'originalità e per una supremazia morale e ideale che la eleva al di sopra delle tradizioni filosofiche straniere. Per più di cento anni, incredibile a dirsi, l'occupazione principale della filosofia italiana è stata quella di chiosare alcuni testi di Vico e di trovare, addirittura anche con gli strumenti dell'archeologia, elementi che avvalorassero la tesi del primato – morale, culturale e cronologico – della filosofia italiana, che trovava in lui il massimo interprete.

Non sto a tediarvi con i miti di una cultura italiana, appartenuta forse ai pelasgi, forse agli etruschi, che viene prima di quella greca e ne è a fondamento (rimando chi fosse curioso di questo tema a *L'antica sapienza italica*, di Paolo Casini [6]). Vi dico solo quali sono gli aspetti apprezzati di questa radicata «sapienza» italica: che è *pitagorica* (anzi, Pitagora è 'italiano', e impara a Crotona quello che poi gli servirà per la sua filosofia), è *eclettica* (scriveva Vincenzo Cuoco, un filosofo fieramente vichiano, che nella filosofia italiana si hanno «l'unione e la coordinazione ragionata dei principii dell'Empirismo o Sensismo, del Razionalismo o Idealismo»), è *superiore* (è noto il motto di Benedetto Croce secondo cui «problemi nati altrove trovano la loro soluzione in Italia»), è profondamente morale e civica; è *politica*, nel senso che Vico mutuava da Cicerone;

soprattutto trova nei padri della Chiesa e nella religiosità cattolica il compimento e insieme la garanzia del suo primato. Non si può dimenticare che Vincenzo Gioberti, il maggiore filosofo italiano dell'Ottocento, caldeggiava una federazione dei vari Stati della penisola sotto la guida del Papa, e che comunque, anche se fallì il suo progetto, elaborò esemplarmente un pensiero in cui storia, politica, filosofia e religione erano intimamente connesse.

Le filosofie post-unitarie mantennero ferma la preoccupazione di trovare un'identità alla filosofia italiana. Più o meno tutti parlavano di «nazionalità» nella filosofia, e vedevano necessario ancorarla a una tradizione consolidata. Quando si smise di speculare sugli etruschi-pelasgi e su un mitologico Pitagora italiano, ci si preoccupò ugualmente di riconoscere una identità e di nuovo un primato alla filosofia italiana. Bertrando Spaventa, il più influente dei neoidealisti italiani prima di Croce, sosteneva che la filosofia moderna, iniziata in Italia e sviluppatasi poi negli altri paesi europei, ritorna nel nostro paese nel secolo XIX. Il problema che veniva ora affrontato, posto in precedenza da Vico, era quello di trovare «una nuova metafisica, che fosse il fondamento della nuova scienza, cioè della scienza dello spirito». Ovviamente era la filosofia «alemannica», quella hegeliana, ad assumere una centralità come referente immediato; ma l'antecedente «italiano» veniva ora ritrovato nel pensiero del Rinascimento.

E neppure i positivisti rinunciarono a questa genealogia. Essi erano sperimentalisti e difendevano un certo empirismo e un certo primato dei *fatti*. Ma lo stesso Roberto Ardigò, il più influente tra i filosofi positivisti italiani dell'Ottocento, quando parlava di senso e esperimento, richiama Pomponazzi, Leonardo, Telesio, Bruno, Galileo, più che Mill o Comte: «Il positivismo di oggi – scriveva – è figlio di quello italiano del [Rinascimento]. E massimamente di quello di Galileo. Perché da lui veramente cominciano quelle scienze naturali, che coi loro progressi hanno dato l'esempio alla filosofia e l'hanno richiamata sulla via delle ricerche utili; ed è stato lui il primo scopritore della relatività delle idee» (da sottolineare il termine «utili» e l'accenno curioso e consenziente al «relativismo»).

È istruttivo e importante soffermarsi un attimo su cosa è stato il positivismo in Italia alla fine dell'Ottocento. Esso è stato soprattutto un movimento *ideologico* prima e più ancora che filosofico. Un'ideologia di stampo materialista, antispiritualista e anticlericale, con coloriture socialisteggianti; strumento di propaganda politica, sia dei liberali al potere che cullavano l'idea che fosse la scienza a governare gli stati, sia dei socialisti anticlericali e avversi alla metafisica spiritualista; e fu ideologicamente funzionale a gruppi sociali produttivi emergenti durante quella che è stata chiamata la «prima rivoluzione industriale» italiana. Esso è servito alla apertura verso la fisiologia tedesca, il cellulismo e il darwinismo, per esempio; è servito a una crescita a livello europeo della scienza biomedica italiana; ma assai poco alla fisica-matematica. E non è un caso che le discipline che beneficiano della nuova aria materialistica che si respira nell'Italia postunitaria siano la medicina, la biologia, la psicologia, la sociologia, la pedagogia – strana disciplina che trova in Italia un alimento e una importanza uniche

nel mondo occidentale – e assai poco la fisica.

Il positivismo italiano risulterà soprattutto un progetto di «incivilimento», portatore di un ingenuo progressismo e povero di elaborazioni teoriche. A parte poche eccezioni, la filosofia della scienza positivista in Italia è un pasticcio dove, accanto a qualche timido confronto con il neokantismo e il pragmatismo (Vailati) e a qualche riferimento – in genere poco ortodosso – a Mach, troviamo commistioni ambigue con la *Naturphilosophie* e con la scienza romantica. Spesso vi troviamo anche un *odium antiphilosophicum* che lo stesso psicologo-psichiatra positivista Morselli, direttore della *Rivista di filosofia scientifica*, avverte e depreca come una vera «camicia di forza della mentalità scientifica». Alla filosofia viene lasciato solo il compito di unificare, di non far disperdere e disgregare i saperi scientifici. Non c'è da stupirsi se nel breve giro di pochi anni riprende il sopravvento la tradizione filosofica italiana, quella che, con le parole di un altro spiritualista dell'epoca, «da Pitagora a S.Tomaso, e da questi al Vico e al Rosmini» aveva rifiutato il materialismo come un corpo estraneo (per i riferimenti e gli autori qui menzionati, cfr. [9]).

Dopo il positivismo e dopo quella che enfaticamente, quanto impropriamente, è stata definita «la bancarotta della scienza», viene in Italia un lungo periodo di dominio pressoché incontrastato (e favorito anche dal regime politico fascista) di filosofie idealiste ispirate a Hegel e al grande pensiero tedesco dell'Ottocento, fino a Dilthey. Croce sarà il filosofo con cui per più di mezzo secolo si dovranno fare i conti. È istruttivo sapere qual era la concezione crociana della scienza: le scienze sono considerate come un insieme di pseudoconcetti, empirici (quelli delle scienze naturali, rappresentativi, ma senza universalità) o astratti (quelli matematici, universali, ma vuoti di rappresentazioni) che non hanno carattere conoscitivo (non hanno cioè i caratteri del vero concetto: che sono l'espressività, l'universalità, la concretezza) ma hanno un carattere pratico, sono cioè strumenti, ausili per l'operare dell'uomo. Croce dice che gli «uomini di scienza [...] sono l'incarnazione della barbarie mentale, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico». La vera conoscenza costituisce il presupposto degli pseudoconcetti, si ha nella percezione individuale del reale, che fa riferimento al processo storico reale. Nel lungo dominio della tradizione idealistica italiana viene operata una divisione radicale tra scienza e filosofia. La scienza non ha nulla da dire alla filosofia, e del pari neanche la filosofia ha qualcosa da dire alla scienza. Sono due regimi diversi, che finiscono per essere contrapposti. Figuriamoci poi pensare all'idea di una «filosofia scientifica»!

Emblematico fu, nel 1911, l'acuirsi di una controversia tra il matematico Federigo Enriques e Benedetto Croce sul valore culturale della scienza e proprio sulla possibilità di una «filosofia scientifica» – controversia in cui non mancarono dei fraintendimenti di fondo sulla materia contesa (l'interpretazione che i due davano della filosofia di Poincaré, per esempio, era da ambo le parti scorretta, come ha fatto ben vedere il nostro Parrini [10]). Croce sconfisse Enriques sostenendo che solo le menti universali o profonde potevano davvero accedere alla cultura – ovvero, alla filosofia e alla storia – e

che, invece, gli «ingegni minuti» si dovevano accontentare d'interessarsi all'aritmetica o alla botanica. Fu Croce poi a dire che «le scienze naturali e le discipline matematiche, di buona grazia hanno ceduto alla filosofia il privilegio della verità, ed esse rassegnatamente, o addirittura sorridendo, confessano che i loro concetti sono concetti di comodo e di pratica utilità, che non hanno niente da vedere con la meditazione del vero». Come chiosa oggi spiritosamente Enrico Bellone, per gli scienziati c'è ben poco da 'sorridere'!

Con Giovanni Gentile – che oltre a essere il filosofo accademico più eminente è anche Ministro della Pubblica Istruzione durante il fascismo e lega il suo nome, nel '23, a una riforma della scuola di cui avvertiamo ancor oggi gli effetti – continua a pesare l'influenza del Rinascimento e continua a esser viva l'idea che, anche se hegelianamente la filosofia è universale e internazionale, in essa è riscontrabile sempre «un carattere nazionale». Uno degli effetti indelebili della sua riforma è l'appartenenza della filosofia alle Facoltà di Lettere, dunque la sua sanzione come disciplina umanistica; l'insegnamento della filosofia attraverso la *storia* della filosofia; l'abbinamento di storia e filosofia nell'insegnamento delle scuole medie superiori (la legge sanciva, ovviamente, anche la superiorità degli studi umanistici sulla ricerca scientifica).

E cosa accade dopo la seconda guerra mondiale, in epoca di reazione antispiritualistica e antimetafisica, di apertura alle filosofie straniere, e di relativa egemonia della cultura marxista in Italia? Ludovico Geymonat, la prima cattedra di filosofia della scienza nel nostro paese, è stato l'uomo che più di altri, con Giulio Preti, ha inteso svecchiare la cultura italiana per metterla al passo con la cultura scientifica e filosofico-scientifica europea, l'uomo che ha fatto conoscere in Italia l'empirismo logico. Egli è stato anche un marxista. E, guarda caso, ha finito per contrapporre la tradizione che passa attraverso Galileo e Cattaneo (il maggiore filosofo illuminista italiano) a quella più ortodossamente marxista che rimarcava la continuità Vico-Spaventa-Labriola-Croce-Gramsci, sostenendo la tesi di una mirabile e piena coincidenza fra la grande tradizione umanistica e storicistica della cultura italiana e la nostra grande tradizione scientifica. Ed è curioso e significativo vedere, infine, cosa scriveva del neoempirismo Francesco Barone, autore di un ampio lavoro sulla storia della filosofia scientifica del Novecento (e in fondo, un 'simpatizzante' della filosofia scientifica). Barone scriveva che «l'atteggiamento neopositivistico mutila l'organismo della cultura, impedisce la comprensione di molte sue manifestazioni, che non sono riducibili a scienza e mentre aspira all'avvento di un'epoca luminosa da cui scompaiono i fantasmi della tradizione, pare invece preludere all'avvento di un barbarico antiumanesimo», [1], p. 584. Ancora una volta la contrapposizione tra una cultura umanistica – la cultura dei valori, dell'impegno 'politico' e civile, dell'appartenenza storica – e una cultura scientifica che anche soltanto come 'atteggiamento', come *forma mentis*, è impossibilitata a una vera comprensione della realtà e del suo senso.

L'Italia ha conosciuto la Controriforma senza avere la Riforma. Per ragioni politico-sociali ha avuto una industrializzazione ritardata, con perduranti sacche di feudalesimo

e cultura contadina, cui è conseguita una secolarizzazione difficile, rallentata dalla presenza (ahinoi!) del Vaticano nella penisola. La filosofia italiana ha sofferto della lacerazione civile tra cattolici e laici (per lo più comunisti), sentendo l'urgenza di essere filosofia militante, «organica» a qualche classe sociale o a qualche Chiesa, e sentendo la pressione di dover elaborare *ideologie*. Essa ha avuto, forse per tutte queste ragioni, un rapporto disincantato con la *verità*, facendo spesso prevalere lo spirito 'gesuita' secondo cui vale più una bugia opportuna che una verità scomoda, e prediligendo ora il culto umanistico dell'*auctoritas* (l'etimologia latina è da *auctor*, autore, e significa che la verità si trova nei testi dei grandi autori del passato e non altrove) ora il perseguimento di un *consensus gentium* contingente e sostanzialmente agnostico. L'Italia non ha mai visto davvero vincente una cultura scientifica; e ha sempre sentito il peso di scelte lontane, quelle che l'hanno portata a costruirsi una tradizione inalienabile che dall'umanesimo, attraverso Vico, ha portato al neoidealismo e oggi al predominante spirito «postmoderno»; un postmoderno che, diversamente da altre culture europee (come la francese, per esempio), si è affermato senza aver mai visto una vera e propria affermazione precedente del «moderno».

Dunque, le filosofie che tenessero in conto la scienza o che vedessero, illuministicamente, nella scienza una sorta di «ideale regolativo» per la ricerca e il metodo, hanno dovuto sempre soccombere, in Italia, a filosofie via via egemoni tutte caratterizzate da una qualche forma di dispregio o di subordinazione del sapere scientifico; filosofie tutte profondamente *storicistiche* (dallo storicismo hegeliano, variamente declinato dai neoidealisti italiani e dai marxisti, alla «storicità» degli odierni proseliti di Heidegger e di Gadamer), fondamentalmente *anti-illuministiche* (proprio nel senso che abbiamo visto espresso nel pensiero di Vico) e *anti-naturalistiche* (ancora vichianamente convinte che il regno della storia e dell'umano imponga una conoscenza *sui generis* e certo non acquisibile con gli strumenti e i metodi delle scienze naturali). E quando la storia ci racconta di filosofie 'scientifiche' che, seppur subalterne, cercano di imporsi nella nostra cultura, è quasi esclusivamente una storia di *importazioni*, spesso tardive e corrotte dall'esigenza di sposarne i contenuti a istanze di diversa provenienza. Anche quando erano chiamate a giocare un ruolo di rottura con la tradizione, e forse proprio per questo, le filosofie scientifiche importate non potevano fare a meno di misurarsi con le conseguenze che potevano avere sulla metafisica, sui valori umani o anche sulla fede o sulla prassi. In genere, ad analisi rigorose e particolari, si sono preferite elucubrazioni astratte sulla scienza come forma dello spirito e sui suoi rapporti con la religione e con la filosofia.

Per questo, uno dei caratteri che la filosofia italiana che presta una privilegiata attenzione alla scienza condivide con il resto della filosofia, ma esasperandolo, è l'*eclettismo* (la citazione da Cuoco riportata sopra è anticipatrice di una tendenza che sarà prevalente nella filosofia italiana): i tanti e a volte estenuanti tentativi di conciliazione tra empirismo e pragmatismo, tra esistenzialismo e neopositivismo, tra fenomenologia, trascendentalismo e neoempirismo, tra materialismo dialettico e

nuova filosofia della scienza. Tutti intesi a sposare un'indagine logico-empirica, di per sé considerata insufficiente, con una visione globale della cultura, della vita, dell'uomo. È anche una storia di scarsa *professionalità*: con qualche eccezione, come per esempio quella di una eccellente scuola di logici italiani, rare sono, per esempio, le figure di filosofi della scienza con una formazione matematica e scientifica. Ma del resto è stata tutta la filosofia italiana a non tenere in gran conto la professionalità, giacché i suoi tre conclamati *eroi* – Vico, Croce e Gramsci – non erano filosofi di professione. Dobbiamo anche aggiungere che i rapporti tra filosofia e scienza non sono stati certo agevolati dalla parte scientifica; un po' per la scarsa attitudine degli scienziati italiani – a partire dai grandi, da Fermi a Marconi – a dibattere problemi epistemologici e fondazionali, un po' per una forma di revanscismo 'scientista' che, in questi ultimi anni, ha fatto sì che scienziati di chiara fama (ma con preparazione filosofica dilettantistica) pontificassero e sentenziassero su temi di gnoseologia, etica e filosofia della mente con scarso rispetto per la specificità dei problemi filosofici e con una deplorabile acritica assunzione di una forma rozza di naturalismo (tutto quello che c'è da spiegare lo spiega la scienza, il resto son chiacchiere).

3. Quello che insegna il caso della filosofia della scienza in Italia

A conferma di certe tendenze e di certi caratteri fondamentali della nostra cultura filosofica, vi è anche il modo in cui, sia pur tardivamente, si è imposta in Italia la filosofia della scienza. Le istanze *storicistiche*, insieme a quelle etico-politiche, hanno finito per prevalere nella maggior parte dei nostri filosofi della scienza, e sono avvertibili anche nelle 'fortune' delle correnti filosofico-scientifiche e epistemologiche importate.

Tra queste, hanno avuto una maggiore diffusione il popperismo (oltre a Popper, Lakatos, la cui filosofia, non a caso, è stata giudicata da un ironico filosofo inglese un'audace mistura di ingredienti mutuati da Kuhn, Popper e Quine conditi con un pizzico di Hegel e Marx in salsa ungherese); l'epistemologia storica francese, da Duhem a Bachelard a Foucault a Michel Serres (quest'ultimo oggi in gran voga perché propone un'antropologia *storica* delle scienze, secondo lui dettata dagli sviluppi delle scienze stesse, al posto di una epistemologia che è «chiosa esteriore», nel migliore dei casi «ridondante e inutile» delle teorie scientifiche); la filosofia della scienza 'post-kuhniana', proprio perché *storicista* e poco tecnica; tutte le teorie che promettano di dar conto delle fasi *rivoluzionarie* del pensiero e degli stati *complessi* (una strana fascinazione, forse dovuta a un quasi ossessivo bisogno di 'fare i conti' con la *dialettica* da parte di una cospicua fetta della filosofia italiana, hanno esercitato sui nostri epistemologi la teoria delle catastrofi, la teoria del caos, olismi vari, e infine le teorie del premio Nobel Ilya Prigogine, di cui si è salutata con grande favore anche la *nouvelle alliance* tra scienza e lettere: una forma di riduzionismo rovesciato, con al centro l'antropologia e l'etica, che si propone come una sorta di «reincantamento della natura»); tutte le filosofie che non liquidino il *soggetto* e che non siano troppo *empiristiche* (non c'è mai stato un *empirismo* italiano in epoca moderna – sull'empirismo ha sempre pesato il

tono liquidatorio del primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e oggi pesa la sentenza di Derrida che, presa alla lettera, ci dice che l'empirismo non potrà mai aspirare a essere filosofia); tutti gli atteggiamenti fondamentalmente *strumentalisti* e *nominalisti* nei confronti della scienza, accompagnati da una tale maldisposizione verso tutte le posizioni che sapevano di *realismo*, che la nostra filosofia ha stentato a cogliere il senso *oggettivistico* di influenti versioni del *convenzionalismo* (come, per esempio, quello di Poincaré, frainteso da Croce e anche da Enriques), e di molti aspetti del kantismo. Da rilevare che anche i frequenti dibattiti sul *materialismo* nel secondo dopoguerra, soprattutto da parte dei marxisti italiani (con le rare eccezioni di un Geymonat, per esempio, o di un Timpanaro), sono stati pesantemente condizionati da una svalutazione della conoscenza e della razionalità scientifiche, com'era tipico della tradizione neoidealista e antipositivista che proseguiva in forme più o meno mascherate nel corso del Novecento; così come di impronta profondamente antinaturalistica sono state le 'aperture' (tardive) della nostra filosofia a discipline come la psicoanalisi e le scienze umane in genere.

Restano anche del tutto peculiari alla nostra cultura, e al suo carattere endemico, le modalità di incontro da parte della nostra filosofia con aree scientifiche e con problemi filosofico-scientifici tradizionalmente negletti. Se oggi è crescente l'attenzione per la filosofia della scienza, per la filosofia analitica e in genere per la filosofia angloamericana (tradizionalmente vicina alla scienza), la loro 'scoperta', prima di assumere aspetti in positivo, è passata curiosamente quasi sempre attraverso un rigetto: si scopre la filosofia della scienza, o almeno le si dedica un'attenzione maggiore rispetto al passato, quando una conclamata 'rivoluzione' ne decreta il superamento (e non a caso, come suggerivo sopra, in termini «storicistici»); si scopre la filosofia analitica perché Rorty proclama la sua fine e ne dissolve i resti in un calderone ermeneutico dove ritroviamo, accanto a Wittgenstein e Dewey, anche Heidegger e, guarda caso, Hegel; si pesca nell'arsenale della logica e della metodologia e si scoprono gli usi miracolosi dell'abduzione prima ancora di essersi preoccupati di sapere che cos'è l'induzione, ma certi che dell'induzione (dopo Popper e dopo un Peirce letto *ad hoc*) se ne può fare a meno; e naturalmente si affrontano i problemi, sempre più urgenti, della bioetica isolando frequentemente l'interesse *etico* (con tutto il peso delle ideologie che spesso comporta) da quello *cognitivo* (sembra che un'attenzione epistemologica alle problematiche dell'errore, della causalità, delle 'logiche' della scoperta e della giustificazione in medicina – un'attenzione in qualche caso anticipata dalla nostra importante tradizione medico-positivistica tra fine Ottocento e inizi Novecento – sia però più da parte di medici che non di filosofi di professione).

Mi rendo conto di aver presentato le cose della nostra cultura filosofica in maniera a volte tendenziosa, non priva di iperboli e provocazioni, sicuramente iniqua nei confronti dei tanti intellettuali (e dei pochi politici) che hanno lottato nelle istituzioni, nei concorsi universitari, con il loro insegnamento, per adeguare la didattica delle discipline filosofiche e scientifiche, e in generale una 'mentalità' scientifica, alle medie

dei paesi a sviluppo più avanzato. Vorrei anche fosse chiaro che non ho istituito, 'processando' come ho fatto la nostra tradizione culturale, una gerarchia di valori tra le filosofie, e che non è mia intenzione di scrivere l'indice di un «libro nero» della filosofia contemporanea. Se oggi, in Italia, restano 'quantitativamente' preponderanti filosofie di ispirazione ermeneutica o neoidealista o storicistica, non vorrei aver dato l'impressione di irridere ad esse, di considerare con sussiego coloro che le frequentano, o di sostenere che un Vico o un Gadamer non abbiano niente da dire sulla *conoscenza* del mondo e di noi stessi.

Ho voluto solo additare i rischi impliciti (rischi, ovviamente, per una corretta e adeguata diffusione di una cultura scientifica e di una filosofia ad essa sensibile) che quelle filosofie, se sposate acriticamente, comportano. Perché per lo più alimentano una certa accezione soggettiva, retorica, eroica della filosofia; perché sono più 'serie' che 'rigorose' (come avrebbe riconosciuto Heidegger, ma intendendo che la serietà fosse il valore); perché sono sempre un po' a disagio nelle costrizioni della logica e dell'argomentazione corretta; perché troppo spesso hanno di mira un rinnovamento radicale dei dizionari e un sovvertimento di assiologie consolidate, incuranti, anzi compiaciute, se nella sovversione si travolgono anche la conoscenza scientifica e la logica stessa; perché in genere hanno della conoscenza filosofica una considerazione prioritaria che scredita, fino a negare, un valore di 'conoscenza' alla scienza; perché spesso rifiutano che la scienza possa essere un oggetto 'nobile' d'indagine filosofica, se non nella maniera *storica e culturale* che indicavo sopra, e perché soprattutto negano a priori che possa costituire per il pensare filosofico un parametro metodologico e un'ideale di comunicazione: Heidegger, dalla fine degli anni Venti del Novecento, è colui che più fermamente ha insegnato a combattere qualsiasi contaminazione tra scienza e filosofia, fino a dire, nell'*Einleitung in die Philosophie*, e a far risuonare nell'opera di tanti proseliti, che «il concetto di una filosofia scientifica è un non-concetto». Su questi temi, e con considerazioni generali che condivido in pieno, cfr. anche Peruzzi [11], e, indispensabilmente, Parrini [10].

Negli ultimi vent'anni e più si può constatare una tendenza a superare l'*impasse* provocata dal peso di una tradizione filosofica italiana che è stata troppo a lungo egemonica e troppo univoca (anche nelle sue 'rivoluzioni' interne, dallo spiritualismo al marxismo, dal neoidealismo al postmoderno) nella sua emarginazione della scienza e dei problemi della conoscenza in generale. L'auspicio è che questa tendenza, aiutata dai sempre più frequenti rapporti istituzionali tra le Università italiane e quelle straniere, si traduca presto in una forma di reale e non pregiudiziale confronto tra filosofia e scienze. Confronto, sia chiaro, tutto da impostare e da discutere, senza formule prescrittive che ne configurino previamente l'esito; ma in ogni caso un confronto cui la storia che ho sommariamente raccontato spero possa conferire un maggior grado di autoconsapevolezza.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Barone, F., *Il neopositivismo logico*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- [2] Bellone, E., *La scienza negata*, Codice, Torino 2005.
- [3] Berlin, I., *Against the Current*, Edinburgh Univ. Press, Edinburgo 1955 (trad. it. Adelphi, Milano 2000)
- [4] Bernardini, C. e De Mauro, T., *Contare e raccontare*, Roma-Bari, Laterza 2003.
- [5] Borgna, P., *Immagini pubbliche della scienza*, Comunità, Torino 2001.
- [6] Casini, P., *L'antica sapienza italica*, Il Mulino, Bologna 1998.
- [7] De Mauro T., *La cultura degli italiani*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- [8] Gallino, L., *La scomparsa dell'Italia industriale*, Einaudi, Torino 2003.
- [9] Micheli, G., Scienza e filosofia da Vico a oggi, in *Storia d'Italia. Annali 3*, a cura di Gianni Micheli, Einaudi, Torino 1980.
- [10] Parrini, P., *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento*, Guerini, Milano 2004.
- [11] Peruzzi, A., *Commiato dal Commiato*, <http://xoomer.virgilio.it/flamusa/fas01.htm>, 1998.