

Alberto Gianquinto, Marcello Massenzio, Giovanni Giannoli,

ANCORA SUL SENSO DELLA STORIA

SINTESI. INTERVENTI E RISPOSTE

Premessa. Gli eventi della storia ci coinvolgono negli intrecci di un loro passato più o meno oscuro e nelle speranze o nei timori di quello che essi possono comportare in un futuro. Qual è stato il senso dell'accaduto? Questa è una domanda che implica sempre il presupposto d'un *disegno*, che può essere attribuito per intero agli uomini e che deve allora presupporre l'esistenza di un percorso teleologico, se non, assai più spesso, l'idea di un disegno di origine superiore e la presenza di una qualche *providenza*.

Ma basta, per coglierlo, quel *senso dell'accaduto*, che Max Weber avrebbe individuato nell'agire di scopo dei soggetti razionali? E basta appellarsi al passato e alle metodologie *descrittive* e dell'*interpretazione*, ritenendo a priori impossibile guardare *al futuro* e alla sua *spiegazione*, che può conseguire solo dalla *predizione* e dalla *prova*? E si può andare *oltre l'individualità dello storico*, sulla strada di paradigmi riconosciuti da una totalità di storici nel tempo, non costretti a *principi di scelta* e ai criteri di un qualche *interesse*, anche se inteso come storiografico?

Un senso della storia coinvolge sempre lo sguardo sul futuro, ma non come spazio della speranza e come terreno proprio dell'utopia o del dover essere. Ma è allora possibile *prevedere* in ambito storiografico, fermo restando che guardare indietro e fermarsi sul ciglio del presente, sempre imperscrutabile, non serve certo a prevenire, ad impedire, a perseguire?

Storiografi e utopisti hanno sollevato tale domanda e risposto in vario modo. Ma la questione è se la si possa porre sul piano scientifico, oltre che su quello del rigore filologico, sapendo che lo scacco della storiografia ha riportato la riflessione sul terreno di un ritorno ai lontani presupposti della teologia. Questa offerta di soluzione, in realtà, diventa anche una sfida portata al pensiero laico.

Respingere la domanda e la soluzione dell'ipotesi controllabile: si può certo farlo; ma è meglio tentare prima l'idea di una storia senza utopia e senza disegno divino, perché perfino la meteorologia ha cominciato a muovere i primi promettenti passi.

Scopo di questo libro è mostrare come possa essere nata la questione dell'esistenza di un "senso della storia". Il pensiero teologico, ponendo un inizio ed una fine alla storia dell'uomo, cioè, in sostanza, una *chiusura* del percorso della storia, ha riconosciuto nel *disegno* divino il senso di quel *percorso*. Una cosa però è la parola creatrice del dio (che sta al di fuori della storia), altra cosa è la riflessione teologica su quella creazione (già interna ad essa); altro ancora è la traduzione della teologia nei concetti della filosofia (Hegel): quando, guardata la storia dal suo interno, i termini della chiusura (il *mito* della creazione e l'*utopia* del nuovo mondo) svaniscono (ed effettivamente svaniscono perché solo la 'decisione' divina li può *porre*, mentre la considerazione riflessiva su di essi li può soltanto *supporre*), il senso si dissolve; e la storiografia allora, nel tentativo di conservarlo, ricade nel pensiero teologico.

D'altra parte, la necessità di asserire l'esistenza di un senso della storia (e il bisogno di esso), per non restare in balia delle onde e senza risposta sul nostro futuro, e insieme l'impossibilità epistemologica di una risposta netta (un circolo epistemico che, procedendo passo dopo passo, perde con ciò la *totalità* del percorso): questa situazione di alternativa dicotomica apre un drammatico dilemma esistenziale.

L'eliminazione dei residui del pensiero teologico (obbiettivo centrale del libro) e la ricerca di una fondazione *laica* del problema (una riduzione dell'*utopia* a *progetto* finito nel tempo) soffre di questo dramma: una riduzione al 'finito' e una perdita della *totalità* della storia; ma non c'è scappatoia, né scorciatoia; questo è lo stato di cose di fronte a cui si trova l'uomo contemporaneo, post-hegeliano.

In senso più strettamente epistemologico e di metodologia della storiografia, il libro intende essere una riflessione critica sul pensiero di Popper in tema di storia; e ancora: la riconferma di un *circolo epistemico* fra ontologia e sua epistemologia (cioè il circolo di un oggetto scientifico costruito come riflessione epistemologica e, viceversa, di una epistemologia operante sui *sui* oggetti: scienza, già in quanto storia della scienza, che a sua volta è possibile oggetto storiografico).

Due sono i temi centrali, due i percorsi che attraversano il libro: uno è quello epistemologico e metodologico, che interessa il campo della storiografia: e questo riguarda i capitoli 1, 3, 7, 8; l'altro, quello che coinvolge teologia, metafisica e filosofia a proposito del tema della storia e della storiografia: e questo tocca tutti i capitoli, ma in particolare quelli non elencati sopra.

Ultima questione: la critica che si vuole portare al pensiero teologico e alle sue svolte, quella metafisica, soprattutto a partire da Hobbes, e quella della *traduzione filosofica* delle teologie, a partire da Hegel: critica, che ha per obiettivo la ricerca di una fondazione laica del problema generale della storia e che intende porre il laicismo (teoria del pensiero laico) come condizione fondativa della possibilità e di una liceità (non violenta) delle religioni, richiede un approfondimento ulteriore (non contemplato nel libro) del tema del laicismo, sul quale si getterà uno sguardo, ora, a conclusione di questo *abstract*. Occorre un *formalismo della laicità*, al di sopra del *formalismo professionale* nel senso di Max Weber e al di sopra di ogni *formalismo confessionale*, che consenta di non essere considerati stranieri o nemici di una patria del sapere.

Sul capitolo primo. Il progetto del libro è stato quello di considerare la possibilità di ricostruzione di un metodo storiografico, capace di andare oltre la filologia e l'ermeneutica nella narrazione del passato – che senso potrebbe avere il sapere da dove si viene, se non si sa dove si voglia o dove si possa andare? – ma tenendo conto che il *livello dell'azione* non è quello di una “piatta logica della situazione” (Popper), ma quello che deve considerare il comportamento di un pensiero *laterale rispetto alla 'norma'*, per cui si è costretti a concludere drasticamente su tre questioni di fondo: 1. sulla inconsistenza delle *leggi universali* nella storiografia; 2. sulla inapplicabilità dell'*impianto deduttivo-causale*, per una falsificazione delle teorie; 3. sulla insufficienza nella *quantità disponibile dei fatti*, che consenta una *ripetibilità*, necessaria alla costruzione di ipotesi attendibili. L'ordine dei problemi è pertanto: a) la definizione di una *massa critica* dei dati; b) la definizione delle modalità per operare una *selezione* dei dati; e, dal momento che sappiamo che *le teorie* spiegano un evento, date le condizioni iniziali, laddove *i modelli* – oltre al loro potere analogico del rapporto con la realtà – possono soltanto convalidare se stessi, ma dal momento che abbiamo anche a che fare con modelli, piuttosto che con teorie: c) la definizione di come trattare tali *modelli e gli algoritmi relativi* del reale; d) infine, infine le modalità di gestione delle *macchine* necessarie allo scopo.

Quali sono allora le conseguenze epistemologiche nel dover trattare con modelli? Tra *ontologia* ed *epistemologia* c'è solo il potere *analogico* del modello? O invece, oltre questo, si può dire che, tra *fatti* e *decisioni* epistemiche non c'è alcun dualismo, ma invece quel *circolo epistemico*, dove il fatto è sempre costruito da *decisioni* epistemiche, che, a loro volta, tornano ad operare sul fatto così costruito (secondo le indicazioni operazionistiche di Dingler e, in Italia, di Ceccato)?

Ma il punto centrale resta quello della *finitezza* del circolo epistemico e del suo *progetto*, che non coglie, non raggiunge la totalità del percorso della storia e la distanza del suo termine *utopico*. Fra progetto e utopia, è come essere nell'alternativa fra necessità e caso, o meglio: fra il limite ottimistico di Ramsey, secondo cui non può esistere disordine completo con l'aumentare degli eventi, e il limite pessimistico di Quesnay, che pone un abisso del disordine e una aleatorietà di tipo markoviano: insomma, non il probabilistico *caso*, ma l'assoluto *caos*.

Sul capitolo secondo. Per mettere a fuoco il tema, che si intende poi sviluppare, di un percorso di storiografia costantemente impigliato nelle maglie della teologia, si affronta la questione dei limiti di una riflessione laica quando vengano affrontati argomenti quali l'egemonia, l'utopia e la violenza. A tale scopo si mette a confronto il pensiero di Gramsci con quello di Benjamin su tali argomenti di fondo.

In Gramsci l'*egemonia* è *strumento fondativo*, ma non fondamento, di una finalità nella storia: strumento, che si fossilizza come valore speculativo di una fede, anche se la sua fossilizzazione conservativa è la prefigurazione rigenerativa di una *utopia*. In Benjamin si teorizza la presenza di una *violenza divina* fondativa di ogni diritto, il cui contenuto puro è la giustizia. Nel capitolo si sostiene l'esistenza di una correlazione di egemonia e violenza, anche attraverso gli equivalenti concetti di lotta, potere, autorità. In breve: secondo Gramsci, l'*utopia* – questa sì fondamento della finalità storica, ed anche oggetto di

conquista di una egemonia – è certamente *assenza e lontananza*, per cui tutta la storia è *metafora* che annuncia la verità dell'utopia, metafora dunque che si pone come *immaginazione* (e non come rappresentazione), come *anticipazione* di una verità che può stare solo alla fine della storia e che può porsi solo nei termini di una *comprensione ex post*. Secondo Benjamin, che teorizza invece la *presenza* (*violenta*, nel decisionismo divino) del fondamento della storia, tutta la storia non può essere che una *allegoria* (il simbolo storicizzato, come afferma Goethe nelle sue *Riflessioni*) di questo presente fondamento: allegoria, che, in quanto tale, è ora *rappresentazione effettiva* (e non più immaginazione), già *interpretazione* della storia (nel presente: e non anticipazione), che – per essere tale – deve però *trascendere* la storia stessa, come *comprensione ex ante*, possibile fin da ora. Questo è il nocciolo che connette utopia, egemonia e violenza.

Nel capitolo si pone la questione di una possibile alternativa alla violenza. Fra violenza fondativa di diritto e di storia, fra violenza generativa di diritto nell'utopia di un percorso storico egemonico, perfino il contratto (nella visione contrattualistica del patto sociale) ha origine violenta, perché senza la violenza che lo pone, esso decade. Ma fra una violenza che *pone* il diritto e la violenza di un contratto, la quale è anche la causa del porsi di esso, c'è un bisogno potenziale di diritto, che si pone prima della violenza stessa, prima della *fondazione* metastorica del diritto.

Questa, che vuol essere la parte più esplicitamente politica del libro, esprime la tesi che sia necessaria una critica, tanto dell'idea di una egemonia fondativa (Gramsci), quanto dell'idea di una violenza divina altrettanto fondativa (Benjamin): idee, che propongono – entrambe – *la fede* e un *rapporto fideistico con l'oggetto utopico o allegorico*, insomma: una *radice religiosa*, al centro della cultura e della società. Dunque occorre quel *dubbio*, capace di distruggere le costruzioni metaforiche o simboliche della storia; ma, per poter ottenere questo – di più – occorre scendere alle radici della psicanalisi per superare l'*ipostatizzazione* della '*identità*' individuale e collettiva nazionale e per superare, insieme, l'*assolutizzazione* della propria '*autostima*'.

Ma il fallimento dell'utopia e la caduta di una presenza allegorica – occorre saperlo – fanno scivolare l'individuo e la società nella dimensione della *disperazione*: c'è una sorta di '*peccato*', che tale viene sentito nell'uscire dal pensiero teologico, interiorizzato come *colpa* per il tradimento perpetrato nei confronti dell'utopia o del simbolo e interiorizzato ancora come *condanna* per la rottura di una '*alleanza*' salvifica.

Né il giusnaturalismo – dove il fine giustifica i mezzi, ma dove il fine è anche metastorico e senza alcun riconoscimento storico – né il giuspositivismo – dove i fini sono sì riconosciuti storicamente, ma sono privi di fondamento ontologico – nessuna delle due circostanze consente il superamento della violenza; e la manifestazione mitica di essa è il destino (Benjamin), mentre la sua manifestazione storica è lo Stato (Gramsci).

Sul capitolo terzo. Cominciando ad affrontare, intendendo poi allargarla, la questione del percorso intrapreso dalla riflessione sulla storia – un percorso, i cui limiti concettuali e strumentali fanno ripiegare ogni tentativo metodologico dentro una traccia, che dalla teologia conduce alla metafisica del '600 e alla traduzione della teologia nel concetto filosofico (dell'800) – si cerca di mostrare come questo ripiegamento avvenga su una riduzione antropico-umanistica del problema del *senso* della storia e con una sua sostanziale ricaduta nella teologia. Non intendendo rifare una storia della storiografia, il lavoro si concentra soprattutto sui punti sensibili di quel tracciato: insomma, principalmente su Platone, Hobbes, Hegel e dintorni.

Traendo un bilancio di quelli che sono da considerare gravi *limiti metodologici*, dopo aver già indicato con essi il ricorso alla *metafora* (che coinvolge già Hobbes, prima di Gramsci) e poi alla *allegoria* e al *simbolo* (come s'è visto in Benjamin), così come all'*analogia*, bisogna ricordare ancora, e addirittura ben avanti, fino nel momento più alto e consapevole della storiografia dell'otto-novecento, il ricorso all'*immediatezza dell'esperienza* (Dilthey) o alla funzione dell'*intuizione* (ancora Dilthey e poi Simmel e Croce) o perfino all'*istinto* (Spengler), alla *convinzione soggettiva* (Troeltsch) e, ancora una volta, alla *fede* (Meinecke e lo storico Ranke). Ma bisogna poi aggiungere la *problematicità dei limiti strumentali* di quelle metodologie, innanzi tutto la *selezione* dei dati, poi la loro *connessione* per intuizione (Dilthey) ed il loro

confronto, fatto per intuizione o per similitudine (Spengler) o per correlazione di valori (Weber), e più avanti, la *generalizzazione*, creata ancora per correlazioni (Troeltsch), e infine la soluzione del *continuo storico*, per connessione degli *Erlebnisse* nell'*Erleben*, mediante un atto di introspezione psicologica (Dilthey) o per pura scelta.

E, oltre a quanto detto, sono ancora da considerare i *vincoli* e le *condizioni* da porre anche sui nuovi strumenti, quando si deve operare mediante *modelli* storici, invece di *teorie*: 1) il fatto che natura e storia non sono, come tali, eventi *singolari* e quindi, per principio, non si possono spiegare; 2) il fatto – poi – che gli atteggiamenti funzionali di scopo sono invece *oggetti singoli* della storiografia ed hanno quindi necessariamente un (oggetto)-*significato* (in senso estensionale) – per cui la storiografia è costruibile da e su questi significati – mentre gli atteggiamenti di scopo, che vengono attribuiti dalla storiografia all'agire, contengono anche la pretesa di offrire un *sensu* (intensionale) *alla storia*; 3) i fatti *significati* non hanno *sensu*, ma dovrebbero – caso mai – acquisirlo nel *loop* del circolo epistemico, attraverso le decisioni storiografiche che li costruiscono come ontologia di fatti, con un aggiustamento continuo di essa; tuttavia la finitezza del circolo epistemico esclude la dimensione della *totalità* storica, sicché la dimensione del *sensu della storia* è esclusa. La storia, come prodotto storiografico (di oggetti-scopo) è l'oggetto di un modello generale delle scienze sociali e come tale non ha definizione di senso: l'oggetto storia non può coincidere con la sua costruzione *in progress*, cioè non può coincidere con la produzione della storiografia.

Trattandosi di modelli e non di ipotesi di teorie storiografiche – fermo restando che *previsioni*, *spiegazioni* e *prove* della teoria non sono condizioni di oggettività ontologica, ma condizioni *sui limiti di precisione delle condizioni iniziali* poste sulla teoria – si sostiene: 1) che il modello deve avere proprietà *teoretica* di controllo e proprietà *pratica* di correggibilità ed ottimizzazione; 2) che il modello sostituisce metodi deduttivi con metodi generativi e l'apriorità con l'aposteriorità del confronto di controllo; 3) che, esclusa l'identità di calcolo e dato sperimentale, il modello opera nel senso di una convergenza della simulazione numerica con il dato sperimentale.

Sul capitolo quarto. Si è cercato l'intreccio, che lega la nascita del problema sul *sensu della storia* all'origine più profonda del *tema della violenza*, in quella che è da intendere come la *decisione della chiusura storica*, che si colloca storicamente nella prima riflessione teologica dell'uomo e poi ancora nella sua svolta metafisica e filosofica: la questione sta nel fatto che il Dio che 'chiude' la storia fra un atto di nascita e di morte ha anche *deciso il suo sensu* per il tramite della sua legge e parola; le *forme 'ideologiche'* di questo atto (e pensiero teologico) sono il *mito* e l'*utopia*. Si è quindi tracciata una sintesi del *percorso del sensu della creazione* come forma della '*decisione*' della *chiusura* (e morte) della storia: le forme della *creazione* sono quelle a) della *sua esplicitazione* dalle proprietà divine; b) della generazione con un atto provvidenziale; c) del *mezzo della transizione* ad una storia della società, con Hobbes, dove la *creazione* sta nell'atto decisionale della fondazione contrattuale, cioè in un 'patto' come atto di transizione, e dove il '*mito*' è quello della nascita di una società storica e dove l'*utopia*' è quella di un approdo alla società civile, e dove, infine, si consuma un abbandono del ruolo di una creazione *divina* (nella fondazione della storia) e quindi si determina una uscita dalla teologia per entrare in una visione metafisica, nella quale il *continuo storico* si costruisce nella *separazione* dell'eternità divina dalla eternità della *physis* (nella separazione di natura e storia); d) poi si rincontra la creazione nella forma di *atto motore* (per via dialettica immanente alla storia) delle *mediazioni* di atti tutti decisionali, dove *mito* del cominciamento e *utopia* dell'autosviluppo coincidono; e poi e) la creazione in quanto *fondazione nel valore assoluto*, termine della chiusura, dove il valore è sì oggetto arbitrario del *principio di scelta*, ma è, insieme e soprattutto, *principio decisionale*.

Si è dunque tracciata un'indagine sul '*sensu*' della storia come ricerca sulle *forme della decisione* che danno quel senso: in sostanza, la parola, la legge, il patto, l'*Aufhebung*, il valore, la decisione gratuita. Tutti poteri, questi, che instaurano i due termini di inizio e fine e rendono possibile una *utopia-speranza* e un *mito* di confronto col presente.

Si insegue allora la discussione ideale tra Schmitt, Löwith e Heidegger, sulla distinzione tra *atto creativo* in quanto 'comando' (e quindi anche forma politica) e *soggetto creatore* in quanto 'potere' (e quindi

anche ideologia), e sulla priorità o meno (sulla possibile coesistenza) della *decisione* (dell'atto) o dell'*ordine* (della norma, nel potere): un argomento, che riproduce la contraddizione antico-cristiana fra un ordine *presupposto* e un ordine *posto* da un creatore *operante sul nulla*. La questione riguarda ancora una volta il *senso della creazione* (e quindi della storia): secondo Löwith l'atto creatore deve *coesistere al nulla* e l'ordine deve *conseguire* alla decisione perché è questo ciò che separa la storia dalla non-storia; ma la decisione deve essere *conseguenza* di una credenza, cioè portata da una utopia (che è un potere e non un comando). Così Löwith può concludere che il 'decisionismo' di Schmitt non può che essere *occasionale*, perché senza premesse teologiche (l'utopia) e perché posto in un'assenza di motivazione (un nulla d'utopia). Heidegger rimane invece sulla linea di Schmitt: nella *decisione*, anche qui, non c'è scopo, c'è indifferenza per ogni contenuto politico, c'è l'anticipazione dell'essere per la morte, dove però la 'risolutezza' di questa anticipazione è intesa come *riconoscimento* del proprio destino (il tema di Spengler): in sostanza, non più decisione, ma quel *riconoscimento* del disegno e del percorso storico, che è della teologia; questa, che è 'risolutezza' egemonica dell'esserci, diventa risolutezza di un *deutsches Dasein*, che, per una mancanza di soluzione *autentica e collettiva*, porta al necessario fraintendimento, con cui Heidegger giustifica il suo discorso per l'assegnazione del rettorato a Freiburg nel decisivo anno 1933: l'essere che si cela nella storia è obnubilato e obnubilante: è esso stesso (e non solo l'esserci) un essere *storico-evenenziale*. Fondamento dell'*accadere* storico (*das Geschik der Geschichte*) è l'*oblio* dell'essere da parte dell'essente.

Sul capitolo quinto. Si sviluppa qui il tema, già posto, del *mito* e dell'*utopia* in quanto termini delle chiusure della storia e del suo senso. In particolare, si sottolinea il fatto che dal punto di vista oggettivo della teologia, la creazione è *apofantica*, cioè è l'atto del nominare: la parola è la relazione creativa dell'essere (il che pone la condizione mitica della nascita della poesia e di tutti i linguaggi dell'uomo).

Viene poi tracciato uno schizzo sui *modi* del mito e dell'utopia in rapporto ai modi che sono stati dati al senso della storia; 1) finché questo senso della storia è stato dato nel *percorso della redenzione e della salvezza*, mito ed utopia si trovano *sotto il segno della morale e del dovere* (pensiero classico e cristiano); 2) quando il senso della storia lo si trova nella *transizione* ad una società storica, verso una società civile, mito è utopia cadono *sotto il segno del diritto*; 3) ma dove il *mito* inizia ad essere storicizzato e legato ai vincoli delle forme culturali (attorno al '700), permane ancora e soprattutto l'*utopia* di un finalismo nel progresso; 4) Kant sottolinea, in *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten*, che l'*utopia* non può essere forzata al di sopra del divenire storico (ma qui siamo indubbiamente sul piano fenomenico, dove il concetto di 'utopia' è già degradato a quello di 'progetto'), laddove (e sarà visto meglio nei successivi due capitoli) sul piano noumenico, metastorico – per l'*incompletezza* del senso della storia e per *indipendenza* da esso – si pone l'utopia di un passaggio al di là della storia (il tema della morte), che è fondata sulla certezza morale, e l'utopia della libertà in quel dovere di agire *che toglie la necessità del disegno divino*; 5) in Hegel il *senso* è tutto *immanente alla storia* (un rovesciamento, questo, della teologia), per cui *mito* (del cominciamento dialettico) e *utopia* (dell'autosviluppo) sono sotto il segno dell'*autocreazione* ed entrambi insieme costituiscono il 'presente'; 6) poi il tema si esaurisce sostanzialmente quando mito e utopia non sono più concetti metastorici, ma realtà storico-antropologiche da spiegare (Mannheim, Bloch).

Sul capitolo sesto. Il tema della morte, come limite della storia individuale e generale, assume caratteri che si modulano a seconda del senso che viene dato alla storia: 1) nel pensiero classico-pagano e in quello ebraico-cristiano la morte è *resurrezione*; dove in Platone c'è *identità* di un *mito* della nascita e dell'*utopia* di un ritorno, nel pensiero ebraico-cristiano si consuma invece la *separazione* del *mito* dell'Eden dall'*utopia* della resurrezione; 2) la riflessione medievale vede la morte come *pena* per la *colpa del peccato originale*; 3) in Spinoza, non essendoci l'idea di un finalismo che sia utopia teleologica, è data da sempre un'appartenenza alla sostanza dei suoi modi, per cui *non c'è morte reale*, ma l'illusione sostanziale di una realtà solo modale; 4) Kant intende la morte, sul piano *noumenico*, come un *passaggio, fondato sulla certezza morale* (mentre, sul piano fenomenico, tutta l'utopia non può essere forzata al di sopra del divenire storico); 5) secondo Hegel, la morte è la *possibilità esistenziale interna al ciclo vitale*, presente in ogni

momento della transizione dialettica, e non c'è più inizio o fine del ciclo vitale: essi coincidono; 6) con Heidegger, la morte diventa esplicito *traguardo utopico* di un 'esserci', che è essere per la morte.

In definitiva: a parte il tema medievale della morte come pena di una colpa originaria, e a parte Spinoza, dove, nella sostanza, nel suo essere, non c'è morte reale, *la morte è altrimenti sempre intesa come utopia*: di rinascita storia; di nuovo mondo; di resurrezione; di passaggio noumenico; di transizione dialettica; di traguardo utopico. La morte, insomma, *riapre il tempo della storia*, intende cioè *negare quella chiusura storica che aveva stabilito come possibilità di un senso della storia*, nel suo chiuso disegno e percorso divino. Così il problema della morte *non può avere risposta certa e convincente, ma solo utopica, post-storica*, perché con esso ha negato il senso della storia.

Sul capitolo settimo. Anche il tema della libertà si modula su e con quello del senso della storia, ma a differenza di quello della morte, con un suo netto rovesciamento: 1) nella Grecia antica, la libertà è innanzi tutto *accettazione di un destino*; 2) nel cristianesimo, libertà è *accettazione e adesione* all'ordine cosmico: è *fede* nel volontario riconoscimento del disegno divino; non è conoscenza, ma volontà di credere, libertà ammissibile in quanto *libero arbitrio*; 3) in Machiavelli c'è *occasionalità* del ruolo della libertà, nell'incontro di virtù e fortuna; 4) in Cartesio viene difesa la dimensione *non pratica*, ma razionale del *libero arbitrio*: ma l'uomo, certo della libertà della ragione, resta tuttavia soggetto al *mistero* di tale *concessione di grazia divina*; 5) con Hobbes, la *libertà* si identifica con il puro *potere di agire*: con la *rinuncia* alla libertà *naturale*, in cambio della *sicurezza del contratto*, la libertà viene trasferita su un'autorità utile e unico residuo di libertà effettiva resta il *dovere* di non obbedire all'autorità che rompa il patto sociale; 6) per Spinoza, il senso della storia appartiene alla *illusione sostanziale* di un antropomorfo *libero arbitrio*, ma anche alla *realtà modale* di tale illusione; 7) Kant rovescia la condizione di libertà di Hobbes: il 'potere' di agire si fonda sul 'dovere'; quindi, il *riconoscimento* e l'*adesione* al disegno divino *non sono più necessari* al concetto di libertà ammissibile e di libero arbitrio: vale a dire che l'autonomia della ragione pratica *riconde la religione alla morale*; è la morale che così fonda la religione e la libertà del volere consegue dalla *incompletezza* del senso della storia e dalla *indipendenza* da esso.

In definitiva, se in Platone e Aristotele la libertà del volere è un atto di *responsabilità*, con Agostino e Pelagio si pone il problema di questa responsabilità: può essere riconosciuta anche nel quadro dell'onnipotenza divina? La questione, ripresa da Erasmo e Lutero, è chiusa da Hobbes e Spinoza, dove non c'è possibilità di libera scelta. Kant ripone la questione, distinguendo un determinismo fenomenico e la noumenica libertà del volere. Il problema del libero arbitrio resta aperto nella sua contraddizione immanente: è solo assenza di costrizione, ma questo, nonostante il determinismo del disegno divino? Oppure è anche capacità di scelta, ma aprendo allora la falla di un indeterminismo?

In sostanza: la libertà, come *accettazione di un destino* o come *riconoscimento di un disegno*, libertà ammissibile, anche occasionale, anche come potere di agire nella sicurezza di un contratto, ma certamente non in quanto dovere di agire (sufficiente a ritenere non più necessario il riconoscimento e l'adesione a un disegno), è dunque libertà come utopia *proiettata nella storia* (e non *fuori* di essa, come accade per la morte); è, rispetto a quella, una sorta di anti-utopia, in quanto riconoscimento della storia (come chiusura di un tempo storico), a fronte e contro l'utopia di un altro mondo, di rinascita post-storica.

Il capito si chiude con una riflessione sulla fenomenologia, a partire da Merleau-Ponty, rispetto al problema del *continuo storico*. Due sono i problemi connessi: uno è l'impossibilità di una storia come continuo, sicché, nella *frammentarietà*, resta solo la possibilità di un concetto di libertà preso dal *senso comune*; l'altro è quello della validità della relazione soggetto-mondo: anche qui, dove la 'prova' scientifica viene sostituita dalla certezza soggettiva del vissuto, cade l'assolutezza del rapporto e si riconferma la *frammentarietà* del senso. Landgrebe sostiene che, per costruire una *unità* occorra arrivare ad *'archetipi' per la costruzione del senso*. Ma si potrebbe obiettare: il fatto che la mente si comporti sempre allo stesso modo (archetipico) non dice *niente sulla certezza* della relazione io-mondo: dice solo che la relazione sottostà allo stesso meccanismo psichico; non dice che esso sia corretto. L'*Erlebnis* non ha una specifica funzione validante. Husserl aveva tentato di risolvere la questione del continuo, sostenendo che l'*Erlebnis* andasse vista come *unità di durata*; ma secondo Dilthey non si tratta affatto di trovare una

sequenza *continua* di atti (*Erlebnisse*), ma invece di ottenere un *orientamento intenzionale*, dal quale ricavare l'*unità* di significato. Ma anche qui si può obiettare: l'*intenzionalità* non fa uscire dalla *soggettività*; la sostituzione della kantiana 'categoria' con l'essenza archetipica dell'intenzionalità sposta soltanto il momento *unificante* da un soggetto gnoseologico-fenomenologico di tipo kantiano ad un'altra funzione del soggetto, che, dell'oggetto coglie, non le forme pure dell'intuizione spazio-tempo, ma una sua 'essenza' archetipica. Anche Löwith ritiene *impossibile* una filosofia della storia che dia *sensò*, perché un principio teleologico di intenzionalità trascende i fatti (l'*Erlebnis*) ed è solo *oggetto di speranza*: il telos, la speranza, non sono *oggetto di esperienza possibile*. Landgrebe riconosce che l'*Erlebnis* di Husserl scompare nel passato; tuttavia sostiene che ci sarebbe la possibilità di una *coscienza della successione* delle rappresentazioni nella coscienza di un '*appena*' (*eben, gerade, sobald, kaum, erst*), che sta alla radice della distinzione di presente e passato (un tema, che viene desunto da Heidegger). Ma neanche l'*appena* conserva il passato: anch'esso è evanescente, perché il *ricordo* fallisce in quanto si attua a salti: è anch'esso un *discontinuo*. E così Landgrebe è costretto a rifugiarsi di nuovo nel filone del pensiero teleologico cristiano, dove la libertà torna ad essere impastoiata nelle contraddizioni del libero arbitrio. I tentativi di Gadamer e Fink non sembra che possano risolvere la questione: appellarsi alla centralità del *cerchio ermeneutico* (un cerchio non vizioso, come anche per Heidegger), che si risolve in una distinzione-separazione fra conoscenza della realtà della successione (*episteme*) e comprensione, in quanto valutazione pratica (*synesis*), è un tentativo di soluzione, ripreso da Fink, inserendo nella fenomenologia husserliana la metafisica ontologica di Heidegger, ma ricadendo anche pienamente nella *metafisica ontologica* e nella *dualità* di prospettiva: il finalismo del continuo costituirebbe una relazione gratuita di aggregazione uomo-mondo: la fenomenalità del fenomeno non può essere essa stessa fenomeno: sarebbe invece oggetto e tema metafisico di una determinazione speculativa; quindi l'*unità fenomenica* essere-essente (sperimentata dal soggetto) dovrebbe *coesistere con la distinzione* che separa essere ed essente nel pensiero che pensa la distinzione.

Sul capitolo ottavo. Nella metodologia della storiografia di Max Weber (soprattutto in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*) questi sono i punti centrali: 1) il giudizio di *valore* va visto nella sua *oggettività* (non come valore dello storico); 2) condizione di oggettività è l'*avalutatività* dello storiografo; 3) essendo necessaria a una delimitazione dei dati, si pone un *problema di scelta* di essi; 4) per una scelta e una delimitazione del campo d'indagine sono necessarie *relazioni teleologiche*, che però restano isolate fra loro. L'*ordine di procedura* va dall'esistenza di tali relazioni, alla scelta dei dati, alla delimitazione del campo. 5) La *scelta* empirica dei dati è però *gratuita*; s'impone allora una *scelta storiografica*. Con ciò si riapre tutto il problema: va in crisi la scelta, l'avalutatività, l'oggettività. 6) Inoltre, se la scelta storiografica è una *decisione*, allora non esiste il *caso*: il disegno storico non può essere mai casuale; la scelta storiografica risulta con ciò metastorica e il senso storico risulta predeterminato; la decisione storiografica diventa *sostitutiva della prova*; 7) la scelta dei dati non può risultare da nessi *causali* tra passato e presente, in quanto nel presente sorgono sempre nuovi interessi.

Conseguenze di tutto ciò sono che le relazioni empiriche risultano essere insieme isolati, connessi solo dalla scelta storiografica; inoltre, la limitazione dell'oggetto storico è costruita *ad hoc* (qual è, nella sua infinità, la parte finita da considerare?); infine, ne consegue una relatività e la unilateralità di un *principio d'interesse storiografico*.

Sulla costruzione dell'ontologia storica (che di fatto deve essere costruzione, a posteriori) si pongono due questioni: 1) la possibilità di una *spiegazione* mediante logica induttiva dei fatti individuali; 2) la possibilità di una giustificazione della spiegazione induttiva. Il primo punto richiede a) l'isolamento di una serie finita di *proprietà* (predicati e argomenti) e di *situazioni* del campo d'indagine; b) la logica induttiva di Hume, con i suoi metodi; c) una matrice, con una doppia infinità, di *proprietà* (in orizzontale) e di *situazioni* (in verticale). Il secondo punto richiede di *circoscrivere* questa doppia infinità, *operando due scelte*, sia sul piano delle definizioni concettuali (in orizzontale), sia sul piano della delimitazione empirica del campo (in verticale). Ma c'è da chiedersi se la *condizionalità induttiva* sia effettiva *condizione sufficiente di logica induttiva* o se non sia qui, invece, condizione di un'*ipotesi metaforica*: infatti, togliere, come viene fatto, sulle ascisse, elementi nell'elenco delle *proprietà*, per delimitare il

campo d'indagine, non avviene per una effettiva assenza delle proprietà condizionanti in date situazioni, ma allo scopo di creare un'ipotesi (una metafora?), per *compararla* con la situazione 'reale'. Quindi, se, come s'era visto in Gramsci, quella volta c'era l'idea di una *metafora della storia*, che era una *proiezione sul futuro*, come termine *utopico*, ora invece l'ipotesi sembra piuttosto una metafora proiettata verso un passato (o un immaginato), proprio per mostrare l'impossibilità dell'ipotesi confrontata con la realtà: ipotesi, che costituirebbe una (pseudo)-prova della situazione presente. Si tratterebbe, allora, di una *causazione accidentale* (immaginata), a differenza di una auspicabile e reale causa adeguata; ne conseguirebbe che la scelta storiografica sarebbe una decisione *ad hoc*, che la storia sarebbe costituita *solo di razionalità di scopo* e, quindi, che il *caso* sarebbe cancellato dalla storia.

La precarietà di questa situazione richiede il soccorso di una sociologia, per una fondazione storiografica, e quindi altri concetti: 1) il concetto di *uniformità*; si tratta di modalità tipiche nei rapporti fenomenici, cioè modalità del comportamento strutturale e della diffusione culturale storica: modalità, presenti dove esistono 'costanti' o 'rapporti', tali da definire, per l'appunto, *costanze del divenire* (ma allora, ci si può chiedere, perché non parlare di un ricorso a *leggi nomotetiche*?); 2) esemplari di queste *uniformità* sono i *tipi ideali* (come chiesa, stato, uno specifico tipo di scambio [come lo scambio rituale-simbolico delle isole Trobriand]): i *tipi* non riguardano più l'*osservazione* dell'agire di scopo; evidenziano invece *proprietà* specifiche (senza funzione classificatoria) e sono costruiti come *unificazione dell'immaginazione* (non per kantiana *sussunzione* del molteplice, ma per comparazione e associazione di esso), come *sintesi* (sul caos concettuale) in 'categorie' della *possibilità*, della *fantasia* e del *successo*, sulla base delle *uniformità* già costituite; 3) i *tipi* forniscono i *concetti generali*: quei concetti, che definiscono i tipi proprio come tipi *ideali* (e sono cristianesimo, capitalismo, scambio). È la *similarità* fra i tipi, evidenziata dai concetti generali, a definire *rapporti di condizionamento* reciproco dei concetti generali; mentre la *comparazione* fra i tipi, attraverso quei rapporti di condizionamento dei concetti generali, fornisce l'*individualità* dei concetti generali. Quindi: per avere tali rapporti di condizionamento dei concetti generali, occorre *scendere all'individualità del concetto generale* attraverso una *comparazione* e la specificazione delle specifiche differenze qualitative. Ma, se la *comparazione* è uno strumento per raggiungere l'individualità storiografica del concetto generale, allora è la *storiografia* che poggia sui *tipi ideali* di ordine *sociologico* (che però sfuggono alla determinazione di criteri di validità); e se, invece, la *comparazione* delle individualità storiografiche è strumento per arrivare alle generalizzazioni dei tipi ideali (tramite le loro similarità), allora è la *sociologia* che poggia sulla procedura *storiografica* della comparazione (che è metaforica). Come è stato detto, il tipo ideale è di uso sociologico nella storiografia, ma né l'una né l'altra riescono a costituirsi come fondamento.

Per una migliore connessione di sociologia e storiografia, Weber introduce allora il concetto di '*chance*': un'alea, un'idea di fortuna o di probabilità senza supporto matematico, che sarebbe insita negli *atteggiamenti razionali rispetto allo scopo* (che sarebbero, a loro volta, dati sociologici); con una *chance* si passerebbe, dalla descrizione-interpretazione, ad una sorta di '*spiegazione*', ma *debole*, presupponendo essa un atteggiamento *razionale*, ma senza possibilità di prova. La *chance* non è un *principio di scelta*, ma una proprietà oggettiva dell'uomo (una struttura sociologica), che *consente scelte* nella matrice delle proprietà e delle situazioni.

Tuttavia Weber è poi costretto ad introdurre altre forme di atteggiamento di scopo (non più e non solo razionale), mettendo in crisi tutta la costruzione. Comunque sia, si deve anche dire che i valori sono sussunti da una scelta (ogni valore è stato sottoposto ad una scelta tra valori); da ciò, se il valore è 'distinto' dalla scelta, allora non è più chiaro cosa sia la scelta, senza un suo intrinseco valore; e se valore è anche la scelta, la gratuità della scelta si tramuta in gratuità del valore. E, da quanto risulta da questo *excursus*, il sistema di una storiografia solidamente fondata traballa nelle sue fondamenta.

Appendice sulla laicità. Nonostante il progetto di laicità perseguito nel libro, temo che non si possa contrapporre direttamente un pensare laico ad uno religioso o teologico, perché c'è una *fenomenologia* generale del pensiero laico, che deve essere tenuta presente: in altre parole, una sua articolazione interna, che riguarda a) la storia in cui essa si colloca e b) la composizione sociale che deve descriverla. In questo senso devo far cenno ad una autocritica, che riguarda la complessità del tema.

Mi riferisco ora al caso di Ernst Kantorowicz, lo storico medioevale. Egli, ebreo, si riconosce anche tale, ma vuole, insieme, essere riconosciuto sia come tedesco che come storico, *legato all'ideologia* del nazionalismo romantico, alla nostalgia per la figura dell'imperatore Federico II degli Staufen, quindi ad un sistema di stato monarchico, che si modella sulla mistica nazionale tedesca: quella, che, implicitamente, ruota attorno alla figura di quell'imperatore del XIII secolo.

L'essere ebreo nel 1933 veniva visto come onta e fatto da stigmatizzare. Per questo K. chiese il congedo per il semestre estivo, non potendo continuare ad insegnare quando la contestazione dei suoi studenti pretendeva provocatoriamente che l'opera, anche quando scientifica, di un ebreo, sia pure di lingua tedesca, dovesse essere considerata a tutti gli effetti redatta in lingua straniera e dunque da tradurre.

K. non poteva accettare quella contestazione, che nasceva sull'onda della *legge per il ripristino degli ordini pubblici professionali* del 7 aprile 1933, essendo egli non solo (o non tanto) ebreo, ma ebreo tedesco ed inoltre *orientato* al nazionalismo (una sorta, a suo parere, di terzo livello – superiore – di ebraismo). Questa qualificazione – io credo – veniva a definire uno *stato di richiesta laicità specifica* (potremmo dire, un terzo livello – inferiore – di laicità), nei confronti della segregazione razziale della legge del 7 aprile. Lo stato *ideologico* di K., in quanto legato alla mistica nazionalistica, lo metteva in contraddizione (a suo modo di vedere) con quella legge (che considerava soltanto l'oggettiva condizione ebraica e non la nazionalità tedesca, né l'*ideologia* nazionalistica) e con il 'dato' del suo ebraismo. Il misticismo *ideologico* nazionalistico *prevalera* in lui, oltre che sull'oggettività del riferimento alla nazionalità, anche sullo stato di 'ebraicità', al punto da poter egli accettare il *destino* (proprio nel senso di Spengler – *l'amor fati*) della sua esclusione da uno Stato fondato sulla razza.

Marc Bloch, lo storico francese, co-fondatore con Lucien Febvre della rivista «Annales», respinse l'esistenza di una razza ebraica, negando quindi alla radice il problema di una teorica articolazione dell'ebraismo, quale l'aveva supposta K.

Per entrambi, la *fede* (!) nell'essenza *mitica* della nazione, come rileva Saul Friedländer (in *Aggressore e vittima. Per una storia integrata dell'Olocausto*, Laterza 2009), liberava dalla diversità percepita, ma non accettata, della datità ebraica.

In altre parole, con la cancellazione dell'ebraicità, veniva conquistata una *laicità* parziale, laterale, di comodo, *fondata su una diversa religiosità* (la fede, appunto, nella "essenza mitica della nazione"). Una storiografia dovrebbe pertanto considerare, a quanto pare, tutte le proprietà che sono differenziative in una definizione di religiosità e decidere se in esse non possano delinearsi (pur in un ambito di diversa religiosità – p. es. quella di una mistica nazionalistica – e comunque in una condizione metodologica che non può escludere posizioni di valore e ideologiche) qualità di *laicità relativa*: relativa, rispetto ad una religiosità di fondo (il misticismo nazionalistico, a fronte di un ebraismo *tout court*). In altri termini, tutto sarebbe più semplice e netto, se una storiografia fosse messa al riparo da ogni influenza di ordine ideologico e di scelte di valore.

Affiora, così, il problema di quale, fra quelle tre proprietà, sia da considerare più laica rispetto alle altre. Si può parlare di 'laicità' (sia pure relativa) nel confronto fra una concezione (sia pure mistica) di stato nazionale e una confessione di ebraicità? È più laico un politico che sia privo di fedi e ideologie o un politico che sia anche legato ad una fede religiosa o ad una ideologia? C'è una neutralità politica o, a maggior ragione, una neutralità storiografica e scientifica? Oppure una definizione di laicismo, che ora faremo seguire, può essere tale da "tagliare la testa al toro"? Se la scala sopra introdotta dei livelli di laicismo cambiasse, e cadesse la condizione di "mistica nazionalistica", non ne risulterebbe implicita un'introduzione di 'valore', piuttosto che la semplice sostituzione con una auspicabile condizione di neutralità storiografica?

Una definizione di laicismo (p. es.: *Laicismo* e *Laicità* in «l'Enciclopedia», La biblioteca di Repubblica, vol. 11, pp. 806-807) riguarda ogni forma di *integralismo*, sia religioso che metafisico e filosofico (compresi la politica e le scienze): contiene dunque l'atteggiamento *critico* (*antidogmatico*); la definizione è dunque connessa a posizioni *pluralistiche*, di *tolleranza*, di *libertà* e di *autonomia reciproca tra le attività umane* (secondo le tesi di Nicola Abbagnano), solo in quanto *metodologia della possibile coesistenza di filosofie e culture* (secondo le tesi di Guido Calogero) e, inoltre, come *condizione di sopravvivenza* (secondo le tesi di

Norberto Bobbio); una definizione, che si pone – comunque – *al di sopra* di una condizione di mera neutralità: p. es. anche *al di sopra* della *non-religiosità* (che non è l'*anti-religiosità*); non in termini di teoria *inter pares*.

Laicità, rispetto a *laicismo*, è intesa come *atteggiamento* (teorico e pratico), che caratterizza il laicismo in quanto metodologia. Quindi *non è termine da contrapporre o da distinguere*, rispetto a quello di laicismo, ma complementare e funzionale. Presupposti del concetto sono: immanentismo, ragione critica, teorie del dubbio regolativo, storicità e relatività anche dei principi e delle regole (ma fatta salva la regola di fondo di questa condizione metodologica – la regola del gioco – in quanto *fin qui* indipendente da preconcetti non dimostrati).

Insomma, non è data la possibilità di un laicismo puro, *tout court*. Esso – anche preso come metodo – è dipendente sempre da valori e ideologie?

DUE INTERVENTI E IPOTESI DI RISPOSTA

Marcello Massenzio

1. Il tratto che mi ha maggiormente colpito è l'acutezza dello sguardo dell'Autore nel misurarsi con problematiche inerenti alla sfera dell'antropologia e della storia delle religioni: problematiche sulle quali egli – da filosofo – getta una luce nuova, capace di fare affiorare tutta una serie d'implicazioni che di solito sfuggono alla riflessione degli “addetti ai lavori”. Basta quest'accento per capire quanto sia necessario il confronto interdisciplinare, qualora sia condotto in maniera rigorosa.

Isolo alcuni momenti-chiave del pensiero di Gianquinto, prendendo le mosse dall'analisi concernente il mito e la funzione che questo istituto svolge nelle più diverse culture. In un ampio saggio che ha come asse portante “il senso della storia”, trova la collocazione più opportuna l'approccio critico al mito, liberato da tutte le interpretazioni di maniera che lo vincolano alla sfera dell'irrazionale e del puro fantastico. Il mito è visto come una complessa costruzione del pensiero simbolico, come un raffinato dispositivo culturale di portata collettiva, avente come finalità precipua il conferimento di senso alla realtà umana. In questa prospettiva si potrebbe dire che il mito è il luogo ideale in cui il passaggio dalla natura alla cultura è reso pensabile; distacco fondamentale, a partire dal quale la realtà esterna si presta ad essere assunta come spazio operativo, in breve, come spazio di storia. Il mito conferisce senso al mondo, alla condizione umana nel mondo; la dimensione “privilegiata” nella quale si esplica tale funzione è quella del tempo: parlando in astratto, il mito orienta lo scorrere naturale del tempo, assegnando ad esso un principio, un preciso andamento (ciclico/lineare/fusione di entrambi) ed, eventualmente, uno sbocco finale o *eschaton*.

Concentrando lo sguardo sulla “Genesi” l'Autore concentra lo sguardo sulla valenza della parola, del verbo, in quanto fattore di discontinuità tra caos e ordine, tra *Urzeit* pre-umano all'insegna dell'indistinto, e tempo umano in cui regna la legge della separazione, del limite, della distinzione. Ma la cosmogonia non è soltanto emersione della luce; essa ha in sé un versante “negativo”, perché la parola creatrice viola il silenzio primordiale, introduce uno strappo, implica violenza in quanto impone dall'esterno alla realtà un sistema di segni che le è originariamente estraneo. L'emersione del cosmo porta in sé, dunque, il marchio dell'ambivalenza, che può generare l'aspirazione al recupero della totalità perduta, dell'unità anteriore ad ogni idea di separazione. Regresso, bilanciato, a sua volta da un nuovo progredire dall'indistinto al distinto, in un movimento circolare teoricamente inesauribile (ben diversa è l'esaltazione della “nostalgie des origines”, che porta a spezzare questa catena e a conferire un valore assoluto al precosmico rispetto al cosmico).

2. Questa riflessione è sintetizzata con efficacia nella pagina che ha per oggetto la maschera, il cui senso è così complesso da avere bisogno di molteplici livelli di lettura.

Il primo livello: il conferimento di senso culturale alla realtà naturale equivale a *mascherare* quest'ultima, a darle un volto che non è quello dell'oggettività, ma che è il portato di una decisione culturale collettiva. Si pensi, ad esempio, al Cristianesimo che induce a guardare alla morte umana attraverso il filtro della morte paradigmatica del Cristo: morte “mitica” in quanto fondante il senso del morire umano. In altri termini, il cristianesimo stende un velo sul fenomeno “oggettivo” del morire umano, lo trasfigura, lo destorifica. <Accenno a De Martino che fa consistere il nucleo della religione nella destorificazione in quanto preludio alla trasfigurazione simbolica del dato; De Martino che vede nella maschera la metafora dell'azione destorificante.>

Il secondo livello dell'analisi concerne il “mascheramento dello sguardo” che il soggetto posa sulla realtà: affinché la realtà possa essere colta nel suo aspetto trasfigurato, è necessario che lo sguardo umano sia “educato” a leggerla sulla base di determinate coordinate culturali, che esso sia plasmato dalle rappresentazioni mentali collettive (per dirla con Durkheim) vigenti in un determinato contesto, intorno alle quali si è creato il *consenso sociale*.

Il terzo livello rappresenta la sintesi teorica dei livelli precedenti: la maschera trae l'insieme dei suoi significati dalla posizione mediana che essa occupa. La maschera si interpone tra l'uomo e la realtà, tra la natura e la cultura, tra l'umano e il divino. La maschera è una delle figure principali della mediazione: essa stessa può essere dio, dio-maschera, nella misura in cui rappresenta la proiezione del sovrumano nel mondo umano e, quindi, fa da tramite tra le due polarità. La maschera può essere il luogo simbolo dell'incontro di principi opposti, luogo paradossale in cui gli opposti possono coesistere: è vuoto e pienezza, assenza e presenza, alterità e identità.

3. Per abordare la tematica dell'utopia, altro centro d'interesse di Gianquinto, sarà utile fare riferimento al valore metaforico della maschera, riconsiderando la disciplina culturale del tempo. Nella rappresentazione mitica l'asse centrale è quello che collega il tempo presente all'*Urzeit*, al passato fondante; nell'orizzonte dell'utopia diventa centrale l'asse che collega il presente all'*Endzeit*. In questo caso il tempo della storia acquista senso in funzione del conseguimento di un obiettivo e/o dell'avverarsi di un Evento che risiede oltre la storia ma che, contestualmente, proietta la sua luce nella dimensione dell'agire storico. Le due prospettive possono coesistere all'interno del medesimo contesto: si pensi al Cristianesimo che le ha rese reciprocamente necessarie. Nella visione cristiana, ogni istante presente è "sospeso" tra rammemorazione e profezia e solo in questo sistema di connessioni, in questa mediazione tra *Urzeit* e *Endzeit*, esso trova il suo senso.

L'utopia può essere intesa come maschera che nasconde l'incertezza del futuro al fine di dare una direzione certa al tempo che sta dinnanzi e che, di per sé, non è altro che un mero fluire di istanti, privo di *telos*. La struttura portante del tempo cristiano ha influenzato nel profondo la percezione occidentale del tempo, anche in epoche contrassegnate dal "disincanto del mondo" (per dirla con Max Weber, ripreso da Marcel Gauchet).

In questo ordine di idee, uno degli spunti più vivaci presenti nel libro di Gianquinto è contenuto in una frase che mi ha colpito e che cito testualmente: *L'intollerabilità della realtà*, che si dissocia dalle attese (che erano attendibili nel mito), è la condizione storica della proiezione nell'utopia. – p.153 – Frase intensa, che nella sua concisione allude a molteplici itinerari mentali. La realtà nella sua datità non è tollerabile; essa rappresenta, in altre parole, il polo dell'alterità rispetto al piano della cultura: da qui la necessità di mettere in moto il complesso meccanismo che tende a renderla compatibile con la cultura. Si tratta di un processo mai concluso in modo definitivo, sempre in *fieri*, esposto a scacchi e a continue fughe in avanti: è proprio all'interno di tale processo che si colloca il fenomeno della destorificazione religiosa che mette capo - tra l'altro - alla disciplina culturale del tempo. In questa presa di posizione teorica imperniata sull'intollerabilità del reale vi è una profonda convergenza con il pensiero storico-religioso di Brelich e di De Martino: il trascendimento della situazione nel valore - in cui De Martino compendia la funzione culturale dei dispositivi religiosi (il mito, il simbolismo mitico-rituale, la creazione stessa dell'orizzonte metastorico) trae spunto proprio dall'esigenza di andare oltre l'intollerabile. Esigenza permanente, mai del tutto soddisfatta e, quindi, tale da costituire una spinta propulsiva.

4. Il richiamo a De Martino risulta ancor più pertinente se si considera la conclusione del capitolo, che contiene uno dei nuclei concettuali "forti" del libro di Gianquinto; la conclusione tocca il problema delle apocalissi nell'arte, che è al centro dell'opera postuma di De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (2002).

Il percorso delineato da Gianquinto: si passa dall'intollerabilità al rifiuto della realtà; dall'intollerabilità che trascende se stessa al rifiuto che non ha un "oltre", che segna un arresto. Su questo nodo cruciale può essere stimolante aprire una riflessione; a tal fine mi sembra utile, preliminarmente, dare uno sguardo all'impostazione demartiniana del problema. Adottando il punto di vista comparativo (ed estendendo la comparazione nel tempo oltre che nello spazio) De Martino ci suggerisce che la fine della cultura è una prospettiva che non ha carattere di eccezionalità, ma che "convive" come rischio *potenziale* con la cultura stessa. La cultura può essere in grado di assumere questo rischio e di rielaborarlo, di ritualizzarlo: ritualizzarlo significa contenerlo in forme standardizzate e in limiti spazio-

temporali precisi; rielaborarlo significa fare esistere la fine come preludio di una nuova cosmogonia: è una dinamica che è a fondamento dei cicli festivi di rinnovamento, a diffusione planetaria.

In casi di questo genere si parla di “apocalissi culturali”, vale a dire di apocalissi culturalmente controllate; al polo opposto vi sono le apocalissi che sfuggono alla presa della cultura, nelle quali il finire non media nessun nuovo inizio: la psicopatologia fornisce modelli orientativi di apocalissi *senza eschaton*: modelli che valgono come punti di riferimento della ricerca antropologica, che De Martino estende all’apocalittica cristiana, alle apocalissi del “Terzo Mondo” legate alla decolonizzazione, all’apocalittica marxiana, diversissime tra loro, ma accomunate dalla prospettiva dell’oltre. Le arti contemporanee, in particolare la letteratura prospettano un tipo di apocalittica (che De Martino definisce “borghese”) che persegue un obiettivo accostabile all’*utopia dell’apocalisse* di cui parla Gianquinto.

Vorrei segnalare il carattere ambiguo di tali apocalissi che, per un verso, testimoniano della “nuda crisi” – priva di riscatto culturale – e che, per un altro verso, sono testimonianza della persistenza e dello sviluppo della cultura, nella misura in cui in esse il rifiuto del mondo si fa linguaggio, diviene oggetto tanto di elaborazione formale quanto di comunicazione sociale. L’esempio più significativo ed “alto” di tale temperie è costituito per De Martino dalla “Nausea” di Sartre, in cui affiora il tema del “mondo che si demondanizza”, del mondo attuale che rinnega l’immagine di sé depositata nella memoria storica dell’Occidente.

Domanda: De Martino pone alla base dell’apocalittica “negativa” lo sradicamento del presente dal passato, che porta allo scompaginamento dell’architettura del tempo fondata sull’interazione presente/passato/futuro. L’alternativa risiede, per De Martino, nel recupero della memoria storica che fornisce il supporto indispensabile per operare nel mondo, per trasformare il mondo stesso. Recupero della memoria storica che è possibile grazie alla fondazione di un nuovo umanesimo: un umanesimo che non è più chiuso nei limiti eurocentrici, ma che è capace di aprirsi all’altro da sé, di allargare enormemente il proprio raggio d’azione, di confrontarsi con “altri modi di essere uomini in società”. Il confronto critico con l’alterità è lo strumento che permette d’instaurare un rapporto *critico* con la storia dell’Occidente, di metterla in discussione nel tentativo di sbloccare i nodi irrisolti. <Rapporto critico, anche aspramente critico, ma non rifiuto, perché il rifiuto compromette ogni progetto operativo>

Qual è la posizione di Gianquinto di fronte a questa specie di “testamento spirituale” di De Martino, elaborato – occorre tenerlo presente – agli inizi degli anni ‘60?

SULL'INTERVENTO DI MARCELLO MASSENZIO

L'intervento di Massenzio coglie subito il nocciolo del mio approccio al mito e all'utopia nella chiave non solo antropologica e storica, ma teologico-filosofica, che segna e contraddistingue il tema della storia, nella sua essenza di continuo temporale chiuso, e in grado di conferire senso, orientando lo scorrere degli eventi verso un *eschaton*.

Massenzio dipana magistralmente, a partire dal mio richiamo alla *maschera*, la complessità del concetto su tre livelli di lettura: 1) mascheramento *della realtà naturale*, che conferisce ad essa senso culturale e non solo oggettività. La morte oggettiva viene allora letta come morte paradigmatica del Cristo, dunque come morte mitica, in quanto *fondante* il senso del morire e viene così steso un velo sull'*oggettività* del morire e lo destorifica (per De Martino, la maschera si fa metafora dell'agire destorificante); 2) mascheramento *dello sguardo* sulla realtà naturale: la sua funzione è di educare lo sguardo a leggere il reale secondo coordinate culturali, cioè le rappresentazioni collettive attorno a cui si è creato il "consenso collettivo"; 3) maschera come posizione mediana, come interposizione uomo-realtà, natura-cultura, uomo-divino. Maschera, figura della mediazione, luogo dell'incontro di principi opposti e di loro coesistenza.

Sì, è vero: i riferimenti alla maschera e alla sua funzione (p. 96: a proposito dell'allegoria – ma anche della metafora – come maschere in cui si cela la storia sacra; p. 128: a proposito della mediazione hegeliana: la maschera del decisionismo nella dialettica; p. 137: sulle chiavi di lettura metafisica e filosofica, come maschere di una lettura teologica; p. 153: sulla maschera, a proposito del mito e dell'utopia) sono tutti riferimenti, impliciti nelle indicazioni che Massenzio fornisce e che ho sintetizzato nell'idea di *ideologia* come maschera dello stato reale della società, di *utopia* come maschera culturale di uno spazio altro, in quella temporalità che è creata dalla speranza, e nell'idea di *mito* come maschera culturale di un tempo altro, in quello spazio fissato dalla condizione di una necessaria fondazione; *mito* e *utopia*, legati al valore metaforico della maschera: l'*utopia*, maschera che nasconde l'incertezza del futuro e dà direzione al tempo, cioè un telos; il *mito*, maschera che nasconde l'origine.

Il riferimento all'*intollerabilità della realtà, condizione storica della proiezione nell'utopia* (p. 153) – che giustamente Massenzio ricorda alludere a molteplici itinerari mentali, dove la realtà, intollerabile, deve essere resa compatibile con la cultura (ed è, questo, il fenomeno della *destorificazione religiosa*, che mette capo alla disciplina culturale del tempo; è il *trascendimento della situazione nel valore*, che compendia la funzione del simbolismo mitico-rituale e la creazione dell'orizzonte metastorico) – questo è però *un compito che la storia ha mancato e, con essa la storiografia*, nella sua doverosa capacità di interpretarla e di indirizzarla. Il mio richiamo all'*apocalisse nell'arte* (p. 153), cioè alla fine della cultura come permanente *rischio* (da *ritualizzare*, dice giustamente Massenzio, cioè da contenerlo anche spazio-temporalmente e da rielaborarlo per poter considerare la 'fine' come preludio di nuova cosmologia): quell'*apocalisse culturale* come *culturalmente controllata*, non ha più *eschaton* a controllarla. Nella [mia] visione dell'apocalisse, come regresso al caos e fine del mondo non c'è carattere ambiguo, c'è reale sradicamento del presente dal passato. Occorrerebbe (seguendo il testamento spirituale di E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 1977 e 2002) un *recupero della memoria storica* e il *confronto con l'alterità*. Certamente: ma quel 'recupero' per trasformare il mondo, rovesciando la domanda che mi viene fatta, *come può instaurare un più che desiderato nuovo umanesimo* (come può raccogliere il messaggio di De Martino), *se l'intera storia della storiografia non ha prodotto quel che ci si doveva attendere da essa?* Procediamo, come storici ciechi, passo dopo passo, senza sapere dove. E se non è così, storiografia e politica lo facciano vedere.

Giovanni I. Giannoli

IL MONDO È RICORSIVO?

SUL SENSO DELLA STORIA¹

In un denso volume del 1985, così scriveva Alberto Gianquinto:

La storia può essere oggetto d'indagine scientifica, senza bisogno di costruire per essa un concetto *ad hoc* di scienza, che ne modifica il senso [...]. A questo punto, si può abbozzare l'ipotesi di struttura sociale minima, analogamente, per intenderci, al genere di quella tracciata da Marx e da Engels nell'*Ideologia tedesca*. La struttura va considerata necessaria e sufficiente per «innescare» il percorso evolutivo genetico; ha lo scopo di fornire un «modello», sul quale poter simulare dinamiche sociali e, attraverso il modello, di approfondire, corroborare e controllare il punto di vista storico-materialista di partenza. Ricerche ad alto livello di simulazione dello sviluppo socio-economico sono ormai a stadi molto avanzati [...], [ciò] fa ritenere fin d'ora possibile l'estrazione [dal materiale etno-antropo-sociologico disponibile] di modelli di struttura sociale, ma anche la fissazione di alcuni criteri della loro evoluzione [...]. Il progetto sociale *può* raccordarsi dunque al terreno della previsione, quando si procede su quello delle ipotesi di una teoria scientifica della storia [...]. La scienza storica può assumere la dimensione di scienza-progetto sociale: la storiografia, come ipotesi scientifica, prescrive (esplicitamente o meno) quelle possibilità d'azione che le previsioni consentono².

Qualche anno più tardi, in un manuale di metodologia della scienza che costituiva il risultato di almeno tre lustri di riflessioni condivise, io stesso ed Alberto Gianquinto scrivevamo:

Noi avanderemo e tenteremo anche di fondare l'ipotesi secondo cui non esistono “scienze” non standard [...]; se una descrizione del susseguirsi delle teorie è una cronaca di “*res gestae*” nel campo delle scienze, altra cosa è costruire una “*historia rerum gestarum*” ed anzi una effettiva “teoria” scientifica della storia. Questa teoria ha inizio col programma marxiano di critica dell'ideologia [...]. L'ipotesi si traduce in una possibilità pratica e, prendendo “parte”, connette la scienza all'ideologia: la scienza (anche la storiografia) ha per obbiettivo la previsione e questa, definendo il campo delle possibilità, in quanto riguarda sistemi d'azione, dipende dalle condizioni di azione: ne dipende e ne limita le possibilità o progettualità [...]. L'ipotesi scientifica dello storico, l'ipotesi storiografica (che, come spiegazione definisce anche scopi e loro possibilità di realizzazione), definisce [...] le possibilità progettuali³.

Tra questi due libri, il primo del 1985 e il secondo del 1992, si colloca un evento fondamentale della storia contemporanea, espressione d'una parabola che andava preparandosi da qualche decennio: la caduta del muro di Berlino. A mio modo di vedere, l'immagine di questo evento può essere assunta come emblema delle ragioni che negli ultimi anni hanno portato Alberto Gianquinto a una profonda autocritica delle posizioni precedenti⁴. Se nel 1985 e, ancora, nel 1992 un «senso della storia» si dava (perché la possibilità di formulare ipotesi riguardanti il futuro sembrava rientrare nell'ambito della scienza), nel recente lavoro del 2009 Gianquinto afferma invece che questo senso risulta ineluttabilmente smarrito. La parabola del comunismo (e – nella riflessione di Gianquinto – il conseguente «termine» dei «miti e dell'utopia»⁵) è la fonte teorica, politica e direi anche personale che

¹ [Gianquinto 2009]

² [Gianquinto 1985: 7, 13, 23]

³ [Giannoli – Gianquinto 1992: 241, 265, 266]

⁴ [Gianquinto 2009: 5n]

⁵ [Gianquinto 2009: 234]

ha ispirato questo ultimo libro. In particolare: è la proiezione al futuro (la rivoluzione, la libertà connessa a uno sviluppo collettivo, l'estinzione dello Stato)⁶ ciò che nel XX secolo sembra drammaticamente fallita, falsificando la nostra previsione (dunque, nei termini di Gianquinto, nullificando il «senso» della storia). È insomma il «finalismo su basi previsionali» ciò che sarebbe stato messo in discussione dall'epilogo del comunismo⁷.

Più in generale, Gianquinto ritiene che si dia un fallimento (o almeno una pesante inadeguatezza) delle scienze sociali nel loro complesso:

di fronte alla *necessità teorica* di una prevedibilità della storia, si registra l'incapacità di un suggerimento in tale direzione, che provenga dai dati e dagli eventi a disposizione. Un "senso" della storia non è chiaramente dato, allo stato di cose⁸.

La confutazione di queste conclusioni, nel nostro stile empirista, richiederebbe che qualcuno esibisse non solo una teoria capace di prevedere gli eventi storici (nella fattispecie: la dinamica a medio termine del capitalismo contemporaneo), ma anche una teoria corroborata da fatti. Una teoria del genere, corroborata dai fatti, non è purtroppo disponibile; pertanto, sotto questo profilo e «allo stato delle cose», Gianquinto ha davvero ragione.

Ma il punto non è questo. Gianquinto non si limita a una considerazione di fatto. Gianquinto presenta argomenti per sostenere (o almeno per indurre a sospettare) che un «senso della storia» non solo *non c'è* (in altri termini: sul futuro non si dà alcuna ipotesi, per l'indisponibilità di teorie ben corroborate), ma *nemmeno ci può essere* (soprattutto se questo senso della storia viene ricercato con l'ausilio di teorie ipotetico-deduttive analoghe a quelle delle scienze standard)⁹. Dunque, la questione *di fatto* tende a prendere nella prospettiva di Gianquinto le caratteristiche d'una questione *di diritto*.

Proprio su questo aspetto conviene riflettere e dissentire.

Gianquinto presenta – insieme a una riflessione ricchissima sulle principali visioni cosmologiche, teologiche, filosofiche e sociologiche che hanno avuto come oggetto il tempo e la storia – alcune considerazioni che ribaltano il punto di vista da lui stesso avanzato nel 1985 (e ancora difeso nel 1992), in particolare l'idea che si possano dare *leggi* in grado di fornire previsioni circa l'evoluzione delle società umane, «sia pure di breve estensione temporale»¹⁰. Il mio percorso è stato diverso. Ancora in un libro del 2003, commentando un'osservazione di Manuel Castells (secondo il quale *l'età della informazione* sarebbe quella in cui può finalmente cominciare la storia degli uomini, perché questi si sarebbero liberati finalmente delle fatiche materiali dell'esistenza), affermavo che la storia può forse cominciare, «perché abbiamo la tecnica per disegnare il futuro»¹¹. Più che a un fallimento di principio delle scienze sociali, assegnavo gli insuccessi degli uomini all'*acrasia*¹², cioè all'osservazione che per essi non vale affatto il criterio enunciato da Aristotele nel libro H dell'*Etica Nicomachea*, secondo il quale «il saggio è tale non solo per il fatto di sapere, ma anche per il fatto di saper mettere in pratica»¹³. Ovviamente, non imputavo gli insuccessi alla mancanza di saggezza, quanto piuttosto al fatto che il sapere (di pochi) non è riuscito sovente ad essere l'elemento decisivo, soprattutto quando questo sapere fosse contrastato da ben altre forze materiali (efficaci sui più).

Mi concentrerò pertanto, d'ora in avanti, sui problemi d'ordine epistemologico che il recente libro di Gianquinto solleva, rammaricandomi di non essere in grado di confutare le sue tesi esibendo una *teoria della storia*, cosa che probabilmente ci renderebbe entrambi più convinti e appagati, almeno sul terreno teoretico (mi riservo di sospendere il giudizio, quanto al possibile nostro appagamento sul terreno pratico, vista la durezza dei tempi e il pessimismo della ragione che in molti ormai avvertiamo).

⁶ [Gianquinto 2009: 79]

⁷ [Gianquinto 2009: 80]

⁸ [Gianquinto 2009: 98]

⁹ [Gianquinto 2009: 108]

¹⁰ [Gianquinto 2009: 5]

¹¹ [Giannoli 2003: 241]

¹² [Giannoli 2003: 242 sgg.]

¹³ [Aristotele *Eth. Nic.*: H, 1152a 8-9]

Magari, sosterrò che qualche previsione siamo in grado di farla, anche se non all'altezza dei miti e delle utopie che hanno segnato l'ultimo secolo e mezzo.

Prima di entrare nel merito, vorrei però aggiungere una breve considerazione d'ordine bibliografico (che bibliografica in effetti non è): nell'ultimo libro di Gianquinto (contrariamente al precedente) non c'è alcuna traccia di Darwin, né della *teoria dell'evoluzione naturale*. La cosa, visto il taglio e le ragioni in gran parte epistemologiche dell'autocritica, si può in parte capire: quando ora parla di «teoria», Gianquinto lo fa avendo in mente un sistema di concetti e di asserti rigorosi e ben formati, un insieme finito di assiomi e di regole di derivazione; insomma: un *sistema formale*, da cui sia possibile inferire prognosi e spiegazioni. È solo in questa accezione forte – se bene intendo la posizione attuale di Gianquinto – che la scienza della storia potrebbe differenziarsi dalla mera *narrazione* (mostrando finalmente qualche laicissimo «senso» delle umane vicende, fuori dal mito e dall'utopia). Tuttavia, come lui stesso mi ha a suo tempo insegnato, nemmeno le scienze naturali più “forti” e meglio corroborate – la fisica, la genetica, la chimica o la geologia – hanno davvero raggiunto quel grado di formalizzazione che i filosofi della scienza tendono spesso ad immaginare. Di più – malgrado in genetica molecolare, in epidemiologia, nello studio delle popolazioni di batteri e di virus, in molti altri ambiti della storia naturale, l'evoluzionismo abbia parecchio da dire – è del tutto palese che la struttura della teoria di Darwin è per molti aspetti *sui generis*: piuttosto che articolarsi in leggi, la teoria definisce principi del tutto generali, che non consentono di prevedere (per esempio) la data di una speciazione o le caratteristiche fenotipiche di una certa mutazione; per ottenere un livello di dettaglio più fine (ove mai sia possibile), la teoria dell'evoluzione deve ricorrere ad altre discipline. Analogamente, prima di affrontare nell'accezione più ampia il problema delle previsioni storiche, sarebbe utile specificare meglio *a quale livello* e *con quale dettaglio* queste previsioni dovrebbero essere formulate. Insomma: a mio modo di vedere, il riferimento alla teoria dell'evoluzione naturale potrebbe essere ancora di qualche utilità, nel definire e nel delimitare in modo congruo il concetto stesso di “storiografia” (questione della quale non mi occupo direttamente in questa sede: cosa mai dovrebbe essere, sotto il profilo della forma e della struttura, una scienza *effettiva* delle popolazioni umane, della loro dinamica, cioè dell'evoluzione dei loro rapporti sociali e della loro cultura).

Ciò detto – e ricordato dunque che il problema della “grana” delle previsioni è sempre aperto, anche in ambiti diversi dalla storia – vengo agli aspetti che intendo esplicitamente trattare:

- i problemi posti alla ricerca storiografica dalla esistenza di alcune particolari *capacità cognitive*, senz'altro attribuibili agli agenti sociali (in particolare, il problema della *creatività*);
- l'eventualità che sussistano *vincoli*, i quali impediscano (selezionino) i comportamenti *collettivamente* caotici dei sistemi sociali, soprattutto nei casi in cui si diano comportamenti *individualmente* aleatori (o comunque complessi) da parte dei singoli agenti sociali (più in particolare: il problema della *trattabilità computazionale* delle popolazioni di agenti).

Si tratta delle due questioni a partire dalle quali Gianquinto costruisce i suoi due principali argomenti, circa l'imprevedibilità dei processi storici (cioè, nei suoi termini, circa l'irreperibilità di un senso della storia)¹⁴.

I. Secondo Gianquinto, la creatività (quasi per definizione) non può che generare *fatti fuori dalla norma*:

La lateralità rispetto alla norma è la sostanza dell'atto creativo, che si traduce in atti pragmatici assolutamente non conformi alle attese, illogici in se¹⁵.

Nei suoi termini, il «pensiero laterale» annulla la «validità del *modus ponens*» (cioè, in altri termini: le azioni che scaturiscono da processi creativi *non* possono essere descritte come il prodotto di particolari processi mentali ipotetico-deduttivi)¹⁶. L'analisi storica non potrebbe mutuare dalle scienze naturali il ben noto paradigma ipotetico-deduttivo della spiegazione/previsione, perché gli eventi storici

¹⁴ [Gianquinto 2009: 7 sgg., 22 sgg., 108 sgg.].

¹⁵ [Gianquinto 2009: 7].

¹⁶ [Gianquinto 2009: 108]

sarebbero il risultato di azioni non soggette a una determinazione nomotetica (in quanto il processo di decisione – nei suoi aspetti creativi – sarebbe non deduttivo).

Ora, qui, la prima osservazione che si potrebbe fare è questa: dalle (eventuali) modalità *non deduttive* secondo le quali i *singoli* agenti prendono le loro decisioni, non discende che il comportamento *collettivo* di una o più popolazioni di agenti (soggetti a vincoli relazionali e soprattutto ambientali) sia per principio *imprevedibile* (e, in particolare, non descrivibile mediante asserti universali di tipo condizionale). Del resto, si danno esempi di sistemi fisici e biologici i quali esibiscono significative regolarità e strutture, anche se i componenti elementari di questi sistemi hanno un comportamento (*prima facie*) del tutto aleatorio; è la combinazione dei comportamenti individuali, e soprattutto l'esistenza di vincoli, a dare origine a leggi di sistema, anche laddove (per motivi intrinseci – legati ai gradi di libertà dei componenti, oppure sistemici – legati alla numerosità degli individui) il comportamento individuale dei componenti non sia descrivibile mediante leggi deterministiche di tipo implicativo. Noi non staremmo oggi a studiare la struttura dei sistemi planetari, se l'esistenza di *vincoli strutturali molto semplici* (la gravitazione e, forse, la presenza di materia “oscura”), agendo sulle turbolenze caotiche delle nebulose primordiali, non avesse lentamente organizzato i gas e i minuscoli granelli della polvere interstellare, dando luogo a granuli, poi a planetesimi e finalmente ai nuclei¹⁷. Né, d'altra parte, noi stessi staremmo oggi a vivere e a meditare, se l'*orologio cieco* della natura, con un meccanismo molto semplice di selezione delle mutazioni aleatorie, non avesse provveduto a rendere sempre più complessa la struttura degli organismi viventi (malgrado ogni componente elementare di questi organismi non avesse alcun progetto di questo tipo)¹⁸.

La mia osservazione non implica che le azioni individuali (e i processi cognitivi che le determinano) non possano svolgere un ruolo decisivo, in qualche fase della storia; però, l'argomento secondo il quale la creatività di ogni singolo *homo sapiens* impedisce di prevedere il comportamento di *homo sapiens* come popolazione (o come specie) si basa sull'assunto che le caratteristiche di un insieme debbano riprodurre necessariamente quelle delle sue parti, assunto che palesemente non tiene. Trovo echi della *Kritik der Urteilskraft* e della *Lehre vom Genie*, in questo tipo di argomentazione¹⁹.

Del resto, è proprio vero che la creatività è una caratteristica del pensiero umano che rivela una modalità cognitiva assolutamente eterogenea, rispetto a quelle ordinarie (deduzione, induzione, abduzione)?

Già nel 1972 Newell e Simon avevano affrontato la questione, nell'ambito dei loro primi studi sul *problem solving*²⁰. Nel 1987, insistendo sull'idea secondo la quale la creatività in un certo dominio poggia essenzialmente: i. sulla memoria di lavoro, ii. sulla conoscenza specifica di quel dominio e iii. su processi cognitivi particolari (in grado appunto di portare a risultati innovativi), lo stesso Simon e altri studiosi misero a punto modelli computazionali della creatività scientifica, idonei a essere implementati su calcolatori²¹.

Quanto ai processi che generano innovazione, si deve preliminarmente notare che – una volta riscontrato l'emergere di un problema sistemico – l'analista delle soluzioni innovative può assumere nel modello che queste emergano socialmente con una certa probabilità, senza alcun bisogno di scendere al livello (dell'individuo e) dei processi mediante i quali le soluzioni vengono generate. Ovviamente, se si passa ad analizzare questi ultimi, il programma di ricerca mirerà a giustificare le probabilità attribuite, costruendo modelli specifici dei processi innovativi in questione (concepiti semmai come *euristiche*). Ma questo è esattamente il modo in cui procede la scienza, affrontando per *step* i suoi problemi; non vedo differenze metodologiche, quando oggetto dell'analisi diventano i processi cognitivi delle popolazioni umane.

Naturalmente, si può dubitare che le euristiche sulla base delle quali Simon e i suoi collaboratori progettarono il loro modelli siano proprio quelle utilizzate dagli esseri umani nella risoluzione dei loro

¹⁷ [Armitage 2009]

¹⁸ [Dawkins 1986]

¹⁹ [Kant 1790: § 46]

²⁰ [Newell – Simon 1972]

²¹ [Langley e al. 1987]

problemi adattativi (anche se i cosiddetti “sistemi esperti” si basano proprio sull’analisi dei resoconti verbali dei processi cognitivi). Si potrebbe continuare ad insistere che l’*insight* è una caratteristica irriducibile a meccanismi computazionali, tipica degli esseri umani. Però, fino a quando non sarà data una argomentazione rigorosa (che richiede, tra l’altro, un chiarimento preventivo e una definizione precisa dell’*insight*), insistere su questa “irriducibilità” assume inevitabilmente il sapore di una petizione di principio.

Qui, devo solo osservare che questa non sembra essere la tesi prevalente in psicologia cognitiva. Per brevità, mi limiterò a citare soltanto due punti di vista, entrambi convergenti sull’idea che si possa dare un resoconto computazionale della creatività.

Una ventina d’anni fa, Philip Johnson-Laird ha fissato le seguenti condizioni per la creatività²²:

1. i risultati di un processo creativo devono essere nuovi, almeno per chi li crea, malgrado siano necessariamente *prodotti a partire da elementi già pre-esistenti*;
2. i risultati non devono essere generati mediante un mero richiamo dei dati presenti nella memoria, o mediante un algoritmo banalmente inferenziale; tuttavia, il fatto che si possa *non avere consapevolezza* dell’algoritmo applicato *non implica* che il risultato sia qualcosa di diverso dal prodotto di una computazione;
3. i risultati devono necessariamente soddisfare a una serie di *restrizioni* preesistenti, relative al dominio, al problema specifico affrontato, alle limitazioni nella memoria di lavoro, eccetera.

Quanto invece agli algoritmi che potrebbero dare luogo a risultati creativi, Johnson-Laird identificava sostanzialmente tre classi:

- *algoritmi neo-darwiniani*, i quali operano mediante: i. combinazioni casuali di vecchi elementi; ii. selezione dei risultati secondo una gerarchia di adeguatezza al problema; iii. iterazione della procedura;
- *algoritmi neo-lamarkiani*, i quali impongono preliminarmente opportuni vincoli alle combinazioni dei vecchi elementi, poi effettuano selezioni casuali delle soluzioni più idonee;
- *algoritmi misti*, i quali, in cicli diversi, effettuano combinazioni degli algoritmi neo-darwiniani e neo-lamarkiani.

Istanze di questi algoritmi producono simulazioni della creatività matematica (generazione di congetture) e di quella musicale (improvvisazione).

Da parte sua, un paio di anni dopo, Margaret Boden affermava invece che:

1. un’idea è creativa (*per una persona*) se *quella persona non avrebbe mai potuto averla prima*;
2. un’idea è *storicamente* creativa, se *nessuna persona avrebbe mai potuto averla prima*.

La creatività, in questo quadro, richiede una «mappatura» e una «ristrutturazione» dello spazio concettuale; l’impossibilità che un singolo individuo (oppure la classe di tutti gli individui di una certa epoca) disponga *ex ante* di una certa idea creativa non è di tipo logico, ma cognitivo: semplicemente, quell’idea (come tale) non esisteva nello spazio concettuale dell’individuo (o della popolazione), prima della creazione.

Per la Boden, la *ristrutturazione* dello spazio concettuale (che prelude alla invenzione creativa) può assumere varie forme; questa varietà delle forme non implica che il processo creativo non sia per principio passibile di rappresentazioni computazionali (anzi, per la Boden, un modello computazionale *deve* essere comunque prodotto, quando si voglia studiare la creatività in modo scientifico). L’*imprevedibilità* di un atto creativo (entro una griglia di possibilità definite) è legata al fatto che i processi di mappatura e di ristrutturazione possono presentare aspetti aleatori: anche se la scelta di un’alternativa (tra quelle possibili) è presumibilmente legata alla presenza di vincoli e di attrattori, non tutte le condizioni sono trasparenti al soggetto creativo, o a chi mette a punto il modello.

²² [Johnson-Laird 1988: cap. XIV]

Proprio perché la creatività è guidata (delimitata) da precisi vincoli, essa si distingue dalla *eccentricità*; come nel caso di Johnson-Laird, la Boden riconosce un ruolo al caso, ma sempre nei limiti fissati: i. dalla tipologia del problema; ii. dallo spazio concettuale che pre-esiste alla creazione; iii. dalle capacità cognitive dell'individuo creativo. L'esito di entrambi gli approcci è allora compatibile con il punto di vista hempeliano, quanto al carattere *sui generis* delle spiegazioni/previsioni in ambito storico o biologico: c'è un elemento di indeterminismo, ma non si danno motivi di principio per riconoscere un'imprevedibilità assoluta; previsioni possono essere tentate, circa la probabilità degli esiti e l'affidabilità della prognosi.

Più recentemente, lo stesso Johnson-Laird ha proposto un modello generativo per l'*insight*, basato sulla combinazione dei sistemi *induttivi*, *abduuttivi* e *deduttivi*, attivati in diverse fasi del processo²³. Alla base della costruzione e della manipolazione dei “modelli mentali”, ci sarebbero sempre processi di questo tipo. «Si danno processi mentali differenti?», si chiede Johnson-Laird; e la risposta è decisamente negativa, sia nel campo della scienza, come in quello della guerra, come in quello dell'arte.

II. Tutto ciò ricordato, vengo ora al secondo degli argomenti che Gianquinto avanza, per dare conto della sua autocritica: quello della *intrattabilità computazionale* delle umane gesta. Il problema investe, a suo giudizio, la questione della prevedibilità dei processi storici, condizione perché si possa parlare, in senso proprio, di *storia* (cioè di *scienza*).

Vorrei preliminarmente osservare che il tempo storico, prima ancora che al *futuro*, è rivolto al *presente*: la spiegazione del passato è condizione del darsi della *soggettività* nel presente (dunque dell'azione, dunque delle modalità del darsi stesso degli eventi futuri). La ricostruzione del passato e la proiezione verso il futuro sono strettamente legate alla costituzione della soggettività: lo sono in un senso tecnico, cognitivo, per quanto riguarda la storia evolutiva della mente umana, lo sviluppo della consapevolezza fenomenologica e il consolidamento dell'identità personale²⁴; ma, soprattutto, lo sono sul terreno politico, che in questa sede più ci interessa. La previsione storica del futuro *passa* per la costituzione della soggettività e non può essere pensata al di fuori di questa. La previsione storica non si applica a un materiale che evolve senza (frammenti di) *autocoscienza*. La previsione storica può fallire non soltanto se la diagnosi è sbagliata (e la previsione è infondata o impossibile), ma anche se la diagnosi non diventa *coscienza condivisa*, poi comportamento²⁵. È qui che – nei termini dell'*Etica Nicomachea* – si instaura la possibilità dell'acrasia, cioè la possibilità che la maggioranza degli agenti *non* persegua affatto interessi sistemici e *non* sia dunque saggia. È qui, nel presente, che la politica dovrebbe trasformare la diagnosi in prognosi; se la politica non ce la fa, ciò non falsifica la ricostruzione storica del passato: cambia soltanto la prognosi. È quello che io sospetto sia avvenuto, tra il 1918 ed il collasso del “socialismo reale” dei successivi anni '80.

Detto ciò sul passato e il presente, devo venire finalmente al futuro, con maggiore dettaglio.

Contrariamente a quello che accade (o dovrebbe accadere) nelle scienze della natura, nella scienza storica si darebbe per Gianquinto una *a-simmetria* di carattere epistemologico, tra la spiegazione (*ex post*) e la previsione (*ex ante*): la prima sarebbe possibile (anzi «logica»), perché la ricostruzione dei nessi causali che legano gli eventi passati ha come oggetto una evidenza già data, finita, soggetta al più al molteplice limitato delle interpretazioni; la seconda sarebbe invece (praticamente, logicamente e computazionalmente) impossibile perché:

- i *dati* a disposizione sono in genere sotto-determinati, rispetto ai gradi di libertà dei sistemi che si pretende di mettere sotto controllo²⁶;
- i *nessi* che legano gli stati passati a quelli futuri (mediati dall'azione creativa) non sono deterministici²⁷;

²³ [Johnson-Laird 2006: 351 sgg.]

²⁴ [Tulving 1985]; [Suddendorf – Corballis: 1997]; [Suddendorf – Corballis 2007]

²⁵ [Marx 1845: tesi XI]

²⁶ [Gianquinto 2009: 10]

²⁷ [Gianquinto 2009: 108]

- l'esplorazione delle alternative possibili, stante la *complessità* dei sistemi analizzati, porta inevitabilmente a esplosioni combinatorie, rendendo impossibile l'approccio computazionale²⁸.

Come ho già detto, una confutazione adeguata di questo argomento richiederebbe che il critico – piuttosto che limitarsi a controbattere sul piano logico e metodologico – esibisse qualche teoria (o qualche frammento di teoria) della storia, in grado di fornire previsioni effettive sulla condizione sociale degli esseri umani nel futuro, almeno in un non remoto futuro. Ora, mentre rientra ragionevolmente nelle capacità attuali della ricerca costruire scenari che riguardano per esempio il riscaldamento globale, la disponibilità di materie prime e di risorse energetiche, la fertilità del terreno e le connesse prospettive alimentari, la demografia, l'inquinamento dei mari, la disponibilità di acqua potabile, i flussi migratori, la resistenza agli antibiotici, lo spostamento a oriente del baricentro socio-economico del mondo contemporaneo ed innumerevoli altri aspetti decisivi per la condizione di *homo sapiens* e del suo *habitat* terreno (e ciò non è poco), sarebbe effettivamente difficile opporre allo scetticismo di Gianquinto un contro-esempio, che riguardi per esempio l'assetto dei rapporti di produzione in Europa da qui a cento anni (atteso che lo stesso Mao, sia detto per inciso, ci chiedeva di pazientare almeno diecimila anni, perché rilevassimo qualche effetto empiricamente controllabile del materialismo storico; sul punto, ci sarebbe qualche riflessione da fare sul tema della *morte*, che Gianquinto affronta in un capitolo specifico²⁹). Non disponendo di un contro-esempio adeguato (all'altezza del problema che abbiamo preteso di affrontare, con una militanza che ci ha segnato la vita), mi concentrerò sulla questione epistemologica dell'*intrattabilità* degli eventi storici, dal punto di vista computazionale.

La questione del carattere algoritmico di certi oggetti matematici (cioè della possibilità di descrivere/calcolare questi oggetti secondo procedure *effettive*) è stata precisata negli anni Trenta del secolo scorso, grazie all'identificazione del concetto di *funzione ricorsiva*³⁰. Per motivi di questo genere, la questione del carattere algoritmico della realtà (matematica, fisica, sociale) è stata spesso riformulata nei termini della seguente domanda:

il mondo è ricorsivo?

(dove il termine “ricorsivo” allude appunto alla eventualità che gli stati del mondo e delle sue sotto-parti finite siano determinabili mediante procedure di calcolo effettive)³¹. Dunque, volendo revocare in dubbio l'argomento di Gianquinto (circa l'intrattabilità computazionale della storia), potremmo provare a controllare il fondamento epistemologico di una tesi equivalente, che potrebbe essere espressa in questo modo: il mondo *non* è ricorsivo.

In fisica, un problema di questo tipo può essere a grandi linee disarticolato in cinque sotto-questioni, corrispondenti a cinque diversi livelli di complessità dei modelli che possono essere adottati per descrivere il mondo (o qualche sua sotto-parte):

- *modelli finiti*
- *modelli infiniti ricorsivi*
- *modelli infiniti non ricorsivi*
- *modelli infiniti non discreti*
- *modelli infiniti aleatori*

I primi due modelli sono quelli computazionalmente trattabili, di cui si occupa in generale la fisica. Possiamo lasciarli da parte, perché non pongono problemi di intrattabilità di principio.

La *non ricorsività all'infinito* (o *non ricorsività del comportamento ultimo*) è quella esibita per esempio da certi sistemi fisici artificiali, il cui comportamento viene forzatamente legato alla soluzione di problemi

²⁸ [Gianquinto 2009: 11, 12, 26]

²⁹ [Gianquinto 2009: 155 sgg.]

³⁰ [Church 1936]

³¹ [Delahaye 1994: 201 sgg.]

indecidibili dell'aritmetica (non ricorsivi, in linea di principio). Un giocattolo teorico di questo tipo è per esempio il *gioco della vita* proposto dal matematico inglese John Conway sul finire degli anni Sessanta del secolo scorso³². Modelli di sistemi reali, che esibiscano questo tipo di ricorsività, non vengono in genere presi in considerazione.

La *non ricorsività dei modelli non discreti* è legata al problema del continuo. Gianquinto pone qualcosa del genere, quando accenna al paradosso del cartografo e alle approssimazioni che accompagnano ogni scelta delle condizioni iniziali³³. Ma, come è noto, l'ipotesi del continuo è in fisica una mera stipulazione convenzionale (la quale, estrapolata a distanze inferiori a 10^{-33} cm, implica probabilmente qualche inconsistenza concettuale)³⁴. È opinione di molti che leggi della fisica potrebbero essere riscritte tutte in forma discreta³⁵. La fisica considera prive di significato domande del tipo: «c'è una infinità numerabile di punti in un centimetro cubo di spazio?». Anche se in una varietà continua possono essere definite funzioni ricorsive che presentano derivate non ricorsive (e sono, per questo solo aspetto, non computabili)³⁶, l'esistenza di enti matematici di tal genere non comporta che essi siano perspicui a rappresentare enti fisici. In definitiva, sotto questo profilo, «è difficile vedere come in qualcuna delle teorie fisiche [classiche] possa esserci qualche significativo elemento “non computabile”»³⁷.

La *non ricorsività delle sequenze aleatorie* è legata all'eventualità che il mondo contenga davvero qualche sorgente di aleatorietà essenziale (cioè di aleatorietà *sotto tutti i punti di vista*). Ma è ben noto che anche i modelli vigenti nell'ambito della meccanica quantistica non sono aleatori sotto *tutti* i punti di vista: è aleatorio (fino a prova contraria) l'istante in cui una certa sostanza radioattiva emetterà una particella, ma il formalismo quantistico permette di calcolare esattamente la distribuzione media delle emissioni radioattive nel tempo. Del resto, l'idea che l'indeterminazione quantistica possa avere qualche rilievo nella dinamica dei processi *macroscopici* (e in particolare dei processi storico-sociali) può essere lasciata senza preoccupazioni sullo sfondo: al livello macroscopico, le fluttuazioni quantistiche si cancellano sempre (salvo costruire situazioni-giocattolo, in cui l'esito di una vicenda epocale sia per esempio deciso dal risultato di una osservazione, su uno stato a priori indeterminato).

In breve, e per venire al punto, non c'è in fisica (e, più in generale, nelle scienze della natura) alcuna ragione di principio, di carattere logico, che possa garantire una condizione di privilegio della fisica stessa – in ordine alla tassonomia dei processi trattabili – rispetto ad altri domini della ricerca scientifica. Sotto questo profilo, la tesi secondo la quale i sistemi fisici sono per loro natura trattabili e quelli sociali non lo sono non si capisce su cosa possa fondarsi. La fisica *costruisce* soltanto modelli ricorsivi, perché *di questi modelli può occuparsi una attività cognitiva basata sul calcolo* (la quale miri a spiegare e a prevedere)³⁸. Analogamente, una scienza della storia potrà considerare soltanto modelli ricorsivi,

³² [Gardner 1970]

³³ [Gianquinto 2009: 12]

³⁴ «Simply put, we assumed a continuum because that was the appropriate mathematics at everyday scales on Earth when modern science put down its roots, and we extrapolated this to large and small scales. But this turn out both to be illogical and to get us in troubles» [Majid 2008: 69]

³⁵ [Delahaye 1994: 191]

³⁶ [Myhill 1971]

³⁷ [Penrose 1989: trad.it. 282]

³⁸ È particolarmente istruttivo, sotto questo punto di vista, il caso del sistema solare. Proprio grazie a simulazioni numeriche, si è potuto recentemente stabilire che i moti dei pianeti sono *caotici*, per le complesse interazioni gravitazionali con tutti gli altri pianeti. Tuttavia, anche per questo sistema (che ci aspetteremmo essere computazionalmente intrattabile, in quanto caotico), le proiezioni permettono di valutare con grande precisione quali saranno le orbite dei pianeti per i prossimi *dieci milioni* di anni. Quando si passa invece a calcolare la situazione tra *cento milioni* di anni, le stime diventano indeterminate, proprio a causa della caoticità delle orbite. Tuttavia, quando la proiezione si estende ancora di più verso il futuro ed arriva a toccare i *cinque miliardi* di anni (un tempo pari all'età del sistema solare), la stima converge di nuovo. Addirittura, è stato stimato come sono variate e come potrebbero variare nel futuro le eccentricità delle orbite dei pianeti, entro un periodo compreso tra cinque miliardi di anni (nel passato) e *quindici miliardi* di anni (nel futuro). Ovviamente, anche queste stime costituiscono una sorta di sistema-giocattolo, il quale non tiene conto dell'eventuale arrivo di corpi extra-solari, né dell'espansione della superficie (e del volume) del Sole, una volta che quest'ultimo (dopo essersi spento) si sia contratto fino al punto di innescare la trasformazione dell'elio in carbonio. Ma, anche in questi modelli-giocattolo, è straordinario constatare che il carattere caotico di certi processi fisici *non determina affatto l'imprevedibilità a medio termine del loro comportamento* [

finiti, discreti, non affetti da aleatorietà di principio, computabili entro tempi che siano adeguati alla vita e agli scopi degli esseri umani.

Sono possibili modelli di questo genere? Sono idonei a dare conto dei fatti? O la storia è intrinsecamente aleatoria? Oppure – come Gianquinto suggerisce – sono possibili soltanto modelli *banali*, che riguardano l'agire strumentale di soggetti razionali?³⁹

Come al solito, la prova d'un budino consiste nell'assaggiarlo. Dal fatto che certi modelli siano falliti (nei limiti posti dall'acrasia, tipica dell'agire umano), non segue che altri modelli non siano *possibili*; ho ricordato anzi che alcuni modelli (parziali) che riguardano il futuro prossimo (sotto il profilo dell'ambiente, della dinamica delle popolazioni, della divisione internazionale del lavoro e dell'efficacia dei farmaci) sono già stati proposti, abbastanza affidabili.

Gianquinto sottolinea elementi che (al più) possono deporre a favore della *difficoltà* di costruire modelli dei processi storici (e, soprattutto, della difficoltà di trasformarli in prassi); non fornisce elementi che portino a propendere per una *impossibilità di principio*.

Tra l'altro, come lui stesso provò a insegnarmi nel lontano secolo scorso, è proprio sulla base dei risultati ottenuti nell'ambito della teoria della complessità e della computazione che oggi noi sappiamo questo: nel caso in cui la successione delle vicende umane fosse davvero non ricorsiva, non avremmo alcuno strumento ricorsivo per controllarlo⁴⁰. In altre parole, ed estrapolando: per motivi di principio, è impossibile dare una dimostrazione *logica* della impossibilità della storia. L'unica *chance* che noi abbiamo è quella di provare a farla. Questo ci lascia un po' più di speranza per il futuro – mi sembra – di quanto non suggeriscano le posizioni di Gianquinto.

³⁹ [Gianquinto 2009: 1]

⁴⁰ [Chaitin 1987]

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*
- ARMITAGE P.J. [2009], *Astrophysics of Planet Formation*, Cambridge UK: Cambridge Un. Press
- BATYGIN K., LAUGHLIN G. [2008], "On the Dynamical Stability of the Solar System", *The Astrophysical Journal*, 683, pp. 1207-1216
- BODEN, M.A. [1990], *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*, London: Weidenfeld & Nicholson
- CHAITIN G.J. [1987], "Incompleteness Theorems for Random Reals", *Advances in Applied Mathematics*, 8, pp. 119-146
- CHURCH A. [1936], "An unsolvable problem of elementary number theory", *American Journal of Mathematics*, 58, pp. 345-363
- DAWKINS R. [1986], *The Blind Watchmaker*, New York NY: Longman
- DELAHAYE J.-P. [1994], *Information, complexité et hasard*, Paris: Hermès
- GARDNER M. [1970], The fantastic combinations of John Conway's new solitaire game "life", *Scientific American*, 223, pp. 120-123
- GIANNOLI G.I., GIANQUINTO A. [1992], *Introduzione alle metodologie della scienza*, Roma: Bagatto
- GIANQUINTO A. [1985], *Storia e scienza*, Milano: Marzorati
- GIANQUINTO A. [2009], *Sul senso della storia*, Roma: Odradek
- KANT I. [1790], *Kritik der Urteilkraft*, Berlin: Lagarde
- JOHNSON-LAIRD P.N. [1988], *The Computer and the Mind. An Introduction to Cognitive Science*, London: William Collins Sons & Co.
- JOHNSON-LAIRD P.N. [2006], *How We Reason*, Oxford: Oxford Un. Press
- MAJID S. [2008], "Quantum spacetime and physical reality", in Id. (a cura di), *On Space and Time*, Cambridge UK: Cambridge Un. Press
- MARX K. [1845], *Thesen über Feuerbach*, pubbl. post. *Die Neue Zeit*, 5, 1886
- NEWELL H., SIMON H.A. [1972], *Human problem solving*, Englewood Cliffs NJ: Prentice Hall
- LANGLEY P., SIMON H.A., BRADSHAW G.L., ZYTKOW J.M. [1987], *Scientific Discovery: Computational Explorations of the Creative Processes*, Cambridge MA: The MIT Press
- SUDDENDORF T., CORBALLIS M.C. [1997], "Mental time travel and the evolution of the human mind", *Genetic Social and General Psychology Monographs*, 123, pp. 133-167
- SUDDENDORF T., CORBALLIS M.C. [2007], "The evolution of foresight: What is mental time travel, and is it unique to humans?", *Behavioral and Brain Sciences*, 30, pp. 299-351
- TULVING E. [1985], "Memory and consciousness", *Canadian Psychology*, 26, pp. 1-12

SULL'INTERVENTO DI GIOVANNI I. GIANNOLI.

Indubbiamente gli eventi storico-politici hanno costretto ad una più attenta riflessione sugli enunciati formulati. Ma questa nuova attenzione mostrava che non si trattava più soltanto di eventi contingenti a rimettere in discussione temi come la funzione dell'ideologia e il valore dell'utopia: la revisione costringeva ad un ripensamento del percorso storico complessivo, quel percorso che la teologia aveva richiuso nell'arco temporale del mito della creazione, fino all'utopia del 'dopo la storia': il *percorso* compiuto dal 'disegno divino' (o che esso deve compiere). È qui che si pone il *sensu della storia* (la sua possibilità): non basta, insomma, la finitezza operativa del circolo epistemico, che abbraccia della storia solo quell'orizzonte ontologico che ha potuto costruire. Questa operatività scientifica va benissimo: da questo punto di vista, una storiografia continuerà ad operare (sempre che corregga i suoi orientamenti metodologici): ma la sua proiezione sul futuro non sarà che circoscritta all'orizzonte delle sue stesse operazioni, degradando l'*utopia* (quella che è la sua sostanziale non-laicità) a semplice *progetto finito* (quello che è soltanto sua sostanziale incapacità di senso totale). Il problema del 'senso' della storia, in quanto arco di un percorso divino (teologico, metafisico o filosofico, che sia) è sparito.

La riflessione su Castells è assolutamente valida: disegnare il futuro significa realizzarlo secondo l'ipotesi formulata. Ma il *progetto* che deve farsi prassi è un percorso *passo dopo passo*, non il disegno complessivo della storia, di cui l'utopia è anche termine escatologico. Io sto tentando una critica 'laica' al pensiero teologico, che – come mi sono provato a mostrare – ha impregnato di sé tutta la filosofia e tutta la metodologia storiografica fino ad ora (se ciò non fosse vero, dovremmo vedere un'altra storiografia).

Non c'è traccia di Darwin. Esplicitamente sarà vero, ma ho proposto, proprio in senso darwiniano, la possibilità di utilizzare in storiografia un modello di algoritmo genetico (p. 15 sgg.), lontano dunque dal presupporre un sistema rigorosamente logico-formale. Questo, che io sappia, in ambito storiografico non è mai stato né proposto né fatto. Ma, se anche lo fosse, resta aperto il mio problema del rapporto *fra l'argomento della totalità* (infinita?) – che è il fondamento teologico della storiografia – sul senso della storia (con i suoi necessari termini del mito della creazione e dell'utopia della chiusura e del dopo) e *l'argomento circa la finitezza del circolo epistemico* (costruzione ontologica degli eventi e operazione storiografica su quell'ontologia, ecc.): c'è un problema di raccordo, insomma, tra lo smontare laicamente l'ideologia teologica nella metodologia storiografica e la conservazione di un concetto di senso della storia come una totalità che non finisca semplicemente nello *step by step* di un operazionismo metodologico (che forse prevede l'esito della partita di calcio della domenica successiva, ma non l'esito del campionato dell'anno, tanto meno di quelli successivi). In breve: se deve valere la *totalità* del senso della storia, non basta il circolo epistemico; se non può che valere invece la finitezza del circolo epistemico, non si può cogliere la *totalità* del senso della storia.

Ottimo argomento quello della critica sull'imprevedibilità dei processi storici: creatività e trattabilità computazionale delle popolazioni; le proprietà dell'insieme non è detto che debbano riprodurre quelle delle parti; quindi la caoticità creativa non è detto che si rifletta in una intrattabilità computazionale delle popolazioni. Benissimo, ma se non fosse detto neppure il contrario, non resterebbe comunque aperto il baratro dell'alternativa precedentemente posta? I due problemi si sommano? La questione del *problem solving* sembrerebbe essere interna alla questione generale qui paventata. Sono convinto anch'io che si deve (come nella scienza) procedere *step by step*; ma questo elimina il problema del senso della storia, come s'è posto in teologia, nella metafisica di Hobbes e nella filosofia di Hegel e poi nella carente metodologia storiografica dell'otto-novecento. Io mi sento molto vicino alle posizioni delle neuroscienze, che si fondano sul pensiero di Darwin, di William James e di Chomsky e quindi sono d'accordo sull'idea che si possano dare anche resoconti di computazionalità della creatività. Ma il mio problema non si sposta di una virgola. Il senso della storia è scomparso e noi navighiamo a vista. Ma molto interessante – e da tenere sempre presente – è il tuo giusto richiamo a Johnson-Laird e, correlativamente, a Margaret Boden.

Sono assolutamente d'accordo sul fatto che la previsione storica può fallire indipendentemente dal fatto che la diagnosi diventi o meno coscienza condivisa. La creatività stessa, in particolare nell'arte, deve essere introiettata in una cultura e con ciò torna ad essere norma condivisa (questo l'ho asserito molto spesso in sede di critica d'arte e spero anche di non averlo dimenticato nel libro): ma intanto, prima di diventare norma condivisa, la creatività ha spostato il percorso della storia; la storiografia, procedendo passo dopo passo, potrebbe cogliere quello spostamento, ma nulla più di esso. E il problema di una previsione, significativa per la questione del senso della storia, è già abortito.

Sul problema della ricorsività, punto interessante è il quarto: modelli infiniti non discreti. È il problema del *continuo storico*: ma qui l'intrattabilità riguarda – più che la stipulazione convenzionale accolta in fisica – la impossibilità (sempre fisica, dello storiografo) della scelta di una infinità effettivamente numerabile di dati-eventi (in proposito, mi sono azzardato ad avanzare la possibilità di algoritmi che funzionino da “filtri” nella selezione dei dati). La mia ripresa del “dibattito” Merleau-Ponty, Landgrebe, Husserl, Dilthey, Löwith, Gadamer, Heidegger, Fink sul continuo storico si muove tuttavia nella direzione della impossibilità di una scelta infinita effettivamente numerabile (non convenzionale); dove, il problema inizia con la questione della gratuità (relativa) dei dati, della loro connessione, del loro confronto, della loro generalizzazione, fino – appunto - al loro *continuo*: tutte operazioni, che la storiografia pensa di affrontare e risolvere, o per intuizione (Dilthey e Spengler), o per similitudine (ancora Spengler), o per correlazione di valori (Weber e Troeltsch), o per introspezione psicologica (ancora Dilthey) o per pura scelta. Insomma: tra fatti e decisioni, penso di poter dire che non c'è dualismo, ma un circolo epistemico (il fatto è costruito da decisioni epistemiche, che, a loro volta, tornano ad operare sui fatti così costruiti). Una cosa però, come ben sai meglio di me, è il *caso*, altra cosa il *caos*. Nel primo, siamo sempre nell'ambito di condizioni che, se non sono di oggettività ontologica, sono poste sui limiti di precisione delle condizioni iniziali. Nel secondo, navighiamo a vista, anche se si danno già buoni modelli meteorologici. Resta pur sempre vero che, se il continuo degli eventi fosse non ricorsivo – come giustamente mi ricordi – non avremmo strumenti ricorsivi per controllarlo. Tuttavia occorre precisare che, se l'ipotesi del continuo è stipulazione convenzionale in fisica, in campo storico siamo certamente a livello macroscopico (non quantistico) e quindi dobbiamo considerare ogni azione umana e tutte le sue conseguenze, *senza salto temporale*: non è possibile una *risrittura della storia in forma discreta*.

Sono infine assolutamente d'accordo sulla questione che la trattabilità logica, di principio, delle scienze naturali sia *identica* a quella che deve riguardare le scienze sociali e storiche. Ma, per l'appunto, siamo sul piano di una trattabilità logica, di principio: *sul piano della effettiva dimostrazione logica della impossibilità di trattazione* (impossibilità ancora di principio), se questa non è ostensibile (non abbiamo strumenti ricorsivi per controllare la ricorsività), non ci resta che provare a farla, sul piano pratico, questa dimostrazione: cioè, per l'appunto, *step by step*, ma ricadendo così nel problema.