

# ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas

ORBIS IDEARUM



Volume 10, Issue 1 (2022)



ISSN: 2353-3900

# ORBIS IDEARUM

European Journal of the History of Ideas



Volume 10, Issue 1 (2022)



History of Ideas Research Centre  
Jagiellonian University in Krakow

## Institutional affiliations:



*Orbis Idearum* is edited by the History of Ideas Research Centre at the Jagiellonian University in Krakow, Poland, and published by Genesys Informatica in Florence, Italy.



The website of the journal ([www.orbisidearum.net](http://www.orbisidearum.net)) has been funded by the “National Program for the Development of the Humanities” of the Ministry of Science and Higher Education of the Republic of Poland.



The journal is currently affiliated with the Institute of Sociology at the Jagiellonian University in Krakow, Poland.

@ History of Ideas Research Centre  
Jagiellonian University  
Al. Mickiewicza 22  
30-059 Krakow, Poland

histoire des idées  
historia de las ideas  
ideengeschiedenis  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
ideengeschiedenis  
histoire des idées  
storia delle idee  
HISTORY OF IDEAS  
historia idei  
idehistorie  
ideeajalugu hugmyndasaga  
Ideengeschichte  
historia idei  
ideengeschiedenis  
histoire des idées  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
historia de las ideas  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
STORIA DELLE IDEE  
ideengeschiedenis  
storia delle idee  
HISTORY OF IDEAS  
History of Ideas  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
historia idei  
ideeajalugu hugmyndasaga  
HISTORY OF IDEAS  
Ideengeschichte  
idehistorie  
Ideengeschichte  
histoire des idées  
historia de las ideas  
storia delle idee  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
ideeajalugu hugmyndasaga  
historia de las ideas  
STORIA DELLE IDEE  
histoire des idées  
History of Ideas  
Ideengeschichte  
ideeajalugu hugmyndasaga  
Ideengeschichte  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
idehistorie

ORBIS IDEARUM  
European Journal of the History of Ideas

NetMag  
edition

Founder:

MICHEL HENRI KOWALEWICZ †

Editor-in-Chief

RICCARDO CAMPA

Editorial Staff

LUCAS MAZUR

DAWID WIECZOREK

ALEKSANDRA GORAL

KONRAD SZOCIK

Scientific Committee

KARL ACHAM, TATIANA ARTEMYEVA, WARREN BRECKMAN, PAWEŁ DYBEL, ANTIMO CESARO, MARIA FLIS, MARIOLINA GRAZIOSI, FABIO GRIGENTI, JAROSŁAW GÓRNIAK, VICTOR KAPLOUN, MARCIN KRÓL, JENS LOENHOFF, GIUSEPPE MICHELI, MIKHAIL MIKESHIN, ERIC S. NELSON, LUCIANO PELLICANI, GREGORIO PIAIA, RICCARDO POZZO, MARTINA ROESNER, GUNTER SCHOLTZ, ALEXANDER SCHWARZ, SERGIO SORRENTINO, CAROLE TALON-HUGON, IRINA TUNKINA, HAN VERMEULEN, MARA WADE, LECH WITKOWSKI, WIESŁAW WYDRA, MARTINE YVERNAULT

ISSN: 2353–3900

[www.orbisphereum.net](http://www.orbisphereum.net)





The new History of ideas research Centre was founded on the conviction that the history of ideas is of great importance not only for all academic fields, but first and foremost for culture and society. The history of ideas enables a better understanding of our present, whose culture and manners of thinking result from certain traditions and therefore are not self-explanatory. We are not Europeans neither because of the territory we inhabit nor in virtue of recently concluded European treaties, but because European culture has been shaped by particular basic ideas and attitudes. They can only be clearly comprehended and commented on via an examination of their history, which can only be explicitly appropriated and evaluated against their historical background. The history of ideas explains our mental and cultural presuppositions and thereby may lead to justified affirmation and critique – not only a critique of traditional ideas, but also a critique of our present situation that often reveals its deficiencies only in the light of prior convictions and keynotes. The increasing specialization of historical studies needs to be counterbalanced by other types of research that focus on common presuppositions and thoughts, and thereby promote interdisciplinary work. This is precisely the scope of the studies of the history of ideas, where many academic fields overlap. In order to foster fruitful research discussion in the domain of the history of ideas, the research centre decided to launch the online magazine *Orbis Idearum. European Journal of the History of Ideas*, and the book series *Vestigia Idearum Historica. Beiträge zur Ideengeschichte Europas* by mentis Verlag in Münster. The concept of the history of ideas has admittedly lost its semantic outlines. Since historical research has disproved rather than confirmed Lovejoy's research program that was based on the supposition of constant unit-ideas, the concept of the history of ideas can be applied to any inquiry in the field of the *Geistesgeschichte*.

By contrast, the new History of Ideas Research Centre attempts to restore the distinctive profile of the history of ideas. For the Centre, ideas are thoughts, representations and fantasy images that may be expressed in various forms. Ideas manifest themselves first and foremost in language, but also in nonlinguistic media, and even in activities, rites and practices. In the latter case, they do not always manifest themselves directly, but are sometimes at the basis of certain cultural phenomena before eventually receiving linguistic expression. For this reason, the history of ideas coincides neither with the history of concepts (*Begriffsgeschichte*) nor with intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). While the former is oriented towards thoughts that are expressed linguistically, and, therefore, elaborates only a part of the history of ideas, the latter is devoted to the whole mental life of humankind, which may involve even religious systems and fundamental convictions of a whole epoch. By contrast, the history of ideas always focuses on particular elements that are recognizable in thought or in culture, and whose transformation or constancy can be explored over a certain period of time by describing, analyzing, and interpreting their appearance, function, and effect. Taken in this sense, the history of ideas occupies an intermediate position: it covers a broader field than the history of concepts that could be understood as one of its subareas, but it has a more specific task than intellectual history (*allgemeine Geistesgeschichte*). Even more than in the case of the history of concepts (*Begriffsgeschichte*), one must resist the temptation to mistake the historian's interpretations for historical ideas.

## TABLE OF CONTENTS

### FIRST SECTION: CONTRIBUTIONS IN ENGLISH

*Gregorio Piaia*

On the History of the History of Philosophy..... 11

*Giovanna Palermo*

The Crisis of Institutions and Penal Mediation.  
French and Spanish Experiences..... 27

### SECOND SECTION: CONTRIBUTIONS IN ITALIAN

*Riccardo Campa*

La pandemia, il ritorno del positivismo  
e la lezione dimenticata del razionalismo critico ..... 49

*Emanuele Raganato*

La presenza del “barbaro”.  
Sulle contaminazioni nella musica dell’ Antica Grecia ..... 75

*Antonio Marturano*

Recensione: *Abitare la complessità*  
di Mauro Ceruti e Francesco Bellusci ..... 87





First Section

CONTRIBUTIONS  
IN ENGLISH







## ON THE HISTORY OF WRITING THE HISTORY OF PHILOSOPHY

Gregorio Piaia  
University of Padua  
gregorio.piaia@unipd.it

### ABSTRACT

In the first part the author outlines the origin and development of the study of the history of philosophical historiography, understood as the ripe outcome of that historicism, which from the Renaissance onwards increasingly characterises modern thought. In the second part, the author identifies the problematic aspects of this different and more refined way of approaching the philosophies of the past. On the one hand, the augmented critical awareness that imbues these studies may bring about the bursting out of the latent crisis encountered by the historico-philosophical activity due to the vanishing of the teleological perspective centred around the concept of progress. On the other hand, the critical analysis of the categories and schemes adopted by the historico-philosophical practice may lead to a more appropriate understanding of the philosophical past, with which the theoretical enquiry itself is constantly confronted. In this regard, a paradigmatic example is represented by the analysis of the category called the *modern*.

KEYWORDS: history of philosophy; Renaissance; progress; modernity

### 1. THE ORIGIN AND DEVELOPMENT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY

The interest in the retrospective study of the different ways of ‘practicing the history of philosophy’ develops in a century (the Twentieth) in which the historico-philosophical activity preserves a central role with respect to ‘practicing philosophy’, but at the same time shows unmistakable symptoms of an internal crisis. Indeed, one of the distinguishing features of modern culture is represented – from the middle of the Seventeenth-Century onwards – by the establishment of philosophical historiography as a literary genre provided

with full autonomy and with its own epistemological statute; and it was precisely from the great riverbed of modern philosophical historiography that, during the Twentieth-Century, there arose and expanded the *history of philosophical historiography*: namely, a sort of ‘history multiplied by itself’, an enquiry of a secondary level whose field of research is not represented by the texts *of* the philosophers, but the texts *on* the philosophers, and hence that which was previously a mere *instrument* of knowledge (philosophical historiography) becomes in turn an *object* of enquiry, thus losing its supposed objectivity or neutrality (Santinello 1975; Piaia 1991; Malusa 1993).

It is now to be noted that the interest in the beginnings and most significant stages of philosophical historiography is already present in the cultural climate of the later Nineteenth-Century, in particular of the German historicist school. It is not by chance that the first volume of the new magazine *Archiv für Geschichte der Philosophie* (1888), which opens with Eduard Zeller’s programmatic document (“Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege”), also contains a study by Ludwig Stein on the ‘first’ history of ancient philosophy published in the modern age, whereas in the second volume Wilhelm Dilthey observes that the concept of an “allgemeine or Universalgeschichte der Philosophie” was a typical product of Eighteenth-Century German historiography and connects the rise of a “scientific history of philosophy” (*wissenschaftliche Geschichte der Philosophie*) to the two following preconditions: the refinement of the philological method and – from Winckelmann onwards – the elaboration of an *Entwicklungslehre*, i.e. a theory maintaining the uninterrupted and ascendant development of cultural phenomena.<sup>1</sup> Subsequently, this subject became the object of a monographic study conducted by Johannes Freyer, whose work *Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert* appeared in Leipzig in 1912 as a volume of the series *Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte* directed by Karl Lamprecht. Moving to France, it is meaningful that, in the same year in which the *Archiv für Geschichte der Philosophie* started to be published, François Picavet elaborated a survey of the historians of philosophy of the last two centuries, starting with Pierre Bayle (*Dictionnaire historique et critique*, 1697), whom he considered to be – even more than Thomas Stanley (*The History of Philosophy*, 1655-62) or Jakob Thomasius (*Schediasma historicum*, 1665) – the modern “founder of the history of philosophy”.<sup>2</sup> In Italy, a special interest in the history of philosophical historiography seemed to

---

<sup>1</sup> Stein 1888 (in this regard, however, see the rectification added by Sartore 1959; on historico-philosophical dissertations during the Renaissance, see *Models* I: 3-65; Celenza 2013); Dilthey 1889.

<sup>2</sup> Picavet 1888: 3-4. In the wake of Picavet, Victor Delbos will start his historical and theoretical treatment with Bayle (Delbos 1917).

emerge at the beginning of the Twentieth-Century with the two leading representatives of neo-idealism, Giovanni Gentile and Benedetto Croce; it is to be noted that their interest is strongly characterised by speculative aspirations of Hegelian origin, which, however, find concrete application above all in the theme of “italian philosophy”, which was typical of the period following the Risorgimento (Malusa 2002).

This interest in the *incunabula* of philosophical historiography begins to take a more specific and also more problematic character in the 1930s. The intention is not only to conduct an investigation, out of intellectual curiosity, into the early expressions of an activity of research which was later to become rather flourishing, nor to confirm – in light of these investigations (as Croce, Gentile, and the other Italian neo-idealists were doing) – what is the character of ‘true’ philosophical historiography, but, starting precisely from the research into the ‘origins’, to question radically the meaning and scope of the historico-philosophical activity and its connections with the purely speculative activity. Quite indicative is the fact that in Italy in 1933 there appeared Antonio Banfi’s vast essay entitled “Concetto e sviluppo della storiografia filosofica” and that in the same years, in France, Martial Gueroult started to write his *Histoire de l'histoire de la philosophie*, which was repeatedly corrected and integrated until it appeared (posthumously) only in 1984.<sup>3</sup>

After the Second World War, the study of the history of philosophical historiography became widespread especially in Italy, coinciding with the crisis of neo-idealism and with the improvement of historicizing methodologies. Worth mentioning are above all the studies carried out by Mario Dal Pra and his school, who represented the heirs of Banfi’s teachings (Dal Pra 1946, 1950, 1996; Del Torre 1976), then Eugenio Garin’s (Garin 1970 and 1982) manifold research, the vast production of the Neapolitan school of Pietro Piovani and Fulvio Tessitore (Morrone 2015), the studies concerning individual authors and subjects promoted by the “Centro di studio per la storia della storiografia filosofica”(CNR), created in 1967 and directed by Gabriele Giannantoni (for example: Castagnino 1972; Faes de Mottoni 1977; Bianco 1980), and finally the realisation of the *Storia delle storie generali della filosofia* (SSGF 1979-2004), whose English translation is now being published (*Models* I, II, III, IV). Among the most recent contributions we point out Borghero 2017, Piaia 2017, Longo 2019, De Lucia *et al.* 2020, and the conference “Presente e futuro, metodi e problemi della storiografia filosofica” (Parma, 13-14 November 2019: see Borghero 2022 and Caroti 2022).

In Germany and France, the most outstanding studies are directed, re-

---

<sup>3</sup> Banfi 1933; Gueroult 1984-1988. In the late 1930s some sketches of the history of philosophical historiography appeared in Hoffmann 1937, and in Bréhier 1938.

spectively, by Lutz Geldsetzer who, on the basis of Nineteenth-Century ‘philosophy of the history of philosophy’, interprets the connection between philosophy and the history of philosophy from a rigorously hermeneutic perspective (Geldsetzer 1968 and 1982; see also Schneider 1990 and 1999, Kolmer 1998; Schmidt-Biggemann and Stammen 1998; Most 2001; Eberfeld 2017), and by Lucien Braun, the author of a *Histoire de l’histoire de la philosophie* that still represents a term of reference and comparison (Braun 1973; see also Vienne 1997; Zarka and Trottein 2001; Daled 2005; Giolito 2008; Bouveresse 2012; König-Pralong 2016 and 2019; Couzinet and Meliadò (eds) 2022). But even in the Anglo-Saxon world, in the past scarcely disposed to undertake studies inspired by continental historicism, there has emerged a certain interest in the ‘Historiography of Philosophy’, which in some authors contains references to the history of this discipline too (Sebba 1970; Rée, Ayers, and Westboy 1978; Rorty 1984; Sorell and Rogers 2005; Hankey 2006; Catana 2008; Learke, Smith, and Schliesser 2013; Reck 2013).

## 2. PROBLEMATIC ASPECTS OF THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY

This rapid survey already suggests the deeper reasons underlying the intensification of the studies developed in this field. It is certain that when a discipline expands and establishes itself, reaching its full autonomy, it becomes necessary to reconstruct the history of its origins and advancements. This also applies to historical disciplines, so much so that in our university *curricula*, we find courses devoted to the “History of historiography”, the “History of literary criticism”, and the “History of art criticism”. It is evident that this ‘history multiplied by itself’ is not limited to recovering and arranging in a chronological sequence the various family portraits, bringing together the more illustrious and the more obscure and forgotten ancestors, but involves an evaluation of the theoretical premises and methodological choices applied each time by the different historiographers of the past. This evaluation cannot avoid being confronted with the present way of conceiving and ‘producing’ the history of philosophy, understood as a *historia rerum gestarum*, and is even stimulated by the markedly problematic character typical of today’s historico-philosophical practice. Indeed, the widening of the scope of research and the multiplying of the interpretations, similar to real geologic strata – as well as the practice of a more and more refined ‘art of suspicion’ – make more difficult the definition of theoretical premises, i.e. the ‘philosophy of the history of philosophy’. This means that both the object of the historico-philosophical practice and the instruments by which this practice is

performed are radically called into question. A diagnosis of this condition of insecurity and of the ensuing loss of identity, in which the historian of philosophy is placed, was already outlined in a very clear form by Lucien Braun during a symposium devoted to “Problems and methods with a view to a history of philosophical historiography”, which was held in Padua in October 1981:

The historical discourse appears to lie in a sort of embarrassment, since it is determined on the basis of multiple and diverse categories, such as the ideas of influence, cause, consequence, crisis, becoming aware, reaction, transitory time, etc. These [conceptual] tools, which are neither unified with one another nor exhaustive on a theoretical plane, originate texts devoid of rigour. The ancient histories [of philosophy], from Brucker to Hegel, showed greater consistency. The embarrassment experienced today by the historiographical practice involves a theoretical comeback of the history of philosophy to itself (Braun 1982: 53).

On the other hand, at the beginning of the 1970s, resting on a different theoretical background and referring in particular to the Italian situation, Eugenio Garin, with his usual clearness, had already observed that historico-philosophical research

[...] after a period of polemical rages, sometimes finds itself again in the alternative between an erudition empty of ideas and the commensuration of a certain past (conventionally reconstructed on the basis of non original readings) with general theoretical schemes assumed *a priori*. Hence the several and useless methodological debates, a little bit of ‘intellectual palaeontology’, some amounts of increasingly detailed erudition, and finally the game of what is alive and what is dead [here he evidently refers to Benedetto Croce’s perspective], of the dead branches and the leafy branches identical to one another, of the great and small philosopher, whether misrepresented or not, of the doctrinal analysis or *philosophia superior* as opposed to the research which is defined ‘philological’ or *philosophia inferior* – that is to say, looking carefully, bad history and bad philosophy (Garin 1971: 342).

These observations were formulated by Garin and Braun several years ago but are still relevant today. The present situation seems even worse if we take into account the changed mental attitude brought about by the phenomenon of cultural globalization. The most important effect of this epochal phenomenon is undoubtedly the recognition of the Eurocentrism that characterizes the history of philosophy, which involves not only the expansion of the geographical perspective, but also a revision of the criteria of judgment, starting from the so-called ‘canon’ (Plott 1963-1989; Nakamura 1975; Kelley 2005; Park 2013; Graneß 2015; Elberfeld 2017; König-Pralong 2019: 81-112; Elberfeld 2021; Greco 2021).

But we must not overlook the fact that globalization favours a horizon-



tal and synchronic dimension rather than a diachronic one and the ensuing diminution of historical awareness. When, for example, our students show interest in the relations between Western philosophical tradition and Eastern thought, they incline to equate concepts and doctrines derived from quite different ages and areas, as if they were contemporary and neighbouring, with a view to their immediate practicability rather than to their comprehension, which involves first of all the acknowledgment of the radical ‘alterity’ of these doctrines, precondition for their contextualisation.

Indeed, as Garin had pointed out at the time, the danger that historico-philosophical research impoverishes itself and loses its value, and, as Braun had clearly explained, the necessity of a theoretical withdrawal of this discipline into itself are two aspects complementary to the crisis of modern philosophical historiography. The presages of this crisis emerged long ago, coinciding with the vanishing of the *general* history of philosophy understood in a definite sense, that is to say centred around the progressive, systematic, and teleological view of knowledge which (from the Eighteenth-Century onwards) established itself through the secularisation of the Judaeo-Christian theology of history, and in particular of the history of wisdom (Santinello 1975: 14; Garin 1982: 44-5). The existing fragmentation of those histories that are still presented as *general* is not only due to the considerable specialisation and to the use of sophisticated methodologies, but indicates that the global meaning – i.e. the perception of *towards where* philosophy is proceeding – is already lost.

Within the problematic picture we have outlined here, the research into the past, more or less remote, of philosophical historiography represents an attempt to offer a solution to the crisis of this discipline. Indeed, the ‘theoretical comeback’ envisaged by Braun implies adequate knowledge and evaluation of the path followed by philosophical historiography, especially – during the modern age – in the course of its establishment not only as *general* history (*ab incunabulis mundi usque ad nostrum aetatem*) but also as a *critical* and *philosophical* history of philosophy, in which the aspirations of truth and history, philosophy and philology (so effectively described by Hegel in the “Einleitung” to his *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, but already clearly defined by Giambattista Vico) find a temporary and unstable reconciliation or at least an always problematic coexistence (Piaia 2020).

But we cannot hide that there is also the risk that this change of direction towards a history of philosophical historiography ends up by turning into a flight or at least into a modification of the centre of gravity of the enquiry. The analysis of the philosophical texts is thus in danger of being replaced by the analysis of other texts whose objects are the philosophical texts themselves: this is like a game of distorting mirrors that provokes a twisting of the discipline into itself, which constitutes the extreme outcome of that “his-

torical illness” Nietzsche had denounced in the second of his *Untimely Meditations*, that is to say the nerveless creature of an already exhausted historicism that ends up by becoming corroded in its craving for a more and more intense self-consciousness.

In this regard, Braun asks: “Does this surplus of consciousness not expose this discipline to the danger of a paralysis in the domain of research, as far as an excess of consciousness can finally result in inhibition?”. And he sadly concludes: “To what are we now condemned? To pure empiricism? To paralysis? To write the history of philosophical historiography?” (Braun 1982: 66). A history of philosophical historiography which, moreover, would merely displace and invariably repropose (on the plane of the relationships between the history of philosophy and the history of philosophical historiography) the problems and misunderstandings which traditionally characterised the *ménage* existing between philosophy and the history of philosophy. As to Wolf Lepenies, with less dramatic tones than Braun and even with a hint of irony, he emphasised the process of specialisation metastasis from which the history of philosophy seems to suffer today, under the combined blows of hyper-theorisation and hyper-historicism:

There are not only many histories of philosophy, but also philosophies of the histories of philosophy, histories of the philosophy of history and histories of the history of philosophy. Most of them confirm the belief that too much reflection leads but backwards and that the brooding scholar always runs the risk of becoming what Diderot once called *un système agissant à rebours* (Lepenies 1984: 144).

From this point of view, the history of philosophical historiography would become nothing other than a pseudocorrective means to overcome the crisis of the history of philosophy: it would not represent a solution but rather an evident sign of this crisis, behind which there take shape the clouds of historical Pyrrhonism (a sort of reversion to Bayle’s *désespoir de la vérité?*) or the shallows of that which is commonly called ‘mere erudition’. Moreover, it seems obvious to ask whether this effort of performing a self-analysis and relativizing the historico-philosophical work might not lead to an annihilation of the vital capacity of the philosophies themselves (not only those of the past but also those of the present), which constitute as many ‘codes’ whose actual operativeness requires that they are not excessively relativized.

### 3. AN OPERATIONAL EXAMPLE: THE CATEGORY OF ‘MODERN’ IN PHILOSOPHICAL HISTORIOGRAPHY

I do not intend to foster any further this conceptual spiral with scarcely pro-

ductive discussions on the legitimacy or even possibility of that which already exists. At most, we should aim at establishing whether ‘that which already exists’, represented by the research into the history of philosophical historiography, can make us grasp more adequately the *historicity* of philosophy, that is to say its contextualisation not only in relation to the moment of the production of philosophical ideas, but also to the moment of the subsequent readings and interpretations these ideas have been given in the course of history. Now, the possible approaches differ according to the type of research, which may focus on the interpretations of an author (for example, the different readings of Aristotle proposed in Germany in the Nineteenth-Century), or on the interpretations of periods or trends of thought considered in their entirety (for example, Scholasticism, or the Renaissance, or Positivism), or again on the interpretations of the ‘general’ history of philosophy (in this case the analysis revolves around the criteria of periodisation and the historiographical categories).

In the first case, the fact of directing one’s attention to the interpretations of an author is aimed especially at reaching a better understanding of the author himself, since hermeneutics teaches us that our outlook on the past is mediated by a long series of preconceived understandings, many of which are precisely of a historiographical or para-historiographical nature. Indeed, a naive approach to the philosophies of the past is now inadmissible, and yet one should not deal with the history of philosophical historiography just in order to compose the traditional *status quaestionis*. The objective is not only to list the various interpretations elaborated so far, in order to avoid reinventing the wheel: indeed, it is precisely by investigating the way in which the various interpretations of a text were elaborated, followed one another and interwove one another that it is possible to gain a more direct and attentive relationship with the text itself.

But we must note that it is above all the analysis of the categories more generally used that provides us with the means to dismantle the historiographical *machina*, not just in order to pull it apart but to make our comprehension of the past more discerning and mature, thus manifesting that formative potential which Lutz Geldsetzer (Geldsetzer 1982: 102) justly claimed for the study of the history of philosophy. In the passage quoted above, Braun lists some of these categories, each of which should be examined with a specific investigation. The contribution we would like to make here is to help the analysis of a category (or rather of a super-category) which has been so fully integrated into the historico-philosophical reasoning that it seems *natural* and objective: we are referring to the concept of *modern*, which became the object of a historico-critical discussion – in the margins of the more wide-ranging (and conspicuous) debate concerning *postmodernism* – only towards the end of the past century (Viano 1984; Paolo Rossi 1986).

The first way of approaching the question of the *modern* from the perspective of the history of philosophical historiography consists in referring to the conceptions or self-representations the ‘moderns’ have formed of themselves, which corresponds to asking oneself when and how the becoming aware – *historico more* – of one’s modernity took place. It is obvious that modernity is here understood in a strong sense, i.e. not only as a temporal sequence in continuity with the past – as in the case of the historico-philosophical treatments contained in medieval texts such as Pseudo-Grosseteste’s *Summa philosophiae* or Roger Bacon’s *Opus maius* (Piaia 1983: 73-7 and 107-8) – but as an element representing a radical difference and a positive innovation compared with the philosophies of the past.

A reference to the Seventeenth-Century *querelle des anciens et des modernes* (in its formulations concerning the comparison between past philosophy and modern philosophy) is necessary here; but in order to grasp this matter in its proper perspective, development, and full extent we need to go back a few centuries, in search of an emblematic *terminus a quo* which can be offered by the famous metaphor used by Bernard of Chartres. Indeed, when the good Bernard in the Twelfth-Century affirmed that, in relation to the ancients, we are dwarfs standing on the shoulders of giants (*nani gigantium humeris insidentes*) he certainly did not suppose he was placing himself at the beginning of a historico-cultural vicissitude which, over the remaining centuries of the so-called Middle Ages and the early phases of the so-called Modern Age, was to come to an end – on a philosophical plane – with the overwhelming victory of the moderns, inspired by the motto “*Les anciens c’est nous*” (Jeauneau 1968; Israel 2001).

Now, the outcome of this *querelle*, which marks the beginning of the modern age properly speaking, also corresponds to the beginning of modern philosophical historiography, understood in a strong sense, that is to say of a ‘modern’, different, and new way of appraising the historical course of human thought. Not accidentally the short but intense *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* – which Pierre Coste, the well-known French translator of Locke, prefaced to the third edition of the *Cours entier de philosophie* by the Cartesian Pierre-Sylvain Régis (Amsterdam, 1691) – reverses the historico-philosophical perspective of the Aristotelian René Rapin (*Les Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne*, 1676; English transl. 1678) and refers explicitly to Fontenelle in order to reject the myth concerning the superiority of the ancients. Indeed, Coste comes to the conclusion that “with respect to philosophy, the Moderns naturally overwhelm the Ancients”, and indicates three aspects which confirm the superiority of modern philosophers and men of science: the “way of reasoning” (namely the Cartesian method), more extended knowledge, and the availability of scientific instruments which were unknown to the ancients. Within this framework, the most out-

standing figure in modern philosophy is naturally Descartes, whose doctrines are used as a criterion to judge and criticise the theories elaborated by other thinkers (*Models* II: 81-3).

Equally interesting is to observe how, in some Seventeenth-Century authors (Georg Horn, Rapin, Bayle), the consciousness of their modernity and superiority is not only manifest with regard to distant ages, but also concerns the immediately previous century, the Sixteenth, whose *learned* character is contrasted with the specifically *philosophical* character of the current century, the Seventeenth. An indicative aspect is that a similar distance and superiority with respect to Renaissance culture emerges from the *Discours préliminaire* Jean D'Alembert prefaced later on to the *Encyclopédie* (*Models* I: 240; *Models* II: 115-6 and 473; *Models* III: 17). Moreover, it is to be noted that this consciousness of one's modernity does not seem to be regularly present through the Eighteenth-Century; to the contrary, we may perceive considerable repositionings as concerns the dates and modes which define the beginnings of modern philosophy strictly speaking. For example, in the *Histoire des causes premières* (1769) by Charles Batteux (who was close to Condillac's positions), the novelty and role attributed to Descartes appear significantly reduced, whereas in the Kantian Buhle it is the achievement of the critical approach which represents true, essential progress, compared to the heights attained, however sublime, by human thought with Aristotle and with the moderns, from Descartes onwards (*Models* III: 130 and 826).

However, another way – complementary to the previous one – of bringing forward the question of the *modern* as a historiographical category is to distance oneself from the self-consciousness of the protagonists, who are precious but at the same time suspicious witnesses since they are directly involved in historico-cultural vicissitudes of a markedly polemical and ideological character. From this point of view, it is necessary to examine the eminently polemical origin of the notion of *modern*. This feature emerges more clearly if we consider that, as concerns the history of philosophy, the duality between ancients and moderns is in fact a triangle which involves all the problematic aspects of a threefold relationship: indeed, between ancient and modern philosophy there expand the *Middle Ages*, which in the economy of the historico-philosophical treatises and universal histories of the Seventeenth-Century represent a problem and occupy thereby a crucial position, although several authors of the period solve this problem radically, that is to say just removing the Middle Ages from their historiographical view or reducing this epoch to few critical observations. It is indicative, for example, that in the *Esprit des moeurs* Voltaire succeeds in some way in exorcizing and redeeming the gloomy *Moyen Âge*, seeking in it the roots of modern civilisation; but this practice is not applied to Scholastic philosophy, which for Voltaire remains an unshakable negative element, a hard core he just cor-

rodes with his cutting remarks full of muriatic acid (Gatto 1973). In his totally negative appraisal of medieval thought, Voltaire appears to be the heir of the criticisms which had been levelled against Scholasticism by many humanists and reformed authors and which were subsequently given systematization and historiographical dignity by the historians of philosophy of the Seventeenth and Eighteenth Centuries (Piaia 1998).

In the historico-philosophical field, the category of *modern* takes origin therefore not only as a way of overcoming the ‘ancient’, but as a negation and a refusal of that which is summarily called ‘median epoch’. Looking carefully, we notice a congenital defect in modern philosophical historiography: the *winners* (i.e. the moderns, understood in a strong sense) imposed their point of view at the expense of the *defeated*, who include both the ancients and the medieval but also those who, among the contemporaries, do not adopt a ‘modern’ way of reasoning. According to this perspective (nourished by the idea of progress, which was soon elevated to a real super-category), the ancients and the medieval have a right to be taken into consideration only if and because they *anticipate* the moderns, dissociating themselves, so to speak, from their own epoch and renouncing their own historical identity.<sup>4</sup>

This notion of *modern* was so strong that it was even absorbed and taken over by the followers and successors of the defeated, who were plunged in the same milieu and, on a historiographical plane, elaborated the category of *antimodern* in order to denounce the supposed faults or responsibilities of modern thought and resist its victorious advance. Or else, with provocative audacity, they changed the defence into an attack, asserting at times the greater modernity of cardinal Bellarmine (who advised Galileo to adopt a merely hypothetical conception of science), at times of the other Jesuit thinkers who theorised the right to revolt against a tyrant (unlike the modern theoreticians of absolutism), and at other times of the “barbarous Britons” (i.e. the Oxford *calculatores*), in comparison with Erasmus and the crowd of humanists who are almost unable to understand logic...

#### 4. CONCLUSIONS

But we should ask ourselves: what is the connection between all this and the ways in which the history of philosophy is understood and practiced today? Indeed, the crisis of the idea of progress as a super-category on which the *general* history of philosophy was based until yesterday would seem to have

---

<sup>4</sup> On the category of ‘forerunner’, which was to be systematically used in philosophical historiography, see Paci 1956; Viano 1958.

put out of action even the interpretative instruments related to the category of *modern* in a strong sense (as well as of *antimodern*). However, a closer look reveals that the situation is not so linear as it might seem on a hypothetical plane, because what we might call the ‘common historiographical wisdom’ still contains a problematic knot which is still unsolved because it is not adequately recognised and expressed: on the one hand, the history of philosophy has today renounced the teleological and progressive perspective which permeated the traditional *general* histories (and also provided an implicit and reassuring horizon for studies of a monographic and sectional character) but, on the other hand, it continues to use some of the historiographical categories – first of all the category of *modern* – elaborated precisely coinciding with and in connection with the perspective which has now vanished. Hence the necessity to undertake, using the instruments offered by the history of philosophical historiography, a series of operations and restorations which may lead to new acquisitions as well as to the denunciation, and therefore removal, of some evident interpretative distortions. If it is conducted with an extensive scope, this therapeutic action can produce deep effects: actually, the disclosure of settled schematisms and commonplaces can bring about the revision of categories and historiographical theses hitherto considered imperishable, and all this can in turn affect the way of conceiving philosophy and of practicing philosophy. Indeed, the utmost variety justly reigns in the domain of ideas, but at the same time, according to the well-known French dictum, *tout se tient*.

#### BIBLIOGRAPHY

- Banfi, A. 1933. “Concetto e sviluppo della storiografia filosofica”, *Civiltà moderna*, 5: 392-427 and 552-66 (repr. in Banfi, A. 1959. *La ricerca della realtà*, I, Florence: Sansoni, 101-67; new ed. Bononia: Il Mulino, 1996).
- Bianco, B. 1980. *J.F. Fries. Rassegna storica degli studi, 1803-1978*. Naples: Bibliopolis.
- Borghero, C. 2017. *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*. Florence: Le Lettere.
- Borghero, C. 2022. “Miti filosofici e miraggi storiografici”. *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, 9/1: 1-28.
- Bouveresse, J. 2012. *Qu’est-ce qu’un système philosophique? Cours 2007 & 2008. Cours 1. La pluralité des systèmes philosophiques et la question de l’applicabilité du concept de vérité à la philosophie*. Paris : Collège de France.
- Braun, L. 1973. *Histoire de l’histoire de la philosophie*. Paris : Ophrys (2<sup>nd</sup> ed. 1995).
- Braun, L. 1982. “Exigences théoriques en histoire de la philosophie”, in Santinello. 1982 : 53-66.

- Bréhier, É. 1931. *Histoire de la philosophie*, I/1. Paris : Alcan, “Introduction”, 1-38.
- Caroti, S. 2022. “Né Plotino né Fausto. La complessità della comprensione e la storia della filosofia”. *Noctua. La tradizione filosofica dall’antico al moderno*, 9/1: 29-49.
- Castagnino, F. 1972. *Gli studi italiani su Kierkegaard, 1906-1966*. Rome: Edizioni dell’Ateneo.
- Catana, L. 2008. *The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’. Its Origin, Nature, Influence and Legitimacy*. Leiden: Brill.
- Celenza, Chr. S. 2013. “What Counted as Philosophy in the Italian Renaissance? The History of Philosophy, the History of Science, and Styles of Life”. *Critical Inquiry*, 39: 367-401.
- Couzinet, D. and Meliadò, M. (eds). 2022. *L’institution philosophique française et la Renaissance: l’époque de Victor Cousin*. Leiden/Boston: Brill.
- Daled, P.F. 2005. *Le matérialisme occulté et la genèse du “sensualisme”. Écrire l’histoire de la philosophie en France*. Paris : J. Vrin.
- Dal Pra, M. 1946. “Giusto Lipsio storico della filosofia”. *Rivista di storia della filosofia*, 1: 163-89.
- Dal Pra, M. 1950. *La storiografia filosofica antica*. Milan: Bocca.
- Dal Pra, M. 1996. *Storia della filosofia e della storiografia filosofica*, M.A. Del Torre ed. Milan : F. Angeli.
- De Lucia, P., Langella, S., Longo, M., Marcolungo, F.L., Mauro, L., and Zanardi, S. 2020. *Storiografia filosofica e storiografia religiosa. Due punti di vista a confronto. Scritti in onore di Luciano Malusa*. Milan: F. Angeli.
- Delbos, V. 1917. “Les conceptions de l’histoire de la philosophie”, *Revue de métaphysique et de morale*, 24: 135-47.
- Dilthey, W. 1889. “Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie”. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2: 344-6 (repr. in Dilthey, W. 1959. *Gesammelte Schriften*, Band IV. Stuttgart/Göttingen: Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 556-7).
- Elberfeld, R. (ed.). 2017. *Philosophiegeschichtsschreibung in globaler Perspektive*. Hamburg: Meiner.
- Elberfeld, R. 2021. “Geschichte der Geschichten der Philosophie im Horizon verschiedener Sprachen weltweit. Eine Ergebnisse des Koselleck Projekts”, in Graneß, A. and Elberfeld, R. (eds). 2021: 7-20.
- Faes de Mottoni, B. 1977. *Il Corpus Dionysianum nel medioevo. Rassegna di studi, 1900-1972*. Bologna: Il Mulino.
- Garin, E. 1970. “La storia critica della filosofia nel Settecento”, in Garin, E. 1970. *Dal Rinascimento all’Illuminismo. Studi e ricerche*. Pisa: Nistri-Lischi, 241-84 (new ed. 1993. Florence: Le Lettere).
- Garin, E., 1971. “Discussioni di storiografia filosofica”. *Rivista critica di storia della filosofia*, 26: 340-2.
- Garin, E. 1982. “Filosofia e storia della storiografia filosofica”, in Santinello. 1982, 39-51.
- Gatto, L. 1973. *Medioevo voltairiano*. Rome: Bulzoni.
- Geldsetzer, L. 1968. *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim a. Glan: Anton Hain.



- Geldsetzer, L. 1982. "Fragen der Hermeneutik der Philosophiegeschichte", in Santinello. 1982: 67-102.
- Giolito, Chr. 2008. *Comprendre l'histoire de la philosophie*. Paris : Colin.
- Graneß, A. 2015. "Questions of Canon Formation in Philosophy- The History of Philosophy in Africa". *Phronimon* (Pretoria), 16/ii: 78-96.
- Graneß, A. and Elberfeld, R. (eds). 2021. "Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive". *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 46: 3-126.
- Greco, F. 2021. "Ein Blick ins Werk *Storia delle storie generali della filosofia* aus globaler Perspektive", in Graneß, A. and Elberfeld, R. (eds). 2021: 21-36.
- Gueroult, M. 1984-1988. *Dianoématique, I: Histoire de l'histoire de la philosophie, I. En Occident, des origines jusqu'à Condillac; II. En Allemagne, de Leibniz à nos jours; III. En France, de Condorcet à nos jours*. Paris : Aubier, 3 tomes.
- Hankey, W. 2006. "9/11 and the History of Philosophy", *Animus*. 11: 1-26.
- Hoffmann, E. 1937. "Über die Problematik der philosophiegeschichtlichen Methode", *Theoria*. 1: 3-37.
- Israel, J.I. 2001. *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Jeuneau, É. 1968. "Nains et géants", in de Gandillac, M. and Jeuneau, É. (eds). *Entretiens sur la Renaissance du XII<sup>e</sup> siècle*. Paris/La Haye: Mouton, 21-52.
- Kelley, D.R. 2005. "Intellectual History in a Global Age", *Journal of the History of Ideas*. 66/2: 155-67.
- König-Pralong, C. 2016. *Médiévisme philosophique et raison moderne de Pierre Bayle à Ernest Renan*. Paris: Vrin.
- König-Pralong, C. 2019. *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*. Paris : Ehes.
- Kolmer, P. 1998. *Philosophiegeschichte als philosophisches Problem. Kritische Überlegung namentlich zu Kant und Hegel*. Freiburg/Munich: Alber.
- Laerke, M., Smith, J.E.H., and Schliesser, E. (eds). 2013. *Philosophy and Its History. Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Lepenies, W. 1984. "Interesting Questions in the History of Philosophy and Elsewhere", in Rorty, Schneewind, and Skinner. 1984, 141-71.
- Longo, M. 2017. *Teoria e pratica della storiografia filosofica in Germania fra Sette e Ottocento*. Padua: Cleup.
- Malusa, L. 1993. 'La storia della storiografia filosofica: storia al quadrato o istanza critica per una diversa storiografia filosofica? ', in G. Piaia (ed.). 1993. *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*. Padua: Antenore, 543-60.
- Malusa, L. 2002. "Le avanguardie della storiografia filosofica in Italia: la nascita della storia della storiografia filosofica", in Di Giovanni, P. (ed.), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*. Milan: F. Angeli, 149-66.
- Models I: Santinello, G., Blackwell, C.W.T., and Weller Ph. (eds). 1993. *Models of the History of Philosophy*, Vol. 1: *From Its Origins in the Renaissance to the Historia Philosophica*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Models II: Piaia, G. and Santinello, G. (eds). 2011. *Models of the History of Philosophy*, Vol. 2: *From the Cartesian Age to Brucker*. Dor-

- drecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Models III*: G. Piaia/ G. Santinello (eds). *Models of the History of Philosophy*, Vol. 3: *The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Models IV*: Piaia, G., Micheli, G., and Santinello, G. (eds). 2022. *Models of the History of Philosophy*, Vol. 4: *The Hegelian Age*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Morrone, G. 2015. *La scuola napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, Foreword of F. Tessitore. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Most, G.W. (ed.). 2001. *Historicization/Historisierung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nakamura, H. 1975. *Parallel developments. A comparative history of ideas*. Tokyo: Kodansha.
- Paci, E. 1956. “Sul concetto di ‘precorrimento’ in storia della filosofia”, *Rivista critica di storia della filosofia*, 11: 227-234.
- Park, P.K.J. 2013. *Africa, Asia and the History of Philosophy. Racism in the Formation of Philosophical Canon, 1780-1830*. New York: State Univ. of New York Press.
- Piaia, G. 1983. *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*. Rimini: Maggioli.
- Piaia, G. 1991. “La ‘storia della storiografia filosofica’: un segno di crisi o di nuova storicità?”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 70: 466-78 (repr. in Piaia 2012, 55-73).
- Piaia, G. 1998. “Perché studiare la filosofia medievale? Alcune risposte fra Sette e Ottocento”, in Aertsen J.A. and Speer A. (eds). *Was ist Philosophie im Mittelalter? [...] Akten des X Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie [...] Berlin/New York: W. de Gruyter*, 353-59 (repr. in Piaia 2012, 75-87).
- Piaia, G. 2012, *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*. Padua: Cleup (3<sup>rd</sup> ed.).
- Piaia, G. 2017. *Tra Clio e Sophia. La storia della filosofia fra racconto e problema*. Padua: Cleup.
- Piaia, G. 2020. “‘Fare filosofia’ e ‘fare storia della filosofia’: divorzio o convivenza?”. *Síntesis. Revista de Filosofía*, 3/1: 9-28.
- Picavet, F. 1888, *L'histoire de la philosophie: ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*. Paris : F. Alcan.
- Plott, J.C. 1963-1989. *Global History of Philosophy*. Delhi : Motilal Banarsidass, 5 vols.
- Reck, E. (ed.). (2013), *The Historical Turn in Analytical Philosophy*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rée, J., Ayers M., and Westboy, A. 1978, *Philosophy and Its Past*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Rorty, R., 1984. “The Historiography of Philosophy: Four Genres”, in Rorty, R., Schneewind, J.B., and Skinner Q.(eds). 1984, 49-75.
- Rorty, R., Schneewind, J.B., and Skinner Q.(eds). 1984. *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press,

- Rossi, Paolo. 1986. "Idola della modernità", *Rivista di filosofia*, 77: 423-47.
- Santinello, G. 1975. "La storia della storiografia filosofica", *Bollettino della Società Filosofica Italiana*, 90-91: 142-64.
- Santinello, G. (ed.).1982. *La storiografia filosofica e la sua storia*. Padua: Antenore.
- Sartore, T. 1959. "Gian Cristoforo di Arzignano, presunto autore vicentino, ed alcuni manoscritti del *De vita e moribus philosophorum*". *Aevum*, 33: 505-15.
- Schmidt-Biggemann, W. and Stammen, Th. (eds).1998. *Jacob Brucker (1696-1770), Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie Verlag.
- Schneider, U.J. 1990. *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schneider, U.J. 1999. *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*. Hamburg: Meiner.
- Sebba, G. 1970. "What is the History of Philosophy?". *Journal of the History of Philosophy*. 8: 251-62.
- Sorell, T. and Rogers, G.A.J. (eds). 2005. *Analytic Philosophy and History of Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- SSGF 1979-2004: Santinello G. and Piaia G. [starting from vol. IV/1] (eds). 1979-2004. *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia/Padua/Rome: La Scuola/Antenore, 5 vols, 7 tomes. Engl. transl. of the vols 1-4: see *Models I-IV*.
- Stein, L. 1888. "Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance, I. Die erste 'Geschichte der antiken Philosophie' in der Neuzeit", *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1: 534-53.
- Viano, C.A. 1958. "Presupposti e limiti della categoria di precorrimiento", *Rivista critica di storia della filosofia*. 13: 72-81.
- Viano, C.A. 1984. "La crisi del concetto di 'modernità' e la fine dell'età moderna". *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 4: 25-39.
- Vienne, J.-M. 1997. *Philosophie analytique et histoire de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Zarka, Y.Ch. and Trottein, S. (eds). 2001. *Comment écrire l'histoire de la philosophie*. Paris: Quadrige/Puf.



## THE CRISIS OF INSTITUTIONS AND PENAL MEDIATION. FRENCH AND SPANISH EXPERIENCES

Giovanna Palermo

University of Campania “Luigi Vanvitelli” in Caserta  
giovanna.palermo@unicampania.it

### ABSTRACT

The age of globalization, in its second and third phase (the second one already ended within the twentieth century) – which witnesses the full deployment of the productive and commercial potentialities of humanity – breaks the “boundaries” of the relationship between individual and institutions. In addition, these epochal circumstances spread a feeling of “disorientation” fueled, in turn, by the widespread complexity of heterogeneous and sometimes contradictory values.

In individualistic societies, the collective forms of control must give way to individual and individualized forms, which impact on the individual. Often, the latter are tools that exist or are born within the social context, which are disconnected from the institutional network and aimed at helping people to manage the relational conflicts that enmesh them. In this context, mediation – precisely because it is born as experience and social practice and constitutes an adequate response to the needs of the individual – can represent a new (at least for the law) and different modality of conflict regulation. This alternative modality allows institutions to move closer to the individual, recovering the dual capacity and function of promoting individual liberties and guaranteeing social order.

This research focuses on penal mediation, starting from the origin of the idea of community mediation, to get to the analysis of cases of penal mediation in France and in Spain. The main idea is that mediation can be used in all the systems in which the conflictual dynamics are manifested and that sometimes it is institutionalized for further and different purposes.

**KEYWORDS:** history of law; penal mediation; conflict; globalization

## 1. THE CRISIS OF INSTITUTIONS AND SEARCH FOR ALTERNATIVE CONFLICT MANAGEMENT TOOLS

The crisis of institutions and the consolidation of individualism, the widespread lability of consciences and the common indifference – towards the “set of values, norms, customs that with varying effectiveness define and regulate durably, regardless of the identity of individual people” (Gallino, 1993, 387) – find their causality in the social, economic and cultural change of our day.

The age of globalization, in the second and third phase (the second already concluded with the twentieth century) has determined the full deployment of the productive and commercial potential of humanity. It has broken the “boundaries” of the relationship between the individual and institutions, spreading a feeling of “disorientation”, fueled by the widespread complexity of heterogeneous and sometimes contradictory values (Palermo, 2020).

The institutions – that is all those systems that have “a general regulatory value” – assume legitimacy if they are functionally to the concrete reality of civil society and consistent and adhering to collective needs. When institutions are unable to listen to these needs and give an adequate response, the individual moves away from them and de-legitimizing them.

The detachment of the individual from the institutions favors the crisis, which is talked about so much, and the need to search for tools and forms that allow to re-establish the relationship with the institutions, to avoid a definitive and total delegitimization (Palermo, 2016).

Individuals no longer recognize institutions as their derivations, capable of guaranteeing and protecting them, credible and reliable. Likewise, the rules appear empty and betray everyone’s trust and desire for recognition and protection.

Hence the diaspora towards areas increasingly on the margins of legality. The conscious vision of the individual-institution relationship crisis reveals the need to search for tools that favor a path of recovery of the bond, of the sense of trust, of guarantee and of credibility.

For this reason – and to block the de-legitimization process – there is a need to combine formal regulatory control (Ross, 1901) a “soft” control, with tools that allow to create an interaction with the citizen. This brings the citizen closer to the institutions in a new perspective capable of living and operating horizontally (Palermo, 2009).

The research is therefore aimed at the re-discovery of means that “look after” the citizens, their problems, their conflicts (big and small) and that help them – in this way – to obtain recognition not only in terms of otherness, but above all of collective belonging.

In individualistic societies, the collective forms of control must give way to individual and individualized forms, which impact on the individual.

Often, the latter are tools that exist or are born within the social context, which are disconnected from the institutional network and aimed at helping people to manage the relational conflicts that enmesh them.

In this context, mediation – precisely because it is born as experience and social practice and constitutes an adequate response to the needs of the individual – can represent a different modality conflict regulation.

This alternative modality allows institutions to move closer to the individual, recovering the dual capacity and function of promoting individual liberties and guaranteeing social order.

With institutionalized mediation, a process of controlling social relations is produced no longer in terms of imposition, but of interaction.

Two ideologies currently dominate the mediation discourse – individualistic and relational. An individualist view, upon which the settlement approach is based, sees the world as made up of separate beings of equal worth, but different needs, whose human nature it is to seek satisfaction of their needs and desires. A relational framework views the world as made up of persons with diverse needs and desires but who possess a common form of consciousness that connects them to each other. Transformative models of mediation are based on this ideology (Bush and Folger, 1994). (Picard A. C., 2000)

Mediation – conducted by a third and unknown subject – is a process that aims to open channels of communication that were blocked, allowing the conflicting parties to compare their points of view and find a solution to the problem.

Mediation – as a tool for managing conflicts expressed and unexpressed – shows the need to overcome them, avoiding pathological interpretations of the conflict and, instead, reworking the critical event in terms of relational reorganization, rediscovering other communication plans.

In this way – broken the logic of the conflict and interrupted its escalation – it is possible to reach an agreement, deeply and emotionally matured and, therefore, more stable and lasting than any judicial decision.

Mediation is conceived as a resource for an informal management of the conflict between two people in terms of mutual re-discovery and re-know. Thus, it assumes the value of a tool that can be used in all systems in which conflictual dynamics occur, albeit with the necessary peculiarities and specificities that the different contexts require.

Thus, it is possible to resort to mediation in social, educational, family, cultural, penal and other conflicts.

In particular, the commission of a crime produces or feeds a conflict, a communication break between victim and offender: on the one hand, there is the victim – not recognized and not respected as a person and often relegated to his marginal and unsatisfactory procedural role – on the other hand, the offender, isolated and subjected to a labeling process, which will make him a career criminal.

A mediation process in the criminal context would build a “space” and a “time” to favor the recovery of roles in the conflict, giving the victim a central and recognized position and favoring the rapprochement of the offender with socially shared values (Bouchard, 2021, 1992; Folger, 1994; Smith and Hillenbrand, 1997; Palermo, 2005).

In this perspective, mediation favors both a “re-education” of the guilty, an aware recognition of the rules and social relations, and the possibility for the victim to assume ownership in the management of the conflict and to be recognized as a person, with all his suffering.

The need for a mediation process arises from the awareness of the inadequacy and incompleteness of the criminal process to give concrete answers to the needs of the parties. In particular, it originates above all from the need to recognize the passive subject of the crime a central role in the regulation of the conflict deriving from the crime.

Mediation, therefore, arises as a possible response to these needs, as an instrument through which “re-establish a broken relationship between several parties and not, unlike the jurisdictional act, to establish a winner and a loser, a reason and a wrong “ (Bouchard, 1995).

Mediation – as a tool of non-violent regulation of the conflict, inspired by logics and communication and emotional dynamics – favors a real informal process of managing the conflict between the victim and the offender through the recognition and identification with the other and with his or her feelings.

Penal mediation, therefore, is essentially a relationship process between two people and works – as Woolpert points out (1991) – on three levels:

- As a process aimed at promoting the personal awareness of the offenders;
- As a tool aimed at increasing the self-esteem of victims and the sense of responsibility of the offenders;
- As an intervention aimed at promoting a sense of belonging to the community.

From a structural point of view, mediation is an informal process marked by different phases, during which the mediator – the equidistant third party – promotes communication between the parties, favoring discussion, the

recognition of the other as a person, with their fears and emotions, to reach an agreement for conflict management.

It is, therefore, a modality of intervention that aims to “enter the conflict”, helping the parties to meet, to understand their behavior and, if possible, to agree on solutions.

This way of regulating conflicts does not replace the process, but it can well represent – in an exosystemic vision – an operational asset that can be used for managing the conflict in its complexity, which takes into account not only the declared conflict, but also that level. Conflict that has not manifested itself and which the “process” does not take into account (Galtung, 2007).

The criminal trial denies recognition to the victim, who is forced to relive the crime suffered for a long time, often the subject of attempts to blame, with the risk of not even having the damage repaired at the end. The criminal trial can protect the guilty and at the same time stigmatize him.

This model of restorative justice aims to eliminate the negative effects of the crime, through a process of recognition and self-esteem on the one hand and responsibility on the other.

The offender is no longer a passive subject recipient of a penalty, but an active subject who is asked to remedy the errors made and the damage caused by his criminal conduct (Nechita, 2009).

Mediation – expression of the reparative paradigm (Braithwaite, 2000) – involves the victim, the offender and the community in the search for solutions to the effects of the conflict. It aims to promote the reparation of the damage, the reconciliation between the parties and the strengthening of the collective sense of security. Through this process the victim can regain control of his life and her emotions, gradually overcoming the feelings of revenge, resentment and even distrust and the inevitable paralyzing effects.

The offender, for his part, is not only the passive subject receiving the penalty; but an active party who is asked to remedy the errors made and the damage caused by criminal conduct.

Mediation, with its pervasive capacity, exercising a deterrent and responsible function, already represents an alternative way to regulate and control conflict (Carbonnier, 1992).

The need to overcome the crisis of legitimacy of the penal institutions – which more generally reflects the crisis of the social regulation mechanisms – pushes the law to accept mediation and to link it to the criminal process.

Conflicts destabilize the community and the inability of state institutions to manage them determines – as we have already highlighted – their progressive de-legitimization, a loss of credibility and an inevitable removal of the community from them.



Institutions are no longer able to respond adequately to the needs of the individual and the citizen begins to no longer recognize them, to not consider them credible, to delegitimize them.

Institutions therefore look for exogenous tools that – moving on a horizontal level – are able to be close to the needs of the individual and give satisfactory answers. They absorb these tools into their mechanisms, they make them their own. Thus the institutions and in particular the judicial system can give an adequate response to citizens.

One of these tools is the mediation that is open to this logic, precisely because of its ability to informally manage conflicts, restoring the ownership, in the search for the solution, to the parties.

Mediation is in itself a tool through which an informal control over individuals is exercised and its institutionalization responds not so much and not only to the institutional need for control, but rather to the need to recover credibility and reliability in the eyes of individuals.

Including mediation in criminal law – and in particular in the judicial universe – responds to the logic of regaining legitimacy. The penal system, in fact, is a system that for its characteristics, its rituals, its language, tends to isolate itself, producing a block of communication and interpretation, a separation with other systems, first of all the social one.

This distance delegitimizes the law, depriving it of its concrete foundation.

In the face of this crisis of legitimacy of criminal law and its inability to meet the needs of each individual, the community is organized by developing alternative tools of conflict management that, on the one hand, heighten the crisis of law and, on the other, tend to increase the power of the social system to function autonomously.

The weakening of expectations towards formal control tends to increase the space of informal control.

The attempt to institutionalize mediation expresses the will of the law and the judicial system to absorb it in order to find or recreate a new systemic equilibrium and recover legitimacy. The goal of institutionalizing mediation is to re-establish an individual-institution interaction, to exercise control over individuals and their conflicts, to recover legitimacy.

## 2. THE HISTORY OF PENAL MEDIATION

The crime produces different social reactions – which have animated the debate on the functions of the penalty – from the request for punishment/elimination of the offender to the desire for his necessary re-education; from the exclusion of the guilty party to the victim's need for security.

Starting from the ancient societies, the need to punish emerged, the retributive idea, the “*talio*”, distinguished these societies. In the third century BC Roman law introduced, in the formulation, the possibility for the accused to obtain acquittal “only if he has previously returned the thing of which he had expropriated the plaintiff or has fulfilled his obligation to do something in favor of the plaintiff” (Guarino, 1984, 195), thus sanctioning a recomposition of the social fracture.

In truth, the Code of Hammurabi (1700 BC) had already provided for the “restitution” for some crimes against property and, the whole subsequent period up to the Middle Ages was characterized by elaborate systems of “compensation”.

The Reign of William the Conqueror can be considered the turning point for a transition from a justice centered on restitution to one centered on the State. In 1116 Henry I – son of William – issued laws that assigned to the Sovereign the control over some crimes that jeopardized the king’s peace (fire, robbery, murder) and, therefore, had to pass under his jurisdiction.

As time goes by, “a new model of crime – emerged – in which the main parties were the state and the offender, while the real victim was deprived of any significant role. This new focus of the penal system ... entailed, over time, the attribution of a new primary objective of the sentence, that of reducing the likelihood of further crimes being committed, and this through deterrence, neutralization and, more recently, re-education” (Gatti, Marugo, 1994, 135).

With the Enlightenment, the state assumes the criminal aspect itself: the person who has broken a social pact deserves an adequate punishment, determined by the outcome of a fair trial.

This great promise, not kept over time, has created that sense of dissatisfaction that has fueled the search for new alternatives.

Thus, as early as the 1960s, some American jurists with anthropological training turned their attention to the practices of other cultures<sup>1</sup>, noting how in simple societies the moment of resolution of the conflict took place within the community, encouraging the meeting of the parties on a so-called “neutral ground”.

In 1974 in Canada in Ontario, the Victim Offender Reconciliation Programs (V.O.R.P.S.<sup>2</sup>) were applied for the first time, real mediation programs,

---

<sup>1</sup> Gibbs (1963, 1967) dealt with the forms of conflict resolution used by the Kpelle people (Liberia); Marcus (1979) at the small Friendly Island community; Gulliver (1969) devoted himself to the forms of mediation used in the villages of Tanzania; Lubman (1967) looked at the ancient Chinese tradition; Griffiths and Belleau (1993) carried out research to this effect on the aboriginal communities of Canada. In fact, in these simple and primitive tribal organizations the resolution of conflicts is entrusted to the representatives of the Community.

<sup>2</sup> VORPS have four stages: “taking charge”, “case selection” and then “evaluation”, to ensure

which provided for the possibility of meeting, face to face, between victim and offender, facilitated by a mediator, belonging to the local community.

A few years after the first Canadian experience, in 1977 in San Francisco, community mediation processes began to be initiated.

Thus, the first example of Community Board was born with the intention of intervening in conflict situations in order to prevent the commission of crimes.

It still represents today a significant example of mediation deeply rooted in the life of the community.

The path included three phases: in the first – so called Casework– the operator listened separately to the parties and instructed the case; in the second – so called Hearing – each party expounded their truths and points of view to the other in the presence of three or five mediators, trying to reach an agreement; in the third phase – so called follow up – a third group of mediators verified whether the agreement reached had held up over time.

In Europe, neighborhood mediation experiences arrived in 1980, when the *Boutiques de droit*<sup>3</sup> appeared on the outskirts of Lyon, in which everything was bet on basic community energies, capable of giving social quality to the territory even in the conditions of its own greater degradation and marginality.

The attention that this project is paid to the conditions of social degradation in order to recover common spaces and strengthen the social bond is certainly prevalent over the concrete interest in conflict management techniques.

However, this peculiarity is at the same time also its limitation.

In fact, the management of small daily conflicts has often given way to the needs of broader social policies<sup>4</sup>.

---

that it is appropriate for mediation. Accepted the case it is assigned to a volunteer from the local community, trained in mediation. In the second phase, the mediator meets the victim and the perpetrator of the crime, presents the program, listens to the version of events given by each party. Mediator explicitly asks for consent to meet with the other party and evaluates the various possibilities of “restitution” with the victim. Then, in the third phase, the joint meeting between victim and offender follows. In the fourth phase, after the mediator’s report, monitoring and follow-up are carried out. This pattern characterizes the forms of direct mediation, carried out at the meeting between the parties.

<sup>3</sup> The *Boutiques de droit* together with the Center de Mediation et de Formation a la Mediation (CMFM) highlight the need to recreate and recompose that minimal sociality that is compromised by the laceration of the social fabric (such as, for example, in the de-graded neighborhoods, etc.) “in short, community mediation is replaced by social mediation” (Lugnano, 2003, 24).

<sup>4</sup> Today in France the reform law of the code of criminal procedure of 04/01/1993, in article 41, provides for the right to decide, after a preliminary agreement with the parties, to resort to mediation, with the aim of ensuring reparation damage to the victim, to put an end to the conflict resulting from the infringement and to contribute to the reintegration of the perpetrator.

In the search for alternative conflict management models of the criminal justice system, there are various solutions that favored now the reparative aspect towards the victim (as in the US restitution), now that reconciliation between perpetrator and victim.

Today, societies are no longer characterized by the use of top-down political strategies, but tend towards “open” politics.

The penal system is also affected by these transformations. Thus, even the penal sanction becomes ineffective and unable to guarantee safety and prevention.

Society is no longer able to feel protected and there is a process that oscillates from the sense of helplessness of the victims – sometimes real and sometimes potential – to a generalized feeling of insecurity.

I can, therefore, with Hulsman underline “the need to reconsider the issue of crime by examining it in a new perspective, which highlights the problematic nature of illicit behavior and which considers it as the result of a conflict between two people, with the aim of face it and resolve it in a constructive way, above all through the tools of mediation and reconciliation, rather than through the intervention of the bureaucratic and repressive apparatus of the State, returning the management of the conflict to the direct protagonists ...” (Gatti, Marugo, 1994, 154).

### 3. PENAL MEDIATION IN FRANCE AND SPAIN: EXAMPLES OF INSTITUTIONALIZATION

One of the risks of the institutionalization of penal mediation is the loss of its promotional character of private autonomy. Mediation would end up becoming a “reward” if it is successful or a “threat” if the parties do not agree to participate in the mediation process or if it fails<sup>5</sup>.

Let’s think – for example – of what happened in France, where the first attempts to absorb mediation into the penal system went through the granting of funding to victim organizations more dedicated to mediation. Then in October 1992 the Ministry of Justice issued an orientation note on penal mediation, which started the institutionalization process, which ended with the reform law of the criminal procedure code of 04/01/1993.

Based on art. 6 – supplementary to art. 41 c.p.p. – the Public Prosecutor is expressly authorized to decide, after preliminary agreement with the parties, to make use of mediation, in order to ensure the restoration of damage to the vic-

---

The positive outcome of the mediation is a reason for dismissal by the PM.

<sup>5</sup> In fact, when mediation is included in the judicial process as a regulatory instrument, if the parties agree on start this process, the law rewards them, for example, with dismissal, extenuating circumstances, etc. If, on the other hand, the parties do not want to resort to mediation or if it fails, the law punishes them or threatens to punish them.

tim, to put an end to the conflict and to contribute to the reintegration of the perpetrator of the crime. In fact, the successful outcome of the mediation – which ends with a written agreement – is the cause of dismissal of the crime by the prosecutor.

The French experience, however, dates back to 1980, a period in which some districts of Lyon began to create the “*Boutiques de droit*” which, according to their main inspiration (Bonafé-Schmitt, 1992), were already doing social mediation.

They underline the need to reconstruct spheres of sociality in places where the rupture of the social fabric is more evident – degraded neighborhoods, etc. – and the greater the failure of traditional methods of conflict regulation.

The *Boutiques de droit* identify in their neighborhood the most suitable place in which to institutionalize and regulate daily conflicts. This attention to the degraded conditions represents the characteristic and, at the same time, the limit of the Lyon project. In fact, the social contextualization of the conflict – which broadens the attention to a broader sphere of social policies – risks not giving proper attention to the recomposition of the single conflict.

The *boutiques* also have the task of “mediation / knowledge”, informing the user about all the tools available to them to resolve their disputes, including mediation itself.

By virtue of this link between legal information and mediation, the cases taken into consideration by the *boutiques* come from the community and not from the transmission of the notification by the judicial authority.

In Spain, informal experimental mediation has also become an integral part of the criminal process (Cruz Márquez, 2007).

The use of penal mediation implies a change of mentality in an already highly Court-centred society that considers Courts as the only way to solve conflicts. Criminal law aims to clarify whether the alleged facts existed or not, and what is the defendant’s degree of responsibility. Mediation has a different approach: it pursues the victim and the offender’s own recognition of a conflict, seeking to achieve a restoration settlement that allows the victim to be satisfied, and the perpetrator to be reintegrated into society. (de Paredes Gallardo, 2015, 48)

The first experiences of mediation were carried out in Catalonia, where in 1989 a commission was set up – within the Department of Justice of the Generalitat de Catalunya, a regional government body – with the task of drafting a juvenile penal mediation project. In May 1990, the mediation program for crimes committed by minors began operating in Catalonia, alt-

though it was not provided for by the law in force, the law of 11 June 1948 of the Juvenile Court.

The regulatory support for this choice was then identified in the recommendations of the Council of Europe, in the laws of other European countries, in the United Nations Minimum Rules on the Administration of Justice and in the United Nations Convention on the Rights of the Child.

Mediation encountered two obstacles in entering the juvenile criminal trial: the need for the consent of the two parties and the fact that the 1948 law considered 16-year-old boys not to be charged and, therefore, unable to give consent to participate in a path of mediation. For this the judge gave it in their place.

From 1990 to 1992, around 1200 cases were dealt with through mediation.

Subsequently, under the pretext of an “urgent” reform – dictated by the declaration of unconstitutionality of art. 15 of the 1948 law (judgment 36/91) – Law No. 4 of June 5, 1992, was introduced, which amended only a few articles of the ‘48 law, causing contradictions in the new text.

The new law introduced some fundamental principles for the protection of minors.

First of all, the principle of the best interests of the child, which implies respect for the child’s personality and its development processes. Therefore the measures to be applied must respect the educational needs<sup>6</sup> of the minor and the entire criminal process must respond to pedagogical and not merely punitive purposes<sup>7</sup>.

Another fundamental principle introduced was that minimal intervention, to be applied not only during the process, but above all as a tool to favor the decriminalization of deviant behavior. This principle provides that the judge has “ample powers to agree with the conclusion of the trial in order to avoid, as far as possible, the afflictive effects that it can produce on the minor”.

It thus recognizes the possibility for the public prosecutor not to prosecute certain crimes if accompanied by certain circumstances, such as the minor gravity of the facts, and for the juvenile court to dismiss the case or decide in favor of the suspension of the sentence for a fixed period.

Furthermore, for the first time the law introduced in Spain the so-called “*Principio de oportunidad*”<sup>8</sup>, by virtue of which the public prosecutor, in the

---

<sup>6</sup> In this regard, a technical group intervenes with the task of reporting on the educational and family condition of the child as well as on the environmental conditions.

<sup>7</sup> In this direction, for example, the suspension of the process and the out-of-court reparation of the damage is envisaged when the further development of the process could harm the educational needs of the minor.

<sup>8</sup> The principle of expediency is also provided for in international law. In this regard, Article 11.2 of the Beijing Rules states that “the police, the prosecutor or other services responsible for

face of a crime report, can freely decide in favor or not of the prosecution without any kind of control.

In the name of this principle<sup>9</sup>, mediation was introduced, as a path that, ending with the repair of the damage<sup>10</sup>, provided the fiscal minister with a valid reason not to prosecute.

The mediation process, aimed at repairing the damage, can also be hypothesized at a later time, as an alternative to the execution of the provision established by the judge in the sentence<sup>11</sup>. In this case, the suspension of the sentence is therefore functional to the execution of the reparation. In fact, if the reparation is not carried out, the judge executes the sentence. The law in question has annulled the absolute discretion of the juvenile jurisdiction, recognizing for the first time the constitutional guarantees, with a view to the re-education of the minor.

Despite its limitations and its provisional nature, it has the great merit of having determined the transition from a positivist and corrective model (which inspired the 1948 law) to one that is guarantee, empowering, and aimed at the re-education of the juvenile, according to the Recommendations of the Council of Europe.

On January 1, 2001, Law No. 5 of Jan. 12, 2000 on the criminal liability of the child went into effect. It is a law that for the first time deals with juvenile justice in a comprehensive way and provides rules of substantive, procedural and penitentiary law.

This law explicitly refers to mediation and also provides for the reconciliation and reparation of damages.

juvenile delinquency will have the power to decide such cases at their discretion, without resorting to formal proceedings, according to the criteria established for such cases. purposes in the respective legal systems and also in harmony with the principles contained in these rules”.

<sup>9</sup> Indeed the article. 15.6 of the aforementioned law provides that during the investigation “considering the lack of gravity of the facts, conditions and circumstances of the minor, the fact that there has been no violence or intimidation, or that the minor has repaired or committed to repair the damage caused to the victim, the judge, on the proposal of the public prosecutor, closes every action”.

<sup>10</sup> The possibility of repairing the victim's damage was foreseen for the first time by Law n.4 / 1992.

<sup>11</sup> Article 16.3 of the law provides that “the juvenile judge, taking into account the nature of the facts, ex officio or at the request of the public prosecutor or lawyer, may evaluate the suspension of the sentence for a specified period of up to two years provided that, by mutual agreement, the child, duly assisted, and the victims have accepted an out-of-court appeal proposal. This possibility can be granted if the victims, duly cited, do not express their opposition or these are manifestly unfounded. To this end, the judge, having consulted the technical group, the public prosecutor and the lawyer, must reasonably assess, from the point of view of the minor's interest only, the pedagogical and educational significance of the proposed reparation [...]. If the minor does not make reparation, the suspension of the sentence will be revoked and the measure established by the judge will be fulfilled”.

The *Ley Organica* of January 12, 2000 No. 5 (LORP), in regulating the criminal responsibility of minors<sup>12</sup>, provides for the need to take into account not only the interests of the minor perpetrator of the crime, but also of the victim, both in judicial proceedings and in those out of court (Armenta-Deu, 2018).

For the first time in Spanish legal history, “the mediation functions” and the so-called “Indirect mediation” are expressly provided for.

In fact, the new law provides for the possibility of accessing mediation at two different moments in the process: during the instruction phase and during the execution of the sentence.

During the investigation phase, Article 19.2 – entitled “Dismissal of the case for conciliation or reparation between the minor and the victim” – defines what is meant by conciliation and reparation and the benefits that can derive from it.

In particular, the second paragraph, as amended by *Ley Organica* 8/2006, Dec. 4, 2006 provides that:

A efectos de lo dispuesto en el apartado anterior, se entenderá producida la conciliación cuando el menor reconozca el daño causado y se disculpe ante la víctima, y ésta acepte sus disculpas, y se entenderá por reparación el compromiso asumido por el menor con la víctima o perjudicado de realizar determinadas acciones en beneficio de aquéllos o de la comunidad, seguido de su realización efectiva. Todo ello sin perjuicio del acuerdo al que hayan llegado las partes en relación con la responsabilidad civil.

The provision provides the extra-judicial way to resolve the conflict through the path of conciliation, reparation and criminal mediation.

To determine this exit of the minor from the juvenile criminal trial, the following requirements must be met:

- The lack of violence or serious intimidation in criminal acts and whether it is a less serious crime;
- The recognition of the minor of a “certain participation” in the criminal action;
- The proposal – by the technical group – of a mediation project accepted by the minor and the victim;
- The actual carrying out of the remedial or mediation activity by the minor.

The fulfillment of the minor of the remedial activity will lead to the loss of his criminal responsibility with the consequent dismissal of the case.

---

<sup>12</sup> While the l. 4/92 took care of children aged twelve to sixteen, the law 5/2000 is intended to be applied to minors from fourteen to eighteen.



A particular feature of the provision in question is the provision of the so-called indirect mediation, in which there is no encounter between victim and offender.

Art. 19.4 in fact provides for the particular case in which – for reasons unrelated to the will of the offending minor – it is not possible to reconcile or carry out the commitments of reparation towards the victim. There are cases, for example, in which the parties have not been able to contact the victim – (because they do not know him/her or the victim does not answer letters or telephone calls) – or the victim does not want to participate.

In these cases the law attributes value to the minor's remedial commitment: the child's simple will to repair the victim can prevent his / her entry into the criminal trial.

The conciliation of the minor with the victim – at any time in which the agreement between the parties referred to in article 19 of this law takes place – will also be effective during the execution of the measure provided for by the sentence.

In fact, Article 51 – today no longer in the second, but in the third paragraph following the amendment made by the L.O. 8/2006, Dec. 4, 2006 – provides for the possibility that the conciliation between the parties may lapse the envisaged measure, if it is an expression of reproach and reproach of the offender's conduct (unlike the provisions of the '92 law).

In this case, mediation is conceived as an alternative to the continuation of the execution of the same and this role is somewhat unusual and, as regards the objectives pursued by mediation, somewhat useless.

In fact, legal practitioners consider the instruction phase of the criminal trial the natural space for mediation – because it is exempt from the prejudices and mistrust that comes with the later phase of the trial – and defend mediation as a useful tool for avoiding the execution of the sentence.

On the other hand, in the case provided for by article 51.3 of the law, mediation fails to prevent the minor from either the criminal trial or the execution, even if partial, of the sentence.

Conciliation and damage reparation are conceived as an out-of-court conflict resolution tool, albeit embedded in the criminal process. In the mediation provided for in the investigation phase, the public prosecutor represents the legality on the basis of which the mediator acts, while in the cases envisaged in the execution phase the judge acts as guarantor.

In the reform on civil and mercantile mediation – introduced by Organic Law 5/2012 – several articles have also been extended to penal mediation.

They establish the general principles that apply to all types of mediation: willingness, equality of the parties and impartiality of the mediator, neutrality, confidentiality, secrecy and gratuity.

Therefore, a full institutionalization of mediation took place in Spain only in the criminal trial against minors.

The situation is different, however, as regards the applicability of a mediation process in the ordinary criminal trial. In fact, there is no legislative provision that establishes the use of mediation in the presence of a crime committed by an adult.

In November 1998 a pioneering experience began throughout Spain: an annual pilot program of mediation within the jurisdiction for adults in four Catalan provinces: Barcelona, Tarragona, Lerida and Gerona.

The *Program de mediació i reparació en la jurisdicció penal* still applies today. It is based on the conviction that “the importance of punishment and, in general, of traditional criminal sanctions, must give way to the possibility of the parties participating in the solution of the conflict and in the reconstruction of social peace”.

The Barcelona Penal Mediation Office – for both minors and adults – is physically located within the judicial structures, where the criminal trial takes place. Mediators are also functionally placed in the Justice Department.

Thus, mediation not only has a preventive role in penal policy and in the *atenció a víctima*, but substantially it is also a possible formal instrument of social control.

To reserve an “exo-systemic” position for penal mediation – in which it stands as an alternative to the criminal system, in terms of deflation or rather decriminalization in practice – means attributing to it the function of promoting an internal rationalization of criminal law, with a view to progressively marginalizing the criminal response to the benefit of the remaining instruments of social control.

Instead, with the current tendency to give it an “internal-systemic” location – in which it represents a “stabilizing variant” of the penal system – mediation will end up remaining “tangled” in the regulatory tangles of the penal system and “institutionalized” as a new one form of formal social control. In this case, mediation will be deprived of its very essence.

The institutionalization of mediation would end up distorting it to the point of making it ineffective.

In fact, by its very nature, mediation is an informal process and its “forced” insertion into the judicial universe would hardly allow it to preserve its peculiarities.

It could hardly keep that voluntary and spontaneous character that today guarantees the ability to manage the conflict in its complexity made up of a manifest and a latent level.

Mediation silently would no longer present itself as a proposal, but as an imposition and, consequently, the refusal to start this path or its failure would end up, as we have already pointed out, to be sanctioned.

It would also lose the characteristic of an informal path that acts and moves to that emotional level that the judicial universe ignores. Mediation – debased in a schematic logical-rational process – would be deprived of its strength and effectiveness.

#### 4. CONCLUSIONS

Faced with this crisis of the legitimacy of criminal law and its inability to meet the needs of each individual, the community organizes itself by developing alternative conflict management tools. These tools on the one hand, exacerbate the crisis of law and on the other tend to increase the power of the social system to function autonomously.

The weakening of expectations towards formal control tends to increase the space of informal control.

The perspective of institutionalizing criminal mediation is to re-establish an individual-institution interaction, exercise control over individuals, their conflicts, how to manage them and the social risks of these conflicts, recover and strengthen the legitimacy of the criminal system.

Mediation is open for this purpose because it expresses the desire and the will to change management procedures to restore ownership of the conflict and its “solution” to the parties involved.

Giving mediation a legal and formal role, however, means giving up this powerful tool of social control – powerful as it is based on consent and produces behaviors – to the criminal system and the related judicial universe, with a consequent distortion of the same.

The vision of mediation – as a path aimed at restoring the conflict to its legitimate owners, attributing a central role to the victim – breaks down to kick off a renewed operation focused once again only on the offender, from a criminal political perspective.

Mediation is, moreover, by its very nature an informal and voluntary process and its “forced” insertion into the judicial universe would hardly be able to preserve these peculiarities.

It would be a real dissimulation, operated thanks to subtle, soft means of domination over individuals, which would not eliminate the formal judicial bureaucracy, but would create a new and parallel one and would produce the formation of a new group of informal justice professionals (mediators).

In addition, the Spanish and French experiences highlight the regulatory tendency to reduce its use for the sole purpose of reparation and reconcilia-

tion, reducing the very meaning of mediation, its spirit. Mediation can lead to reconciliation between the parties, but this is not the main objective, just as it is not the repair of the damage.

These are further effects of that communication path that should be inspired by a logic of responsibility and recognition of the other in a perspective of privatization of the conflict.

Institutionalized penal mediation would end up losing that character of willingness and spontaneity that today guarantees the ability to manage the conflict in its complexity – made up of a manifest and a latent level – because silently mediation would no longer present itself as a free choice, but as a flattering and conditioning proposal.

#### BIBLIOGRAPHY

- Abel, R. 1981. “Conservative conflict and the reproduction of Capitalism: the role of Informal Justice”. *International Journal of the Sociology of Law*, N. 9: 245-267.
- Adler, P., Lovass, K. and Milner, N. 1988. “The Ideologies of Mediation: The Movements Own Stories”. *Law and Policy*, V. 10, N. 4.
- Amoah, E. 2020. “Justification for Implementing Victim-Offender Mediation in the Criminal Justice System of Ghana”. *E-Journal of Humanities, Arts and Social Sciences (EHASS)*, Vol.1.
- Ardigò, A. 1980. *Crisi di governabilità e mondi vitali*. Bologna: Cappelli.
- Armenta-Deu, T. 2008. “Justicia restaurativa, mediación penal y víctima: vinculación europea y análisis crítico”. *Revista general de Derecho Europeo*, N. 44.
- Armenta Deu, T. 2011. *Código de Buenas Prácticas para la protección de víctimas especialmente vulnerables (Menores y víctimas de violencia de género)*. Madrid: Colex.
- Auerbach, J. S. 1983. *Justice Without Law? Resolving Disputes Without Lawyers*, New York: Oxford University Press.
- Bellard, Jan. 2020. “Victim-Offender Mediation”. *The Community Mediator*. Accessed May 14, 2020. [www.mediate.com](http://www.mediate.com)
- Berger, P. L. 1998. “The Limits of Social Cohesion. Conflict and Mediation”. *Pluralist Societies*. Westview Press, Oxford-Boulder.
- Beristain Ipiña, A. 1999. “La justícia penal font de victimacions i de satisfaccions?”. *La mediació penal. Justícia i societat*. Generalitat de Catalunya.
- Bisi, R. 2004. *Vittimologia. Dinamiche relazionali tra vittimizzazione e mediazione*. Milano: Franco Angeli.
- Bonafé-Schmitt J. P. 1992. “Les boutiques du droit: l’autre médiation”. *Archives de Politique Criminelle*, N. 14: 30 ss.
- Bouchard, M. 1992. “Mediazione: dalla repressione alla rielaborazione del conflitto”. *Dei delitti e delle pene*, N. 2.
- Bouchard, M. 1995. “Vittime e colpevoli: c’è spazio per una giustizia riparatrice?”. *Questione giustizia*, N. 4.

- Bouchard, M. 2021. *Vittime al bivio, Tra risentimenti e bisogno di riparazione*. Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Braithwaite, J. 2000. "Standards for restorative justice". United Nations Crime Congress: Ancillary Meeting Restorative Justice. Vienna.
- Bush, R. B. and Folger, J. 1994. *The Promise of Mediation*. San Francisco: JosseyBass.
- Carbonnier, J. 1992. *Reflexion sur la mediation*, in *La mediation un mode alternatif de resolution des conflits?*, edited by AA.VV. Losanna: Ed.Zurigo.
- Castillejo Manzanares, R. 2010. "El nuevo proceso penal: la mediación". *Revista de derecho y proceso penal*, N. 23.
- Certosino, D. 2015. *Mediazione e giustizia penale*. Bari: Cacuci.
- Cruz Márquez, B. 2007. *La medida de internamiento y sus alternativas en el derecho penal juvenil*. Madrid: Dykinson.
- Cuéllar, N. 2010. *Mediación: Un método de ? conflictos. Estudio interdisciplinaty*. Madrid: Colex.
- Dalla Bonta S. and Mattevi, E. 2022. *Giustizia e mediazione penale*. Napoli: Edizioni Scientifiche.
- de Paredes Gallardo, C. 2015. "Penal Mediation: Special Attention To Aliens". *Revista de Mediación*, Volume 8 No. 1, 2015.
- Di Gennaro, G. 2018. *La messa alla prova per i minori: la rassegnazione «entusiasta» di una normativa incompleta. Una ricerca nel distretto giudiziario di Napoli*. Milano: Franco Angeli.
- Eusebi L. (eds). 2015. *Una giustizia diversa. Il modello riparativo e la questione penale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Faget, J. 1993. "La médiation pénale: une dialectique de l'ordre et de désordre". *Déviante et Société*. Vol.XVII: 3.
- Faget, J. 2006. *La Médiation. Essai de politique pénale*. Ramonville Saint-Agne: Erès.
- Febbrajo, A., La Spina, A. and Raiteri, M. 2006. *Cultura giuridica e politiche pubbliche in Italia*. Milano: Giuffrè.
- Folger, J. and Jones, T. 1994. *New Directions in Mediation: Communication Research and Perspectives* Newbury Park: Sage Publications.
- Gallino, L. 1993. *Dizionario di sociologia*. Torino: UTET.
- Galtung, J. 2007. "La Teoria del conflitto: contraddizioni – valori – interessi". *Rivista Italiana di Conflittologia*, N. 2.
- Gatti, U. and Marugo, I. 1994 "La vittima e la giustizia riparativa". *Marginalità e devianza*, N.1.
- Guarino, A. 1984. *Diritto private rromano*. Napoli: Jovene.
- LeBaron, M. 1997. "Mediation, Conflict Resolution and Multicultural Reality: Culturally Competent Practice", in *Mediation and Conflict Resolution in Social Work and the Human Sciences*, edited by E. Kruk. Chicago: Nelson-Hall.
- Lugnano, S. 2003. *La mediazione penale*. Napoli: L'orientale editrice.
- Mannozi, G. and Lodigiani, G. 2017. *La giustizia riparativa. Formanti, parole e metodi*. Torino: Giappichelli.
- Mattevi, E. 2017. *Per una giustizia più riparativa. Mediazione e riparazione in materia penale*. Napoli: Edizioni Scientifiche.

- Morineau, J. 2018. *La mediazione umanistica. Un altro sguardo sull'avvenire: dalla violenza alla pace*. Trento: Erickson.
- Mosconi, G., *La mediazione. Questioni teoriche e diritto penale*, in *Prassi e teoria della mediazione*, edited by G. Pisapia. Padova: Cedam.
- Nechita, E. A. 2009. *Criminalistică. Tehnica și tactica criminalistică*. Bucharest: PRO Universitaria,.
- Palermo, G. 2005. *La violenza intrafamiliare tra diritto e mediazione*. Napoli: La città del sole.
- Palermo, G. 2009. "La società del controllo morbido". *Quaderni del C.I.R.S.D.I.G.*, N. 44.
- Palermo, G. 2016. *Prospettive socio-giuridiche della mediazione penale in Spagna*, III ed. Benevento: Cuam University Press.
- Palermo, G., "Globalizzazione e transnazionalizzazione della giustizia". *Rivista Italiana di Conflittologia*, N. 40.
- Pavarini, M. 1998. *Decarcerizzazione e mediazione nel sistema penale minorile*, in L. Picotti (a cura di), *La mediazione nel sistema penale minorile*, edited by L. Picotti. Padova: Cedam.
- Pavarini, M. 2001. "Dalla pena perduta alla pena ritrovata? Riflessioni su una "recherche". *Rassegna penitenziaria e criminologica*, N. 1/3.
- Picotti, L. 1998. *La mediazione nel sistema penale minorile*. Padova: Cedam.
- Rifkin, J., Millen, J. and Cobb, S. 1991. "Toward a new discourse for mediation: A critique of neutrality". *Negotiation Journal*, Vol. 9.
- Ross, E. A. 1901. *Social control; a survey of the foundations of order*. New York: The Macmillan Company.
- Sanna, A. and Canone H.L. 2021. "L'archiviazione "meritata" nella riforma processuale in itinere. Un confronto con l'ordinamento francese". *Discrimen*, N. 2: 229-259.
- Scivoletto, C. 2009. *Mediazione penale minorile. Rappresentazioni e pratiche*. Milano: Franco Angeli.
- Sette, R. 2018. "Prison, recidivism, and alternative measures to detention in Italy over the past ten years". *Rivista di criminologia, vittimologia e sicurezza*, N. XII.
- Sette, R. 2011. *Criminologia e vittimologia. Metodologie e strategie operative*. Bologna: Minerva Edizioni.
- Sharon, B and McAdoo, B. 2020. *Discussions in Dispute Resolution: The Foundational Articles*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Tramontano, G. and Barba, D. 2017. *La mediazione penale minorile. Un percorso per la giustizia riparativa*. Roma: Carocci.
- Van Ness, D. and Heetderks Strong, K. 2015. *Restoring Justice: an introduction to Restorative Justice*. Waltham: Elsevier.
- Woolpert, S. 1991. *Victim-offender reconciliation programs*, in *Community mediation: A handbook for practitioners and researchers*, edited by K. Duffy, J. Grosch, & P. Olczak, New York: Guilford.
- Wright, M. 1991. *Justice for victims and offenders*. Philadelphia: Open University Press.



*histoire des idées*  
**historia de las ideas**  
**historia de las ideas**  
ideeengeschiedenis  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
ideeengeschiedenis  
*histoire des idées*  
*storia delle idee*  
HISTORY OF IDEAS  
**HISTORY OF IDEAS**  
**historia idei**  
ideehistorie  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
ideehistorie  
*storia delle idee*  
**Ideengeschichte**  
**historia idei**  
ideeengeschiedenis  
*histoire des idées*  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
*historia de las ideas*  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
ИДЕЙСКОЕ  
STORIA DELLE IDEE  
**ideeengeschiedenis**  
*histoire des idées*  
**History of Ideas**  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
**historia idei**  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
HISTORY OF IDEAS  
**Ideengeschichte**  
ideehistorie  
*histoire des idées*  
*historia de las ideas*  
**historia de las ideas**  
*storia delle idee*  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
ideeengeschiedenis  
**historia de las ideas**  
**STORIA DELLE IDEE**  
*histoire des idées*  
**History of Ideas**  
**Ideengeschichte**  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
**HISTORIA IDEI**  
ideedeajalugu hugmyndasaga  
**Ideengeschichte**  
**Ideengeschichte**  
ИСТОРИЯ ИДЕЙ  
**ideehistorie**

Second Section

CONTRIBUTIONS  
IN ITALIAN







## LA PANDEMIA, IL RITORNO DEL POSITIVISMO E LA LEZIONE DIMENTICATA DEL RAZIONALISMO CRITICO

Riccardo Campa

Jagiellonian University in Krakow  
riccardo.campa@uj.edu.pl

ENGLISH TITLE: THE PANDEMIC, THE RETURN OF POSITIVISM, AND THE FORGOTTEN LESSON OF CRITICAL RATIONALISM

### ABSTRACT

The Covid-19 epidemic was accompanied by the resurgence of a positivist mentality. The idea that science is a human enterprise and, therefore, a fallible one seems to have suddenly disappeared from public discourse. In the second half of the twentieth century, positivism seemed out of fashion, while so-called “critical rationalism” had become the dominant paradigm. The situation now seems to be reversed. Faced with a largely unknown phenomenon, physicians and biologists presented their theories as definitive and unappealable truths. Anyone – even experts – who raised doubts about the plausibility of these theories or the effectiveness of the remedies imposed by the political authorities was immediately censored. This article proposes a reconsideration of critical rationalism, presenting it as a form of gnoseological fallibilism and a forgotten lesson of history. The most famous representative of this epistemological approach is perhaps Karl Popper, whose ideas I will briefly touch upon. However, I will focus above all on Gaston Bachelard’s philosophical thought, to show that critical rationalism is not the theory of a single scholar, but a broad cultural movement that has emerged both in the Anglosphere and in the areas of the Romance languages. Besides, Bachelard’s thought is important because it anticipates themes and ways of analysis of the sociology of science. Indeed, it shows how the cumbersome presence of economic interests in the world of contemporary science constitutes an epistemological obstacle and not simply an ethical problem. This is crucial to understand the response of political institutions, the media, and common citizens to the pandemic emergency.

KEYWORDS: Covid-19 pandemic; positivism; critical rationalism; Karl Popper; Gaston Bachelard; sociology of science

## 1. IL RITORNO DEL POSITIVISMO

L'idea che la scienza offra verità incrollabili, fatti duri che non possono essere seriamente messi in discussione, solide teorie che si accumulano nel tempo, garantendo il progresso della conoscenza, poteva fare impettire lo studioso e l'uomo comune dell'Ottocento. Negli scritti metascientifici del Novecento, quest'idea ha invece suscitato, al meglio, un sorriso sarcastico e, al peggio, un certo fastidio. Non che il superamento del realismo ingenuo, del positivismo, del dogmatismo scienziato abbia portato consenso tra gli storici, i filosofi e i sociologi della scienza. Questi hanno continuato a disputare come prima, dividendosi in scuole di pensiero dalle più varie denominazioni, ma la discussione verteva ormai sul "grado di realismo" che si poteva accordare alle teorie scientifiche o sul "grado di scetticismo" che si poteva ragionevolmente ammettere senza cadere in noti paradossi. Insomma, con una pluralità di teorie epistemologiche, alcune più fiduciose nei riguardi dell'impresa scientifica e altre meno, si occupava l'ampio spazio intermedio tra la Scilla del dogmatismo e la Cariddi del relativismo. Forse c'eravamo solo illusi che questo fosse ormai il perimetro del campo di battaglia. Abbiamo vissuto protetti nella nostra torre d'avorio e non ci siamo resi conto di che cosa covava oltre le mura delle facoltà umanistiche.

Che la pandemia abbia resuscitato il positivismo è già stato sottolineato nella letteratura accademica<sup>1</sup>. Alcuni studiosi hanno anche richiamato sulla questione l'attenzione del pubblico più ampio. Giampiero Gobo e Valentina Marcheselli, autori di un manuale di sociologia della scienza e della tecnologia<sup>2</sup>, in un'intervista concessa a *Lecture*, hanno notato che «i media hanno trasmesso e perpetuato un'immagine inverosimile della scienza, facendo propria la visione scienziato»<sup>3</sup>. Di fronte alle narrazioni che si sono susseguite per più di due anni nei salotti televisivi, sui quotidiani, negli ambienti politici, le filosofie critiche degli anni Settanta e il post-modernismo degli anni Novanta sembrano ormai un lontano ricordo.

Il narcisismo degli esperti, tolti dal cono d'ombra dei laboratori e degli ospedali in cui svolgevano il loro importante ma oscuro lavoro quotidiano, per essere quotidianamente esposti alle luci della ribalta, è del tutto comprensibile. Chi ha i riflettori puntati addosso non può fare professione d'ignoranza. È normale che cerchi di rassicurare il pubblico, facendo leva

---

<sup>1</sup> R. Campa, *La pandemia e il ritorno del positivismo. Una riflessione attraverso le lenti della metapedagogia di Lech Witkowski*, «Idee. Rivista di Filosofia e Scienze umane», Terza serie, I (2021), 1/2, pp. 281-292.

<sup>2</sup> G. Gobo, V. Marcheselli, *Sociologia della scienza e della tecnologia. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2021.

<sup>3</sup> Caruso F. (a cura di), «Sociologia della scienza e della tecnologia» di Giampietro Gobo e Valentina Marcheselli, *Lecture.org*, 2 luglio 2022 (accesso).

sull'attendibilità della scienza di cui dispone. Non può, però, non suscitare allarme il fatto che si sia cercato e ancora si cerchi di stabilire frettolosamente una "verità", unica e definitiva, anche attraverso intimidazioni e censure, dopo che si è detto per decenni, se non secoli, che l'avvicinamento alla verità è possibile solo nel contesto di un dibattito aperto, razionale, rispettoso della pluralità delle posizioni. Se è vero che la scienza non è democratica, perché attraverso le proprie procedure punta ad ammettere certe rappresentazioni della realtà e a escluderne altre, è anche vero che, nel momento in cui una fazione si serve del potere politico, mediatico e finanziario per stabilire un discrimine netto tra vero e falso, non siamo più di fronte a scienza genuina.

Per circa due anni, in tutto il mondo, abbiamo visto politici, giornalisti, scienziati e comuni cittadini cercare di vincere le discussioni invocando "la Scienza", con la maiuscola, come se una teoria scientifica fosse un dogma assoluto, valido in tutti i tempi e tutti luoghi, senza possibilità di smentita. Sennonché, com'è normale, gli esperti avevano posizioni diverse. Il corollario di quest'anacronistica impostazione metascientifica era l'*argumentum ad personam*, ossia la violazione di una norma basilare del metodo scientifico. Abbiamo visto esperti litigare, ognuno mettendo in dubbio la professionalità del collega. Scienziati di chiara fama sono stati accusati dai pari di essere incompetenti, corrotti, psicopatici o affetti da demenza senile. Abbiamo assistito alla messa al bando di esperti non allineati alla narrazione del momento, per essere poi riabilitati quando emergevano dati anomali e scomodi che non potevano più essere nascosti. Abbiamo visto condannare frettolosamente, come responsabile della pandemia, un pipistrello venduto al mercato di Wuhan. I *social forum*, autonominatisi guardiani della verità, hanno immediatamente messo al bando ogni voce dissenziente. Chiunque sollevasse dubbi sulla narrazione propagata dai media, ipotizzando che il virus fosse frutto di un esperimento di laboratorio, era trattato come un pericoloso diffusore di *fake news* e brutalmente censurato. Sennonché, i solerti censori sono stati poi costretti a ripristinare la libertà di pensiero<sup>4</sup>, quando diciotto rispettabili medici e biologi hanno spiegato su *Science* – la bibbia della scienza – che la ricerca non funziona in questo modo e l'ipotesi dell'origine artificiale del virus va tenuta in seria considerazione perché tutt'altro che peregrina<sup>5</sup>. Analogamente, abbiamo visto vaccini ammessi o esclusi senza che fosse possibile discutere se ci fossero interessi lobbystici dietro queste decisioni<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Hern A., *Facebook lifts ban on posts claiming Covid-19 was man-made*, «The Guardian», 27 May 2021.

<sup>5</sup> J. D. Bloom et al., *Investigate the origins of COVID-19*, «Science», Vol 372, Issue 6543, 14 May 2021, p. 694.

<sup>6</sup> Individuare l'interesse economico che si cela dietro l'affermazione sociale di una teoria scientifica o di un'innovazione tecnologica (per esempio un farmaco) è il punto di partenza di ogni ricerca seria nel campo della sociologia della scienza e della tecnologia. La presenza di

È stata gestita male tutta la comunicazione relativa all'emergenza pandemica, perché fondata su basi epistemologiche naïve, ovvero sul postulato che una tesi è vera o falsa, senza ombra di dubbio, *tertium non datur*. Il risultato è stato un caleidoscopio di affermazioni perentorie e, insieme, confuse e contraddittorie. Si dice che la scienza sia universale e consensuale, ma abbiamo visto all'opera una scienza locale e litigiosa. In termini di produzione, sperimentazione e somministrazione dei vaccini e dei farmaci, o di misure precauzionali come *lockdown*, mascherine e lasciapassare, non ha deciso in modo unanime "la Scienza", ma hanno deciso in modo difforme gli scienziati russi, americani, italiani, cinesi, svedesi, polacchi, cubani, ecc. Vaccini considerati sicuri ed efficaci nel Regno Unito, in Svezia, a Cuba, in Russia o in Cina, non erano ritenuti sicuri dagli esperti dell'Unione Europea e degli Stati Uniti, e viceversa. Lasciapassare vaccinali ritenuti indispensabili in Italia, per frequentare eventi pubblici e persino lavorare, non erano considerati necessari dagli esperti di altri paesi. Non è dunque stata l'esperienza scientifica a decidere, ma l'esperienza *insieme ad altri fattori* – sociali, economici, politici – sui quali è però calato un velo di silenzio.

Come se non bastasse, di fronte alle difformi decisioni degli esperti, il pubblico formato da politici, giornalisti e semplici cittadini, senza avere alcuna competenza specialistica per poter decidere chi avesse ragione, sceglieva la teoria scientifica – quella "vera" naturalmente – sulla base di interessi e preferenze personali soggettive. Chi non si era vaccinato non voleva sentir parlare dei pericoli del virus e chi si era vaccinato non voleva sentir parlare di possibili effetti collaterali perniciosi del vaccino<sup>7</sup>. Sui media tradizionali o sui *social media*, politici e cittadini si dividevano in bande e, quale che fosse la loro posizione, assumevano nei confronti degli altri gruppi atteggiamenti aggressivi, intimidatori, derisori, mostrando una pochezza umana disarmante.

E arriviamo al punto: non sarebbe stato più saggio chiarire sin dall'inizio che la medicina non offre certezze, che di fronte all'ignoto diverse teorie an-

---

un conflitto di interesse non invalida *ipso facto* la teoria, ma accende un "legittimo sospetto" che deve essere poi vagliato non da sociologi della scienza, ma da esperti della disciplina in questione.

<sup>7</sup> Si noti, tra l'altro, che, mentre i *mass media* hanno ampiamente enfatizzato i pericoli del virus, poco nulla è filtrato sui rischi connessi alla vaccinazione, sebbene detti rischi siano stati discussi nelle più prestigiose riviste scientifiche internazionali, a partire da *Nature*. Cfr. M. Patone, X.W. Mei, L. Handunnetthi et al., *Risks of myocarditis, pericarditis, and cardiac arrhythmias associated with COVID-19 vaccination or SARS-CoV-2 infection*, «*Nature Medicine*», 28, 2022, pp. 410–422; S. Le Vu, M. Bertrand, M.J. Jabagi et al., *Age and sex-specific risks of myocarditis and pericarditis following Covid-19 messenger RNA vaccines*, «*Nature Communications*», 13, 3633, 2022; C.L.F. Sun, E. Jaffe, & R. Levi, *Increased emergency cardiovascular events among under-40 population in Israel during vaccine rollout and third COVID-19 wave*, «*Scientific Reports*», 12, 6978, 2022.

che contraddittorie devono essere tenute in considerazione e, perciò, in sede decisionale, si può solo avanzare per tentativi ed errori? Di fronte ai continui ondeggiamenti della medicina, normali di fronte a un fenomeno ancora poco conosciuto, bastava ammettere – come pareva saggio a chiunque avesse qualche minimo rudimento metascientifico – che siamo ancora ignoranti, che nessuna ricerca è conclusiva, che l’obiettivo non è la certezza assoluta, ma la riduzione dell’incertezza, che la verità non è davanti agli occhi e la sua ricerca necessita dell’integrazione di molti punti di vista (virologia, epidemiologia, sociologia medica, bioetica, medicina di base, demografia, diritto, economia, ecc.), che la scienza si costruisce sul consenso, che il consenso deve essere libero e non imposto, che la verità su cui converge il consenso degli esperti, quando converge, è comunque provvisoria, ossia da considerarsi valida solo fino a prova contraria, e che infine – nell’incertezza – anche il parere dei pazienti sottoposti a cure, vaccinazioni e profilassi deve avere un peso. Bastava, insomma, fare professione di fallibilismo. Così non è stato.

Gobo e Marcheselli vedono, però, il bicchiere mezzo pieno: «I media – dicono – sono stati (inconsapevolmente) i promotori di un cambiamento epistemologico presso il vasto pubblico, facendo emergere una diversa immagine della scienza, più kuhniana e in parte anche popperiana (a scapito del modello neopositivista), fatta di conflitti, interessi, opinioni diverse, certezze che vengono rimesse in discussione dopo poche settimane, previsioni che raramente si avverano, terapie sbagliate e giuste ecc., che finora era relegata alla filosofia e sociologia della scienza»<sup>8</sup>.

È vero che tutto ciò è accaduto, ma è difficile capire quanto a fondo sia penetrata nelle coscienze questa immagine della scienza. Se alcuni hanno imparato la lezione e acquisito un atteggiamento più cauto e ponderato, gran parte del pubblico continua a reagire alle novità e alle notizie restando in ostaggio delle proprie idiosincrasie. I media e la classe politica hanno certamente la loro dose di responsabilità nell’aver generato questa situazione. Tuttavia, la pandemia ci ha anche messo davanti agli occhi il fallimento del sistema scolastico e universitario. Invece di allevare spiriti curiosi, riflessivi, aperti alla discussione e pronti all’autocorrezione, abbiamo allevato spiriti dogmatici che tendono a valutare in termini manichei ogni questione e, invariabilmente, a strutturare il campo di discussione in due poli nettamente distinti (pro-vax e no-vax, servi del sistema e negazionisti, conformisti e complottisti, ecc.). Tutto ciò che non collima perfettamente con la propria visione è “gettato” nel campo opposto, senza troppi complimenti. Il polo opposto è demonizzato, ridicoleggiato, criminalizzato. Si ragiona in termini binari: chi esita a vaccinarsi è un incosciente o un criminale, chi si vaccina è un po-

---

<sup>8</sup> Cfr. Caruso F., “Sociologia della scienza e della tecnologia” di Giampietro Gobo e Valentina Marcheselli, cit.

vero illuso manipolato dal sistema. Non c'è area intermedia, margine di discussione, aggiustamento progressivo alla realtà. Non c'è spazio per il dubbio, la domanda, l'esitazione, la sospensione del giudizio, l'*epoché*, l'attesa di riscontri più solidi. Di fronte, non c'è mai semplicemente una persona, un cittadino, uno studioso che ha un diverso punto di vista, ma un "avversario" da eliminare. Forte è l'impressione che negli ultimi due anni siano stati buttati a mare duemilacinquecento anni di riflessioni filosofiche. Anche per questa ragione, qui, abbiamo deciso di citare i "classici" del pensiero meta-scientifico, piuttosto che autori sconosciuti ai più.

## 2. CHE COS'È LA VERITÀ?

Per dare la giusta enfasi alla questione della "verità", uno dei concetti più controversi della storia del pensiero occidentale, cominceremo il nostro discorso dal racconto evangelico. Nel Vangelo di Giovanni, Gesù di Nazareth afferma: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità». Udito ciò, Ponzio Pilato sibillinamente risponde «Che cos'è la verità?» (Giovanni, 18:38). Friedrich Nietzsche dirà che quella pronunciata dal prefetto romano è la frase più filosofica di tutto il Vangelo<sup>9</sup>. In effetti, da più di duemilacinquecento anni, gran parte della riflessione filosofica sviluppatasi in Occidente può essere vista come un tentativo di dare una risposta alla domanda: «Quid est veritas?».

Naturalmente, non si può pensare che Giovanni volesse fare passare Gesù per uno sprovveduto di fronte al più filosofico Pilato. Possiamo ipotizzare che volesse mettere a confronto due forme di conoscenza, la sapienza divina e la sapienza terrena, per mostrare i limiti della seconda. Nella ricostruzione giovannea, Gesù si presenta come portatore di verità, in quanto testimone diretto di un fatto non accessibile ad altri. Afferma «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14, 6), perché è stato presso il Padre, ha conosciuto il Padre, e chiede ai discepoli di credere alla sua parola: «Abbate fede in Dio e abbate fede anche in me». Inoltre, va sottolineato che il prefetto romano non contesta la sincerità di Gesù. Pilato, dopo aver posto la domanda fatidica, disse ai Giudei: «Io non trovo in lui nessuna colpa» (Gv 18, 38). Non è una colpa dirsi testimone diretto di un fatto e chiedere di essere creduto.

Questo episodio ci mette davanti agli occhi la differenza tra "sapere" e "credere". Gesù *sa*, perché è testimone diretto. I discepoli invece *credono*, perché non hanno visto con i propri occhi. Devono innanzitutto fare una scelta: possono fidarsi o essere scettici. Lo sprovveduto non è dunque chi chiede di essere creduto o chi crede, ma chi non è consapevole della diffe-

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013, p. 96.

renza tra sapere e credere. Questa consapevolezza è ben presente negli scritti di alcuni Padri della Chiesa e, in particolare, di Paolo di Tarso. Nella *Prima lettera ai Corinzi*, Paolo scrive: «Mentre i Giudei chiedono segni e i Greci cercano sapienza, noi invece annunciamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani» (Cor 1, 22-23, CEI). I cristiani *non sanno* e, tuttavia, *credono*. Credono anche se la tesi appare scandalosa o assurda. Anzi, Tertulliano si spingerà oltre e arriverà a dire: *Credo quia absurdum*. Il cristiano crede alla verità rivelata *perché* assurda e non *nonostante* la sua assurdità. Si tenga a mente la questione della “verità assurda”, perché non è circoscritta al dominio della religione, ma – come vedremo – riguarda anche il dominio della scienza.

Il punto fondamentale da cogliere, per entrare nella logica dell’epistemologia fallibilistica, è che la differenza tra credere e sapere non è rilevante soltanto per l’esperienza religiosa, ma anche per l’esperienza scientifica e la conoscenza ordinaria. Non c’è una frattura netta tra metafisica e scienza. La “fede” ha un ruolo in tutte le situazioni in cui non siamo testimoni diretti. Riguarda i racconti della vita quotidiana, le notizie che leggiamo sui giornali e le ricerche di laboratorio pubblicate sulle riviste scientifiche. A noi giungono, per lo più, notizie di seconda o terza mano. Dobbiamo dunque fare una scelta primigenia tra avere fede nella fonte o essere scettici. Nella maggior parte dei casi, non possiamo sapere, possiamo solo credere. È vero che, se il fatto non è unico e irripetibile, come sono in genere i fatti storici, se siamo sufficientemente competenti e abbiamo i mezzi per farlo, possiamo ripetere l’esperienza e verificare di persona l’attendibilità di una testimonianza. In tal caso, e solo in tal caso, possiamo dire che “sappiamo”. Se però la verifica la fa qualcun altro, il nostro atto di fede non fa che spostarsi da un soggetto all’altro. Oltretutto, affinché una verifica sia possibile, è necessaria una totale trasparenza. Se, per via di brevetti o segreti di Stato, la verifica diretta non è possibile, rimaniamo nel campo delle credenze. Inoltre, neppure la testimonianza diretta ci offre certezze, perché non esiste un’osservazione priva di presupposti, pregiudizi, limiti sensoriali. Due persone possono osservare direttamente lo stesso fenomeno e vedere cose diverse. Ma anche su questo aspetto torneremo più avanti.

Chi non è consapevole di questi problemi è imbrigliato nel cosiddetto “realismo ingenuo”, ossia nel pensiero prefilosofico. Il realismo ingenuo è quell’atteggiamento verso la conoscenza che nasce spontaneamente nelle menti poco o punto educate e che la riflessione filosofica ha voluto, appunto, superare. Il realista ingenuo è invariabilmente convinto che ciò che appare vero è oggettivamente vero. Tutte le sue convinzioni sono “vere”, mentre coloro che propongono rappresentazioni diverse della realtà, ai suoi occhi, sbagliano o mentono. Al realista ingenuo non sorgono mai dubbi a riguardo



delle proprie convinzioni o credenze. L'idea che ciò che crede vero dipenda dalla sua prospettiva d'osservazione, dalle lenti attraverso le quali guarda il mondo, o da un atto di fede, non lo sfiora neppure. Rientra in questa categoria chi traccia una linea netta e ben definita tra "verità" e "bufale", "informazione" e "propaganda", "notizie attendibili" e "fake news". Questi non si rende conto che, non essendo osservatore diretto dei fatti, si sta comunque fidando di informazioni di seconda o terza mano. Crede di sapere, ma in realtà *crede* semplicemente. Crede, senza esserne consapevole. Crede a una fonte perché gli piace il contenuto di quell'informazione. Non si pone la faticosa domanda: «Quid est veritas?».

Chi, invece, ha sviluppato una concezione più raffinata e filosofica della conoscenza si preoccupa di chiarire i criteri che lo portano a scartare una versione dei fatti per preferirne un'altra. Molte sono le risposte che sono state date alla domanda di Pilato. Per orientare il lettore, ci pare utile riassumere per sommi capi almeno tre fondamentali tradizioni epistemologiche che si sono sviluppate in Occidente. Affinché i nostri esempi non risultino fuorvianti, chiariamo preventivamente che queste posizioni sono trasversali rispetto alle tradizionali famiglie politiche e religiose, si pongono su un metalinguaggio rispetto ad esse, precedono le scelte sostanziali. In altri termini, sono orientamenti prepolitici e prereligiosi.

Chiameremo "realismo dogmatico" il primo approccio. Appartiene a questa tradizione chi è convinto che si possa conoscere la verità *con certezza*. Il modo per accedere alla realtà può variare. C'è chi crede che si possa conoscere la verità ultima attraverso il vaticinio di un profeta, l'accorto uso dei sensi, il corretto utilizzo della logica, il metodo scientifico, o magari un algoritmo. Le verità certificate, scoperte nel corso del tempo, si sommano e si accumulano garantendo il progresso della civiltà. È un approccio che troviamo in diverse dottrine religiose, scuole filosofiche e discipline scientifiche. Un primo esempio che viene in mente è l'approccio dogmatico alla verità di alcuni Padri della Chiesa, decisi a far piazza pulita di ogni eresia, di ogni interpretazione alternativa, di ogni diversa visione del divino<sup>10</sup>. Un altro esempio, più recente, è l'approccio non meno rigido del positivismo ottocentesco, impegnato a tracciare una linea netta tra fatti osservabili e speculazioni metafisiche, tra verità scientifiche e asserzioni pseudoscientifiche<sup>11</sup>. In tempi più recenti, è stato utilizzato anche il termine "giustificazionismo" per indicare, non senza intenti critici, chi vuole dare un fondamento forte alla scienza<sup>12</sup>. Chi sposa questa visione della conoscenza tende a vedere con so-

<sup>10</sup> Si veda, per esempio: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>11</sup> A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Bari 2003.

<sup>12</sup> Cfr. D. Antiseri, *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Rubbettino, Soveria Man-

spetto ogni nuova teoria, ogni nuovo fatto che non s'integri bene con i fatti e le teorie già accumulate. Ogni anomalia è ignorata o nascosta, piuttosto che discussa, perché rischia di fare crollare tutto un sistema di credenze. Il realista dogmatico non va confuso con il realista ingenuo, perché non parte dall'idea che la verità sia semplicemente lì davanti agli occhi e chi la nega mente sapendo di mentire. Il realista dogmatico comprende la differenza tra sapere e credere, si preoccupa di esplicitare i criteri alla base delle proprie scelte e produce metateorie piuttosto sofisticate. È vero che nel manifesto fondativo del Circolo di Vienna si rigettano in modo *tranchant* tutte le affermazioni "non scientifiche", a partire dalle idee teologiche, in quanto «prive di senso»<sup>13</sup>. Tuttavia, si sa, i manifesti sono scritti per gettare un sasso nello stagno, per attirare l'attenzione di un pubblico più ampio di quello degli addetti ai lavori e, pertanto, non vanno per il sottile. L'impostazione "semantica" è, però, stata sviluppata dai neopositivisti in modo raffinato in altri scritti, come quelli di Carnap sulla logica modale<sup>14</sup>. In uno dei suoi scritti più noti, Carl Hempel allarga le maglie della posizione positivista chiarendo che, oltre alle spiegazioni scientifiche fondate su leggi di forma strettamente universale, ci sono anche le spiegazioni probabilistiche. In tal caso, «l'*explanans* implica l'*explanandum*, non con "certezza deduttiva", bensì soltanto con una quasi-certezza o con un alto grado di probabilità»<sup>15</sup>. Nonostante queste sfumature, possiamo convenire che la denominazione di "realista dogmatico" si attaglia a chi ha un approccio rigido, esclusivista, non pluralistico, alla questione della verità.

Una concezione alternativa che ha una storia altrettanto lunga è il "fallibilismo gnoseologico". Con questo termine indichiamo l'approccio filosofico che, pur non mettendo in dubbio l'esistenza della verità e la possibilità di un progresso cognitivo, insiste sulla difficoltà o l'impossibilità di cogliere il vero in modo definitivo e *con certezza*. Senofane di Colofone, filosofo presocratico vissuto tra il VI e il V secolo a.C., diceva che solo Dio conosce la verità, mentre noi mortali possiamo soltanto provare a indovinare. Precisamente, queste sono le sue parole: «Un solo Dio sommo tra gli dei e gli uomini, né per corpo simile ai mortali, né per mente. Egli tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode»<sup>16</sup>. Mettendo a confronto Dio e gli uomini, il filosofo greco precisa: «Nessun uomo conosce la verità, né alcuno potrà saperla, intorno agli dei e a quante cose io dico: che se, per caso, parlando riu-

---

nelli 2004, p. 77.

<sup>13</sup> H. Hahn, O. Neurath, R. Carnap, *La concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*, a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Bari 1979.

<sup>14</sup> R. Carnap, *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

<sup>15</sup> Hempel C. G., *Filosofia delle scienze naturali*, Il Mulino, Bologna 1980, p. 93.

<sup>16</sup> Senofane, *Sulla natura*, in A. Farina (a cura di), *Senofane di Colone, Ione di Chio*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1961, p. 46.

scisse davvero perfetto, ugualmente ei non saprebbe. In tutto v'è solo opinione»<sup>17</sup>. Quand'anche raggiungessimo la verità, non potremmo saperlo e, dunque, non ne avremmo certezza. Le nostre teorie debbono, quindi, essere considerate “verosimili”, dice Senofane, non “vere”. Il filosofo di Colofone lascia, però, la porta aperta al progresso del pensiero umano, quando nota che «non ogni cosa fin da principio gli dei hanno mostrato ai mortali: ma questi, col tempo, indagando trovano il meglio»<sup>18</sup>. Insomma, per tentativi ed errori, ci si può anche avvicinare asintoticamente alla verità, che resta però un ideale irraggiungibile. L'approccio che troviamo in Senofane ha dato vita, in Occidente, a una tradizione di pensiero. Socrate fu definito dalla Pizia, la sacerdotessa di Apollo a Delfi, il più saggio degli uomini perché era consapevole dell'incertezza della conoscenza, come testimonia la sua celebre sentenza: Ἔρσι, δὲν γινώσκω (“So di non sapere”). Precisamente, nell'*Apologia*, Platone mette in bocca al maestro le seguenti parole: «Si dava caso, infatti, che né l'uno né l'altro di noi due sapesse niente di buono né di bello; ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere»<sup>19</sup>. Questa tradizione ha messo anche radici nella *Res publica Christiana*. Il concetto di “docta ignorantia”, già rintracciabile nell'opera di Sant'Agostino, è poi stato sviluppato dal cardinale Nicolò Cusano<sup>20</sup>. Esso indica l'impossibilità per l'intelletto umano, che è finito, di comprendere Dio, che è infinito. Il relativo non può comprendere l'assoluto. La teologia apofatica o negativa afferma che solo attraverso un'estrema forma di modestia, ossia negando a Dio ogni attributo concepibile dalla nostra mente limitata, possiamo paradossalmente avvicinarci all'Onnisciente. Insomma, ancora una volta, il vero dotto è chi riconosce i propri limiti. Nell'ambito più specifico del pensiero metascientifico, una corrente di pensiero riconducibile al fallibilismo gnoseologico è il “razionalismo critico”, o “falsificazionismo”, che – come vedremo tra poco – è anche il principale fulcro tematico di questo scritto.

Tuttavia, è bene ricordare che il realismo dogmatico e il fallibilismo gnoseologico non esauriscono gli approcci alla questione della conoscenza. Vi è una terza importante concezione che qui indicheremo con il termine “relativismo cognitivo”. Oltre a chi è convinto di possedere la verità ultima e chi, invece, più modestamente, tenta di avvicinarsi a essa senza pretese di certezza, c'è anche chi nega risolutamente l'esistenza della verità. L'idea che esista una verità, anche a livello puramente ideale, presume un'astrazione, l'elevazione della propria mente al di sopra del piano dei fenomeni, la possi-

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 50.

<sup>18</sup> Ivi, p. 45.

<sup>19</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano 2015, p. 67.

<sup>20</sup> N. Cusano, *La docta ignorantia*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1972.

bilità di vedere le “cose” dall’esterno, da un piano forse addirittura trascendente. Anche ammettendo che l’uomo non possa raggiungere quel piano, si deve presumere che esso esista, che almeno un dio conosca la verità o che la verità sia dio. I relativisti cognitivi affermano invece che, non potendo noi uscire dal piano fenomenico in cui siamo immersi, faremmo meglio a disfarci della stessa categoria della verità. Per quanto riguarda l’antichità, possiamo fare l’esempio dei Sofisti. Protagora di Abdera affronta la questione nelle sue *Antilogie* e nel trattato *Sulla verità, ovvero Discorsi Demolitori*. Noto è il suo detto: «Di tutte le cose è misura l’uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono»<sup>21</sup>. Nel dialogo platonico *Teeteto*, Platone, per bocca di Socrate, chiarisce che con questo detto l’Abderita «sostiene grossomodo che le cose prese singolarmente come a me appaiono così anche per me sono, e come a te appaiono così anche per te sono, appartenendo tu ed io alla categoria uomo»<sup>22</sup>. A ben vedere, dunque, Protagora non dice che nulla è vero, ma che tutto è vero. Nei frammenti pervenutici, leggiamo: «Ciò che sembra a ciascuno è sempre vero»<sup>23</sup>. E ancora: «Chiunque afferma, qualunque cosa sia l’oggetto dell’affermazione, afferma il vero»<sup>24</sup>. In questo modo, egli non nega l’esistenza della verità, se la s’intende soggettivamente, ossia relegata a una dimensione prettamente psicologica, ma con ciò afferma la non esistenza di una verità univoca e universale, nella quale dovrebbe specchiarsi la realtà oggettiva.

Arrivando ai nostri giorni, nel solco di quest’approccio si muovono i costruttivisti, gli anarchici metodologici, i fautori del pensiero debole, insomma di un gruppo di pensatori attivi soprattutto nella seconda metà del Novecento che sono stati volenti o nolenti etichettati come “postmoderni”<sup>25</sup>. Per essi, non è tanto che il mondo è complesso e non possiamo conoscere la verità con certezza, quanto che la “verità in sé” è un concetto inutile e forse fuorviante. Nei nostri discorsi non ci sono mai “i fatti”, ma soltanto rappresentazioni simboliche e interpretazioni (Nietzsche *docet*). E, nell’ambito della sfera simbolica in cui siamo confinati, non vi sono teorie vere o false. Vi sono narrazioni più o meno convincenti. Alcune narrazioni hanno una reputazione migliore di altre, sono più diffuse, godono di maggiore consenso. Tuttavia, il consenso non ci dice nulla sulla loro verità. Può anche darsi che sia la maggioranza degli esperti a sbagliare, ma non è più nemmeno questio-

<sup>21</sup> Cfr. Platone, *Teeteto*, Rizzoli, Milano 2011, p. 247.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Cfr. A. Capizzi, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze 1955, p. 205.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Questo è un altro termine abusato e dai mille significati, ma chi s’interessa di teoria della conoscenza lo ha spesso usato per indicare quegli studiosi che sposano una visione costruttivista-relativista della conoscenza. Tra i tanti nomi che si possono fare non possono mancare Paul Feyerabend, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Bruno Latour.

ne di avere ragione o sbagliare. È una questione di potere. Le narrazioni sono funzionali a rafforzare o spostare gli equilibri di potere. Certe narrazioni sono dominanti perché sostenute da un sistema politico che, attraverso manipolazioni e censure delle teorie eterodosse e lauti finanziamenti delle teorie ortodosse, assicura la propria persistenza, la propria egemonia. Senza troppi peli sulla lingua, l'anarchico Paul Feyerabend sentenzia che «il miglior fattore singolo per convincere uno scienziato moderno ad astenersi da ciò che la sua “coscienza scientifica” gli dice di perseguire è ancora il dollaro (o, più recentemente, il marco tedesco)»<sup>26</sup>. Non dobbiamo allora stupirci se, anche come conseguenza dello stretto intreccio tra interessi e scienza, «il sapere di oggi può diventare la favola di domani e il mito più risibile può finire col rivelarsi l'elemento più solido della scienza»<sup>27</sup>.

### 3. IL RAZIONALISMO CRITICO COME FALLIBILISMO GNOSEOLOGICO

Come abbiamo accennato sopra, tra le varie scuole di pensiero riconducibili al fallibilismo gnoseologico, il “razionalismo critico” novecentesco spicca per l'attenzione prestata alla questione della verità scientifica. Stringiamo allora l'inquadratura su questa dottrina. Ci concentriamo su di essa anche perché vogliamo mostrare che, per muovere una critica al positivismo di ritorno, non è necessario assumere posizioni metascientifiche radicali come il relativismo cognitivo.

Va premesso che, nell'ambito della tradizione razionalista, particolare è sempre stata l'insistenza sul ruolo cognitivo del dubbio. Non basta dubitare di ciò che dicono gli altri, bisogna dubitare innanzitutto delle proprie convinzioni. Cartesio inizia la propria riflessione chiedendosi se non sia possibile che tutto ciò in cui noi crediamo sia in realtà illusorio. Arriva a porre in dubbio anche la realtà della propria esistenza, prima di giungere al noto «Cogito ergo sum». Se è stato possibile credere per millenni che la Terra fosse ferma al centro dell'universo e questa teoria è stata infine spazzata via da nuove teorie e osservazioni, non è forse possibile che molte altre verità umane, supposte incrollabili, siano invece falsità? Tuttavia, se il razionalismo cartesiano parte dal dubbio iperbolico con l'intenzione di arrivare a conoscenza certa (le famose idee chiare e distinte), il razionalismo critico decide di lasciare aleggiare il dubbio anche sulle teorie scientifiche provvisoriamente accettate.

Nel solco di questa tradizione, il pensatore più noto è probabilmente Karl Popper. Per il filosofo austriaco, chi non ha una mentalità filosofica non

<sup>26</sup> P. K. Feyerabend. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 44.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

può nemmeno sperare di fare buona scienza. Popper non mette in dubbio l'utilità della categoria della verità, e si ricollega anzi alla nozione di verità elaborata dal logico polacco Alfred Tarski per i linguaggi formalizzati, ma sottolinea il carattere irrimediabilmente ipotetico di tutte le costruzioni umane. Popper reagisce dunque al clima positivistico, all'idea di una conoscenza certa e accumulabile basata sull'osservazione e l'induzione. Queste le sue parole: «La scienza non è un sistema di asserzioni certe, o stabilite una volta per tutte, e non è neppure un sistema che avanzi costantemente verso uno stato definitivo. La nostra scienza non è conoscenza (episteme): non può mai pretendere di aver raggiunto la verità, e neppure un sostituto della verità, come la probabilità»<sup>28</sup>. Insomma, non diversamente da Senofane, al quale peraltro esplicitamente si richiama, Popper sostiene che non sappiamo, possiamo solo tirare a indovinare. Il filosofo austriaco afferma che impariamo soprattutto dalle teorie più ardite, *anche se erronee*. Poiché «nessuno può evitare di fare errori; la cosa più grande è imparare da essi»<sup>29</sup>. Il progresso della conoscenza dipende dall'eliminazione, dalla falsificazione, di quante più possibili teorie errate, nel quadro di un dibattito libero, aperto, inclusivo. Le teorie sono scientifiche quando offrono il collo alla mannaia, quando sono falsificabili. Se una teoria è strutturata in modo tale che non è possibile dimostrarne la falsità, allora è pseudoscientifica. Se non c'è teoria definitiva, ogni fatto scientifico può essere rimesso in discussione ogni momento, sulla base di nuovi ragionamenti e osservazioni empiriche. La conseguenza è che la conoscenza non è cumulativa. È vero che alcune idee possano rimanere valide per millenni, nonostante sinceri tentativi di falsificarle. Ciò è senz'altro possibile, ma questa è l'eccezione, non la regola del processo scientifico. Il progresso non è dunque una marcia trionfale, ma il risultato di un faticoso e tortuoso cammino, che procede grazie al *coraggio* di battere nuove strade e all'*onestà intellettuale* che permette di tornare sui propri passi quando ci s'infila in un vicolo cieco. Nella storia della scienza ci sono anche fasi di stagnazione e di regresso. L'idea del progresso come marcia inarrestabile dell'ingegno umano era invece il sogno dello scientismo, del positivismo, del realismo dogmatico.

La critica dello scientismo da parte di Popper è esplicita. In un simposio afferma: «Se lo scientismo è qualcosa, esso è la fede cieca e dogmatica nella scienza. Ma questa fede cieca nella scienza è estranea allo scienziato autentico»<sup>30</sup>. E ancora aggiunge: «Nella scienza non c'è conoscenza nel senso che

---

<sup>28</sup> K. Popper, *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970, p. 308.

<sup>29</sup> K. Popper, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando Editore, Roma 2002, p. 242.

<sup>30</sup> K. Popper, K. Lorenz, *Die Zukunft ist offen*, Piper, München – Zürich 1988, pag. 48.

normalmente diamo a questa parola. La conoscenza “scientifica” non è conoscenza: è solo conoscenza congetturale. Può darsi che ci sia un cambiamento nel cuore stesso della scienza, proprio dove meno lo sospetti, che porta con sé un cambiamento in tutto il resto»<sup>31</sup>.

Molto è stato scritto su Popper e non avrebbe senso entrare ancora una volta nei dettagli della sua visione metascientifica. Più importante è comprendere che il filosofo austriaco non va visto come un pensatore isolato e particolarmente originale, o addirittura eccentrico. Nel Novecento è emerso un largo movimento di pensiero che ha promosso il superamento della visione dogmatica della scienza affermatasi nell'Ottocento. Sono stati gli stessi sviluppi della scienza, in particolare la comparsa della teoria della relatività, delle geometrie non euclidee e della meccanica quantistica, a imporre un ripensamento. Quando si citano Karl Popper o Thomas Kuhn, non si citano singoli studiosi, ma esempi di un “collettivo di pensiero” – per usare un'espressione coniata dal medico e biologo Ludwik Fleck, che a buon titolo può essere aggiunto alla lista dei critici del positivismo<sup>32</sup>.

Nella cosiddetta “anglosfera”, secondo uno schema storiografico tipico, il positivismo logico del Circolo di Vienna è stato sfidato prima dal razionalismo critico di Popper e poi dalla teoria dei paradigmi scientifici di Kuhn<sup>33</sup>. Un tentativo di mediazione tra le due teorie antipositivistiche è stato proposto da Imre Lakatos<sup>34</sup>, mentre una posizione più radicale è stata assunta da Paul Feyerabend, con il suo anarchismo metodologico<sup>35</sup>. Posizioni analoghe sono state, tuttavia, autonomamente elaborate anche nella sfera culturale delle lingue romanze. Solo per fare qualche nome, pensatori come Federigo Enriques, Antonio Banfi, Ferdinand Gonseth e Gaston Bachelard hanno dato un contributo essenziale al razionalismo critico. Poco o punto conosciuti nel mondo anglosassone, questi metascienziati hanno comunque ricevuto attenzione da parte degli storici delle idee europei<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Ivi, p. 49.

<sup>32</sup> L. Fleck, *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983.

<sup>33</sup> Di Kuhn si vedano: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969; *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1972; *Logica della scoperta o psicologia della ricerca?*, in I. Lakatos I., A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.

<sup>34</sup> I. Lakatos, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in I. Lakatos, A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.

<sup>35</sup> Di Feyerabend, oltre al già citato *Contro il metodo*, si può consultare *La scienza nella società libera*, Feltrinelli, Milano 1981.

<sup>36</sup> Faremo solo due esempi. Lech Witkowski ha contribuito alla riscoperta dei neorazionalisti continentali con i seguenti lavori: *Filozofia nauki Ferdinanda Gonsetha*, Copernicus University Press, Torun 1983; *On the Phenomenon of Marginality in Epistemology: Gonseth and his Tradition*, «Dialectica», vol. 44, Berna 1990; *Sull'aspetto europeo di A. Banfi e della sua scuola*, trad. it. di Fabio Minazzi, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», Anno II, n. 3, Aprile

Si noti che questi autori erano consapevoli di far parte di un movimento. Per esempio, senza essere influenzato dagli studi di Popper, Banfi ha denominato “razionalismo critico” il proprio approccio e l’ha collocato in posizione mediana rispetto ai due estremi del «dogmatismo scientificista» e del «dogmatismo metafisico», definiti «due pericoli che il sapere scientifico trova continuamente ai due margini della sua vita»<sup>37</sup>. Analogamente, egli ha voluto rimarcare che il suo approccio «non ha nulla a che fare con un pragmatismo, un convenzionalismo, un fenomenismo più o meno scettico»<sup>38</sup>. Banfi insiste sulla necessità di «una radicale storicizzazione e umanizzazione del sapere i cui sviluppi, proprio perché controllati secondo una pura problematica razionale, appaiono strettamente legati alla storia degli uomini e allo sviluppo delle loro condizioni sociali»<sup>39</sup>. Si avvicina così a una prospettiva sociologica. Ma, soprattutto, lo studioso italiano colloca il suo lavoro nel solco del movimento neorazionalista europeo, segnalando che, «per tutt’altra via, il razionalismo... in filosofi di origine diversa come il Bachelard, il Gonsseth, il Bernays, il Gagnebin, il Perelman e l’autore stesso di questa nota, tende a risolvere il concetto soggettivo di ragione – con tutte le contraddizioni ch’esso implica – in un sistema di obbiettività sociale»<sup>40</sup>.

Banfi merita di essere riletto anche perché si occupa in dettaglio di filosofia della biologia, offrendo spunti interessanti a proposito del nostro discorso sulla pandemia. Il filosofo italiano, dopo aver chiarito che il suo punto di vista non è quello della ricerca biologica, ma dell’analisi epistemologica, cerca di evidenziare la natura dialetticamente ricavata del sapere biologico, per liberarlo «da ogni irrigidimento e limite dogmatico» e «da ogni riduzione o semplificazione in senso ingenuamente o metafisicamente realistico dei suoi problemi»<sup>41</sup>. In altri termini, rileva quanto avrebbe dovuto essere chiaro anche agli esperti e ai comunicatori dell’emergenza pandemica, ossia che «quanto più si sviluppa tale dialettica e tanto meno diviene pensabile una

---

1986, pp. 251-255; *Against Marginality of Federigo Enriques’ Epistemology*, in F. Minazzi (a cura di), *La filosofia della scienza oggi (Europa 1993)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991. Mario Castellana ha contribuito con diversi libri e articoli, tra i quali: *Federigo Enriques, Gaston Bachelard et Ferdinand Gonsseth*, «Revue de Synthèse», 2005, 126(2), pp. 303-316; *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, Ed. Glauk, Napoli 1974 (ripubblicato a cura di P. Console da Edizioni Milella, Lecce 2021); *Spazio e tempo nell’epistemologia di Gaston Bachelard*, «Il Protagora», n. 5, 1984, pp. 27-43; *Epistemologia debole. Bachelard, Desanti, Reymond*, Bertani Ed., Verona 1986; *Alle origini della ‘nuova epistemologia’*. *Il Congrès Descartes del 1937*, Il Protagora, Lecce 1992; *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica matematica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.

<sup>37</sup> A. Banfi, *La ricerca della realtà*, Sansoni, Firenze 1959, p. 313.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 312.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 710.

<sup>41</sup> *Ivi*, p. 331.



conclusione speculativa del sapere biologico in senso realistico: da ogni scoperta si moltiplicano i problemi e da ogni problema si aprono nuove scoperte»<sup>42</sup>.

Quando Banfi cita i filosofi che sono sulla sua stessa lunghezza d'onda, mette non a caso Bachelard al primo posto. Per mostrare, più in dettaglio, quali sono i capisaldi del neorazionalismo stringeremo allora ulteriormente l'inquadratura su questo pensatore.

#### 4. UNA RICOSTRUZIONE DELL'EPISTEMOLOGIA DI GASTON BACHELARD

Contando sull'indulgenza del lettore, introdurremo la nostra ricostruzione partendo da una breve nota autobiografica. È piuttosto normale per un sociologo della scienza incontrare le teorie di Bachelard leggendo i lavori di Bruno Latour e, in particolare, il suo famoso e controverso libro *Laboratory Life*, scritto a quattro mani con Stephen Woolgar. Nel mio caso, invece, sono venuto a conoscenza dell'opera bachelardiana attraverso la lettura dei lavori di Lech Witkowski, che nel 1996 era diventato supervisore della mia dissertazione dottorale su Robert K. Merton<sup>43</sup>. Solo successivamente ho letto il libro del sociologo francese, in cui Bachelard è ripetutamente chiamato in causa, per la sorpresa dei lettori americani. In particolare, Latour e Woolgar insistono sulla consapevolezza di Bachelard a riguardo del fatto che ogni strumento di ricerca, ogni macchina, ogni microscopio, ogni telescopio, ogni bilancia, ogni apparecchiatura scientifica, è una teoria reificata, e non uno strumento neutrale di osservazione.

Forse per sottolineare l'originalità del proprio approccio, gli autori hanno enfatizzato anche gli aspetti che li dividono da Bachelard. Il punto centrale del loro discorso è che la scienza non è oggettiva. «La discussione tra scienziati trasforma alcune affermazioni in fantasmi dell'immaginazione soggettiva e altre in fatti della natura»<sup>44</sup>. Sennonché, la discussione non è mai puramente razionale. I ricercatori vedono "cose" diverse nei microscopi e, non di rado, una tesi prevale sull'altra per ragioni extra-scientifiche, come la posizione nella gerarchia accademica di chi sostiene una delle tesi in conflitto. Per Latour e Woolgar, quella che chiamiamo "realtà" non è la *causa* di una controversia, ma la *conseguenza* della risoluzione di una controversia. Aggiungono che tutto ciò è ovvio, ma «questo punto è stato trascurato da molti analisti della scienza, che hanno dato per scontata la differenza tra fatto

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 347.

<sup>43</sup> R. Campa, *Epistemological dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001.

<sup>44</sup> B. Latour, S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1986, p. 236.

e artefatto e si sono persi il processo con cui gli scienziati di laboratorio si sforzano di renderlo un dato di fatto»<sup>45</sup>. Tra le eccezioni, gli autori citano proprio Bachelard che, dicono, ha sottolineato questo punto «frequentemente». Tuttavia, come abbiamo già segnalato, al contrario del movimento postmoderno della seconda metà del Novecento, il filosofo francese non è poi così convinto che si possa fare a meno della categoria della verità, almeno come ideale regolativo. Non pare, insomma, incline a voler ridurre le diverse teorie scientifiche a narrazioni più o meno equivalenti di fronte a una realtà impenetrabile. Egli insiste molto sulla differenza tra idee prescientifiche e scienza matura e dunque riprende, seppur in modo più raffinato, la questione della demarcazione già posta dai positivisti. Perciò, concludono Latour e Woolgar, «il suo esclusivo interesse per “la coupure épistémologique” gli ha impedito di intraprendere indagini sociologiche della scienza, anche se molte delle sue osservazioni sulla scienza hanno più senso se inserite in un quadro sociologico»<sup>46</sup>.

Insomma, Bachelard sostiene che la scienza è un'impresa umana e dunque fallibile, ma non mostra alcun atteggiamento antiscientifico o radicalmente scettico. Queste sfumature disturbano, naturalmente, chi ha una posizione più definita, in un senso o nell'altro. Lo scienziato duro e puro considererà un attentato alla scienza il solo porre in rilievo le componenti psicologiche della ricerca o l'affermare che esistono altre forme di conoscenza altrettanto degne di attenzione (l'arte, la poesia, la filosofia, la religione, ecc.). D'altro canto, il relativista radicale non vedrà di buon occhio affermazioni intese ad ammettere la possibilità di un progresso della scienza pura, per quanto faticoso questo processo possa essere.

Tenendo presente quest'aspetto, riprendiamo il discorso sulla gnoseologia fallibilista come alternativa al realismo. Ne *La formation de l'esprit scientifique*, Bachelard afferma che il realismo è per i fisici una metafisica improduttiva in quanto arresta la ricerca piuttosto che provocarla<sup>47</sup>. Questo discorso è sviluppato dal filosofo francese nell'opera *La philosophie du non*, dove parte dalla contrapposizione tra due approcci filosofici fondamentali, il realismo e il razionalismo, ma non per restare ancorato a una semplice dicotomia. Egli sviluppa, infatti, i cinque modelli epistemologici: il realismo ingenuo, l'empirismo chiaro, il razionalismo newtoniano, il razionalismo completo e il razionalismo dialettico. Questa è la nomenclatura utilizzata da Bachelard, perlomeno quando affronta la questione del concetto di massa nelle teorie fisiche. Si tratta di approcci che consentono un accesso alla realtà via

---

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 258.

<sup>47</sup> G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947, p. 21.

via più oggettivo. Tuttavia, come si può notare, il filosofo francese parla di realismo solo nel primo caso, come se il realismo potesse essere solo ingenuo. Chi accede ai livelli superiori continua a *considerarsi* realista, perché realista è lo statuto pubblico della scienza, ma per Bachelard è un realismo che si trasfigura gradualmente e inesorabilmente in razionalismo – che è il polo opposto dell’iniziale dicotomia filosofica.

Quando parla di “realismo ingenuo”, il nostro si riferisce all’approccio prescientifico. Lo colloca nei secoli passati e lo imputa perlopiù alle persone ineducate. Per illustrarlo, infatti, propone l’esempio del bambino che presume intuitivamente che il corpo più grande abbia anche il peso maggiore, perché ancora non ha acquisito le nozioni di massa, volume, peso e peso specifico. L’“empirismo chiaro” è invece l’atteggiamento tipico del positivismo. La chiave della conoscenza è individuata nella misurazione dei fenomeni, nel rilievo della dimensione quantitativa della realtà. Per quanto riguarda la massa, il suo concetto è legato all’uso della bilancia «e riceve immediatamente il beneficio dell’oggettività strumentale»<sup>48</sup>. È proprio discutendo il secondo livello che Bachelard solleva la questione del ruolo degli strumenti nella scienza, ripresa poi da Latour e Woolgar. Ai nostri giorni, scrive, «la teoria precede lo strumento, in modo tale che lo strumento della fisica è una teoria realizzata, materializzata, dell’essenza razionale»<sup>49</sup>. Questo non è vero quando la consapevolezza epistemologica è ancora ferma al secondo livello. Qui si riferisce all’atteggiamento degli antichi che utilizzavano la bilancia prima di conoscere la teoria della leva e, dunque, concettualizzavano la massa attraverso «un’esperienza immediata, precisa e chiara, semplice e infallibile»<sup>50</sup>. Ma si tratta di un atteggiamento che si protrae fino al XIX secolo. Bachelard fa il nome di Lord Kelvin, formulatore della prima e seconda legge della termodinamica. Nota che un pensiero empirico, legato a un’esperienza così perentoria e semplice come la misurazione diretta, è un pensiero realistico. Senza dubbio quella di Kelvin è una scienza molto avanzata, con elementi di razionalismo, ma persiste in essa una concezione realistica. Non a caso, oltre ad essere uno scienziato naturale, egli fu un ingegnere che lavorò alla realizzazione del telegrafo elettrico e, proprio in virtù di quell’importante lavoro, gli fu conferito il titolo di Barone.

Al terzo livello si entra finalmente nel “razionalismo”. Qui, Bachelard indica come esempi la meccanica di Newton e la metafisica di Kant, mostrando che la successione delle filosofie non è semplicemente cronologica e progressiva. Quest’approccio emerge alla fine del XVII secolo e si sviluppa

---

<sup>48</sup> G. Bachelard, *La filosofia del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2003, p. 24.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

nei due secoli successivi. È il tempo della “solidarietà fittizia”. Con questo concetto, Bachelard intende dire che all’uso semplice e assoluto di una nozione succede l’uso correlativo delle nozioni. Newton, infatti, definisce la massa come il rapporto tra la forza e l’accelerazione. Siamo ormai nel campo del razionalismo, perché forza, accelerazione e massa si stabiliscono correlativamente in un rapporto chiaramente razionale e matematico. Bachelard nota che, da un punto di vista realistico, le tre nozioni sono assolutamente diverse. Per quanto sia stato geniale metterle in relazione, l’operazione resta sempre un procedimento fittizio, non realistico. Epperò, il realista è convinto che “tutto è reale” – tutto ciò che funziona perlomeno – e quindi non si renderà conto del processo di astrazione che si è reso necessario per collegare le tre nozioni. Bachelard nota che la metafisica di Kant è stata costruita sulla meccanica di Newton, ma è altrettanto vero che la meccanica razionale di Newton era già in partenza dotata di un carattere filosofico kantiano, perché aderiva alle funzioni di un *a priori*. È evidente che, con quest’affermazione, il filosofo francese rigetta tutta la storiografia positivista che ha presentato l’emersione della meccanica classica come esito di un procedimento puramente empirico e induttivo, prendendo per buono lo slogan newtoniano *Hypotheses non fingo*. I concetti fondamentali del razionalismo newtoniano – spazio assoluto, tempo assoluto, massa assoluta – informano tutta la fisica matematica del XIX secolo. Anche le misure di Lord Kelvin si basano su queste basi metriche, con la differenza che i mattoni fondamentali della fisica, gli atomi immaginari del pensiero scientifico, non sono stati da lui razionalizzati ma solo utilizzati.

Solo al quarto livello troviamo il “razionalismo completo”. L’esempio offerto da Bachelard è la teoria della relatività di Albert Einstein. Con detta teoria, si apre l’era in cui la ragione si libera anche dalle costrizioni imposte dalla concezione newtoniana e kantiana, nonché da ogni residuo di realismo. Einstein afferma che la massa di un oggetto è una funzione complicata della velocità, dunque è relativa allo spostamento di quell’oggetto. Poiché non esiste oggetto che sia in quiete, la nozione di massa assoluta non ha più senso. Tutto è in movimento, tutto si trasforma, tutto è in continuo divenire. Alla relatività non sfugge né la massa né lo spazio-tempo. Questa scoperta ha delle implicazioni filosofiche dirimpenti. Bachelard conclude che non c’è più una ragione assoluta. Il razionalismo stesso è funzionale, è vario, è vivo. Quanto al realismo, ne è ormai scomparsa ogni traccia. Il realismo, in questa scoperta, non ha alcun merito. La fisica einsteiniana ci dice che la nostra esperienza quotidiana, resa dai nostri sensi, non ha legami evidenti con il modo in cui il mondo davvero funziona. Ne è tutto. La rivoluzione scientifica innescata dalla teoria della relatività dimostra anche che c’è un solo modo per far progredire la scienza, ovvero «contraddicendo la scienza già costitui-

ta»<sup>51</sup>. Il progresso non nasce dall'accumulazione delle scoperte, come volevano i positivisti, ma dal cambiamento profondo della costituzione della scienza, ossia dei suoi stessi concetti basilari. Perciò, il realista è nella posizione sbagliata innanzitutto da un punto di vista psicologico. Bachelard sottolinea che il realista crede di avere sempre ragione e perciò non scende a compromessi. Ma, con questa chiusura, si preclude la scoperta delle verità più sorprendenti. Nella trappola non cade invece il razionalista, in virtù della sua predilezione per l'astrazione, per la scienza pura, che altro non è se non un allontanamento dalla realtà immediata.

C'è, però, ancora un passo possibile. Il mondo che ci svela il razionalismo di Einstein è strano, ma non assurdo. Eppure, quando ancora non c'eravamo abituati alla relatività spazio-temporale, abbiamo dovuto aprire la mente a qualcosa di ancora più spiazzante. Il quinto livello filosofico di cui parla Bachelard, che egli chiama "razionalismo dialettico" o "surrationalismo", parafrasando la corrente pittorica del surrealismo, è una filosofia che giustifica l'introduzione di concetti del tutto inassimilabili alle quattro filosofie antecedenti. In questo caso, il riferimento è a Paul Dirac che, in soli due anni, tra il 1926 e il 1928, pubblica tre articoli fondamentali per la fisica. Con il primo apre la strada alla meccanica quantistica. Con il secondo, getta le basi della teoria quantistica dei campi. Con il terzo propone l'equazione eponima che è alla base della moderna teoria delle particelle elementari, ovvero del modello standard. In particolare, Bachelard resta affascinato dal fatto che Dirac arriva a introdurre il concetto di "massa negativa", dipartendo in maniera ancora più decisiva dalla meccanica classica e, in parte, anche da quella relativistica. Lasciamo raccontare a un fisico, Graziano Venanzoni, la portata di questa scoperta.

La famosa equazione di Dirac per l'elettrone apparve nel 1928. È difficile non provare ammirazione di fronte alla bellezza di una tale equazione. Conciliando la meccanica quantistica e la relatività di Einstein, introduceva un nuovo formalismo a quattro componenti (detti spinori) che andava al di là del concetto di tensore. Permettendo di descrivere il moto dell'elettrone libero, ma anche di entità composite libere come protoni e neutroni, prevedeva un moto di "rotazione" intrinseco dell'elettrone, il cosiddetto spin, con valori quantizzati seminteri (oggi diciamo che l'*elicità* dell'elettrone, ossia la componente dello spin lungo la direzione di moto, può prendere solo due valori,  $+1/2$  o  $-1/2$ ), associato a un *momento magnetico*, che permetteva di spiegare alcuni aspetti "misteriosi" degli spettri atomici, di cui parleremo tra poco. Ma poneva anche un problema nuovo: quello delle energie negative. Infatti, se si risolve l'equazione di Dirac per un singolo elettrone, si ottengono due soluzioni, una positiva e una negativa, allo stesso modo per cui

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 30.

la radice quadrata di 49 è +7 e -7. La soluzione negativa era preoccupante: l'energia negativa, che era in sé un'idea imbarazzante, implicava, per la famosa equazione della relatività speciale di Einstein  $E = mc^2$ , una massa negativa: una cosa chiaramente assurda!<sup>52</sup>

E questo è il punto cruciale. Essendo la struttura più intima della materia lontana da ogni logica del mondo macroscopico, non solo si può avanzare nel processo di conoscenza soltanto gettando a mare il realismo e aprendosi la strada con il razionalismo, ma bisogna a un certo punto andare oltre il razionalismo stesso. L'equazione di Dirac è per Bachelard una scoperta che è frutto di una "dialettica esterna", perché non l'avremmo mai compiuta semplicemente approfondendo la nozione newtoniana di massa o quella relativistica. C'è insomma una sorta di salto logico che apre uno spiraglio sul regno dell'assurdo, ma proprio in questo passaggio si realizza un autentico progresso scientifico. Alla luce di questa scoperta, appare meno irrazionale di quanto potessimo immaginare anche il *credo quia absurdum* di Tertulliano. Se credere nell'assurdo è ammissibile in campo fisico, perché non potrebbe essere ammissibile in campo metafisico?

A questo punto, per ricollegarci al discorso pedagogico, la domanda è: che dobbiamo fare per attrezzare l'essere umano a una comprensione sempre più profonda della realtà? Se è stato così difficile, faticoso, penoso, arrivare dal realismo ingenuo dell'uomo primitivo al surrazionalismo del fisico quantistico, è evidente che vi sono ostacoli epistemologici sul cammino che debbono essere rimossi. A questa domanda abbiamo già risposto in dettaglio nel capitolo dedicato a Bachelard del nostro libro *Etica della scienza pura*<sup>53</sup>. Qui ci limitiamo a riassumere quanto già esposto. Il filosofo francese dice che è necessario ribaltare il rapporto funzionale tra scuola e società. È la seconda che deve servire la prima e non viceversa, come invece afferma il paradigma pedagogico di Emile Durkheim<sup>54</sup>. Quindi si deve agire a livello della psicologia della ricerca, per rimuovere ogni interesse materiale dalla mente dei futuri ricercatori. L'idea che la scuola e l'università debbano porsi quale fine la formazione dell'"uomo disinteressato" non è circoscritta alla teoria dell'educazione bachelardiana. È, per esempio, il postulato centrale della pedagogia elaborata da Aldous Huxley nel libro *Fini e mezzi*<sup>55</sup>, sebbene la

<sup>52</sup> G. Venanzoni, *Un mare di antimateria. L'equazione di Dirac, dalla meccanica quantistica al modello standard*, «Asimmetrie», 19, Ottobre 2015. <https://www.asimmetrie.it/un-mare-di-antimateria>

<sup>53</sup> R. Campa, *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007, pp. 351-365.

<sup>54</sup> È. Durkheim, *Éducation*, in F. Buisson (a cura di), *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, Paris 1911, pp. 529-536.

<sup>55</sup> «La mente è libera dall'illusione nella misura in cui ha dominato il desiderio. Questo non è vero soltanto per lo scienziato, ma anche per l'artista e per il filosofo. Soltanto una mente di-

preoccupazione principale dello scrittore inglese fosse *in primis* di tipo etico. In Bachelard, invece, quest'idea ha una determinazione tutta epistemologica. Egli scrive: «In ogni caso, il compito della filosofia scientifica è preciso: psicanalizzare l'interesse, distruggere ogni utilitarismo, per quanto sia nascosto o si voglia elevato, e volgere lo spirito dal reale all'artificiale, dal naturale all'umano, dalla rappresentazione all'astrazione»<sup>56</sup>.

Gli interessi materiali sono ancorati alla realtà e, dunque, presuppongono un atteggiamento realista, ingenuo o strumentale. Ma se, come abbiamo visto, tanto più ci si avvicina alla verità quanto più ci si avventura nell'astrazione razionalistica, ci si deve interrogare se l'idea di fare ricerca in vista di un'applicazione non porti a concentrare l'attenzione su aspetti della realtà troppo immediati e, dunque, lontani dalle verità più profonde. Il paradosso di questa situazione è evidente: quanto più si è disinteressati, quanto più si fanno scoperte importanti. Queste scoperte, proprio perché svelano verità profonde, potranno poi avere applicazioni tecniche ancora più dirompenti, anche se questo non era lo scopo iniziale. Si pensi solo all'energia nucleare, agli ordigni atomici, alle centrali nucleari, ai motori a propulsione atomica. Sono forse tra le tecnologie più potenti mai create dall'uomo, eppure sono frutto indiretto di viaggi razionali e surrazionali nel mondo dell'assurdo che non avevano quale presupposto psicologico alcuna applicazione. Ecco perché tanto l'epistemologia quanto la pedagogia debbono interrogarsi sulla base affettiva dei diversi stadi del pensiero scientifico, traendo beneficio dagli orizzonti che ha aperto la psicanalisi. Su questo punto, Bachelard è piuttosto chiaro: «Dare un interesse vitale alla ricerca disinteressata e soprattutto mantenervelo, non è forse il primo dovere dell'educatore, in qualunque stadio della formazione ciò avvenga?»<sup>57</sup>.

È importante fugare ogni dubbio a proposito di una possibile attitudine antiscientifica di Bachelard, accusa che può reggersi solo sul triviale fraintendimento tra realismo e scienza. Ha senso parlare di «errori rettificati»<sup>58</sup> – come spesso fa il filosofo francese – soltanto se si ammette in astratto l'esistenza di una verità scientifica, che è negazione dell'errore. La ricerca della verità scientifica resta dunque la sua bussola spirituale. Egli chiarisce, infatti, che la filosofia della scienza «deve rendere cosciente e attivo, in tutta chiarezza, il piacere dell'eccitazione spirituale che si prova nella scoperta del vero. Deve costituire, con la verità, un cervello. L'amore della scienza deve essere un dinamismo psichico autogeno. Nello stato di purezza realizzato da

---

sinteressata può trascendere il senso comune e oltrepassare i limiti della vita animale o di quella umana media sensuale». A. Huxley, *Fini e mezzi*, Mondadori, Milano 1947, p. 326.

<sup>56</sup> G. Bachelard, *La ragione scientifica*, Bertani Editore, Verona 1974, p. 90.

<sup>57</sup> Ivi, p. 89.

<sup>58</sup> «Lo Spirito scientifico si costruisce su un insieme di errori rettificati». G. Bachelard,

una Psicanalisi della conoscenza oggettiva, la scienza è l'estetica dell'intelligenza»<sup>59</sup>.

L'idea che, per il bene della scienza, il puro interesse cognitivo debba sostituire l'interesse materiale, o perlomeno essere a esso sovraordinato, non caratterizza solo l'approccio di Bachelard. È convinzione di chi scrive che quest'idea sia nientemeno che la pietra angolare del razionalismo critico nel suo complesso<sup>60</sup>.

## 5. NOTA CONCLUSIVA

Disponiamo ora del vocabolario per fare alcune considerazioni conclusive sulla scienza al tempo della pandemia, ossia sul tema dal quale eravamo partiti. Possiamo innanzitutto notare che l'atteggiamento della gente comune e degli stessi esperti, nel corso dell'emergenza pandemica, è oscillato tra il realismo ingenuo e il realismo strumentale. Raramente si è vista una disposizione a entrare nelle regioni superiori della comprensione metascientifica. Le autorità preposte alla gestione della crisi hanno sciorinato quotidianamente cifre e grafici che erano supposti dare un quadro completo e oggettivo della situazione. Non si discute l'utilità dei "bollettini di guerra", quando si tratta di dover predisporre efficaci misure di risposta a un pericolo immediato. Ma quei numeri, nudi e crudi, hanno finito per nascondere aspetti qualitativi che non si lasciano parametrizzare o che non si sono voluti parametrizzare utilizzando un apparato concettuale più complesso. L'esempio più eclatante è stata la resistenza, in molti paesi, a distinguere chiaramente tra i morti *di* covid (coloro che avevano sviluppato la malattia legata al coronavirus nella forma grave) e i morti *con* covid (coloro che sono deceduti per altre patologie ma che erano, nel contempo, risultati positivi al test). Possiamo anche menzionare il fatto che alcuni paesi hanno ritenuto che fosse essenziale, per rilevare il livello di immunizzazione e comprendere l'effettiva pericolosità del virus, effettuare regolarmente test sierologici a campione, mentre altri paesi non hanno seguito questa strada. E, ancora, i tassi di letalità e mortalità sono stati calcolati in modo diverso, la positività al virus è stata rilevata con strumenti diversi, il distanziamento di sicurezza è stato quantificato in modo diverso, gli effetti collaterali del vaccino quantificati in modo diverso in base alla vi-

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 90.

<sup>60</sup> È un tema che abbiamo trattato in dettaglio nei volumi *Epistemological Dimensions of Robert Merton's Sociology* ed *Etica della scienza pura*, entrambi già citati, nonché in articoli monografici su Enriques, Fleck e Popper. Cfr. R. Campa, *Federigo Enriques e l'abito della sincerità*, «Romanica Wratislaviensia», XLVII (Acta Universitatis Wratislaviensis No 2299), Wrocław 2001, pp. 65-76; *Fleck's Place in the Philosophical Debate*, «Ruch Filozoficzny», Volume LVIII, 2, 2001, pp. 283-293; *Il razionalismo critico come codice etico della scienza*, «Toruńskie studia polsko-włoskie», Vol. IV, Copernicus University Press, Torun 2005.



gilanza attiva o passiva, e via dicendo. È normale che si possano seguire strategie diverse per definire quantitativamente e qualitativamente un fenomeno. Il fatto per noi eclatante è che i problemi epistemologici insiti nella parametrizzazione, a partire dal fatto che ogni strumento diagnostico è una teoria reificata, per di più fallibile, sono stati spiegati poco e male dalle autorità e assimilati ancora meno dal pubblico. In termini bachelardiani, autorità e pubblico erano imbrigliati nel realismo. Questo orientamento epistemologico ha reso sorprendente, e per molti inaccettabile, ogni cambiamento della narrazione e della strategia.

Ben diversa sarebbe stata la gestione dell'emergenza, se si fosse dall'inizio compresa, prefigurata e chiaramente comunicata la necessità di imparare dai propri errori e correggere le premesse dell'azione, ogni qual volta si intraprende un difficile percorso cognitivo. A questo, noi abbiamo aggiunto che, per predisporre adeguatamente al cambiamento delle proprie convinzioni, è necessario coltivare un atteggiamento disinteressato. Se il disinteresse, il non-attaccamento, un certo distacco, è una preconditione della scoperta della verità scientifica, come dicono da sempre i razionalisti, che tipo di "verità" possiamo aspettarci da un sistema inquinato da enormi conflitti d'interesse, un sistema in cui non c'è più confine preciso tra *business* e scienza, un sistema in cui i grandi gruppi finanziari posseggono direttamente o indirettamente le case farmaceutiche, i mezzi di informazione, le riviste scientifiche, le cliniche, le banche, le prigioni e hanno persino propri esponenti nei governi, un sistema in cui gli stessi gruppi agendo sui mercati influenzano in modo decisivo le politiche delle nazioni? Il problema che poniamo è di natura epistemologica. Con questo non vogliamo, però, negare l'ingombrante presenza di un correlato problema etico: grazie ai meccanismi di questo sistema, mentre si sprecano i richiami retorici al senso di responsabilità e solidarietà, qualcuno si arricchisce e qualcun altro sprofonda nella miseria e nella disperazione.

La pandemia ci ha messo plasticamente davanti agli occhi il fatto che c'è un elefante nella cristalleria, ma fingiamo tutti di non vederlo.

#### BIBLIOGRAFIA

- Antiseri D., *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- Bachelard G., *La filosofia del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires 2003.
- Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une Psychanalyse de la connaissance objective*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947.
- Bachelard G., *La ragione scientifica*, Bertani Editore, Verona 1974.
- Banfi A., *La ricerca della realtà*, Sansoni, Firenze 1959.

- Bloom J. D. et al., *Investigate the origins of COVID-19*, «Science», Vol 372, Issue 6543, 14 May 2021, p. 694.
- Campa R., *Epistemological dimensions of Robert Merton's Sociology*, Copernicus University Press, Torun 2001.
- Campa R., *Etica della scienza pura. Un percorso storico e critico*, Sestante Edizioni, Bergamo 2007.
- Campa R., *Federigo Enriques e l'abito della sincerità*, «Romanica Wratislaviensia», XLVII (Acta Universitatis Wratislaviensis No 2299), Wrocław 2001, pp. 65-76.
- Campa R., *Fleck's Place in the Philosophical Debate*, «Ruch Filozoficzny», Volume LVIII, 2, 2001, pp. 283-293.
- Campa R., *Il razionalismo critico come codice etico della scienza*, «Toruńskie studia polsko-włoskie», Vol. IV, Copernicus University Press, Torun 2005.
- Campa R., *La pandemia e il ritorno del positivismo. Una riflessione attraverso le lenti della metapedagogia di Lech Witkowski*, «Idee. Rivista di Filosofia e Scienze umane», Terza serie, I (2021), 1/2, pp. 281-292
- Capizzi A., *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Sansoni, Firenze 1955.
- Carnap R., *Significato e necessità*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Caruso F. (a cura di), «*Sociologia della scienza e della tecnologia*» di Giampietro Gobo e Valentina Marcheselli, *Lecture.org*, 2 luglio 2022 (accesso).
- Castellana M., *Federigo Enriques, Gaston Bachelard et Ferdinand Gonseth*, «Revue de Synthèse», 2005, 126(2), pp. 303-316.
- Castellana, M., *Alle origini della 'nuova epistemologia'. Il Congrès Descartes del 1937*, Il Protagora, Lecce 1992.
- Castellana, M., *Epistemologia debole. Bachelard, Desanti, Reymond*, Bertani Ed., Verona 1986.
- Castellana, M., *Il surrazionalismo di Gaston Bachelard*, Ed. Glaux, Napoli 1974 (ripubblicato a cura di P. Console, con due saggi inediti, da Edizioni Milella, Lecce 2021).
- Castellana, M., *Razionalismi senza dogmi. Per una epistemologia della fisica matematica*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli 2004.
- Castellana, M., *Spazio e tempo nell'epistemologia di Gaston Bachelard*, «Il Protagora», n. 5, 1984, pp. 27-43.
- Comte A., *Discorso sullo spirito positivo*, Laterza, Bari 2003.
- Cusano N., *La dotta ignoranza*, in Id., *Opere filosofiche*, UTET, Torino 1972.
- Durkheim È., *Éducation*, in F. Buisson (a cura di), *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, Paris 1911, pp. 529-536.
- Feyerabend P. K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 2005.
- Feyerabend P. K., *La scienza nella società libera*, Feltrinelli, Milano 1981.
- Fleck L., *Genesi e sviluppo di un fatto scientifico*, Il Mulino, Bologna 1983.
- Gobo G., Marcheselli V., *Sociologia della scienza e della tecnologia. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2021.
- Hahn H., Neurath O., Carnap R., *La concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*, a cura di A. Pasquinelli, Laterza, Bari 1979.
- Hempel C. G., *Filosofia delle scienze naturali*, Il Mulino, Bologna 1980.
- Hern A., *Facebook lifts ban on posts claiming Covid-19 was man-made*, «The

- Guardian», 27 May 2021.
- Huxley A., *Fini e mezzi*, Mondadori, Milano 1947.
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1997.
- Kuhn T., *La rivoluzione copernicana. L'astronomia planetaria nello sviluppo del pensiero occidentale*, Einaudi, Torino 1972.
- Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.
- Kuhn T., *Logica della scoperta o psicologia della ricerca?*, in I. Lakatos I., A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.
- Lakatos I., *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, in I. Lakatos, A. Musgrave (a cura di), *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano 1976.
- Latour B., Woolgar S., *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- Le Vu S., Bertrand M., Jabagi MJ. et al., *Age and sex-specific risks of myocarditis and pericarditis following Covid-19 messenger RNA vaccines*, «Nature Communications», 13, 3633, 2022.
- Nietzsche F., *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma 2013.
- Patone M., Mei X.W., Handunnetthi L. et al., *Risks of myocarditis, pericarditis, and cardiac arrhythmias associated with COVID-19 vaccination or SARS-CoV-2 infection*, «Nature Medicine», 28, 2022, pp. 410-422.
- Platone, *Apologia di Socrate*, Bompiani, Milano 2015.
- Platone, *Teeteto*, Rizzoli, Milano 2011.
- Popper K., *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, Einaudi, Torino 1970.
- Popper K., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evolucionistico*, Armando Editore, Roma 2002.
- Popper K., Lorentz K., *Die Zukunft ist offen*, Piper, München – Zürich 1988.
- Senofane, *Sulla natura*, in A. Farina (a cura di), *Senofane di Colone, Ione di Chio*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1961.
- Sun C.L.F., Jaffe E. & Levi R. *Increased emergency cardiovascular events among under-40 population in Israel during vaccine rollout and third COVID-19 wave*, «Scientific Reports», 12, 6978, 2022.
- Venanzoni G., *Un mare di antimateria. L'equazione di Dirac, dalla meccanica quantistica al modello standard*, «Asimmetrie», 19, Ottobre 2015. <https://www.asimmetrie.it/un-mare-di-antimateria>
- Witkowski L., *Against Marginality of Federigo Enriques' Epistemology*, in F. Minazzi (a cura di), *La filosofia della scienza oggi (Europa 1993)*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1991.
- Witkowski L., *Filozofia nauki Ferdinanda Gonsetha: (na tle problemów współczesnego racjonalizmu)*, Copernicus University Press, Torun 1983.
- Witkowski L., *On the Phenomenon of Marginality in Epistemology: Gonseth and his Tradition*, «Dialectica», vol. 44, Berna 1990.
- Witkowski L., *Sull'aspetto europeo di A. Banfi e della sua scuola*, trad. it. di Fabio Minazzi, «Fenomenologia e scienze dell'uomo», Anno II, n. 3, Aprile 1986, pp. 251-255.



## LA PRESENZA DEL “BARBARO”. SULLE CONTAMINAZIONI NELLA MUSICA DELL’ANTICA GRECIA

Emanuele Raganato

Università del Salento  
emanuele.raganato@unisalento.it

ENGLISH TITLE: THE PRESENCE OF THE “BARBARIAN”. ON  
CONTAMINATIONS IN THE MUSIC OF ANCIENT GREECE

### ABSTRACT

Western musical culture has its roots in ancient Greece. In the history of music, therefore, the Hellenic world constitutes both the origin of an entire musical system that over the centuries has imposed itself hegemonically, and an inexhaustible source of historical, philosophical, and theoretical resources that Western musical culture has cyclically referred to, mainly to legitimize itself. Among these resources, one that historically has been the most discussed, most narrated, and most analyzed concerns the relationship based on the Hellenic/Barbarian duality. This has been sometimes understood in terms of conflicting repulsion, other times in terms of enriching cultural exchanges, and, finally, as a representation biased by ethnocentric ideologies and prejudices.

KEYWORDS: barbaric; Greeks; rationality; musical contamination; orientalism

### PREMESSA

Come spesso accade in ogni ambito dello scibile umano, tante informazioni passano attraverso la storia trasformandosi ripetutamente e modellandosi a sostegno di questa o quella teoria che in un dato momento costituisce il *mainstream*. Pensiamo ad esempio all’immagine stereotipata delle antiche sculture greche (originariamente policrome) che oggi sono il simbolo della bellezza classica, in una forma che, nei secoli, abbiamo assimilato come ori-

ginaria e che ha dettato i canoni estetici per tutta la scultura occidentale<sup>1</sup>. Se già ogni testimonianza culturale di cui esiste una traccia materiale subisce questo processo, figuriamoci cosa può avvenire nel caso di un immenso patrimonio perlopiù immateriale, come quello musicale, che nella maggior parte dei casi risulta filtrato dai trattatisti del passato e dai traduttori di queste opere. Questi passaggi d'informazione, inoltre, inducono spesso lo studioso a perdere la capacità di controllare criticamente e in prima persona lo spessore e il senso originario dei testi, che diventano oggetto di ulteriori analisi e, «in uno spirito tutto “postmoderno”, il serbatoio ideale a cui attingere elementi staccati, da rimontare poi ad arbitrio in più o meno gratuiti collages»<sup>2</sup>. La musica, quindi, non si sottrae a questo processo di legittimazione che impone modelli etnocentrici che si riattualizzano e si proiettano, ora verso l'Asia, l'Africa, l'America e infine verso l'Europa stessa. Storicamente, anche a livello musicale, l'approccio più longevo è stato quello dell'analisi del binomio ellenicità/barbarie in termini di repulsione conflittuale. Tale approccio, tradizionalmente, definisce anche la relazione culturale Oriente/Occidente *tout court*. Questa visione che, come vedremo, è nata probabilmente ai tempi delle guerre persiane, evidenzia le diversità valoriali e culturali e sostiene una contrapposizione ideologica tra razionalità occidentale e irrazionalità orientale. Un altro approccio è invece quello che evidenzia il valore degli scambi e delle contaminazioni in tutto il bacino mediterraneo, mettendo in luce gli apporti esterni nella cultura musicale greca. Infine, un terzo approccio è quello nato nel secondo dopoguerra e cerca di decostruire i pregiudizi etnocentrici che hanno viziato l'idea storica della rappresentazione ellenica dell'alterità<sup>3</sup>.

#### LA PERCEZIONE DELL'ELEMENTO STRANIERO NELLA CULTURA MUSICALE DELLA GRECIA ANTICA

La cultura musicale occidentale ha le sue radici nell'antica Grecia, nome in

---

<sup>1</sup> «Siamo così abituati a vedere i bronzi antichi con la patina verdastra creata dai secoli di abbandono, che tutta la scultura in bronzo europea, dal Rinascimento in qua, ha adottato 'quel' verde come il colore del bronzo. Eppure, sappiamo che i bronzi antichi erano, invece, lucidi e splendenti, di un colore dorato quasi più vicino all'oro che alla 'nostra' immagine del bronzo; che quelle statue sorridevano da labbra di rame rossastro, mostrando denti d'argento; che i loro occhi erano di pietre e vetri colorati. Un'immagine, per la sua violenta policromia, che ci appare quasi "barbarica", per contrasto alla monocroma compostezza dei bronzi come li vediamo nei musei: ma quell'immagine violenta ed estranea, così difficile da accettare, è la sola immagine autentica dell'arte greca», in S. Settis, *Introduzione*, in *Grecia: Atti del Convegno*, Mittelfest, Cividale del Friuli 2001, p.16.

<sup>2</sup> Ivi, p.14.

<sup>3</sup> Cfr. E. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2013.

cui «l'uomo colto europeo subito si sente in patria» (Hegel), madre della modernità, del dinamismo e del progresso, simbolo di una lotta contro un Oriente (i Persiani) perennemente uguale a sé stesso, indeterminato e statico. Queste formulazioni etnocentriche risentono fortemente di una tendenza alla quale gli stessi Greci, naturalmente, non si sottrassero, ovvero questa ossessione dell'identità, che è insieme creatrice automatica dell'alterità. La parola «barbaro»<sup>4</sup>, nasce qui, come contrapposizione culturale per designare genericamente l'insieme indiscriminato dei popoli stranieri sotto il rispetto innanzitutto linguistico (poi anche etnico e geografico). Ma «essa finì per esprimere ogni tipo di contrapposizione: l'ordine contro la confusione e il caos, il comportamento dei cittadini liberi, ispirato al codice di legge, contro le abitudini proprie del potere arbitrario, la vivacità intellettuale contro l'ottusità, e, infine, i "boni mores" contro una crudeltà sanguinaria prossima a quella della bestia, ossia ogni manifestazione di atrocità concepita come estremo grado del male che l'uomo, secondo natura, può fare e/o subire»<sup>5</sup>.

La musica fu per i Greci (sia uomini sia donne<sup>6</sup>) un elemento fortemente presente nella quotidianità dalle origini fino ad almeno il VI secolo (il cosiddetto Periodo Arcaico) e si caricò di significati simbolici che concorrevano all'espressione in forma originaria tutte le passioni del mondo e dell'uomo, nell'invenzione della filosofia e dell'arte, della scienza e della bellezza. Fu, tra le arti liberali, quella che indubitabilmente godette di una considerazione senza pari<sup>7</sup> e quella che nella sua origine più si confonde con le narrazioni mitologiche<sup>8</sup>. Anche nei miti legati alla nascita degli strumenti musicali, il dualismo razionale/irrazionale è sempre evidente<sup>9</sup>, ma spesso la storia e la filosofia<sup>10</sup> hanno letto questa contrapposizione non come una condizione ugualmente presente nell'uomo ma come una contrapposizione io/altro, greco/barbaro, Occidente/Oriente, che inevitabilmente ci ha consegnato una concezione dualistica intrisa di giudizi di valore<sup>11</sup>. L'idea che oggi abbiamo

---

<sup>4</sup> Etimologicamente, la parola "bàrbaro" deriva dal greco βάρβαρος (barbārus, in latino) e ha principalmente il significato di "straniero". I Greci (e, successivamente, i Romani) dicevano barbaro chiunque non fosse greco (o romano).

<sup>5</sup> A.M. Battagazzore, *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, Sandalion, Vol. 18, Sassari 1996, p. 9.

<sup>6</sup> Non solo gli uomini, infatti, ma anche le donne potevano suonare gli strumenti musicali e diventare pure celebri. Si pensi ad esempio a Lamia, che fu onorata in tutta la Grecia e raccontata da Plutarco e Ateneo. Cfr. G. Ferrario, *Il costume antico e moderno di tutti i popoli*, Europa, Vol. III, Vincenzo Batelli, Firenze 1827, p. 81.

<sup>7</sup> Cfr. Ivi, p. 60.

<sup>8</sup> Ivi, p. 58.

<sup>9</sup> Ad esempio, il mito di Orfeo e di suo padre Apollo al quale era sacra la lira. A Dioniso invece spettava l'aulos.

<sup>10</sup> Cfr. F. Nietzsche, *La Nascita della Tragedia*, Adelphi, Milano 1978.

<sup>11</sup> Già Giorgio Colli aveva ipotizzato una coesistenza delle due categorie nietzschiane (in G.

della musica nell'antica Grecia sembra essere quella di un prodotto culturale di «una civiltà popolata di modelli e di archetipi, di pietre di fondazione e di cifre universali, di motti delfici e di colonne doriche, di atleti che s'incoronano e di artisti dediti alla Bellezza, di passioni politiche da cui emerge una polis cristallina e una democrazia che dà spazio alla libertà e all'individuo, di filosofi che tracciano con stilo implacabile l'agenda di tutte le filosofie possibili»<sup>12</sup>. Tuttavia, la curiosità con la quale i Greci si mossero in tutto l'Oriente oppure oltre le Colonne d'Ercole, pronti a fondare nuove civiltà, sempre pronti a ibridizzarsi per costituire un'infinità di culture locali, per insegnare ed imparare, ci pone di fronte al ragionevole dubbio che probabilmente la loro musica fosse “contaminata” da tutti quegli elementi e quelle culture che con essi avevano rapporti e scambi e, probabilmente, anche il giudizio coevo verso musiche “altre” doveva essere assai diverso da quello costruito a posteriori. Già nella mitologia antica, infatti, possiamo rilevare che la stessa origine della musica greca fosse frutto di un'appropriazione culturale<sup>13</sup>. L'esistenza di pratiche musicali mutate o condivise con altre popolazioni, poi, è facilmente rintracciabile nella storia degli strumenti musicali utilizzati<sup>14</sup> (oltre che nella comparazione tra i sistemi di accordatura documentati<sup>15</sup>). A livello culturale generale possiamo far risalire all'opera di Platone (*lo Straniero*, in particolare), il filosofo dell'identità per eccellenza, una sorta di distinzione di valore tra Greci e barbari<sup>16</sup>. Nella pratica musicale dell'epoca possiamo, però, solo rilevare che le aggettivazioni riferite alle espressioni musicali straniere (orientali in particolare) non descrivevano fenomeni o pratiche, ma erano orientate a marcare la differenza tra “greco” e “non greco”. A tal proposito è bene rilevare che tra le varie fonti che ci raccontano di popoli barbari e feroci che «nutrivano aborrimiento per la musica», ve ne sono alcune di età antica, come *Le Storie* (libro IV) di Polibio, che descrivono alla stessa stregua anche alcune popolazioni dell'Arcadia, come quella dei Cinaiti<sup>17</sup>. Mario Lentano poi spiega come l'accezione negativa del concetto di barbaro sia assente in Omero e si sia in-

---

Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2010). Tuttavia, l'opinione comune e il discorso pubblico cavalcano ancora l'onda di questo binomio.

<sup>12</sup> S. Settis, cit. p. 13.

<sup>13</sup> Nella sua Raccolta di notizie sulla Frigia, Alessandro [Poliistore] diceva che Olimpo dalla Frigia avrebbe portato la musica in Grecia. Lui sarebbe stato allievo di Marsia, Marsia sarebbe stato figlio di Hyagnis, che per primo suonò l'aulo. A. Gostoli, *Un'antica fonte magno-greca nel De musica attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio*, «Ploutarchos», n.s., 12, 2015, pp. 41-54, p. 46.

<sup>14</sup> C. Sachs, *Storia degli strumenti musicali*, Mondadori, Milano 1996.

<sup>15</sup> C. Sachs, *Le sorgenti della musica*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

<sup>16</sup> A.M. Battagazzore, cit., p. 11.

<sup>17</sup> Cfr. G. Ferrario, cit., p. 61.

vece sviluppata a partire dai tempi delle Guerre persiane (V sec. a.C.), raccontato come mondo barbarico, tirannico e privo di libertà, alternativo a quello libero e civile degli Elleni<sup>18</sup>. La musica greca era stata “normata” (attraverso un qualche sistema), già al tempo di Omero. I cosiddetti *nomoi* (da *Nóμος*, consuetudine, costume), ovvero le leggi della cetra o della tibia, ci dicono chiaramente che i vari accoppiamenti tra suono e canto erano ordinati, ricondotti a leggi, istruzioni e norme che ne regolavano l’utilizzo<sup>19</sup>. È ancora Platone (questa volta nella *Repubblica*) a tramandare una corrispondenza tra i vari tipi di armonia e le qualità dell’anima umana, distinguendo i modi musicali che hanno un effetto pedagogico negativo (le armonie mixolidia, sintonolidia, ionico e lidia) dalle armonie che sono dotate di valore etico positivo (l’armonia dorica e quella frigia<sup>20</sup>, ovvero apollinea e dionisiaca). Allo stesso modo Platone analizza i ritmi che, analogamente alle armonie, si ripercuotono in mutamenti dell’anima umana<sup>21</sup>. Tra questi sicuramente è il ditirambo, sacro a Dioniso, ad essere quello più controverso. A partire da Aristotele (vissuto al tempo del re persiano Dario III), infatti<sup>22</sup>, il ditirambo, che ritrova la sua espressione per antonomasia nel modo frigio (dal nome della Frigia, regione dell’Anatolia) si carica di una valenza orgiastica apportatrice di forti emozioni. Poiché tradizionalmente nell’antica Grecia Dioniso era considerato un dio straniero<sup>23</sup>, è probabile che ogni significazione negativa legata ai presunti apporti non greci al ditirambo (incluso il modo frigio e *auloi* e *syrix*, strumenti a fiato sacri a Dioniso) abbiano contribuito a connotare i riti dionisiaci (e di conseguenza tutte le pratiche musicali annesse, così come gli strumenti musicali) come lascivi, sfrenati, non soggetti ad alcuna razionalità.

Una traccia significativa in tal senso la si ritrova nell’ultima tragedia di Euripide, *Le Baccanti*, opera con la quale l’autore si congeda dal teatro tragico e dal mondo. *Le Baccanti* è una delle più potenti e significative opere di tutta la letteratura (non solo greca) in cui la musica vi gioca un ruolo profondissimo: Dioniso giunge a Tebe sotto l’aspetto di uno straniero, con un seguito di donne provenienti dalla Lidia. Nella prima parte dell’opera, queste donne sono esortate dallo stesso dio a suonare i loro tamburi orientali ma, più avanti, nella partitura ideata da Euripide, si aggiunge una nuova voce: quella del soffio degli *auloi* frigi dei sacerdoti di Rea. Questa invasione da

<sup>18</sup> M. Lentano, *Straniero*, Inschibbolet Editore, Roma 2021, p. 47.

<sup>19</sup> G. Ferrario, cit., p. 64.

<sup>20</sup> Armonia di pace, per Platone, e fonte di saggezza e moderazione.

<sup>21</sup> G.M. Chiodi, *La filosofia politica di Platone*, a cura di R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2008, p. 152.

<sup>22</sup> Cfr. S. Grandolini, *A proposito di armonia frigia, Dioniso e ditirambo in Platone*, «Giornale italiano di filologia», Vol. 53, 2001, pp. 287-292.

<sup>23</sup> Nel 1953 Michael Ventris dimostrò l’origine micenea del culto di Dioniso.



oriente di musica “altra”, straniera, che irrompe con fragore sulla scena ha indubbiamente una forte valenza simbolica. Tuttavia, è possibile che dietro la narrazione si celi il ricordo di un fenomeno storico: tra VIII e VII secolo a.C., infatti, si stabilizzò in Beozia una tradizione auletica proveniente dalla Frigia e dalla Lidia, giunta sulla scia della diffusione del culto di Cibele. Tebe, la capitale, ben presto divenne il centro per eccellenza del virtuosismo auletico ellenico. Lo strumento fu bandito dall’Attica durante il periodo della scuola socratica, ma Aristotele (*Politica*, VIII, 6), riporta successivamente che dopo le guerre mediche (periodo in cui la Beozia era alleata dell’Impero Persiano) lo studio dell’*aulos* entrò a far parte dell’educazione della gioventù ateniese<sup>24</sup>, nonostante, tradizionalmente, sembrava possedere tutte le qualità per annientare ogni virtù, in particolare quelle muliebri. Sempre Aristotele, nell’*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, fornisce un supporto teorico per giustificare l’esistente, nato da pregiudizi e credenze di un’intera società, la quale non aveva dubbi sulla superiorità del greco sul non-greco<sup>25</sup>.

Lo Stagirita concettualizza ogni agire barbarico come privo di ogni razionalità. E poiché fu l’aristotelismo in generale ad essere il pensiero dominante fino al Rinascimento, certi significati hanno attraversato i secoli e le civiltà perdendo l’originario valore. Anche un’opera come l’*Iliade* (in cui vi sono grandi molte testimonianze musicali), quindi, si presta a letture differenti a seconda del periodo storico. Uno dei passi più citati a riguardo può essere esemplificativo della percezione differente in epoca arcaica o classica dello stesso soggetto: «In una notte insonne, Agamennone, guardando Troia dalla sua tenda, udì il suono caratteristico degli *auloi* e dei *syrix*»<sup>26</sup>. Egon Wellesz<sup>27</sup> ci dice che *aulos* e *syrix*, sebbene molto popolari nella Grecia arcaica, furono considerati più tardi importazioni asiatiche. Ma nell’*Iliade* gli strumenti a fiato sono popolari, rustici più che stranieri e lo stesso conflitto con Troia non è percepito come lo scontro «tra i Greci d’Europa e barbari d’Asia come lo sarà in seguito con Erodoto». «Tra Greci e Troiani mancano elementi, anche minimi, di distinzione: l’alimentazione e il vestiario, nonché i principi morali, sono identici per tutti; i culti, le abitazioni, il modo di combattere valgono per gli uni come per gli altri»<sup>28</sup>.

Lo stesso Epitaffio di Sicilo, ritenuto oggi il documento musicale più antico del mondo ellenico, fu ritrovato in Anatolia nel 1883, posto sopra una tomba. La sua datazione varia dal I secolo d.C. al II secolo d.C. ed è costitui-

<sup>24</sup> C. Sachs, cit., pp. 157-158.

<sup>25</sup> A.M. Battagazzore, cit., p. 13.

<sup>26</sup> I. Henderson, *Ancient Greek Music*, in *The New Oxford History of Music*, ed. Egon Wellesz, Oxford University Press, London 1966.

<sup>27</sup> E. Wellesz (a cura di), *Storia della Musica*, in *The New Oxford History of Music*, Vol.1, Feltrinelli, Milano 2015.

<sup>28</sup> A.M. Battagazzore, cit., p. 17.

to da dodici righe di testo di cui sei accompagnate dalla notazione alfabetica di una melodia nel modo frigio, scolpite su una stele di marmo. Questo processo di "orientalizzazione" delle provenienze degli strumenti musicali, in particolare, sembra essere più una vilificazione simbolica che un'indicazione di origine. Tuttavia, per secoli tutta la cultura ellenica si è nutrita di importazioni straniere, sapientemente adattate a una realtà culturale esteticamente assai differente, tant'è che nello studio degli usi musicali dell'antica Grecia non è possibile prescindere da una conoscenza generale di tutta l'organologia del Mediterraneo orientale.

A tal proposito, già Spanemio (Ezechiel Spanheim), nel XVII secolo, ci avverte che i nomi degli strumenti passarono ai Greci dall'Oriente e quindi all'autorità di Aristosseno, di Ateneo e di Strabone. Aggiunge poi che tali nomi sono pressoché tutti barbari, cioè Siriaci, Fenici, Traci o Ebraici, come il termine *magadis* (che fu una varietà di lira)<sup>29</sup>. Sembra che solo la nascita del *chelys* (strumento a corde la cui cassa di risonanza è costituita da un guscio di tartaruga) sia collocata dalla tradizione nel Peloponneso, a differenza di una serie innumerevole di altri strumenti le cui origini sono collocate al di fuori dell'*oikoumene* greca<sup>30</sup>. Aristosseno da Taranto, seguace di Aristotele, testimonia (nel suo *Elementa Harmonica*) i tanti prestiti dall'area mediterranea e mediorientale anche per quanto riguarda i tipi di accordature, mentre Aristofane, nelle *Rane*, si scaglia con veemenza contro Euripide, accusato di una contaminazione musicale che travalicava anche i confini dei generi<sup>31</sup>. Tale mescolanza doveva aver posto delle questioni che andavano oltre il mero confine estetico, poiché sembra che ciascuna composizione dovesse essere strutturata secondo delle prescrizioni psicagogiche e avesse una propria forma e un proprio *ethos*. «Usare una al posto dell'altra, come ci dicono i filosofi, sarebbe stato considerato non solo esteticamente sconveniente, ma deleterio sul piano etico»<sup>32</sup>.

Fino almeno alla prima metà del V secolo, la musica e il testo venivano strutturati secondo regole precise, sia per esigenze di teatro che di intelligibilità della parola. Sembra inoltre che fino a quel periodo «i poeti-musicisti non componessero i loro brani con criteri di originalità assoluta, ma per lo più rielaborassero e variassero motivi tradizionali ormai impostisi e definiti con una certa regolarità, secondo un procedimento che ci è noto anche per

<sup>29</sup> Cfr. G. Ferrario, cit., p. 93.

<sup>30</sup> G. Comotti, *La musica nella cultura greca e romana*, Vol. 1, EDT, Torino 2001, p. 64.

<sup>31</sup> «Lui prende il suo miele dappertutto: canti di puttane, canzoni di Meleto, motivetti per l'aulo della Caria, compianti funebri, arie di danza». Aristofane, *Le Rane*, trad. D. Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1985, vv. 1301.

<sup>32</sup> C. Martinelli, *Musica e Poesia in Grecia*, in *Grecia: Atti del Convegno*, Mittelfest, Cividale del Friuli 2001, p. 23.

altre culture musicali come, ad esempio, quella dell'India»<sup>33</sup>. È solo con la "Scuola del Nuovo Ditirambo" di Atene (il cui esponente di punta era Timoteo da Mileto) che la mimesi tra testo e musica viene meno, portando alla fioritura di forme musicali libere intrise di melismi. L'affermazione di questi nuovi generi porterà, dopo la conquista della Grecia da parte dell'Impero Romano, alla frattura del legame tra poesia e musica, che pian piano finirà col diventare un'arte a sé stante<sup>34</sup>.

Durante il periodo ellenistico, vi fu una delle più imponenti contaminazioni culturali della storia. Il greco semplificato dell'Attica (quello ateniese) divenne la lingua franca del Mediterraneo e grandi centri di cultura nacquero in Medio Oriente, in particolare ad Alessandria d'Egitto per opera della dinastia dei Tolomei. L'Egitto, come testimoniava il già citato Erodoto<sup>35</sup> (e successivamente, in epoca romana, anche Apuleio nelle *Metamorfosi*), aveva sempre esercitato una grande attrazione nei confronti dei Greci, che già avevano preso parte come mercenari a campagne belliche per il regno dei Faraoni. Se nella Grecia classica, quindi, gli elementi musicali di origine estera erano considerati con sospetto, nel coevo Egitto la contaminazione musicale avveniva naturalmente a seguito delle campagne militari, ove strumenti musicali e musicisti costituivano un importante bottino di guerra. Con l'avvento dei Tolomei quindi, una vasta operazione di sincretismo culturale che naturalizzò tanti lasciti egiziani, ingiganti il patrimonio musicale greco. Il culto di Iside si diffuse in tutto il mondo ellenico, con le sue pratiche musicali provenienti dalla valle del Nilo e con i suoi sistri. Tale culto si diffuse fino al cuore dell'Europa, anche tra le popolazioni barbariche<sup>36</sup>. Da lì a breve però, l'esercito romano avrebbe istituito la propria prefettura ad Alessandria d'Egitto, spostando il baricentro culturale del Mediterraneo a Roma e portandosi, alla maniera dei Faraoni egizi, un enorme bottino e patrimonio mu-

---

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> La carenza di fonti a riguardo fu tale da generare non solo un vuoto documentario sulla trasformazione della musica greca ma anche una serie di equivoci che si sono tramandati per secoli, come quello sulla presunta ed esclusiva monodia in uso dal periodo classico fino almeno all'epoca cristiana. La critica moderna ha dibattuto lungamente questo problema proponendo interpretazioni diverse. Tra queste, quella che ci appare più interessante ci dice che dalla fine del V secolo, attraverso lo sviluppo del commercio librario, iniziò una sorta di classificazione in base ai criteri interni di tipo retorico anche per la musica. Di qui l'impossibilità di classificare coerentemente, con il trascorrere del tempo, i carmi dei poeti antichi, segnati, tra l'altro, sia da trasformazioni formali (come la fusione del peana col ditirambo, realizzata da Senocriso a livello musicale, con l'introduzione della musica degli auli in un genere – il peana – originariamente citarodico) che, in età arcaica, da prassi meliche che si tramandavano oralmente. Cfr. A. Gostoli, cit., p. 50.

<sup>35</sup> Nella narrazione delle campagne militari del faraone Psammetico I.

<sup>36</sup> G. Ferrario, cit., p. 120.

sicale nella capitale dell’Impero, incluso ciò che era rimasto della musica greca.

#### BIBLIOGRAFIA

- Aristofane, *Le Rane*, Trad. D. Del Corno, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1985.
- Battegazzore A.M., *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*, Sandalion, Vol. 18, Sassari 1996.
- Chiodi G. M., *La filosofia politica di Platone*, a cura di R. Gatti, Franco Angeli, Milano 2008.
- Colli G., *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2010.
- Comotti G., *La musica nella cultura greca e romana*, Vol. 1, EDT, Torino 2001.
- Ferrario G., *Il costume antico e moderno di tutti i popoli*, Europa, Vol. III, Vincenzo Batelli, Firenze 1827.
- Gostoli A., *Un’antica fonte magno-greca nel De musica attribuito a Plutarco: Glauco di Reggio*, «Ploutarchos», n.s., 12, 2015, pp. 41-54
- Grandolini S., *A proposito di armonia frigia, Dioniso e ditirambo in Platone*, «Giornale italiano di filologia», Vol. 53, 2001.
- Henderson I., *Ancient Greek Music*, in *The New Oxford History of Music*, ed. Egon Wellesz, Oxford University Press, London 1966.
- Lentano M., *Straniero*, Inschibbolet Editore, Roma 2021.
- Martinelli C., *Musica e Poesia in Grecia*, in *Grecia, Atti del Convegno*, Mittelfest, Cividale del Friuli 2001.
- Nietzsche F., *La Nascita della Tragedia*, Adelphi, Milano 1978.
- Sachs C., *Le sorgenti della musica*, Bollati Boringhieri, Milano, 2014.
- Sachs C., *Storia degli strumenti musicali*, Mondadori, Milano 1996.
- Said E., *Orientalismo. L’immagine europea dell’Oriente*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Settis S., *Introduzione*, in *Grecia: Atti del Convegno*, Mittelfest, Cividale del Friuli 2001.
- Wellesz E. (a cura di), *Storia della Musica*, in *The New Oxford History of Music*, Vol.1, Feltrinelli, Milano 2015.



histoire des idées  
historia de las ideas  
historia de las ideas  
ideeengeschiedenis  
история идей  
historia dei  
ideeengeschiedenis  
histoire des idées  
storia delle idee  
HISTORY OF IDEAS  
HISTORY OF IDEAS  
historia dei  
ideehistorie  
ideeajalugu hugmyndasaga  
ideehistorie  
storia delle idee  
Ideeengeschichte  
historia dei  
ideeengeschiedenis  
histoire des idées  
история идей  
historia de las ideas  
история идей  
STORIA DELLE IDEE  
ideeengeschiedenis  
histoire des idées  
storia delle idee  
History of Ideas  
история идей  
historia dei  
ideeajalugu hugmyndasaga  
ideeajalugu hugmyndasaga  
History of Ideas  
Ideeengeschichte  
ideehistorie  
histoire des idées  
historia de las ideas  
storia delle idee  
история идей  
ideeajalugu hugmyndasaga  
ideeengeschiedenis  
historia de las ideas  
STORIA DELLE IDEE  
histoire des idées  
History of Ideas  
Ideeengeschichte  
ideeajalugu hugmyndasaga  
ideeengeschichte  
Ideeengeschichte  
история идей  
ideehistorie

Third Section

BOOK REVIEWS





## RECENSIONE

### *Abitare la complessità* di Mauro Ceruti e Francesco Bellusci

Antonio Marturano

University of Rome Tor Vergata  
a.marturano@gmail.com

#### ABSTRACT

Review of M. Ceruti & F. Bellusci, *Abitare la complessità. La sfida di un destino comune*, Mimesis, Sesto San Giovanni (Milano), 2020, p. 168.

L'agevole e pregevole libro di Mauro Ceruti e Francesco Bellusci, *Abitare la complessità*, vuole offrire una chiave di lettura basata sul concetto di complessità dei fenomeni contemporanei. La parola "complessità", infatti, per gli autori, «allo stesso tempo è parola-rivelazione del nostro tempo e, contestualmente, parola controttempo» (Ceruti e Bellusci 2020, p. 9).

Il libro parte dalla dicotomia semplicità contro complessità in fatto di verità, cercando di fornire ragioni per cui il metodo cartesiano, nonostante abbia portato a delle vette inimmaginabili la scienza, abbia ormai completato il suo ruolo nella cultura occidentale, dove le spiegazioni dei fenomeni non possono più essere fornite in modo analitico e lineare. Riportare, cioè, i fenomeni più grandi alla spiegazione dei componenti più piccoli, senza riferirsi al contesto entro cui il fenomeno accade, non porta più a quella fecondità esplicativa che caratterizzava la scienza cartesiana fino a pochi decenni fa: «isolando e/o frammentando i suoi oggetti, questo modo di conoscenza cancella non solo il loro contesto, ma anche la loro singolarità, la loro località, la loro temporalità, il loro essere e la loro esistenza. Esso tende a spolpare il mondo» (Morin 2021, p. 28). D'altro canto, potremmo dire che la stessa logica lineare e di frammentazione della produzione delle merci, conosciuta a partire dal periodo industriale come taylorismo-fordismo, non fa altro che riprodurre in chiave economica lo stesso percorso "cartesiano" di spezzettamento e di specializzazione, basato sulla speranza di potersi garantire, in un



futuro più o meno distante grazie a nuove conquiste tecnologiche e scientifiche, la propria sopravvivenza. Come hanno affermato alcuni tra i più grandi filosofi del Novecento, B. Russell (1952, p. 36) e M. Heidegger (1976), il sistema creato da questo approccio economico è, invece, una forma di stupro (*rape*) o provocazione della natura: la scommessa è che l'uomo saprà risolvere tramite la scienza e la tecnologia qualsiasi crisi energetica o ecologica o "umanistica" che gli si parerà innanzi, in accordo con una utopistica visione baconiana, con tecnologie specializzate. Ma, avvertiva Russell (1952, p. 49), «la conoscenza scientifica è una bevanda intossicante, e può darsi che la razza umana non sia capace di sostenerla».

La vittima principale, affermano i due autori, è l'idea che la verità sia, appunto, qualcosa di "semplice", come lo stesso Edgard Morin ha evidenziato. Nel suo famoso testo intitolato *La sfida della complessità*, infatti, Morin nota come la parola "complessità", a causa del suo polimorfismo, sia una parola «vuota» nel suo «uso banale» (Morin 2021, p. 27). La necessità di guardare al mondo in bianco e nero, di semplificare financo la cronaca che si sta facendo storia, all'interno di una polarizzazione che non lascia scampo a terze vie, ha portato la "verità", che fa fatica anche a essere intelligibile a livello di una superata logica aristotelica, ad essere nuovamente preda di rigurgiti sofisticati che si esprimono digitalmente attraverso le *fake news* e il populismo. Secondo gli autori, questi fenomeni non sono altro che «una reazione viscerale che risponde a un problema effettivo, quello di una "complessità" falsa e truffaldina – un'ipercomplicazione e non un'autentica complessità – utilizzata a piene mani dalle élite, che si avvantaggiano della "fine della storia" del liberismo capitalistico globalizzato per imporre la loro semplificazione propagandistica, la loro ideologia del guadagno come unico fine dell'uomo» (Ceruti e Bellusci 2020, pp. 12 e 44).

D'altronde, come già sosteneva Baruch Spinoza nello scolio dell'*Etica*, forse uno dei primi autori moderni che ha intuito l'importanza della complessità, la via verso la verità «che sembra oltremodo ardua, si può tuttavia trovarla. E deve essere davvero arduo quello che si trova raramente. Infatti, come potrebbe accadere che la salvezza fosse trascurata quasi da tutti se fosse a portata di mano e la si potesse trovare senza grande fatica? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare» (Spinoza 2005, p. 376). Osservano, infatti, Ceruti e Bellusci (2020, p. 13): «la via della semplificazione e del semplicismo è lastricata (storicamente lo è stata) di astrazioni, generalizzazioni, "purificazioni" e potenzialmente di pregiudizi violenti, di lotte mortali, di errori e orrori. Diventa comodo placare le proprie paure, la minaccia di un pericolo e i propri istinti aggressivi proiettandoli sull'altro, pensato come radicalmente diverso, e assecondare, per questa via, pulsioni arcaiche e sacrificali». La stessa democrazia è in pericolo: «senza democrazia non possiamo operare la riforma di pensiero necessaria a governare la com-

plessità; senza la riforma di pensiero necessaria a governare la complessità non possiamo preservare e rigenerare la democrazia» (id.).

Necessita allora una nuova mentalità, un nuovo salto di paradigma che deve essere seguito da cambiamenti sociali ed economici; il paradigma industriale basato sulla metodologia lineare tayloristico-fordista spinge ancora verso la concorrenza tra aziende, nazioni, individui. Il cambiamento necessario oggi richiede, in una società completamente connessa, dove ognuno e ogni cosa hanno relazioni tra di loro, una mentalità collaborativa. Infatti, secondo gli autori del libro,

Se l'individualismo crea il mito dell'autosufficienza, riducendo il soggetto ad "atomo" sociale, l'individuazione poggia sul concetto complesso di autonomia, che si può costruire effettivamente non recidendo o strumentalizzando il legame con gli altri e con la natura, ma nella consapevolezza della dipendenza dagli altri e dall'ecosistema. Da questo punto di vista, diventa centrale il recupero della solidarietà sociale anche attraverso forme concrete e vissute, non solo attraverso le forme imposte da leggi" (id., p. 53).

Purtroppo l'abitudine alla rivalità è stata così profondamente impressa nel nostro carattere, non solo a partire dal darwinismo, che ha dato basi "scientifiche" a questa attitudine umana, da portare con estrema difficoltà a un cambio di paradigma collaborativo ed ecologico che la globalizzazione ora richiede. «Noi – affermava Bertrand Russell negli anni '50 – non abbiamo adattato la nostra mentalità alla nostra tecnica. Ci permettiamo ancora sentimenti e pensieri appropriati ad un'epoca tecnicamente più semplice. Se vogliamo vivere in felicità con una tecnica moderna ... dobbiamo eliminare alcune idee e sostituirle con altre» (Russell 1952, p. 214).

Ceruti e Bellusci (2020, p. 62) esprimono un pensiero vicino a quello di Bertie, quando rimarcano che

Un nuovo modo di pensare in tutti i campi del sapere, capace di farli comunicare e integrare per affrontare problemi sempre più interdipendenti e globali [che però] è destinato a incontrare ancora una straordinaria resistenza. Sul piano morale e politico, non si vogliono abbandonare o meglio relativizzare quelle aspirazioni alla certezza e quella volontà di semplificazione che nelle scienze naturali, da tempo, si stanno abbandonando. Siamo di fronte all'ultimo e paradossale esito di quella disgiunzione tra scienza, etica e politica su cui si è fondata la prima modernità e che, dopo Hiroshima, risulta ancora di più inaccettabile.

Educare alla complessità diventa quindi il principale obiettivo, se l'essere umano vuole sopravvivere ad una catastrofe: passare dalla frammentazione disciplinare, oggi sotto scrutinio nonostante sia dominante, a una

educazione che educi alla transdisciplinarietà e quindi al pensiero complesso dove ogni cosa è connessa con ogni altra. Insegnare, insomma, quella antica arte della tessitura di platonica memoria (la complessa arte di tenere insieme distinti ed intrecciati momenti che appartengono a funzioni “contrarie”: una attività cioè che tende, in ultima analisi, ad unire) che renda gli individui abili di passare dal pensiero lineare ad un pensiero complesso. L’uomo, animale politico per eccellenza, benché non debba negare le differenze, deve valorizzare le interdipendenze. Come ricordano gli autori, richiamando le parole di Papa Francesco, le interdipendenze ci obbligano a pensare «*a un solo mondo, ad un progetto comune*».

#### BIBLIOGRAFIA

- Ceruti, M., Bellusci F. 2020, *Abitare la complessità*, Milano: Mimesis.
- Heidegger, M. 1976, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano: Mursia (ed. orig. *Vortrage und Aufsätze*, Stuttgart: Verlag Gunther Neske Pfullingen, 1953).
- Morin, E. 2021, *La sfida della complessità*, nuova edizione, Firenze: Le Lettere.
- Papa Francesco, 2015, *Laudato Si*, Roma: Ancora.
- Russell, B. 1952, *Nuove speranze in un mondo che cambia*, trad. it. Milano: Longanesi (ed. orig. *New Hopes for a Changing World*, London: Allen and Unwin, 1951).
- Spinoza, B. 2005, *Etica e Trattato teologico-politico*, ed. it. a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino: UTET.

History of Ideas Research Centre  
Jagiellonian Library  
22 Adam Mickiewicz Boulevard  
30-059 Krakow  
Poland

STORIA DELLE IDEE  
Geschichte  
istoria idei  
Geschiedenis  
histoire des idées  
СТОРІЯ ІДЕЙ  
historia de las ideas  
STORIA IDEY  
deni storle  
STORIA DELLE IDEE  
Geschiedenis  
histoire des idées  
STORIA DELLE IDEE  
STORY OF IDEAS  
СТОРІЯ ІДЕЙ  
STORIA IDEY  
STORIA IDEY  
STORY OF IDEAS  
Geschichte  
Geschiedenis  
dehistorie  
histoire des idées  
historia de las ideas  
STORIA DELLE IDEE  
СТОРІЯ ІДЕЙ

July 2022



History of Ideas  
Research Centre  
at the Jagiellonian University  
in Krakow