

## INDICE

Ripensare la figura e l'opera di Martino Cambula	Pag.	3
<b>RELAZIONI</b>		
Silvano Tagliagambe, <i>Martino Cambula: la filosofia che guarisce</i> . . . . .	»	4
Alberto Mura, <i>Martino Cambula e le suggestioni metafisiche del Tractatus</i> . .	»	15
Sebastiano Ghisu, <i>Scienza e religione nelle scelte filosofiche di Martino Cambula</i>	»	23
Alessandra Pigliaru, <i>La grazia dell'essere donna. Brevi note su Edith Stein</i> . . . .	»	26
Massimo Dell'Utri, <i>Un originale lettore di Wittgenstein</i> . . . . .	»	32
<b>ALTRI CONTRIBUTI SUL TEMA DEL CONVEGNO</b>		
Mario Fadda, <i>Scienza, filosofia, esperienza religiosa. Martino Cambula e l'Associazione sassarese di Filosofia e Scienza</i> . . . . .	»	37
Mariolina Perra, <i>Conoscenza, Tecnica, Etica in Martino Cambula. Attualità di un pensiero</i> . . . . .	»	41
Yerina Ruiu, <i>Percorsi rivisitati tra immagini e frammenti. Riflessioni sui Frammenti di filosofia di Martino Cambula</i> . . . . .	»	47
<b>INVITO ALLA LETTURA - LEGGIAMO E RILEGGIAMO</b>		
Per approfondire il pensiero di Martino Cambula . . . . .	»	52
Francesco Agnoli, Andrea Bartelloni, <i>Scienziati in tonaca, La Fontana di Siloe, Torino, 2018, di Giuseppe Spanu</i> . . . . .	»	53
Gilles Ménage, <i>Storia delle donne filosofe, Ombre corte, Verona, 2018, di Giuseppe Spanu</i> . . . . .	»	54
J. Ferrari, <i>A sua immagine, Actes Sud, 2018, di Michele Bissiri</i> . . . . .	»	55
<b>Nota su Liliana Cano</b> . . . . .	»	57

*Mathesis universalis*: così Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) chiama l'*arte combinatoria*, cioè lo studio di tecniche logiche finalizzate alla scoperta ed alla rappresentazione dei segreti della natura. Il germe di tale arte si trova nel pensiero del geniale filosofo catalano Ramón Llull (Raimondo Lullo, 1235-1315), capace di immaginare un meccanismo composto da cerchi concentrici, ognuno con movimento rotatorio indipendente dall'altro. L'accostamento, il rapporto ed il confronto tra lettere e simboli contenuti nei cerchi rotanti doveva servire alla soluzione dei problemi ed all'espansione del sapere. L'opera di Lullo, che suggestionò profondamente Giordano Bruno ed altri autori, è stata posta all'origine delle ricerche sull'intelligenza artificiale.

La nostra testata vuole dunque esprimere l'esigenza di un sapere unitario, di una combinazione e di un dialogo tra settori diversi delle indagini filosofiche e scientifiche.

## MATHESIS-DIALOGO TRA SAPERI

Rivista semestrale dell'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza

Carlo Delfino Editore, via Caniga 29/B, 07100 Sassari

Tel. 079 262661-51-21 - Fax 079 261926

info@carlodelfinoeditore.it - www.carlodelfino editore.it - **www.madebysardinia.it**

Anno XVI - n. 31 - Dicembre 2018

Reg. Tribunale di Sassari n. 410 del 21-07-2003

*Direttore responsabile*: FEDERICO FRANCONI - *Coordinatore*: MARIOLINA PERRA

*Comitato di redazione*: Francesco Bua, Gian Nicola Cabizza, Margherita Dupré, Mario Fadda, Paolo U. Pinna Parpaglia†, Rossana Quidacciolu, Yerina Ruiiu, Guido Salvador (responsabile di **www.filosofiscienza.it** sito dell'Associazione), Francesco Sircana.

I numeri arretrati della rivista sono disponibili on line.

*Redazione*: Via A. Roth, 1, Sassari - Tel. 079 291486 - Tel. 079 274897

*Stampa*: TAS - Sassari

“Mathesis-Dialogo tra saperi”, con delibera n. 17 del 20 febbraio 2013, è annoverata nella lista delle riviste scientifiche di area 11, codice Cineca E194521 – IFSSN1828-6054 (liste aggiornate delle riviste ai fini dell'abilitazione scientifica nazionale).



«Al di là del registro stilistico di volta in volta adottato, è interessante notare quanto nell'opera della pittrice siano assenti figure o sentimenti riconducibili al senso dell'ineluttabilità del divenire, del trascorrere impietoso del tempo che implica il continuo trasmutare delle cose e delle forme. E' assente, cioè, il sentimento della vecchiaia e finanche del dolore e del travaglio dell'esistenza; la sofferenza e il patimento sono riservati in genere alle scene religiose, che l'artista riprenderà a rappresentare con rinnovato vigore negli anni successivi al suo ritorno in Sardegna. Per contro, le figure femminili che costellano l'universo pittorico della Cano, siano esse colte in atteggiamenti di assorta meditazione o in amicali e appassionati convegni, conservano una vocazione vitalistica, un'irrefrenabile gioia sorgiva che le connota come figure di un tempo sospeso, a volte astorico e idealizzato; sono emblemi di una giovinezza perenne, di un anelito imperituro che le dispone all'incontro con gli elementi naturali». (Dal volume di Massimo Mannu, *Liliana Cano. Itinerari d'arte e di vita di una viaggiatrice*, Edes, Sassari, 2013, pp. 161 e 163).

In copertina, Liliana Cano, *Gente di Sardegna*, 1962, olio su tela, cm. 105x130, Sassari, proprietà dell'artista. Riproduzioni di opere della stessa autrice figurano in questo numero della nostra rivista alle pp. 31, 51, 54, 56, 58, 59.

## Ripensare la figura e l'opera di Martino Cambula

Questo numero della nostra rivista ospita relazioni e contributi dell'incontro seminariale "Ripensare la figura e l'opera di Martino Cambula", tenutosi il 23 maggio 2018 nell'Aula umanistica del Dipartimento di Storia, Scienze dell'uomo e della Formazione dell'Università di Sassari.

L'iniziativa è stata organizzata dall'Associazione sassarese di Filosofia e Scienza e dall'Ateneo turritano. I lavori sono stati coordinati dal prof. Attilio Mastino, docente di Storia romana e già rettore dell'Università. Hanno portato il saluto degli organismi promotori la prof. Yerina Ruiu (presidente dell'Associazione) e il prof. Marco Milanese (direttore del Dipartimento). Nel folto e partecipe pubblico erano presenti la signora Cettina, moglie del compianto docente e la figlia Rita, professoressa nel Liceo "Domenico Alberto Azuni". Oltre a ex-allievi dello stesso Cambula, numerosi gli studenti del Corso logico-filosofico dello stesso Liceo.

Nato a Sindia (Nuoro) nel 1937, Cambula conseguì la licenza in Teologia presso la Pontificia Università «San Tommaso d'Aquino» di Roma. Studiò anche a Walberberg (Colonia) nello «Studium generale Albertus Magnus». Nel 1967 si laureò in Filosofia nell'Università di Palermo. Dopo essere stato professore di Storia e Filosofia nei Licei di Macomer e di Verona, insegnò Storia della Filosofia medioevale, Logica e Filosofia della Scienza e Storia della Filosofia nell'Università di Sassari, dove diresse anche l'Istituto di Filosofia. È morto a Sassari nel 2004.

Cambula fu tra i primi sostenitori della nostra Associazione, collaboratore della rivista «Mathesis-Dialogo tra saperi», dove è stato pubblicato anche il suo ultimo scritto. La redazione, fin dal primo momento, venne da lui definita una «pattuglia coraggiosa e attivissima di docenti e studiosi [...] ha trovato lo spirito delle origini della filosofia della scienza e ha rimesso all'ordine del giorno molti problemi "viennesi"».

Cambula si è mosso nell'orizzonte di un sapere filosofico-scientifico avvalorato da proposizioni morali e religiose. La sua è stata una religiosità moderna, vista non più come oggetto di conoscenza, ma come presupposto di ricerca. Ha proposto, fra l'altro, una singolare rilettura del valore etico ed esistenziale del pensiero di Ludwig Wittgenstein. Ha sempre dimostrato straordinarie capacità di dialogo con tutti ed in particolare con i suoi studenti.

Gli siamo grati per l'insegnamento e l'eredità filosofico-culturale che ci ha lasciato.

## Martino Cambula: la filosofia che guarisce

SILVANO TAGLIAGAMBE

**1. Il filo conduttore.** L'intera attività filosofica di Martino Cambula è caratterizzata dalla presenza di un *leitmotiv* ben preciso, che funge da raccordo tra le sue diverse parti e articolazioni: l'esplicito proposito, percorrendo Wittgenstein, non solo di guarire gli aspetti patologici in seno alla ragione moderna, ma anche di riconsiderare alcune idee capitali della modernità alla luce di un nuovo (possibile) significato: razionalità, fondamento, spiegazione, legge scientifica, scienza etica, io, mondo, Dio. Questo filo conduttore spiega il suo spiccato interesse, testimoniato da Antonello Malavasi, che ha avuto con lui un dialogo profondo e proficuo, per la fisiologia e la patologia e per la possibilità di applicare alla filosofia considerazioni stimolanti sul rapporto tra normale e patologico, quali quelle proposte da Georges Canguilhem nella sua opera più significativa<sup>1</sup>, scritta per una parte nel 1943 e per un'altra nel periodo 1963-1966, nella quale viene subito richiamata l'attenzione sulla questione che l'autore considera cruciale: «Il vivente e l'ambiente non sono normali presi separatamente, ma è la loro relazione che rende tali l'uno e l'altro»<sup>2</sup>. Un altro aspetto di particolare rilievo di quest'opera è che in essa si avverte, chiaramente, l'eco della filosofia kantiana, soprattutto di quelle parti della *Critica della ragion pratica* nelle quali Kant parla dell'uomo e del suo corpo come di una realtà duplice, anfibia: a) considerato secondo l'ordine sensibile, l'uomo non può non subire l'influsso della natura e delle sue leggi, che si estrinsecano innanzi tutto attraverso il possesso di un corpo, il quale, oltre ad occupare, al pari degli altri oggetti naturali, uno spazio ed un tempo, porta con sé la combinazione di bisogni, pulsioni e caratteristiche che non possono essere elusi, e quindi sono sottoposti a *vincoli* ben precisi; b) allo stesso tempo però il corpo rappresenta il veicolo per la realizzazione della libertà pratica dell'uomo e della sua capacità di modificare a proprio vantaggio l'ambiente in cui vive, libertà e capacità che si estrinsecano sotto forma di uno spettro di opportunità e di un ventaglio di possibilità che restano aperti alla sua azione, una volta fissati i vincoli di cui al punto precedente.

Il concretizzarsi della libertà rappresenta quel potere “paradossale” che eleva l'uomo al di sopra delle bestie, in quanto terreno di incontro fra una natura umana, esemplificata a partire dall'impossibilità di non sentirsi, ancor prima che concepirsi, all'interno di un corpo, e la capacità di “contrapporsi” – gestendoli e in qualche modo rieducandoli – agli stessi correlati che dal corpo promanano: inclinazioni, passioni, bisogni, limiti. Attraverso queste sfumature è possibile osservare come sia la stessa ragione kantiana a presentarsi come una facoltà intrecciata inevitabilmente alle diverse declinazioni del corpo. È fraintendere le nozioni di libertà e di autonomia credere che si possa pensare ad esse senza il riferimento a un corpo. Ed è il ruolo centrale del fenomeno (corpo) come condizione per la realizzazione dell'autonomia che Kant pone in chiara luce anche nelle *Lezioni di etica*: «Il corpo costituisce la condizione assoluta della vita, a tal punto che noi non possiamo avere un'idea di un'altra vita se non mediante il nostro corpo e non ci è possibile usare della nostra libertà se non ser-

vendoci di esso [...]. È mediante il corpo che l'uomo ha un potere sulla sua vita»<sup>3</sup>. Qui si manifesta in modo chiaro la peculiarità attraverso cui emerge il ruolo del corpo, che nella *Critica della ragion pratica* del 1788 si configurerà nei termini del rapporto fra fenomeno e noumeno. In questo caso l'aspetto fenomenico fa riferimento al corpo in quanto sede delle passioni, dei desideri sensibili e degli interessi patologici ed espressione concreta dei vincoli ai quali l'uomo è soggetto in quanto sottoposto alle leggi della natura riguardanti tutti i fenomeni calati nello spazio e nel tempo. Il corpo in questo senso è pertanto inteso come portatore di bisogni, pulsioni e inclinazioni ineludibili e preso di conseguenza in considerazione in quanto sede delle passioni e dei desideri sensibili.

In Kant è però ben presente anche la possibilità di smarcare l'uomo da questa presa d'atto soltanto negativa riguardo al rapporto con il suo aspetto fenomenico. Questa possibilità si esprime chiaramente nell'idea cruciale che egli sia, e non possa non essere, un animale *normativo*.

Questa normatività si colloca tutta all'interno e non oltre gli orizzonti dell'attività umana. Essa è l'espressione concreta della natura anfibia dell'uomo, cioè della doppia cittadinanza che Kant gli attribuisce: *fenomenica* da una parte, esemplificata dal sostantivo "essere", dal quale possiamo dedurre il tipo di determinazione causale naturale e, dall'altra parte, *noumenica*, esemplificata a sua volta dall'aggettivo "etico", per il quale invece è presupposta la nozione di causazione libera. La filosofia pratica kantiana è dunque l'espressione di questa natura duplice e paradossale dell'uomo che, nonostante le sue implicazioni biologiche e i vincoli che ne derivano, nella sua costituzione ultima e fondamentale si presenta come un insieme imprevedibile e complesso di caratteristiche che configurano un'unicità esperienziale.

Questo aspetto della filosofia kantiana è oggetto di un particolare interesse di Cambula, il quale, come appunto testimonia Malavasi, era particolarmente attratto da tre questioni che considerava cruciali: la questione dell'essenza dei viventi, la questione dell'essenza della malattia, la questione dell'essenza dell'uomo. E anche per lui, quando si parla della conoscenza e dei processi in cui si estrinseca e trova attuazione concreta, è imprescindibile il riferimento al corpo: non a caso considera cruciale l'idea di Wittgenstein della costruzione umana della scienza, finita, costituzionalmente limitata e, soprattutto, condizionata dal paradigma linguistico dello scienziato, contrapposta al desiderio di portare avanti l'atto scientifico depurato da qualsiasi commistione esterna, quasi in nostra assenza. L'io, chiosa Cambula riprendendo appunto Wittgenstein, è corpo. Pensare, parlare e vivere si implicano vicendevolmente e le prime due diventano modalità del vivere. Per questo egli considerava ineludibile, per il filosofo contemporaneo, sondare il terreno della biologia per cercarvi le modalità implicite dell'attività conoscitiva. E che non si trattasse di un riferimento puramente formale e di un'indicazione superficiale lo dimostra l'interesse per le tesi di Giorgio Prodi, a incominciare dal suo studio su *Le basi materiali della significazione*<sup>4</sup>, nel quale la comunicazione logica viene presentata come la traduzione del rapporto "comunicativo" senza segni formali che si verifica tra le cellule, una comunicazione silenziosa, che precede la logica. «A Martino, conclude Malavasi, interessava (e su questo punto eravamo in perfetto accordo) conoscere e interpretare l'unità di tutti i fenomeni vitali, sia quelli fisiologici che patologici. Eravamo d'accordo di elevare la biologia (e la patologia come biologia) dalla sfera della morfologia descrittiva a quella di una scienza naturale come ultima figlia della madre di tutte le scienze: la Filosofia. In realtà, il reciproco interesse era quello di una impostazione meta-naturalistica

della biologia: la questione, cioè, dell'essenza della Medicina, dell'uomo sano e malato. In ultima istanza il suo intento non era quello di escludere la medicina naturalistica, bensì di integrarla all'interno di una cornice antropologica»<sup>5</sup>.

**2. Kant e Wittgenstein.** La costante attenzione di Cambula per la filosofia kantiana è attestata dal parallelismo che egli traccia tra la "forma logica" del *Tractatus* di Wittgenstein e gli schemi trascendentali kantiani, in particolare le analogie e le anticipazioni dell'esperienza (pre) disegnate nelle forme dello spazio e del tempo, alle quali nella *Critica della ragion pura* viene affidata la funzione connettiva tra realtà e pensiero. A suo giudizio in Wittgenstein la forma logica è il presupposto assoluto e imprescindibile del linguaggio sensato, cioè delle proposizioni che parlano del mondo e che ci forniscono informazioni su ciò che accade nella realtà. Essa non può configurarsi e trasformarsi in oggetto di informazione proprio perché è essa stessa l'atto dell'informazione, l'atto segnico-iconico dell'informazione. Dunque, si mostra come atto, ma non può essere detta come oggetto o come fatto, né atomico, né molecolare. Essa deve precedere il (o essere presupposta al) fatto, per poterlo rendere tale, cioè contenuto, detto e espresso o descritto, di una proposizione. Questo vuol dire Wittgenstein qualificando la forma logica come "trascendentale", come fa nella proposizione 6.13 del *Tractatus*: «La logica non è una dottrina, ma un'immagine speculare del mondo. La logica è trascendentale»<sup>6</sup>. E per Cambula trascendentale lo è proprio nel più genuino senso kantiano del termine. La forma logica, ossia la struttura dinamica del pensiero e del linguaggio, il loro disporsi in un ordine operativo, il loro potersi articolare in modelli rappresentativi, sono l'elemento a priori senza il quale le proposizioni non possono raffigurare la realtà.

Ad autorizzare e legittimare il parallelismo tra Wittgenstein e Kant vi è il fatto che per l'autore del *Tractatus* la forma logica è la condizione della possibilità che le proposizioni raffigurino la realtà. Questa condizione di possibilità viene esplicitamente rilevata e ripetutamente sottolineata dallo stesso Wittgenstein, come fa ad esempio in una annotazione dei *Quaderni*, datata il 22 gennaio 1915, che costituisce la registrazione di una sorta di protocollo statutario sulla natura e finalità della sua ricerca filosofica: «Tutto il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione. Vale a dire, nel dar l'essenza di tutti i fatti la cui immagine è la proposizione, Nel dar l'essenza d'ogni essere. (E qui essere non significa esistere – sarebbe insensato)»<sup>7</sup>. "Essere" qui significa dunque la totalità dei fatti possibili che potranno accadere nel mondo. La condizione di sensatezza del linguaggio e della proposizione non consiste pertanto nella corrispondenza biunivoca con i fatti reali, ma nella possibilità che i fatti descritti accadano. Il senso, ribadisce Cambula, non è la verità, ma la possibilità che una proposizione sia resa vera o falsa dall'accadere o dal non accadere dei fatti che essa raffigura. Questa interpretazione è a suo giudizio confermata dalla proposizione 5.4711 del *Tractatus*: «Dare l'essenza della proposizione vuol dire dar l'essenza di ogni descrizione, dunque l'essenza del mondo»<sup>8</sup>.

Gli studi di Gargani, secondo Cambula, sono il documento più evidente della complessità del pensiero filosofico di Wittgenstein il quale, quando individua un problema, lo analizza nei minimi dettagli e da tutte le prospettive possibili: dal descrittivismo del *Tractatus*, al costruttivismo delle *Ricerche*, egli è l'autore di modelli o di stili d'interpretazione e di analisi di ogni forma del sapere e della cultura, dalla matematica fino alla musica (come attesta il suggestivo raffronto, operato dallo stesso Gargani, con Schönberg). Dunque: non solo opera di

logica, quella di Wittgenstein, ma opera di gnoseologia generale, di epistemologia, e anche di “ontologia degli oggetti semplici”, aggiunge Antiseri; e forse di una implicita teologia negativa o mistica del silenzio - come chiosa Massimo Baldini - col quale Cambula diceva di trovarsi in sintonia ermeneutica.

Il compito specifico, proprio della logica è, invece, quello di fare un passo indietro verso le condizioni di possibilità che una proposizione sia vera o falsa. Ecco dunque quello che viene interpretato come un nuovo indirizzo dell’atmosfera kantiana del *Tractatus*. Secondo Wittgenstein, per quanto strana sia la formula che egli usa, sottolinea ancora Cambula, gli oggetti semplici hanno una configurazione non realistica o cosale: non sono cose singole. Sono, invece, «ciò per cui non si dà né esistenza né inesistenza, ovvero ciò di cui si può discorrere comunque stiano le cose». Ecco perché egli ritiene che quella che appare a prima vista come una contraddizione nel pensiero di Wittgenstein sia superabile solo interpretando “l’oggetto semplice” come l’*oggetto possibile*, che non è compiutamente esistente, ma non è neppure del tutto esistente. Ora, l’oggetto possibile corrisponde al concetto di essenza della filosofia classica.

Questa parola nel *Tractatus* è usata molte volte, accompagnata da una specificazione: essenza del mondo, essenza del linguaggio, essenza della proposizione, essenza della logica, essenza del mondo, e così via. Molte volte Wittgenstein usa il vocabolo nel senso di “proprietà interne” o “tratti caratteristici” di un fatto atomico o molecolare; ma in altri casi, e forse in tutti, la posizione del vocabolo nel discorso (nella proposizione) non designa l’esistenza di una cosa, la quale kantianamente non è un attributo inerente a priori alla cosa stessa. Dunque, conclude Cambula, “l’oggetto semplice”, suscettibile solo di essere nominato, denomina appunto l’essenza ossia il complesso delle note costitutive di un oggetto, a prescindere dalla sua esistenza attuale, e connotato solo nella sua esistenza possibile: la parola “fiore”, isolata dalla proposizione in cui ricorre, nomina o descrive l’essenza ossia l’oggetto allo stato della sua possibilità reale (non della sua possibilità puramente logica, che si ridurrebbe ad assenza di contraddizione concettuale). In ogni “oggetto semplice”, in quanto elemento ultimo della realtà a cui la proposizione elementare rinvia, pena il rischio di svuotarsi di senso, si ripropone il problema del rapporto del linguaggio con la realtà come totalità («tutto il mondo»).

Questo approccio richiama chiaramente la distinzione operata da Kant già nella *Critica della ragion pura*, pubblicata nel 1781, e in seguito ampiamente rimaneggiata nella seconda edizione del 1787, tra la *Realität*, categoria della qualità, che designa la *totalità della determinazione possibile* di una determinata cosa, cioè la sua *essenza*, e i concetti di *Dasein*, di *Existenz* e di *Wirklichkeit* che fanno invece riferimento all’effettualità, come dominio del «qui e ora». È chiaro che la *Realität* proprio perché si riferisce al possibile allo stato puro, è fuori dal tempo: tuttavia non può essere considerata ininfluyente ai fini del reperimento e del consolidamento di un nuovo ordine all’interno di esso, in quanto progettare questo nuovo ordine e realizzarlo significa riuscire a *vedere e a pensare altrimenti* l’effettualità (l’oggetto che si ha di fronte, qui e ora, nello spazio e nel tempo) cogliendo le alternative della sua modalità di presentazione, insite nel suo specifico orizzonte di realtà. Così facendo non si esce, ovviamente, dalla *totalità della determinazione possibile dell’oggetto medesimo*, cioè dalla sua *Realität*, dalla sua *tipologia*: si va invece al di là dello specifico modo in cui si è abituati a considerarlo sulla base delle modalità percettive e cognitive usuali ed egemoni. Come sottolinea Heidegger, quando ci riferiamo alla realtà così intesa e definita, «noi guardiamo alla



cerchia dei possibili aspetti come tale, e, più esattamente, a ciò che traccia i limiti di questa cerchia, a ciò che regola e delinea il modo in cui qualcosa deve apparire in generale, per poter offrire la veduta corrispondente»<sup>9</sup>.

La filosofia kantiana, a dispetto del modo in cui viene usualmente presentata e interpretata, costituisce un esempio significativo del tentativo di capire come e perché attingere alla ricca riserva di possibilità insite nella natura umana che certo non si esauriscono nelle modalità attuali in cui essa si esprime e si realizza in uno specifico momento storico, e di cui la vita, con la sua costante tendenza all'oltrepassamento di limiti e confini, è concreta manifestazione; e come e perché questa tendenza a varcare i confini e a forzare le barriere non significhi affatto scartare e demonizzare il peso del corpo a beneficio delle risorse della sola mente. La dialettica tra vincoli e possibilità, a giudizio di Kant, può essere convenientemente affrontata e risolta solo ponendosi nella prospettiva di definire quella che egli stesso chiama una "geografia della ragione umana", sforzandosi cioè di delineare lo spazio di legittima pertinenza di quest'ultima, *tracciandone i confini*.

Nella *Critica della ragion pura*, come si sa, viene attribuito a Hume il merito di aver compiuto il primo passo in questa direzione: e stabilito che il problema non può essere risolto né empiricamente, né seguendo la via delle determinazioni a priori, Kant attribuisce al soggetto l'incombenza e la funzione di *dettare le regole e di tracciare i confini* idonei a garantire la disponibilità di un mondo empirico stabile e regolare. Questo, appunto, è il senso generale della rivoluzione copernicana, il cui "nucleo" è costituito dalla teoria degli schemi trascendentali e dei principi dell'intelletto che tale schematismo rende possibili, per chiarire la quale Kant parte dall'esempio dello schema empirico, che assume come termine di paragone. Fatte salve tutte le differenze tra loro, l'analogia tra lo schema trascendentale e quello empirico consiste nel loro comune carattere di *regola* che, nel caso del primo, è ferrea e universale, vale per qualsiasi soggetto cosciente dotato di intelletto e di un apparato sensibile come quello umano. Una volta fissati tutti i principi dell'intelletto, saranno delineati quelli che Kant, nel suo linguaggio figurato, chiama i contorni dell'isola della verità e si potrà essere certi che, all'interno di questi contorni, potremo enunciare, ricorrendo a schemi empirici, i giudizi relativi agli oggetti del mondo fenomenico potendo contare su un mondo empirico stabile e da noi stessi regolamentato.

La dialettica tra vincoli e possibilità così intesa, caratterizzata dal fermo proposito di individuare e tracciare l'orizzonte entro il quale è lecito spingere l'esplorazione del possibile, che è quello coincidente con la *tipologia* di ogni singolo fenomeno, e nel caso che qui ci interessa di ciascun essere biologico, può essere legittimamente considerata il punto di partenza di quell'immagine della storia naturale della possibilità nella quale, come scrive efficacemente Mauro Ceruti, «nuovi universi di possibilità si producono in coincidenza con le grandi svolte, le grandi discontinuità, le grandi soglie dei processi evolutivi. È questa immagine della storia naturale che [...] conduce a un'interpretazione delle leggi e delle regolarità non quali necessità predeterminate e atemporali, bensì quali vincoli risultanti da una storia che è creatrice di nuove forme. Questi vincoli sono appunto da interpretare non soltanto come limiti del possibile, ma anche come condizioni di nuovi possibili»<sup>10</sup>.

**3. Il riferimento al possibile nella scienza contemporanea.** Quanto interessante e attuale sia questo riferimento alla dimensione del possibile, sul quale insiste con forza Cambula, lo



si può capire adeguatamente se si tiene conto degli sviluppi della scienza contemporanea, in particolare della meccanica quantistica. In questa teoria, com'è noto, vige un principio, quello "di sovrapposizione", in virtù del quale viene violato uno dei presupposti di fondo della fisica classica, cioè la convinzione di poter, almeno in linea di principio, pervenire, nell'ambito del linguaggio della teoria, a una *conoscenza non contraddittoria massimale*, che non può essere estesa in modo coerente a una informazione più precisa, e che *decide semanticamente* tutte le proprietà fisiche rilevanti di cui può godere un oggetto qualsiasi studiato. Informazioni di questo tipo, tali che anche l'ipotetica *mente onnisciente* di Galileo non potrebbe saperne di più, vengono chiamate *stati puri*, stati che rappresentano conoscenze non massimali sono invece chiamati *miscele* (o anche *stati misti*).

Nel formalismo matematico della teoria, che descrive il mondo nel quale si trovano attualmente, sia gli stati puri sia quelli misti vengono identificati con tipi speciali di oggetti astratti: essi *vivono* in uno spazio astratto che rappresenta *l'ambiente matematico* per gli oggetti fisici studiati (tecnicamente, questi spazi sono chiamati *spazi di Hilbert*). Diversamente da quello che accade nel caso degli stati puri della fisica classica, tutti gli stati di questo mondo alternativo sono *logicamente incompleti*. Questo significa che uno stato puro non può *decidere semanticamente* tutte le proprietà fisiche rilevanti di cui può godere l'oggetto descritto da quello stato. La ragione di ciò sta nel fatto che in questo mondo vige un altro principio, quello di *indeterminazione*, associato al nome di Heisenberg, che lo ha formulato nel 1927, in seguito al quale molte proprietà sono necessariamente *indeterminate*. Il suddetto principio stabilisce infatti che, in ciò che chiamiamo "realtà fisica", c'è un grado di incertezza intrinseco, che non dipende dai limiti della nostra conoscenza, ma è oggettivo e invalicabile anche per la mente onnisciente di Galileo, per cui, nel caso di una qualsiasi coppia di variabili canonicamente coniugate, ad esempio la posizione e la velocità di una particella, non si può misurare contemporaneamente l'una e l'altra con accuratezza arbitraria. Migliore è la misura della velocità e peggiore diventa quella della posizione, e viceversa. Heisenberg quantificò questa relazione, stabilendo esattamente l'imprecisione della misura dell'una nel caso che l'altra sia invece misurata nel modo più preciso possibile.

Proprio a causa della presenza di questo principio e del fatto, che ne consegue, che uno stato puro  $\psi$  non decide semanticamente tutte le proprietà di cui può godere l'oggetto da esso descritto, per cui alcune proprietà, come già evidenziato, restano indeterminate, *stati puri quantistici* (cioè gli stati che, giova ripeterlo, rappresentano un massimo d'informazione sul sistema studiato, un'informazione che non può essere estesa in modo coerente a una più ricca) possono essere *sommati*, determinando nuovi stati puri. Se prendiamo dunque due informazioni massimali  $\psi_1$  e  $\psi_2$ , è possibile sommarle ottenendo un nuovo stato puro  $\psi$ :

$$\psi = c_1\psi_1 + c_2\psi_2$$

dove  $c_1$  e  $c_2$  sono due opportuni coefficienti numerici (complessi). Questo nuovo stato di informazione massimale, dato dalla somma di  $\psi_1$  e  $\psi_2$  determina una *nuvola di proprietà potenziali* di cui, in un certo senso, il sistema sembra godere nello stesso tempo. È come se si dicesse: le cose *stanno così*, tuttavia *potrebbero stare anche* come asseriscono descrizioni alternative che non possiamo fare a meno di tener presenti. Nell'universo della precisione della scienza classica *gli oggetti attuali*, quelli che esistono in uno spazio e in un tempo ben

determinati e precisi, e *quelli possibili* sono distinti in modo netto, per cui l'insieme degli oggetti attuali è considerato un *sottoinsieme proprio* (senza contorni sfumati) della classe degli oggetti possibili. Nel mondo subatomico descritto dalla meccanica quantistica, invece, non si può fare a meno di ammettere che *l'esistenza attuale possa, in generale, dipendere da esistenze virtuali*, per cui il concetto tradizionale di *oggetto fisico* tende a evaporare e la *realtà risulta, appunto, strettamente intrecciata con la possibilità*.

Di conseguenza quando si entra in questo mondo bisogna assumere come livello fondamentale di riferimento non il *fenomeno*, definito, sulla scia dell'impostazione kantiana, come un qualcosa collocato in modo preciso nella trama dello spazio e del tempo e soggetto all'azione ordinatrice e strutturante del tessuto delle categorie, in particolare della causalità, bensì l'*interfenomeno*, come lo ha chiamato Hans Reichenbach, cioè un qualcosa di intermedio tra il reale e il possibile allo stato puro. Questo specifico oggetto della conoscenza si trova dunque in uno stato intermedio, "tra" la realtà come viene intesa dalla fisica classica e un dominio, quello del possibile appunto, al quale la fisica classica riconosceva diritto di cittadinanza solo nel mondo del pensiero, considerandolo una *presenza* che possiede un'indeterminazione intrinseca rispetto alle possibili osservazioni che si possono compiere su di esso. Un dominio che coincide, per le sue caratteristiche, con la sfera della *Realität*, categoria della qualità, che per Kant, come si è visto, designa la *totalità della determinazione possibile* di una determinata cosa, e che si può assumere in qualità di oggetto della conoscenza solo una volta che si sia passati dal concetto di confine tra mondo fenomenico e sistema delle idee, come rigida linea di demarcazione, a quello di interfaccia e zona cuscinetto di collegamento tra ambiti distinti, nel caso specifico tra la *Realität* medesima e l'*Existenz* o effettualità.

All'interno della teoria quantistica si registrano pertanto due differenti modalità di evoluzione del vettore di stato. Da un lato, le normali interazioni tra due sistemi atomici, o tra un sistema atomico e un oggetto macroscopico che non sia un apparato di misura, sono caratterizzate da un'evoluzione deterministica regolata dall'equazione di Schrödinger, che descrive naturalmente anche l'evoluzione dei singoli sistemi che non interagiscono, mentre dall'altra il processo di misura provoca invece una transizione *discontinua* dallo stato iniziale a uno degli stati finali possibili. L'esistenza di una simile dualità era già stata chiaramente sottolineata fin dal 1932 da von Neumann, che aveva individuato una precisa distinzione tra "misurazioni ed esperimenti discontinui, non causali e agenti istantaneamente" che definì come "*willkürliche Veränderungen durch Messungen*" (cioè cambiamenti arbitrari attraverso la misurazione) e "cambiamenti continui e causali nel corso del tempo" che chiamò "*automatische Veränderungen*", cioè cambiamenti automatici.<sup>11</sup> La teoria quantistica senza osservazione non determina più i fenomeni stessi, ma la loro *possibilità*, la probabilità che succeda qualche cosa: e per passare da una descrizione impartecipe a una misura attiva occorre rimuovere la stazionarietà ed entrare nella *dimensione tempo* compiendo una specifica azione (un'osservazione, un esperimento, una misura): e giova ricordare, a questo proposito, che nella fisica quantistica l'azione è espressa dal prodotto di un'energia per un tempo e si misura in unità della costante di Planck,  $h = 6,6 \cdot 10^{-34} \text{J} \cdot \text{s}$ .

**4. L'etica, la volontà buona e l'imperativo categorico di von Foerster.** Il riferimento al possibile è fondamentale e irrinunciabile per pensare e impostare in modo credibile la questione, cruciale per Cambula, del nesso e del raccordo tra scienza ed etica. Il perché lo spiega

con efficacia Heinz von Foerster, fisico e cibernetico, uno dei massimi esperti di sistemi complessi, fondatore, nel 1957 del BLC (Biological Computer Laboratory), che divenne luogo di discussione interdisciplinare tra personaggi del calibro di Norbert Wiener, Johann von Neumann, Ross Ashby, Gregory Bateson, Margaret Mead, Claude Shannon e altri, con il riferimento a quello che egli considera l'“imperativo etico” fondamentale del nostro tempo: “*do ut possis dare*”, do affinché tu possa dare di più<sup>12</sup>. Quindi non il “do ut des” a cui siamo abituati a conformare i nostri comportamenti e le nostre aspettative, sotto il segno “mercantile” di Mercurio, bensì l'invito a un'azione orientata a produrre nuove possibilità per sé stesso e per il prossimo: “agisci sempre in modo di accrescere il numero totale delle possibilità di scelta”. Seguendo questa traccia ci si orienta verso una strategia di continua creazione di possibilità nella quale ogni decisione, ogni azione, ogni comportamento, attualizza una parte del possibile mentre crea un nuovo possibile. Non, quindi, il possibile in modo generico e indeterminato, come risultato dell'esclusione di ciò che è necessario e ciò che è impossibile, ma il possibile come l'inserimento di ciò che è dato nell'orizzonte delle sue possibili trasformazioni, concepibili e concretamente realizzabili. Un confine, dunque, nel quale inserire la crescita e lo sviluppo, per evitare che essi vengano considerati prospettive *incondizionate e senza limiti*.

L'imperativo di von Foerster è importante perché coglie ed esprime la tendenza fondamentale sia della vita, sia della conoscenza, in virtù del forte legame che viene sempre più istituito tra di esse, che vogliono continuamente sperimentarsi, espandersi, calpestare le frontiere, ridurre le terre di nessuno. La “vita vivente” e il processo della conoscenza vogliono proprio questo. Imprevedibilità, invenzione, di conseguenza, vanno accettate e coltivate con attenzione, garantendo a esse l'indispensabile ancoraggio alla realtà esistente, al costante confronto con la quale non ci si può, ovviamente, sottrarre.

Questo imperativo è l'opposto della apparente virtù del donare. La legge del dono, infatti, è basata sulla logica simmetrica, insita nel principio di reciprocità, per cui  $R_{ab} = R_{ba}$  (la relazione tra a e b deve essere uguale alla relazione tra b e a, come accade, ad esempio, nel caso della relazione di “fratello di”). Essa esclude per propria natura ogni forma di incremento, di arricchimento delle possibilità in gioco, tutta racchiusa com'è nell'orizzonte dell'aspettativa dello scambio paritetico, senza quel guadagno e quella disponibilità a favorire l'accrescimento dell'altro e, attraverso questo, lo sviluppo complessivo di tutti.

Quanto diversa, rispetto a questo “do ut des”, sia la logica della vita e della conoscenza che si espandono e che esigono che ogni cosa sia messa in condizione di “crescere per forza propria” (“do ut possis dare”), ce lo dicono con chiarezza tutte le ricerche relative alla struttura interna e al funzionamento degli organismi viventi e dei sistemi cognitivi, dalle quali emerge in modo netto un'esigenza fondamentale e imprescindibile sia per gli uni che per gli altri, quella di espandersi e di arricchire continuamente le proprie possibilità, sperimentando e innovando. L'incremento e il potenziamento delle capacità individuali che scaturisce dall'adesione a questo imperativo è una risorsa inestimabile che va a beneficio della società nel suo complesso, la quale diventa così un sistema integrato di persone legate tra loro senza cuciture, senza fili, da un insieme di relazioni immateriali sì, ma così dense di significato da consentire loro di orientarsi insieme nel labirinto della vita. Questo imperativo esprime e traduce in modo efficace anche il senso complessivo della ricerca di John Nash, il matematico ed economista statunitense, tra i più brillanti e originali del Novecento, la “mente meravigliosa”

dell'omonimo film, incentrata sull'idea di *gioco a somma positiva* in cui i giocatori coinvolti vincono o perdono insieme. È importante capire bene questo tipo di giochi, differenziandoli da quelli a somma zero, i quali descrivono una situazione nella quale il guadagno o la perdita di un giocatore è perfettamente bilanciato da una perdita o da un guadagno di un altro, per cui se dalla somma totale dei guadagni di tutti i protagonisti si sottrae la somma totale delle perdite si ottiene appunto, zero.

La nascita della moderna teoria dei giochi viene generalmente fatta coincidere con l'uscita del libro *Theory of Games and Economic Behavior* di John von Neumann e Oskar Morgenstern nel 1944, anche se altri autori, quali Ernst Zermelo, Armand Borel e lo stesso von Neumann avevano anticipato l'idea di descrivere matematicamente ("matematizzare") il comportamento umano in quei casi in cui l'interazione fra contendenti comporta la vincita o la suddivisione di un qualche tipo di risorsa.

La premessa indispensabile è che tutti devono essere a conoscenza delle regole del gioco, ed essere consapevoli delle conseguenze di ogni singola mossa. Nella teoria, la mossa, o l'insieme delle mosse che un individuo intende fare viene chiamata *strategia*. Ogni giocatore può prendere un numero finito (o infinito nel caso più astratto possibile) di decisioni o strategie. Ogni strategia è caratterizzata da una conseguenza per il giocatore che l'ha presa, che può essere un premio o una penalità quantificabili. Il risultato del gioco è completamente determinato dalle sequenze delle rispettive strategie. Si può rappresentare ogni gioco con un grafo ad albero che descrive ogni possibile combinazione di giocate dei contendenti sino agli stati finali, nei quali vengono ripartite le vincite. Questa descrizione è quella che viene subito in mente per esempio quando si pensa al gioco degli scacchi. A ogni mossa di uno dei giocatori possono seguire più risposte dell'altro, a ognuna delle quali a sua volta il primo può rispondere scegliendo fra parecchie mosse possibili, e così via. La struttura che descrive questa situazione è appunto la struttura di un albero, nel quale ogni ramo si divide in più rametti, i quali si dividono in rametti più sottili e così via.

Il contributo fondamentale di Nash consiste nell'introduzione della nozione di *equilibrio*, grazie alla quale la possibilità di applicare la Teoria dei Giochi ai casi concreti di conflitto ha compiuto un passo avanti decisivo. Questa scoperta, che gli valse il premio Nobel per l'economia nel 1994, prende in considerazione, in particolare, un comportamento che non può essere migliorato con azioni unilaterali, nel senso che lo si sarebbe tenuto anche se il comportamento dell'avversario fosse stato noto in anticipo. È stato lo stesso Nash a esporre in modo sintetico ed efficace, in una delle ultime interviste rilasciate prima della sua morte il 23 maggio del 2015, le basi della sua teoria, facendo emergere, come tratto distintivo fondamentale del suo approccio, l'importanza della cooperazione tra i giocatori: «Un gioco può essere descritto in termini di strategie che i giocatori devono seguire nelle loro mosse: l'equilibrio c'è quando nessuno riesce a migliorare in maniera unilaterale il proprio comportamento. Per cambiare, occorre agire insieme». E ancora: «Unilateralmente possiamo solo evitare il peggio, mentre per raggiungere il meglio abbiamo bisogno di cooperazione». Assumendo il gioco a somma positiva come schema per esemplificare le relazioni sociali ciò che si vuole mettere in evidenza è pertanto che i soggetti coinvolti sono interessati a interagire e a sostenersi reciprocamente, stabilendo un concreto rapporto di fiducia e collaborazione.

Sarebbe arduo concepire l'imperativo di von Foerster o questa idea cardine di Nash senza fare riferimento a Wittgenstein con la sua capacità, evidenziata da Cora Diamond e su cui

concorda anche Cambula, di esplorare l'idea che il linguaggio contempra una varietà di possibilità talmente aperta e complessa, non prestabilita dall'inizio, ma in larga parte da determinare, da includere anche *l'opzione di mettere in discussione il proprio orizzonte concettuale e di esserne come scaraventati fuori*. Già il *Tractatus*, secondo questa lettura, stabilisce esso stesso, come opera, questo tipo di rovesciamento e di svuotamento, quando chiede al lettore di abbandonare le proposizioni che lo compongono e di riuscire a riconoscerle come insensate, una volta che le ha seguite ed è risalito su di esse come su una scala. La coincidenza di etica ed estetica, di cui parla Wittgenstein, prospetta ed esige, da questo punto di vista, un tipo di esperienza basato sulla consapevolezza che le parole non bastano per esprimere la somma delle cose esistenti e dei fatti vissuti, che non equivale a una totalità compiuta, dotata di senso, e che pertanto "v'è davvero dell'ineffabile" (6.522), che il mondo si "vede rettamente" (6.54)<sup>13</sup> solo una volta che le proposizioni di cui ci si è serviti come una scala per salire i diversi gradini della comprensione concettuale vengono superate e si riesce a fuoriuscire dall'orizzonte e dal contesto che ne scaturisce e a essere scaraventati all'esterno di essi. Attraverso questa esperienza, anziché procedere con immagini che sostituiscono la vita che abbiamo con le parole e i pensieri e fabbricare stili percettivi e cognitivi che imponiamo alla realtà, perveniamo a dissolvere questa tranquillizzante *aderenza* della realtà medesima alle nostre espressioni linguistiche e ai nostri schemi concettuali, a riscoprirne la resistenza e l'attrito rispetto a questi ultimi, senza per questo cadere in preda al panico o cedere alle lusinghe e alle trappole delle forme ricorrenti di scetticismo. Queste si accontentano di prendere atto della constatazione, in sé piuttosto banale, del fatto che la realtà e il nostro pensiero possano non incontrarsi, non aderire l'uno all'altra. Il difficile e il bello sta nella sfida di *collocarsi nell'impossibile e di viverlo*, di diventare consapevoli che le conoscenze si dispongono tutte in una serie indefinita, l'una accanto all'altra, senza trascendere il piano osservativo fattuale e senza sporgersi verso quell'infinito oggetto del desiderio, che è sempre e solo documentato dalla tendenza naturale ad essere felici, ma mai conosciuto e articolabile in un linguaggio di validità intersoggettiva.

Lo stesso Wittgenstein, ricorda Cambula, si domanda: vale la pena spendere parte della mia vita in astruse ricerche sul calcolo preposizionale, se io non divento un uomo (moralmente) decente (*anständig*)? La ricerca etica è stata sempre la punta sommersa della sua ricerca logica, perché il tessuto etico dell'esistenza ("il dovere di vivere felici") è la condizione a priori (trascendentale) del tessuto logico della conoscenza. Il sapere - come diceva Kant - implica, come sua ragion d'essere, il dovere (*Kennen impliziert Sollen*).

Ecco perché egli scrive verso la fine del *Tractatus* (prop. 6.43): «Del volere quale portatore dell'etica non può parlarsi. E la volontà quale fenomeno interessa solo la psicologia». E subito dopo precisa che: «Se il volere buono o cattivo altera il mondo, esso può alterare solo i limiti del mondo, non i fatti, non ciò che può essere espresso dal linguaggio. In breve, il mondo deve perciò divenire un altro mondo. Esso deve, per così dire, decrescere o crescere *in toto*. Il mondo del felice è un altro che quello dell'infelice»<sup>14</sup>. Dunque, conclude Cambula, «la volontà buona avvolge il mondo di un senso che lo trascende; lo trasfigura, non in se stesso ma ponendolo in relazione con la possibilità che l'uomo diventi felice». «Sii felice»: questo è l'assioma unico dell'etica, implicito nell'ontologia, quasi si dovesse sentenziare: tutto è per la felicità; o, per dirla, con Bernanos, in termini teologici: «Tutto è grazia»<sup>15</sup>.

## Note

<sup>1</sup> G. CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1966. Trad. italiana. Introduzione di M. Porro, Postfazione di M. Foucault, Einaudi, Torino 1998.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>3</sup> I. KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik Philosophia practica universalis*, P. Menzer (ed), Rolf Heise, Lenght, 1924. Raccoglie le lezioni di etica tenute da Kant nel 1775-81, alla vigilia della prima edizione della *Critica della ragion pura*. Trad. italiana a cura di A. Guerra, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 270.

<sup>4</sup> G. PRODI, *Le basi materiali della significazione*, Bompiani, Milano 1977.

<sup>5</sup> A. MALAVASI, *Ricordo di Martino Cambula*, "Mathesis-Dialogo tra saperi", n. 16, giugno 2011, p. 28.

<sup>6</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1974, p. 72.

<sup>7</sup> L. WITTGENSTEIN, *Quaderni 1914-1916*, in Id. *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, trad. it. di A. G. Conte, Einaudi, Torino 1974, p. 131.

<sup>8</sup> L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., p. 52.

<sup>9</sup> M. HEIDDEGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Friedrich Cohen, Bonn 1929. Trad. italiana *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 127.

<sup>10</sup> M. CERUTI, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 117.

<sup>11</sup> J. VON NEUMANN (1932), *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*, Springer, Berlin 1932. Trad. it. a cura di G. Boniolo, *I fondamenti matematici della meccanica quantistica*, Il Poligrafo, Padova 1998.

<sup>12</sup> H. VON FOERSTER H. (1982), *Sistemi che osservano*, trad. it. Astrolabio, Roma 1987, p. 233.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., pp. 81-82.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 80,

<sup>15</sup> M. CAMBULA, *Prospettive di "lettura" del Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein: annotazioni rapsodiche*, in "XÁOS. Giornale di confine", Anno II, N.1 Marzo-Giugno 2003, URL: [http://www.giornalediconfine.net/anno\\_2/n\\_1/3.htm](http://www.giornalediconfine.net/anno_2/n_1/3.htm)



## Martino Cambula e le suggestioni metafisiche del *Tractatus* di Wittgenstein

di ALBERTO MURA

**L'interesse di Cambula per il *Tractatus*.** Nell'evoluzione del pensiero di Martino Cambula sono distinguibili diverse fasi. Nei suoi primi studi l'interesse era rivolto principalmente al Circolo di Venna e in particolare alla riflessione di Moritz Schlick. In una seconda fase Cambula è stato attratto dalla filosofia di Karl R. Popper. Negli ultimi anni la riflessione di Cambula si è rivolta con crescente interesse alla metafisica, in questo incoraggiata dal tramonto del neopositivismo e dalla caduta dei suoi "dogmi". È di questo ultimo periodo il suo volume *Ludwig Wittgenstein. Stili e biografia di un pensiero* (Cambula, 2003). In esso l'autore cerca di valorizzare la dimensione etica e religiosa delineata nelle ultime proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, 1964), opera giovanile, che tuttavia ebbe un impatto profondissimo sulla filosofia del neoempirismo e non solo.

Il *Tractatus* rappresenta una prima fase del pensiero wittgensteiniano, destinato a mutare profondamente negli anni della maturità. Oltre al rinnegamento da parte del suo autore, il *Tractatus* è senz'altro una delle maggiori opere filosofiche del Novecento. Cambula ne dà un'interpretazione originale, sino a vedere accanto al *Tractatus* un libro non scritto contenente una teologia morale dal sapore kantiano. Nel presente contributo cercherò di soffermarmi su alcuni temi del *Tractatus* e discuterò criticamente l'interpretazione che Cambula propone di essi.

**L'incoerenza del *Tractatus*.** Secondo il *Tractatus* ogni proposizione raffigura un fatto del mondo, *mostrando come* esso accade e *dicendo che* esso accade (Wittgenstein, 1964, p. 23 [4.022]). Ogni proposizione non fattuale o è una verità logica o una contraddizione logica oppure è puro non senso. Lo stesso Wittgenstein si rendeva conto che un criterio di significato così ristretto rendeva le stesse proposizioni del *Tractatus* insensate. Per uscire da questa difficoltà Wittgenstein ricorse all'immagine della scala a pioli che Sesto Empirico aveva usato per evitare le conseguenze paralizzanti dello scetticismo. Si tratta di una metafora ripresa da diversi autori successivi, tra i quali Fritz Mauthner (Mauthner, 1901-1902), autore che Wittgenstein conosceva, tanto da averlo menzionato nella proposizione 4.0031 del *Tractatus* (Wittgenstein, 1964, p. 21). Ecco come è presentata da Sesto e dal *Tractatus*: «Come non è impossibile che chi abbia raggiunto un luogo elevato per mezzo di una scala, getti via questa con un calcio dopo esservi salito, così pure non è inverosimile che lo Scettico, dopo essere arrivato alla dimostrazione della sua tesi mediante un'argomentazione che dimostra l'inesistenza della prova, valendosi per così dire di una scala a pioli, distrugga alla fine la sua stessa argomentazione (Sesto Empirico, 1842, p. 391 [481] trad. mia)». «Le mie proposizioni illustrano così: colui che mi comprende, infine le riconosce insensate, se è salito per esse – su esse – oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo che v'è salito)». (Wittgenstein, 1964, p. 82 [6.54]).



Come lo stesso Wittgenstein ha spiegato nella prefazione al *Tractatus* (Wittgenstein, 1964, p. 3), vi sono due versanti della cima raggiunta mediante la scala: il versante interno del linguaggio significante e il versante esterno che lo trascende. Il versante interno dell'analisi wittgensteiniana è quello fatto proprio, sia pure in una versione un po' modificata, dal neopositivismo: solo le proposizioni fattuali hanno un senso (in quanto portatrici di condizioni di verità). Il versante esterno comprende tutto ciò che va oltre i limiti delle possibilità espressive del linguaggio. E ciò non può essere detto, sebbene possa essere *mostrato*. Non v'è alcun dubbio che il versante esterno sia quello che aveva per Wittgenstein maggiore importanza. L'importanza del versante interno è sussidiaria: essa serve per stabilire il confine del versante esterno, delimitandolo dall'interno. L'importanza del versante esterno include *in primis* la dimensione etica, estetica e – *lato sensu* – religiosa: «Noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppur toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta». (*Tractatus*, 6.52 Wittgenstein, 1964, p. 81).

### a) I pioli della scala

Se percorriamo i pioli della metaforica scala wittgensteiniana, ci rendiamo conto che il *Tractatus* contiene una veduta schiettamente metafisica, la quale è tuttavia prevalentemente esposta in maniera “oracolare”, senza alcuna argomentazione (Wittgenstein pensava che non lo si potesse fare). Tuttavia, questa metafisica può essere esposta in maniera sistematica in un modo che *oggi* sarebbe difficile considerare privo di significato. Inoltre, essa può anche essere criticata. E, del resto, Wittgenstein stesso l'ha criticata a più riprese nelle *Ricerche filosofiche* (Wittgenstein, 1967). È schiettamente metafisica la dottrina raffigurativa del linguaggio, con tutti i suoi presupposti e le sue implicazioni: (a) la nozione di «oggetto» semplice, (b) la nozione di proposizione elementare, (c) la nozione di stato di cose, (d) l'esclusione della modalità logica. E l'elenco potrebbe facilmente continuare. Senza questo poderoso impianto metafisico la stessa tesi dell'insensatezza della filosofia e della metafisica non potrebbe reggere. Non basta la metafora della scala per risolvere la difficoltà. A questo punto cercherò di spiegare le principali nozioni del *Tractatus*, soffermandomi sull'interpretazione che di esse ha proposto Martino Cambula.

**Il lessico metafisico del *Tractatus*.** Il *Tractatus* si apre con una serie di affermazioni assertorie che contengono termini ai quali l'autore attribuisce un significato implicitamente definito dalle affermazioni stesse, un po' come, secondo Hilbert, i termini della geometria sono definiti implicitamente dagli assiomi. Ecco alcune proposizioni iniziali:

1. Il mondo è tutto ciò che accade [*Die Welt ist alles, was der Fall ist*];
  - 1.1 Il mondo si divide in fatti [*Die Welt zerfällt in Tatsachen*];
  - 1.2 Ciò che accade, [*der Fall sein*], il fatto, è il sussistere di stati di cose [*das Bestehen von Sachverhalt*]
- 2.01 Lo stato di cose è un nesso d'oggetti. (Enti, cose) [*Der Sachverhalt ist eine Verbindung von Gegenständen (Sachen, Dingen)*]. (Wittgenstein, 1964, p. 5)

Perplessità interpretative nascono dal fatto che nel *Tractatus* compaiono termini che sono ben presenti e quasi sinonimi nel linguaggio ordinario che Wittgenstein tuttavia distingue nettamente. Ciò crea un'immediata difficoltà nel lettore, che è portato a chiedersi quale sia la differenza di significato tra termini *prima facie* sinonimi. La reazione di Gottlob Frege (insieme a Russell il massimo «esperto» a cui sottoporre l'opera) la dice lunga sullo sconcerto che il testo del *Tractatus* dovette avere sui suoi primi lettori: «Proprio all'inizio incontro le espressioni “ciò che accade” e “fatto”, e mi sorge il sospetto che “ciò che accade” e “un fatto” siano lo stesso. Il mondo è tutto ciò che accade e il mondo è la totalità dei fatti. Ma ogni fatto non è un accadimento? E non è ciò che accade un fatto? Non è lo stesso se dico che A è un fatto e se dico che A è un accadimento? A che scopo questa duplice espressione? (...) Ma poi arriva ancora una terza espressione: “Ciò che accade, il fatto, è il sussistere di stati di cose”. Il che io capisco così: che ogni fatto è il sussistere di stati di cose, cosicché un altro fatto è il sussistere di un altro stato di cose. Non si potrebbe allora eliminare il verbo “sussistere” e dire: “Ogni fatto è uno stato di cose, ogni altro fatto è un altro stato di cose”? Oppure, si potrebbe dire: “Ogni stato di cose è il sussistere di un fatto”? Come può vedere, sin dall'inizio mi trovo irretito nel dubbio su ciò che lei intende dire e così non posso procedere convenientemente». [Citato in (Monk, 2000, p. 166)].

In realtà il *Tractatus* propone una sofisticata ontologia, che la critica successiva ha saputo presentare in maniera estesa, ma che tuttavia contiene nodi interpretativi irrisolvibili.

## **b) Oggetti**

Una delle nozioni che presentano le maggiori difficoltà è quella di *oggetto* (*Gegenstand*). Il mondo, sostiene Wittgenstein, non è la totalità delle cose, quindi nemmeno è costituito dalla totalità degli oggetti. E tuttavia gli oggetti sono i costituenti degli stati di cose e dei fatti. La loro disposizione o configurazione nello spazio *logico* determina i diversi stati di cose. Gli oggetti sono designabili e si distinguono gli uni dagli altri per la diversa «forma logica». A sua volta la forma logica di un oggetto è l'insieme delle *possibili* configurazioni con cui può stare in relazione con altri oggetti nello spazio logico. Gli oggetti sono semplici (Wittgenstein, 1964, p. 7 [2.02]), contengono la possibilità di tutte le situazioni (Wittgenstein, 1964, p. 7 [2.014]) e costituiscono la *sostanza* del mondo.

Il Wiener Kreis interpretò gli oggetti come dati sensoriali immediati che costituiscono le esperienze elementari, fornendo così un'interpretazione radicalmente empiristica dell'impianto del *Tractatus*. Tale interpretazione è una forzatura. Va però detto che Wittgenstein non fece mai esempi né di oggetti né di stati di cose elementari e che, quindi, l'interpretazione fornita dal Circolo di Vienna non è incompatibile con il testo del *Tractatus*, sebbene essa non ne sia nemmeno implicata. Alla richiesta di esempi di oggetti e stati di cose elementari, Wittgenstein rispose che l'esistenza degli oggetti è una *condizione a priori della possibilità* che le proposizioni abbiano un senso. Ciò si comprende agevolmente se si considera che, secondo Wittgenstein, ogni proposizione è anch'essa un *fatto*, una combinazione governata da regole sintattiche di nomi. Le regole sintattiche determinano le possibilità combinatorie dei nomi. Il fatto-proposizione è un'immagine speculare (nello spazio logico, non in quello fisico!) del fatto rappresentato dalla proposizione. Ora, dice Wittgenstein con quella che sembra essere un'argomentazione *ad absurdum*, «se il mondo non avesse una sostanza, l'aver una proposizione senso dipenderebbe allora dall'essere un'altra proposizione vera» (Wittgenstein, 1964,

p. 7 [2.0211]), laddove «[l]a questione, se una proposizione abbia senso (*Sinn*) non può mai dipendere dalla *verità* di un'altra proposizione sopra un costituente della prima» (Wittgenstein, 1964, p. 234). In altri termini: se non ci fossero oggetti non ci sarebbero stati di cose, non ci sarebbero quindi nemmeno proposizioni elementari e l'analisi delle proposizioni non potrebbe mai essere conclusa. La presenza di argomentazioni come questa mitiga l'intenzione wittgensteiniana di evitare una fondazione argomentata delle vedute metafisiche del *Tractatus*.

Wittgenstein nega che gli oggetti siano portatori di proprietà qualitative. Le proprietà degli oggetti sono puramente relazionali e disposizionali. Gli oggetti sono semplici e incolori. Le proprietà degli oggetti consistono nella disposizione a stare in certe relazioni «spaziali» (esterne) nello «spazio logico». Tuttavia, non si può *dire sensatamente* che gli oggetti esistono. Ciò è in linea con le posizioni di Frege e Russell, secondo le quali l'esistenza non è un predicato. In quanto disposizione, una proprietà degli oggetti si attualizza nei singoli stati di cose o fatti atomici come proprietà ineffabile di tali stati di cose, la quale proprietà «mostra sé» (*zeigt selbst*) (misticismo logico).

### **c) Gli oggetti e l'interpretazione di Cambula**

Cambula ha ragione nel dire che gli studiosi, nel tentativo di chiarire la nozione wittgensteiniana di oggetto, «appaiono impegnati in una specie di torneo di ipotesi». Dopo averne esaminato e respinto una in particolare – l'interpretazione (positivistica) di Ayer – Cambula propone la sua, originale, interpretazione: «A mio avviso la contraddizione (o la reticenza enigmatica) di Wittgenstein è superabile solo interpretando “l'oggetto semplice” come l'oggetto possibile. Esso infatti non è compiutamente esistente, ma non è neppure del tutto inesistente. Ora l'oggetto possibile corrisponde al concetto di *essenza* della filosofia classica. [...]. Dunque: “l'oggetto semplice”, suscettibile solo di essere nominato, denomina appunto l'*essenza* ossia il complesso delle note costitutive di un oggetto, a prescindere dalla sua esistenza attuale, e connotato solo nella sua esistenza possibile: la parola “fiore”, isolata dalla proposizione in cui ricorre, nomina e descrive l'essenza, ossia l'oggetto allo stato della sua possibilità reale» (Cambula, 2003, p. 33).

Ritengo che l'interpretazione “tomistica” di Cambula sia difficilmente difendibile. La possibilità che riguarda gli oggetti non è la possibilità di attualizzazione, bensì la possibilità di “combinazione” con altri oggetti in un fatto atomico. Lungi dall'essere meramente possibili, gli oggetti sono presupposti per potersi dare un fatto atomico o stato di cose. Essi sono enti *necessari*. Senza la presenza attuale degli oggetti un fatto atomico non potrebbe sussistere. La metafisica degli oggetti si caratterizza meglio se li si intende come *tessere di un mosaico*. È una prospettiva metafisica che, in una diversa variante, è stata sostenuta in tempi recenti da David Lewis, la prospettiva della cosiddetta “sopravvenienza humiana”: «La sopravvenienza humiana è così chiamata in onore del grande negatore delle connessioni necessarie. Essa consiste nella dottrina secondo la quale tutto ciò che c'è al mondo è un vasto mosaico di accadimenti “locali” iscritti entro fatti particolari, una piccola cosa qua e un'altra là. [...] In breve: abbiamo una distribuzione di qualità. E questo è tutto. Non vi è differenza senza una differenza nella distribuzione. Tutto il resto sopravviene». (Lewis, 1986, pp. IX-X [trad. mia]).

I fatti atomici di Wittgenstein sopravvivono alla distribuzione degli oggetti nello spazio logico. La differenza (che tuttavia è d'importanza cruciale) con Lewis sta solo nel fatto che gli oggetti di Wittgenstein non sono qualità. Le stesse qualità, nella visione del *Tractatus*, so-

pravvengono alla disposizione degli oggetti nello spazio logico: «La sostanza del mondo *può* determinare solo una forma, non già proprietà materiali. Infatti queste sono rappresentate solo dalle proposizioni – sono formate solo dalla configurazione degli oggetti». (Wittgenstein, 1964, p. 7 [2.0231]). Le differenze tra le differenti tessere del mosaico stanno nelle diverse possibilità di combinarsi con le altre tessere. Lo spazio *logico* è uno spazio di *possibilità* combinatorie (un po' come lo spazio delle fasi della meccanica statistica). Non può esservi differenza tra due fatti atomici senza una differenza a livello della disposizione degli oggetti nello spazio logico. Dicendo che gli oggetti sono la *sostanza* del mondo Wittgenstein non alludeva alla nozione aristotelica di sostanza, ma intendeva dire la *materia prima* di cui è fatto il mondo.

**Forma logica.** Una nozione chiave che pervade il *Tractatus* è quella di “forma logica”. I logici sono soliti caratterizzare la nozione di forma logica attraverso variabili che danno luogo a schemi di enunciati. Ad esempio “piove o tira vento” è un enunciato della forma « $(p \vee q)$ » dove ‘*p*’ e ‘*q*’ sono dei *segnaposto* per enunciati qualunque. In base allo schema « $(p \vee q)$ » l’enunciato “neve o fa bel tempo” ha la *stessa* forma logica di “piove o tira vento”. La forma logica è determinata dalla struttura dell’enunciato in rapporto alla costante logica ‘ $\vee$ ’. Esse sono *isomorfe*. Questa posizione era chiara anche a Wittgenstein per ciò che riguarda gli enunciati molecolari (non atomici, costruiti attraverso i connettivi logici). Tuttavia, Wittgenstein riteneva che ci fosse anche una forma logica degli enunciati atomici. E riteneva che questa volta, per caratterizzarla, non si potesse far leva sulle costanti logiche, dal momento che gli enunciati atomici non ne contengono. La forma logica appartiene *in primis* agli oggetti e alle loro possibilità di combinarsi in *Sachverhalten*. Due oggetti possono essere isomorfi: «due oggetti d’eguale forma logica sono – a prescindere dalle loro proprietà esterne – distinti l’uno dall’altro solo dall’essere diversi» (Wittgenstein, 1964, p. 7 [2.0233]).

Parallelamente alla forma logica degli oggetti esiste anche una forma logica dei nomi degli oggetti che rispecchia nel linguaggio le medesime possibilità combinatorie. Ciò che sopravviene alla disposizione dei nomi di oggetti semplici è quindi esso stesso un fatto atomico, isomorfo a quello raffigurato dall’enunciato atomico. Quindi ogni fatto ha una sua forma logica e quindi anche il mondo (la totalità dei fatti) ha una forma logica, la quale costituisce “l’armatura del mondo” descritta dalle proposizioni della logica (Wittgenstein, 1964, p. 70 [6.124]). «La logica non è una dottrina, ma un’immagine speculare del mondo» (Wittgenstein, 1964, p. 72 [6.13]).

### **d) L’interpretazione trascendentale di Cambula**

La seconda parte della proposizione 6.13 afferma che «la logica è trascendentale». Cambula dà un’interpretazione kantiana a questa espressione. La logica, nel *Tractatus* è, secondo Cambula, trascendentale «nel più genuino senso kantiano del termine. La forma logica, ossia la struttura dinamica del pensiero e del linguaggio, il loro disporsi in un ordine operativo, il loro potersi articolare in modelli rappresentativi, sono l’elemento a priori, senza il quale le proposizioni non possono rappresentare la realtà». (Cambula, 2003, p. 37). Del resto questa interpretazione è confermata dai *Quaderni*, dove il carattere trascendentale è esteso all’etica e all’estetica: «L’etica dev’essere una condizione del mondo, come la logica» (Wittgenstein, 1964, p. 178 [24.7.16]).

Non tutti gli interpreti sono d'accordo su questo punto, ma io credo che Cambula abbia qui colto nel segno. Abbiamo già osservato come Wittgenstein aveva "dedotto" l'esistenza degli oggetti semplici come una condizione a priori per la possibilità del linguaggio di mostrare i fatti del mondo. La forma logica degli oggetti, su cui ci siamo già soffermati, è l'unica proprietà che caratterizza gli oggetti. La forma logica dei fatti atomici sopravviene su quella degli oggetti che li costituiscono e ciò vale anche per le proposizioni composte e le stesse tautologie e contraddizioni. Ha ragione quindi Cambula quando sostiene che la forma logica è, per Wittgenstein «il presupposto assoluto e imprescindibile del linguaggio sensato, cioè delle proposizioni che parlano del mondo e che ci forniscono informazioni su ciò che accade nella realtà. Essa non può configurarsi e trasformarsi in oggetto d'informazione perché è essa stessa l'atto dell'informazione, l'atto segnico-iconico dell'informazione». (Cambula, 2003, p. 36).

**Il misticismo del *Tractatus*.** Se per la maggior parte delle sue proposizioni il *Tractatus* si concentra sulle condizioni di significato delle proposizioni e del rapporto di raffigurazione tra mondo e linguaggio, l'ultima parte (a partire dalla proposizione (Wittgenstein, 1964, p. 78 [6.373]) verte sui problemi assiologici, sul mistico, l'ineffabile, il senso della vita e della morte. Nella metafisica del *Tractatus* tutti i fatti del mondo sono contingenti. «V'è solo una necessità logica» (Wittgenstein, 1964, p. 78 [6.37]) e «fuori della logica tutto è accidente» (Wittgenstein, 1964, p. 74 [6.3]). Ne consegue che le tautologie (la cui verità non è accidentale) non sono fatti del mondo. Tutti gli aspetti *formali* del mondo (rispecchiati nella logica) sono necessari. Gli oggetti, come si è già osservato, sono necessari. Tutto ciò che è condizione del senso delle proposizioni è necessario. *Ma di ciò che è necessario non è possibile parlare sensatamente, sebbene mostri sé: «V'è davvero dell'ineffabile. Esso mostra sé, è il mistico».* (Wittgenstein, 1964, p. 81 [6.522]).

Per questo le proposizioni del *Tractatus* che parlano di cosa sono i fatti, gli oggetti, i complessi e il mondo sono tutte *unsinnig*, al pari delle tautologie e delle contraddizioni. Non sono però *sinnlos*, come è il caso delle proposizioni malformate. Per parlare degli aspetti formali del mondo occorrerebbe porsi al di fuori di esso. Ma ciò significherebbe porsi oltre i limiti del linguaggio. Wittgenstein accetta la tesi humiana secondo la quale nessun giudizio di valore è deducibile da un giudizio di fatto. Per Wittgenstein ciò che ha valore non può essere accidentale. In questo Wittgenstein è nel solco dell'assiologia tradizionale. Ciò che ha valore, lo ha *sub specie aeterni*. Ora il mondo è la totalità dei fatti accidentali. Non c'è quindi alcun valore *nel* mondo (se non in un senso relativo, strumentale). Ma «ciò che è più alto», che è pertanto dotato di valore, «il senso del mondo dev'essere fuori di esso» (Wittgenstein, 1964, p. 79 [6.41]). Ne consegue che non possono esserci proposizioni etiche significanti.

Queste considerazioni sono illuminate da un'altra fonte preziosa. Nel novembre 1929 Wittgenstein accolse l'invito di C. K. Ogden, il traduttore del *Tractatus*, a tenere una conferenza agli «Eretici», un'associazione culturale dagli interessi scientifici. Prima di lui vi avevano parlato Russell e Virginia Woolf. La conferenza di Wittgenstein fu poi pubblicata nel 1965 su "The Metaphysical Review". In essa si legge: «La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal desiderio di dire qualcosa

sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza nell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo». (Wittgenstein, 1967). Nella conferenza Wittgenstein fa tre esempi di “esperienze” etiche: la *meraviglia per l'esistenza del mondo*, il *sentimento di essere al sicuro qualunque cosa accada*, il *sentirsi colpevoli*. Da un punto di vista scientifico non c'è nulla di etico: si tratta di sentimenti analizzabili con i mezzi della psicologia o della fisiologia. Ma il parlarne è un tentativo analogico di “avventarsi contro i limiti del linguaggio”, di parlare per analogia di ciò che ha la massima importanza, il massimo valore, di ciò che dà un senso alla vita.

Cambula cita una lettera di Wittgenstein a Ludwig von Ficker nel 1919 nella quale si legge a proposito del *Tractatus*: «Il senso del libro è un senso etico. [...] [I]l lavoro consiste in due parti: di quello che ho scritto ed inoltre di quello che non ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella più importante. Ad opera del mio libro l'etico viene delimitato, per così dire, dall'interno; e sono convinto che l'etico sia da delimitare solo in questo modo». [citato in (Cambula, 2003, p. 46)]. La suggestione del “libro non scritto” spinge Cambula a provare a indovinarne il contenuto, “un libro sommerso” che gli studiosi – con un'operazione di speleologia storico-filosofica – devono o vogliono portare alla luce. Il risultato di questo sforzo è, secondo Cambula, che il “libro non scritto” conterrebbe una teologia morale dal sapore kantiano: «La ricerca etica è stata sempre il fondo sommerso della sua ricerca logica, perché il tessuto etico dell'esistenza (“il dovere di vivere felici”) è la condizione a priori (trascendentale) del tessuto logico della conoscenza. Il sapere – come diceva Kant – implica, come sua ragion d'essere, il dovere (*Kennen impliziert Sollen*). [...] se vogliamo dare senso compiuto all'ambito della realtà accessibile alle scienze, dobbiamo assumere come presupposto tacito (o, per lo meno, abbiamo ragioni per assumerlo) che esiste un “Io” diverso da quello psicologico e gnoseologico, un senso più alto di quello empirico, e perfino forse un Dio, di cui non so nulla dalle scienze sperimentali, ma che se esistesse darebbe senso filosofico-teologico a tutto, anche al male e al dolore innocente». (Cambula, 2003, pp. 46-47).

**Conclusioni.** Debbo confessare di trovare alquanto audaci le osservazioni di Cambula sul tema del libro non scritto, sebbene ne abbia rispetto e ne apprezzi lo sforzo di penetrare un pensiero così enigmatico come quello wittgensteiniano in materia di etica e religione. Inoltre, apprezzo tali osservazioni come pensieri di Cambula, sia pure ispirati dalla lettura di Wittgenstein. Ritengo tuttavia che Wittgenstein escludesse che “l'altro libro” potesse essere realmente scritto nei termini di una dottrina teologico-morale (di stampo kantiano o no).

Resta il fatto biografico che la vita di Wittgenstein fu la vita di una persona pervasa da un sentimento religioso profondo e da una severità etica implacabile verso sé stesso. Una delle ultime cose che scrisse fu: «Dio mi può dire: “Ti giudico con le tue stesse labbra. Sei rabbrivito dal ribrezzo di fronte alle tue azioni quando le hai viste in altri”». (Wittgenstein, 1988, p. 161). La fede religiosa di Wittgenstein sta in questa testimonianza di vita ma non include alcuna *dottrina* teologica. Ciò non esclude che, ispirato da Wittgenstein, Martino Cambula abbia potuto delineare i contenuti di quel secondo libro che Wittgenstein non scrisse mai. Sono queste le suggestioni metafisiche del *Tractatus*, frutto del pensiero, assai pregevole, di Martino Cambula.



### Riferimenti bibliografici

- CAMBULA, M., 2003. *Ludwig Wittgenstein. Stili e biografia di un pensiero*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- LEWIS, D., 1986. *Philosophical Papers. Volume II*. Oxford: Oxford University Press.
- MAUTHNER, F., 1901-1902. *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Stuttgart: J. G. Cotta.
- MONK, R., 2000. *Wittgenstein. Il dovere del genio*. Milano: Bompiani.
- SESTO EMPIRICO, 1842. *Sextus Empiricus ex recensione Immanuelis Bekkeri*. Berolini: Typis et impensis Ge. Reimeri.
- WITTGENSTEIN, L., 1964. *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- WITTGENSTEIN, L., 1967. *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*. Milano: Adelphi.
- WITTGENSTEIN, L., 1967. *Ricerche filosofiche*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Wittgenstein, L., 1988. *Pensieri diversi*. Milano: Adelphi.



Martino Cambula.



## Scienza e religione nelle scelte filosofiche di Martino Cambula di SEBASTIANO GHISU

**Sotto il segno del caso.** Ho conosciuto Martino Cambula direi quasi casualmente, per tramite di Attilio Mastino. Venivo da Berlino e intendevo, per così dire, ri-catapultarmi in Sardegna. È quasi inutile dire che ho subito notato la sua umanità, la sua bontà e grande disponibilità. Si è trattato di una prima, immediata impressione, che si è poi confermata nel tempo, attraverso le vicissitudini che ci avrebbero in seguito accompagnato. Tuttavia, al di là di questo aspetto – che è stato comunque decisivo nel nostro rapporto – si potrebbe dire che altrettanto casualmente vi era, in quel momento, una certa convergenza di interessi filosofici (teorici e storici) tra me e lui. Oltre alla comune conoscenza, ma direi anche l'interesse, per la lingua tedesca, mi occupavo infatti in quel momento degli stessi autori e problematiche di cui Martino, ben prima di me, si era occupato – certo, con qualche inevitabile differenza. Differenza che percepii soprattutto nel tempo, confrontandomi con i suoi testi, conversando con lui (spesso insieme ad Andrea Tagliapietra, appena giunto a Sassari per il suo primo incarico accademico) e conoscendone meglio, insomma, le impostazioni di fondo. Conoscendo, dunque, non solo le sue scelte filosofiche, ma anche le ragioni di fondo di tali scelte. Lui vicino al falsificazionismo, io, invece, nell'ambito della filosofia della scienza, più vicino ai critici di Popper e quindi anti-popperiano. Se poi lui preferiva Tommaso d'Aquino, io, nell'ambito della filosofia medievale, optavo per Duns Scoto. Lui credente, io non-credente.

Qui sorge una dimensione essenziale del lavoro di Martino – dico lavoro per intendere le sue ricerche, le sue riflessioni: la dimensione della fede. La sua intensa religiosità. Aggiungerei: la sua *moderna* – un termine che ebbe modo di problematizzare – religiosità. Una religiosità che si riverbera nelle sue scelte filosofiche e che nel contempo – peraltro su di una solida base teoretico-filologica – gli permisero di operare, ad esempio, una lettura originale e assai minoritaria, in verità, di un autore che egli conosceva assai bene e al quale si sentiva fortemente legato: Tommaso d'Aquino. In generale, tuttavia, i suoi interessi e le sue riflessioni furono costantemente accompagnate – in forma implicita ed esplicita – dalla problematica teologica, che Martino conosceva assai bene, per averla studiata a fondo (ma direi soprattutto per averla sentita a fondo come sua). In che termini è avvenuto questo intreccio, questa sintesi problematica?

**Scienza e religione, ovvero fede e ragione.** Centrale è in Martino il tema del *Dio nascosto* (il *Deus absconditus* del Libro di Isaia 45, 15). Da qui il suo interesse per la *teologia apofatica* che lui intravede anche in Tommaso (e qui *contro* la lettura tomista). Da qui, inoltre, si muovono le sue analisi del rapporto fede e ragione e da qui nasce, tra l'altro, il suo interesse per il primo Wittgenstein.

Che cosa significa *Deus absconditus*? Dio si rivela nascondendosi e si nasconde rivelandosi. È il presupposto, l'implicito ineffabile. Ma *Deus absconditus* significa anche che la fede non può venir razionalizzata in sistema o in un canone definitivo e concluso. La fede va vissuta. Viene anzi vissuta e possiede una dimensione fondativa che precede il linguaggio. D'altra

parte, l'uomo è un essere parlante, fornito di ragione (in ciò Martino si rifà al concetto di persona di Tommaso), mentre Dio, in quanto richiede *silenzio*, può essere solo vissuto, ma in quanto *parola* può essere solo indirettamente significato. Si tratta quindi di saper leggere i segni di Dio senza illudersi di poterli mai trovare in forma definitiva. E ciò sia nella natura che nella storia.

Per quanto riguarda la natura, questa non può venir intesa come immagine letterale di Dio: lungi da Martino qualsiasi fisico-teologia; non può affatto dirsi che la natura operi razionalmente (in conformità alle aspettative razionali o ragionevoli dell'uomo). Qui va semmai ricordato il suo interesse per Leopardi e per la sua immagine della natura<sup>1</sup>. Questa impostazione – ben robusta in Martino, come dicevo, e ben riflettuta – nutre anche il suo interesse per la scienza. Non si fraintenda, tuttavia: non lo nutre nel senso che la scienza deve porsi al servizio della fede e subirne la (presunta) verità. Non si tratta affatto di misurare le teorie scientifiche sulle verità rivelate. Tutt'altro! Proprio perché Dio non si manifesta chiaramente, ma piuttosto si cela (è, appunto, nascosto), è illusorio, dannoso – mi permetto qui di interpretare Martino: sarebbe *a fortiori* un atto contro Dio – pensare che certa cosmologia o immagine della natura fornitaci dalla conoscenza scientifica, sia più consona alla fede di un'altra.

Proprio perché non rintracciamo in modo definitivo la verità di Dio – tale da imporla anche a noi stessi, se non agli altri – *non si può contrapporre la verità di Dio alla verità della scienza*. La ricerca scientifica è in tal senso integralmente autonoma. E qui arriviamo a cogliere il significato che Martino ha attribuito alla scienza e il suo modo di intenderne il funzionamento. Il modo di intendere la verità religiosa – centrata interamente sulla fede e sul vissuto e dunque sul silenzio, ovvero sulla consapevolezza che la verità *di* Dio e *su* Dio è irraggiungibile (verbalmente irraggiungibile) – nutre le scelte epistemologiche di Martino. Nutre il suo interesse per il primo Wittgenstein (se ne è già accennato) e la sua adesione (così vogliamo chiamarla) alla filosofia di Popper. Ora, se l'interesse per il primo Wittgenstein è chiaro, meno chiara si direbbe l'adesione al falsificazionismo. A mio avviso tale adesione ha due forti motivazioni: l'una è data dalla presenza in Popper della concezione per cui le teorie scientifiche – tenendo conto della distinzione tra logica della scoperta e logica della giustificazione – si nutrono anche di metafisica, di filosofia, della dimensione del vissuto e quindi anche di religione; l'altra dalla convinzione per la quale non esiste una verità definitiva, ma solo una verosimiglianza. La verità definitiva è irraggiungibile.

In un certo senso vi è una certa *omologia* tra un tale dispositivo e quello che Martino ha ritenuto vi sia nel rapporto con Dio: si ha certezza di Dio (perché si crede in lui) ma, per così dire, ci si avvicina ad esso solo asintoticamente, senza mai aver certezza di averlo raggiunto; allo stesso modo, nel falsificazionismo popperiano, si ha certezza che vi sia una verità, ma se ne può raggiungere solo la somiglianza. A questa analogia, ne conseguono altre. In un passo di *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?*, riferendosi alla creatività che occorre per rapportarsi cognitivamente alla natura, sottolineando quindi «la natura attiva e creativa della razionalità umana» e invitando insomma ad essere «più creativi nella scienza», aggiunge: «...forse anche nella religione: sviluppando le coordinate già tracciate in testi (ritenuti) sacri per dedurne le implicazioni di senso alla luce dell'esperienza umana del proprio tempo»<sup>2</sup>.

D'altra parte, secondo Martino, è la fede che dà senso ultimo (ma ontologicamente primo) alla scienza (e non solo alla scienza). Richiamandosi a Romano Guardini e a Wittgenstein, egli scrive, in un passo del già citato *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?*, che la

domanda da porsi (e che i due autori pongono, a suo avviso) è la seguente: «il mondo, l'io, la scienza sono sistemi autosufficienti e chiusi, o esigono invece di integrarsi in un contesto di sistemi ulteriori e trascendenti?»<sup>3</sup>. Martino vede la risposta a tale domanda sia nella proposizione 7 del *Tractatus logico-philosophicus* (su ciò di cui non si può parlare, si deve tacere) sia in ciò che in Guardini è *l'assioma di Dio*: «senza un Dio che si autorivela, il mondo, l'io, la scienza sono sistemi ontologicamente incompiuti...»<sup>4</sup>. In tal senso, la fede è un «supplemento di ragione che consente alla ragione stessa la consapevolezza dei propri limiti»<sup>5</sup>. Non essendo tuttavia la fede un dato teoricamente formulato in modo definitivo, ma dandosi nel vissuto, si dà senso alla scienza riconoscendone il carattere umano e quindi storico (in questo Martino era disposto a metter da parte la critica di Popper a Hegel)<sup>6</sup>.

In un passo di *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?* Martino si rifà in tal senso a Toraldo di Francia, che cita: «L'esperienza scientifica non è una domanda formulata in modo indipendente dalla natura di chi interroga»<sup>7</sup>. In questo quadro, si critica la «pretesa della scienza moderna [e non postmoderna, come ebbe a precisare] di costituirsi come una rappresentazione perfettamente *oggettiva* della natura»<sup>8</sup>. Non è infatti possibile una rappresentazione “pura”, indipendente dalla personalità del ricercatore. Questo non può uscire dalla propria pelle. Che lo possa fare, scrive, è solo «l'aspirazione illusoria dell'Io (o della ragione) cartesiano»<sup>9</sup>.

In effetti la posizione di Martino è “antirazionalistica” – nel senso di anti-cartesiana (ma potremmo anche dire anti-leibniziana o anti-spinoziana). Lo è tuttavia nei due sensi: se è infatti illusorio avere una conoscenza perfettamente “oggettiva” della natura, altrettanto illusorio è avere una conoscenza oggettiva di Dio. Da questo punto di vista il rapporto dell'uomo con il mondo è altrettanto fallibile del rapporto dell'uomo con Dio. Ma è proprio su questa base comune che si costruisce l'integrale autonomia della scienza.

## Note

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio di Martino Cambula, *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?*, Edizioni La Scala, Noci 1994, p. 178; *Forme del vivere e forme del sapere*, Edes, Sassari 1996, p. 44; *Sapere e credere*, Edizioni La Scala, Noci 1998, p. 80 e p. 125.

<sup>2</sup> *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?*, cit., p. 184.

<sup>3</sup> Ivi, p. 77.

<sup>4</sup> Ivi, p. 78.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Scrive Martino: «l'equivoco della razionalità illuministica – “dea ragione” eterna, universale e immutabile – fu scoperto da Hegel, il filosofo razionalista per eccellenza. Ciò è sfuggito in parte a Popper, assorbito nella sua polemica antistoricista. Ma è stato proprio Hegel a schierarsi contro un'immagine “follemente astratta” della ragione come quella tratteggiata dagli illuministi (...). Costruire la realtà, soprattutto quella storico ed etico-politica sulle misure astratte della ragione è un atto di insano dispotismo, che porta alla catastrofe» (*Forme del vivere e forme del sapere*, cit., p. 152).

<sup>7</sup> Cit., p. 176. La citazione di Toraldo di Francia è tratta da *L'indagine del mondo fisico*, Einaudi, Torino 1976, p. 19.

<sup>8</sup> *Eclissi o tramonto della razionalità moderna?*, cit., p. 179.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

## La grazia dell'essere donna. Brevi note su Edith Stein

di ALESSANDRA PIGLIARU

In un passo di quell'opera di straordinario nitore che è il *Diario* di Etty Hillesum, viene restituita l'immagine di due donne che si scambiano ricordi di infanzia. La scena del quotidiano rappresentata nomina quasi sbadatamente due suore ma in realtà, a essere accolte nello sguardo della misericordia terrena di Hillesum, si tratta di due sorelle: Edith Stein – che carmelitana lo era davvero – e Rosa. Entrambe si trovano nel campo di sterminio di Auschwitz dove, da lì a poco, troveranno la morte. La descrizione del dolore registrata sia da Etty Hillesum che da Edith Stein è, seppure depositata in scritture diverse, di pari forza. È un rilievo fugace questo scambiarsi immagini di ricordi infantili che tuttavia offre il segno di un punto mantenuto con tenacia: l'incontro con la vita che non cede, che mostra il perimetro dilatato di un amoroso *continuum*, nonostante la ferocia della Storia si stia abbattendo sul mondo, connivente con la barbarie disumana.

Sembrano trascorsi troppi lustri da quel 9 agosto 1942, in cui a essere soppressa non è stata solo una delle più fulgide menti filosofiche del Novecento di nome Edith Stein, eppure l'attaccamento appassionato alla "vita che continua" anche dentro l'orrore, ci tiene impigliati con mani e piedi al saldo intendimento che il pensiero sia implicato nella sorte di uomini e donne. Nelle parole di Hillesum, come in quelle di tante e tanti testimoni della tragedia dell'Olocausto, vi è il grano di un esercizio d'amore che passa per l'intelligenza del cuore capace di inverarsi nella relazione. Nel bene, così come nel male, sono *forme del vivere e forme del sapere*<sup>1</sup> come le ha chiamate Martino Cambula in uno dei suoi volumi più significativi che, nel rigore filosofico, hanno saputo rintracciare l'ulteriorità. Tommaso D'Aquino, Wittgenstein, Pasteur, Stein, Popper, per ciascuno di loro Cambula avverte come centrale un corpo a corpo tra ragione e scienza, consentendo di accedere – incarnato nella propria biografia – al tumulto della filosofia che, per bastare a se stessa, deve aprirsi alla domanda infinita dell'esperienza umana.

**“L'astrazione in ogni senso è lontana dalla sua natura”.** In questa considerazione firmata da Edith Stein e pubblicata postuma nel 1959, sta tutta la ricerca della filosofa tedesca e anche di quella di Martino Cambula che a lei si è esplicitamente dedicato. In quel “lessico della concretezza” riconosciuto da Cambula nel saggio *Filosofia al femminile e primato dell'intellectus sulla ratio: E. Stein (1891-1942)*<sup>2</sup>, è infatti plausibile rinvenire l'inclinazione, intesa come propensione interna e prossemica, di chi dà alla filosofia il senso di un ritorno alla nudità delle cose stesse, nel verso di una vocazione capace di nominare la vita senza orpelli. È in questa sottrazione del superfluo che si individuano per prime non le essenze bensì le esistenze. La consonanza potrà certo apparire eccentrica se si pensa che Edith Stein riferisce quella lontananza dalle astrazioni alle donne e a ciò che chiama “natura” che a esse si confà. Meno azzardato sarà invece l'accostamento indirizzandosi verso esempi, come

quello di Martino Cambula, che hanno sostato nel varco di una grazia: considerare il pensiero come postura non separabile dalla vita, qualcosa cioè che dalla teoria passa alla pratica quotidiana verso i propri simili e verso i viventi.

Chi ha avuto la fortuna di conoscere Martino Cambula non solo attraverso i testi ma traendo giovamento dalla presenza della sua intelligenza al lavoro, sa che ogni parola, ogni singola vicinanza teorica, era anzitutto una prova dello stare nel mondo a cui lui per primo si sottoponeva. Costantemente. Tale è dunque il guadagno, salutato con gioia, verso il pensiero di una filosofa che ha raccontato di sé, partendo dalla convinzione che non si è su questa terra per pura gratuità ma per diventare ciò che si è; Edith Stein, in questa impresa, parte soprattutto dalla sessuazione, dal riconoscere la propria differenza di donna; l'acume lungimirante di un filosofo come Cambula non può che portarle gratitudine. E così che l'omaggio procede, nel modo del rendere grazie riguardo uno dei portati più significativi del Novecento (Cambula lo faceva spesso, diceva grazie per ciò che lo appassionava, interpretando la filosofia come uno stile di vita).

Se “le cose stesse” collocano Edith Stein nel solco fenomenologico, per Cambula sono il frutto maturo di un'attitudine alla prossimità con l'altro, nella misura di una adesione al dettato cristiano come forma radicale di partecipazione alla realtà. È un *patire* il mondo accogliendolo e interrogandolo nel doppio passo della felicità e della miseria. In tale direzione va letto l'interesse verso la filosofa “ebrea, atea, cristiana e martire”, proprio per l'accesso, teorico e pratico a un tempo, che significa l'acquisizione chiamata da Stein “scienza crucis”.

**Tra Tommaso d'Aquino, Teresa d'Avila e Husserl.** Mentre la Storia avanzava a grandi falcate nella ferocia nazista, sostenuta dall'ignavia di molti intellettuali di quel tempo, Edith Stein si confermava in un percorso accademico rigoroso. A 25 anni, appena discussa la tesi di laurea a Friburgo sul problema dell'empatia, Husserl la nomina sua assistente. Da lì a pochi anni comincia la sua docenza in germanistica all'università di Spira e di pedagogia a Münster. Proveniente da una famiglia ebrea ortodossa, nel 1922 Edith Stein si converte al cattolicesimo dopo l'incontro con Teresa D'Avila. La scelta è dettata da un lungo processo precedente, di languore inquieto e senso di spaesamento misto all'affidamento a Dio come risposta ai suoi quesiti. È a questo punto che l'esperienza della mistica spagnola – incontrata durante i suoi anni universitari e suggeritale in lettura dall'amica filosofa protestante Edwin Conrad-Martius – le appare in tutta la sua potenza. E proprio Edwin le farà da madrina per il battesimo ricevuto il primo gennaio del 1922 in cui acquisisce il nome di Teresa Edvige.

Raffinata conoscitrice di Tommaso D'Aquino, di cui traduce le *Quaestiones disputatae de veritate*, continua a insegnare, viene chiamata a tenere conferenze a Colonia, Monaco, Praga e Vienna in cui racconta l'esperienza della sua conversione e della condizione femminile. Fino alla scelta della clausura – coronata nel Carmelo di Colonia il 14 ottobre del 1934 (già l'anno prima, a causa delle leggi razziali, le viene imposto di lasciare la docenza universitaria) in cui acquisisce il nome di Teresa Benedetta della Croce – Edith Stein si getterà con generosità nelle trame del mondo e nella ricerca. Mai, in nessun momento, prenderà la decisione di scappare via da una sorte che le si configura chiara. Anche nella situazione della clausura continuerà a scrivere, basti pensare alla stesura di *Essere finito ed Essere eterno* e all'*Opus*. A poco e niente varranno i tentativi di salvare la sua vita dalla persecuzione nazista, anzi è lei che ancora una volta non cede alla intenzione delle carmelitane di trasferirla in Svizzera

dopo che, a Echt in Olanda, non può più restare se ciò significa separarla dalla sorella Rosa che nel frattempo l'aveva raggiunta. Edith Stein continua a stare fedele a se stessa e all'oggetto del suo bene in quel momento rappresentato dalla sorella. Continua a pregare, non serve a molto ma lei prosegue. E scrive lettere frequenti alla sua superiora. Scrive a sua madre, scrive con una ostinazione rara. Non ci sono testimonianze della loro morte, poche del loro tragitto verso Auschwitz. È in tal senso che oggi quella data del 9 agosto del 1942 risulta notiziata nella Gazzetta Ufficiale Olandese solo nel 1947.

Di questa parabola terribile, Martino Cambula registra dunque i punti salienti, trovando nella figura di Stein il rilievo di una sapienza, filosofica etica e spirituale, che è modello per le generazioni future e antidoto per la dimenticanza cronica che spesso avvince chi preferisce ignorare di cosa l'essere umano sia capace. Di quali siano i suoi recessi ignobili. Nel saggio dedicato alla filosofa tedesca, Cambula sceglie di cominciare tessendo anzitutto i frammenti di una biografia di cui seguire le tracce nelle scritture. Suggerisce la lettura delle poche traduzioni italiane di Stein (pubblicate lodevolmente dalle edizioni di Città Nuova) e ricostruisce una minuziosa storia intellettuale che, a oggi, si inserisce a pieno titolo tra i lavori maggiormente puntuali a lei dedicati. Sebbene, nel solco fenomenologico di Husserl, l'esito sia quello che, alla ragione calcolante e tecnologica, viene a presentarsi la necessità del vissuto, della "festa del molteplice"<sup>3</sup>, ritrovare il contatto con la realtà viva e pulsante è una priorità. Lo avverte anche Edith Stein e Martino Cambula sottolinea l'esigenza di questa solidarietà intima, cruciale insegnamento per tornare a quel legame tra razionalità ed esistenza corporea là dove «ci siamo come allontananti dalla vita, ci siamo resi estranei alle situazioni e alle vicissitudini degli esistenti, delle cose nella loro corposa materialità»<sup>4</sup>. È una relazione che diventa, secondo Cambula, "affettiva", con le cose "in carne e ossa". Ciò spiega come, presentando le sue forme del vivere e del sapere, le esplicitazioni sensoriali non diminuiscano mai la precisione del pensiero. Piuttosto lo rendono attiguo, in modo costitutivo e irripetibile, alle sue radici autentiche.

La fenomenologia di Husserl dunque, da cui parte anche la riflessione di Edith Stein – per poi prendere altre strade – ha il merito di «riconurre la scienza, fatta di mediazioni analitiche, di convenzioni, di artifici (...) al suo rapporto immediato con il fondo genuino della realtà dell'universo conoscibile»<sup>5</sup>. Lo esprime in modo altrettanto inequivocabile il "primo" Husserl delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* in cui figurano elementi esatti di quel legame che intercorre tra la consapevolezza del mondo e la percezione di esso. Di questo portato filosofico, che diviene abbecedario vivente di quanto Edith Stein vuole praticare – nelle esplicitazioni che concernono i sensi, come esperienze di ciò che sta "a portata di mano" – è ulteriore specifica l'esercizio del proprio essere donna. Lo riconosce anche Martino Cambula, nel passaggio in cui avverte che alla novità di un "concreto", che rivela già un prendere parte alle cose e alle circostanze, si aggiunge una "condotta mentale" della donna che è di natura "iconico-partecipativa"<sup>6</sup>. Cercare la verità assume dunque, nella formazione assai rigorosa di Stein, un ulteriore aspetto che è quello della «fatica del pensare concettuale con l'intenzionalità profonda di raggiungere la parte decisiva dell'essere che fluisce in tutte le cose, ma resiste e tenta di sfuggire all'attenzione della nostra mente»<sup>7</sup>. È a questa altezza che, secondo Cambula, l'analisi di Edith Stein incontra la complessità del pensiero, filosofico e teologico, di Tommaso d'Aquino. Ciò rende dunque il significato di una distanza critica nei riguardi del suo maestro Husserl, seppure – per quanto detto fino a ora –



non può essere stata da meno la coscienza della propria differenza sessuale.

Ma andiamo con ordine nel ragionamento di Cambula, poiché già il superamento del *principio dell'essenza* husserliano, preferendo a esso quello di *esistenza* dell'aquinata, è un primo atto di sovvertimento. Se infatti nell'alveo fenomenologico, al netto della esperienza soggettiva, Husserl intraprende una ricerca logica di ciò che rende *pensabili* le cose per poter essere *contenuti di coscienza*, ciò che interessa a Tommaso è la struttura reale di ogni ente. In questo senso si parla di *actus essendi* e in tale contesto si scopre che «il cuore profondo di ogni cosa esistente (e che fonda tutte le altre) è l'azione di esistere»<sup>8</sup>. In questa intersezione tra immanenza e apertura alla trascendenza, Edith Stein, sulla scorta del filosofo scolastico, riempie quella zona oscura senza Dio. Nel «mettere tra parentesi» che fonda il metodo fenomenologico, Cambula avverte come un pericolo che è l'impossibilità stessa di trovare Dio. In effetti, leggendo Stein de *La ricerca della verità*, vi è tra i due approcci una incommensurabile diversità di visione: se la fenomenologia ha un orientamento *egocentrico*, l'altra, ovvero quella tommasea, ce l'ha *teocentrico*. È allora merito di Stein, mente incarnata di attenzione filosofica pungolante, se l'interiorità fenomenologica assume i tratti di una soglia accogliente verso il superamento dei propri confini.

In quel «supplemento di ragione», tanto caro a Cambula – e non solo per averlo individuato in Stein – si mostra ancora una volta come la fede non sia in contraddizione con la ragione ma ne sia invece una parte fondamentale. Nella descrizione concernente la modalità di ragionamento della donna, Stein è piuttosto esatta nel verificare non quel che accade a una «credente», bensì alla constatazione di ciò che succede in una esistenza di donna, nata da un'altra donna – come tutti gli umani – e che le dà la lungimiranza di segnalare un metodo che interessa ciò che è «vivo e personale»; ciò che invece non ha vita, prosegue la filosofa, «la cosa, la interessa solo in quanto serve al vivente e alla persona, non in se stessa». È interessante notare come Cambula individui in questo breve passo steiniano qualcosa che colloca, seppure non in forma esplicita, l'elemento effettivamente rilevante del pensiero femminile: ovvero l'essere generativo, che non corrisponde all'essere madri in potenza, bensì a qualcosa che obliquamente diviene uno sguardo di differenza sul mondo partendo da un altro ordine simbolico che non è quello della logica maschile. Non è tuttavia un destino biologico ciò a cui si riferisce Edith Stein, né quando dipana ciò che la sua massima interprete italiana – Angela Ales Bello – denomina «antropologia duale»<sup>9</sup>. Anche la *Summa Theologiae* dell'aquinata è al servizio di Stein, non il contrario e diviene tra le sue sapienti mani – accanto alla scoperta dell'altezza e della trascendenza di Dio – la possibilità dell'immanenza e la particolarità dell'*actus essendi*, cioè di ogni singolo ente nella preziosità della sua creazione che la filosofa però individua anzitutto come la presenza ineludibile di un «essere presso di sé» al cospetto del mondo.

**Una scintillante testimonianza di libertà femminile.** Tenendo conto di una simile comprensione, non dimentichiamo infatti che, al fondo della verticale conversione che porta alla mutazione filosofica e teologica di Stein verso il cattolicesimo, vi è quella scintillante testimonianza di libertà femminile restituitaci da Teresa D'Avila. Nell'opera del 1936, *Essere finito ed Essere eterno*, Stein commenta appunto l'opera più pregnante della mistica spagnola, ovvero *Il castello interiore*<sup>10</sup>. Le ragioni per cui Stein sceglie e aderisce a un simile apprendistato sono ancora una volta spiegate bene da Angela Ales Bello: «Perché la Stein sceglie



proprio una santa del Cinquecento (...) ? Forse proprio per far risaltare, quasi provocatoriamente, l'efficacia e l'attualità della descrizione spontaneamente resa da santa Teresa, sulla base di ciò che aveva "provato". Una descrizione che avvalorata il lavoro di scavo che segue il metodo fenomenologico e lo conduce sempre di più nella profondità interiore, in quel luogo già indicato filosoficamente da sant'Agostino e ricordato anche da Husserl»<sup>11</sup>. Se dunque Martino Cambula intravede e riconosce l'originalità del pensiero di Edith Stein è perché in lei ci sono già i frutti maturi di una riflessione che in profondità tiene conto della lettura di altri pensieri femminili. Come specifica Ales Bello, «non si tratta di un legame estrinseco, ma di una sorta di illuminazione che consente ad Edith di approfondire la costituzione dell'essere umano»<sup>12</sup>. Questa umanità restituitaci da Stein, lettrice di Teresa d'Avila, ha la capacità di farsi spazio seguendo diverse strade.

È l'umano, il suo senso intimo e profondo, ad abitare il castello. In esso, seguendo stanze diverse, fa esperienza l'Io che, mai puntiforme, si muove all'interno dell'anima. Quest'ultima, nominata da Teresa come qualcosa che non ha bisogno di scavo filosofico, è per Stein il tragitto stesso della verità che si incarna<sup>13</sup>. Il commento è allora la resa filosofica dei consigli teresiani, che sono poi l'efficace sintesi della sua mistica. Edith Stein comprende, solo attraverso Teresa d'Avila, quale sia la qualità della conoscenza umana, e che quella di se stessi non contraddice quella di Dio. Nel cammino in cui si appresta, le dimore trovate sono altrettante fasi della consapevolezza; insieme alla preghiera e alla meditazione si aggiunge per Stein anche l'autocoscienza. Non può esserci nessuna conoscenza di Dio se l'anima non è pronta e non attraversa alcune tappe. Sono di quiete, consolazione ma anche di oscurità e tormento. In sette stanze, Edith Stein ci prende per mano e ci porta in un castello da cui si esce non per obbligo ma per desiderio di prendere parola su quanto vissuto. Non è la caverna platonica, né uno scenario kafkiano, è un luogo in cui si entra liberamente e, con altrettanta libertà, ci si muove.

Quando Dio arriva al centro dell'anima e sveste ogni possibilità di finzione, non è la mistica ad apparire ma il supremo inveramento dell'*actus essendi* tommaseo e, al contempo, ciò che è stato l'apprendistato alla fenomenologia: l'esistenza non può rivelarsi se non la si lega all'essere in relazione con l'altro. In questo caso non è esattamente Dio, è invece una costante, dolente e tenace ricerca della autenticità, anzitutto di sé. Di cui anche Dio è ospite muto, mostrandosi al contempo disponibile al colloquio. Anche quando il mondo arriva addosso con la violenza inferta a Edith e Rosa, a Etty e a chi ha finito i propri giorni vivendo sulla propria carne il livore cieco di chi le ha volute sopprimere. Anche in quel gomito che diventa la storia umana quando costruisce cappi mortiferi, ci sono due donne che – guardate da una terza loro simile – rimangono intente a scambiarsi minutaglie che sono ricordi di infanzia. Per dire che quella vita che continua, di cui anche Martino Cambula ha avvertito il tremore – per esempio nei mesi bui di una fatale malattia – pone frontali a una entità che ci supera. Che oltrepassa le miserie e le angherie di cui sono capaci gli esseri umani, lasciando però intatto il senso di quell'esperienza. Che è stata umana, nel bene che ancora oggi ci spinge a ricordarne il tenore.

## Note

<sup>1</sup> Martino Cambula, *Forme del vivere e forme del sapere. Figure della ragione tra filosofia e scienza*, Edes, Sassari 1996.

<sup>2</sup> Cfr. *Forme del vivere e forme del sapere*, pp. 123-140.

<sup>3</sup> Ivi, p. 126.

<sup>4</sup> Ivi, p. 127.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ivi, p. 128.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ivi, p. 129.

<sup>9</sup> Molte sono le occorrenze, tuttavia si veda il denso saggio di Angela Ales Bello: *Edith Stein o dell'armonia, Esistenza, Pensiero, Fede*, Edizioni Studium, Roma 2009.

<sup>10</sup> Anche in questo caso, ne dà un ampio resoconto Angela Ales Bello in diverse sedi; qui si segnala un intervento che può essere fruito integralmente in rete: *Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila*, in B@belonline, n. 1/2 (2016), pp. 47 – 58.

<sup>11</sup> Angela Ales Bello, *Edith Stein o dell'armonia*, cit. p. 117.

<sup>12</sup> Angela Ales Bello, *Edith Stein commenta Santa Teresa d'Avila*, cit. p. 47. La regista ungherese Marta Meszaros, parte proprio da questa “illuminazione” per costruire il suo magnifico *La settima stanza. Un film su Edith Stein* (San Paolo audiovisivi, 1996) basato sul tragitto di Teresa D'Avila intrapreso dalla filosofa tedesca per indagare se stessa.

<sup>13</sup> Ivi, p. 53.



L. Canò, *Estate 1977*. Acrilico e carboncino su tela.

## Un originale lettore di Wittgenstein di MASSIMO DELL'UTRI

Chi conosca la vicenda intellettuale e umana di Martino Cambula e legga il suo libro *Ludwig Wittgenstein. Stili e biografia di un pensiero* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2003)<sup>1</sup> non può non rendersi immediatamente conto di come Wittgenstein sia stato per Cambula un autore assai *congeniale*, data l'evidente sintonia tra gli scopi e gli interessi filosofico-esistenziali di entrambi.

Certo, per un intellettuale contemporaneo è inevitabile affrontare Wittgenstein, dato che «ormai le sue opere appartengono non solo al canone della filosofia, ma agli ambiti più vasti e differenziati della “Weltliteratur”» (p. 7), e dunque non sorprende che Cambula abbia deciso di cimentarsi col difficile compito rappresentato dall'esegesi delle opere wittgensteiniane. Eppure, c'è qualcosa di specifico che a Cambula interessava del pensiero di Wittgenstein in modo primario: il «valore esistenziale ed etico» (p. 8) di tale pensiero. Credo che questo aiuti a spiegare il sottotitolo del libro di Cambula – un sottotitolo che, a tutta prima, suona come “strano”. In genere, infatti, una biografia vien fatta di una persona, come la stessa etimologia del termine sottolinea, e non di un pensiero. Il fatto è però che in Wittgenstein pensiero filosofico e persona si intrecciano in un legame forte e indissolubile, dove l'uno in qualche modo spiega l'altra e viceversa. Soprattutto, il ruolo del pensiero filosofico emerge in Wittgenstein come un modo per superare il disagio personale.

Il valore esistenziale ed etico che Cambula apprezza del pensiero wittgensteiniano appare in modo, direi, dirompente nel cosiddetto primo Wittgenstein: quello racchiuso ed espresso nel *Tractatus logico-philosophicus* (1921). Ecco perché nel libro Cambula torna di continuo sul primo Wittgenstein, persino quando il suo discorso verte sul secondo Wittgenstein e sulle principali opere comparse dopo la morte del filosofo, a partire dalle *Ricerche filosofiche* (1953): cosa che fa presumere che sia il primo Wittgenstein quello preferito da Cambula. Ciò nonostante, è dal secondo Wittgenstein che Cambula prende ispirazione per tratteggiare un'originale, interessante e condivisibile concezione della “persona etica” – in controtendenza rispetto a quella che potremmo considerare la *received view*. Ma arriviamoci passo passo, cercando di far parlare il più possibile Cambula stesso attraverso gli snodi principali del suo libro.

È mia opinione che l'appena evidenziato interesse primario di Cambula per Wittgenstein spieghi una sua affermazione apparentemente sbagliata: quella che compare lì dove, tracciando la consueta distinzione tra due fasi dell'itinerario di ricerca del filosofo austriaco, afferma che queste fasi sono: “(a) quella del *Tractatus* (1921), impegnata nella ricerca dell'*essenza* (*das Wesen*) del linguaggio e delle proposizioni; (b) quella delle *Ricerche filosofiche* (1953), che in una prospettiva (di filosofia) *antropologica*, abbandona in parte l'essenzialismo semantico e scandaglia le profondità dei differenti giochi linguistici e delle diverse forme di vita, alla ricerca degli *usi* che le comunità umane fanno delle parole e delle proposizioni” (pp. 6-7). Quel che stride come sbagliato – ma che, a guardare la questione con più attenzione,

non lo è affatto – è l'espressione “in parte” usata per qualificare la seconda fase della riflessione wittgensteiniana, dato che di solito si caratterizza la differenza tra le due fasi come un sostegno (la prima) e un netto abbandono (la seconda) della prospettiva essenzialista. Ma, di nuovo, per apprezzare in pieno come stanno le cose conviene prima esaminare i momenti fondamentali del discorso di Cambula e citare i passi più opportuni del libro.

Prima di entrare concretamente nel libro di Cambula, osserviamo che, se si volesse ridurre all'osso la preoccupazione filosofica di Wittgenstein in entrambe le fasi, si potrebbe affermare che quel che egli ha tentato di fare nella sua carriera è offrire una caratterizzazione di ciò che è il *significato* da un lato, e ciò che è la *verità*, dall'altro. Nella prima fase tale caratterizzazione emerge da una grandiosa rappresentazione metafisica che lega linguaggio e realtà lungo coordinate morfologiche. Sia la struttura profonda del linguaggio che quella della realtà sono costituite da elementi minimi, non suscettibili di rimpicciolimento: sono i cosiddetti *atomi*. Gli atomi del linguaggio vengono chiamati “nomi”, mentre quelli del mondo vengono chiamati “oggetti” o “cose”, e in tanto un nome ha significato in quanto gli corrisponde un oggetto nella realtà. I nomi possono poi entrare in combinazione tra loro formando “proposizioni”, suddivise da Wittgenstein in elementari e complesse (queste ultime essendo una combinazione di quelle elementari), così come gli oggetti possono combinarsi tra loro formando “stati di cose”. Di nuovo, affinché una proposizione elementare abbia senso occorre che essa raffiguri uno stato di cose, altrimenti risulterebbe insensata. Ecco dunque come il significato viene spiegato nel *Tractatus*: mediante una relazione di raffigurazione che intercorra tra un'espressione linguistica e un elemento o una combinazione di elementi del mondo. In particolare, come abbiamo visto, a una proposizione elementare sensata deve corrispondere uno stato di cose, dove questo ha una natura di *possibilità*: deve essere una combinazione logicamente possibile di oggetti semplici (logicamente possibile nel senso che non deve contrastare con alcuna legge logica); se poi un certo stato di cose accade effettivamente – se passa cioè dallo status di possibilità a quello dell'attualità –, allora esso diventa un *fatto* e la proposizione elementare che lo raffigura *vera*. Significato e verità sono così spiegati sulla base di un medesimo meccanismo di tipo corrispondentistico, lo stesso meccanismo che presiede alla significanza dei nomi: è proprio per questo che i commentatori del *Tractatus* hanno parlato di *essenzialismo*, giacché *qualsiasi* espressione linguistica acquisirebbe il proprio significato in virtù del meccanismo appena visto. (Per le proposizioni complesse il discorso è però diverso, perché Wittgenstein fa dipendere il loro significato e il loro valore di verità dal significato e dal valore di verità delle proposizioni elementari che le compongono: esse sono perciò delle “funzioni di verità” di queste ultime).

In buona sostanza, considerati nella loro struttura profonda (la loro struttura superficiale, quella fenomenica, è tutto un altro paio di maniche) linguaggio e mondo sono accomunati per il fatto di possedere una medesima forma, dove questa forma ha una natura logica: tra di essi vi è perciò un *isomorfismo logico*.

Com'è noto, per come Wittgenstein riporta la struttura metafisica del linguaggio, ampie parti dell'attività intellettuale umana risultano al di fuori del discorso significante, al di fuori del meccanismo della raffigurazione: l'essenza del linguaggio non le riguarda. Tutto ciò che tale essenza può riguardare è il linguaggio delle scienze naturali, quello per mezzo del quale si esprime la conoscenza *empirica*: questo è il linguaggio che può trovare una corrispondenza raffigurativa con la realtà, mentre il linguaggio dell'etica, dell'estetica, della religione sono

destinati a essere privi di senso in quanto non rientrano nel meccanismo raffigurativo.

Si tratta dunque di settori dell'esistenza umana per cui è inappropriato parlare di conoscenza e coinvolgere il concetto di verità, giacché sono settori di pertinenza esclusiva della sfera affettiva e sentimentale. Con un termine che avrebbe preso piede decenni dopo l'apparizione del *Tractatus*, l'approccio wittgensteiniano a etica estetica e religione è classificabile come *non cognitivista*. Epperò, per Wittgenstein ciò che rimane fuori del meccanismo raffigurativo è ciò che più conta in generale: «conta più di tutto nella vita ciò che *non si può dire*: l'ambito della realtà che il nostro desiderio reclama, come realmente esistente al di là del mondo descritto dalle scienze naturali. Chi, ad esempio, può *dire* Dio? A che cosa potremmo mai riferirci parlando di Dio, dato che Dio non l'ha mai visto nessuno? Eppure "Dio", anche usato come nome del bene finale degli uomini, evoca la realtà più importante di tutte» (p. 15). E ancora: «nella prospettiva del *Tractatus* [...] i problemi più profondi e fondamentali dell'uomo (il senso della vita, dell'etica, di Dio) sembrano, anzi sono, consumati dalla voracità del linguaggio empirico che assomiglia a una sorta di mercato delle parole e delle proposizioni a numero chiuso: tutte le proposizioni del linguaggio umano significante sono poste davanti all'alternativa esclusiva: o sono classificabili come proposizioni delle scienze naturali, dotate di senso; oppure sono classificabili come proposizioni della logica (filosofica) e della matematica, prive di senso empirico, ma utilissime come strumenti di analisi delle proposizioni della scienza. Tutto il restante ambito o campo del linguaggio (etica, metafisica, teologia, arte) è concepito da Wittgenstein come un irrefutabile "documento della tendenza naturale" dell'uomo a cercare in una dimensione trascendente il compimento esistenziale della propria umanità» (p. 18).

Come dicevamo, è proprio qui che risiede ciò che è più importante, come sottolinea Cambula con parole di rara bellezza: «è proprio nel luogo vuoto di significato empirico che nasce quell'esigenza naturale del senso etico(-teologico) che continuamente riemerge dai silenzi e dalle fratture tematiche del *Tractatus*» (p. 45) e che costituisce ciò che brillantemente Cambula considera un "libro virtuale", il libro che non poteva essere scritto né da Wittgenstein né da altro essere umano: «in questi ambiti del desiderio o della "tendenza naturale" si muove quel libro "virtuale" che Wittgenstein non ha potuto scrivere, ma che è il contenuto implicito del *Tractatus*, l'altra faccia, quella bianca e silenziosa, di ogni pagina scritta [...] un libro sommerso che gli studiosi – con un'operazione di speleologia storico-filosofica – devono o vogliono portare alla luce. Come gli esecutori di uno spartito musicale; la musica non è ubicata – per così dire – nella datità materiale delle note del pentagramma. Essa vive negli spazi insonori e pieni di silenzio delle pause» (p. 47). Bellissima metafora, questa della musica, che ritorna un'altra volta nel libro di Cambula a sottolineare l'intrinseca difficoltà del tentativo espressivo sotteso al *Tractatus*: «quando Wittgenstein afferma che la parte più importante del suo *Tractatus logico-philosophicus* è "la parte non scritta", non usa un espediente retorico di "*captatio benevolentiae*"; egli parla con una convinzione profondissima, come il compositore di una sinfonia che distribuisce le pause e i silenzi in funzione generativa dei suoni; o come l'architetto che studia gli spazi vuoti e nudi d'una chiesa in funzione evocativa delle dimensioni indefinibili, ma reali, del sacro» (pp. 108-109).

In tutte queste citazioni il valore esistenziale ed etico del pensiero di Wittgenstein risulta dunque assai chiaramente e l'interesse di Cambula per tale valore percorre il libro intero come un filo rosso, legando i capitoli tra loro. E infatti lo si ritrova anche alla base dell'analisi



(o della biografia, per seguire Cambula) della seconda fase del pensiero wittgensteiniano. Tra gli aspetti rilevanti di questa seconda fase vi è il fatto che Wittgenstein recupera al discorso riguardante il significato e la verità tutte le parti prima lasciate fuori, dischiudendo una prospettiva filosofica che Cambula – sulla scia di Paolo Filiassi Carcano – considera una sorta di *deplatonizzazione della filosofia*. Questo perché: «Wittgenstein abbandona (e sconvolge criticamente) il modello dell’interrogazione filosofica di Platone, di Aristotele, di quel Platone cristiano che è sant’Agostino e di quell’Aristotele cristiano che è Tommaso d’Aquino. Pur nella loro originalità profonda questi quattro filosofi, della cui opera tutto il pensiero occidentale è in qualche modo un commento o uno sviluppo sostanzialmente organico, sono dominati dall’idea di riportare il molteplice all’uno, il contingente al necessario, l’esistenziale all’essenziale, il relativo all’assoluto. Wittgenstein, invece, concepisce il suo “nuovo” compito di filosofo come la ricerca del particolare, del diverso, delle differenze che segnano e, in qualche maniera, rendono possibili i nostri “giuochi linguistici” (*Sprachspiele*) e le nostre forme di vita (*Lebensformen*)» (p. 54).

È questa deplatonizzazione della filosofia che permette al secondo Wittgenstein di considerare pienamente significanti anche i discorsi che riguardano l’etica l’estetica e la religione. Cade infatti l’idea che esista un’*essenza* del linguaggio – il meccanismo semantico che, per come era stato concepito nel *Tractatus*, non poteva avere presa sui discorsi etici estetici e religiosi. La nuova prospettiva wittgensteiniana, marcatamente anti-essenzialista, non contempla alcun meccanismo che possa essere in comune a tutti gli usi significanti del linguaggio: il linguaggio non rappresenta più un monolite compatto, ma è piuttosto costituito da una miriade di giochi linguistici differenti vivificati da una particolare forma di vita – giochi linguistici che possono trovare analogie e somiglianze tra di loro esattamente come gli individui di una famiglia si somigliano tra di loro, senza che mai si possa trovare un unico tratto (un’essenza) in comune a tutti gli individui in questione. All’interno di tale prospettiva, se si vuole indicare che cos’è che conferisce significato a un’espressione linguistica – di qualunque tipo essa sia – non si potrà che far riferimento al modo in cui tale espressione viene *usata* nella comunità linguistica a cui appartiene. Il baricentro della vicenda semantica viene così spostato dal mondo ai parlanti.

Purtuttavia, sottolinea Martino Cambula, costante rimane l’attenzione di Wittgenstein verso la sfera etico-religiosa-esistenziale umana. Ecco cos’è che spiega quell’affermazione apparentemente sbagliata a cui accennavo sopra, quella secondo cui Wittgenstein nella sua seconda fase «abbandona *in parte* l’essenzialismo semantico» (corsivo mio) – affermazione che, lungi dall’essere errata, mette in luce un tratto interpretativo *originale* che, a quanto ne so, non si trova in altri commentatori dell’opera wittgensteiniana. Ci sarebbe infatti in Wittgenstein una sorta di *compensazione* della perdita dell’essenza: «la perdita dell’essenza e del *fondamento* ultimo, come principi unificatori dell’esperienza, sono tuttavia compensati da quella “naturale tendenza” all’unità e identità che è l’aspirazione “etica e mistica” dell’uomo» (p. 56).

Ora, quel che mi sembra interessante in questa linea esegetica di Cambula è che, collocata nell’ambito del secondo Wittgenstein, l’aspirazione etica e mistica naturale fa emergere una visione alternativa di ciò in cui consiste essere una *persona etica*, da un lato, e di quel che è l’*oggetto* dell’etica stessa, dall’altro. Per quanto riguarda il primo punto, essere una persona etica vuol dire essere pienamente consapevole di ciò che significa vivere in una collettività:

trattare i propri simili con *rispetto* facendosi al contempo carico delle *responsabilità* verso le conseguenze delle proprie azioni. Per quanto riguarda invece il secondo punto, appare chiaro che l'oggetto dell'etica non è il tentativo di enucleare un gruppo di principi etici universali e assoluti che possa fungere da fondamento inconcusso della morale, bensì il tentativo di affrontare e risolvere i piccoli/grandi problemi etici della *vita quotidiana*: «l'etica della vita quotidiana è senza fondamenti definitivi, senza verità ultime dimostrabili, senza certezze universali cogenti, e tuttavia essa è il principio della vita degli individui e della comunità degli uomini» (p. 107). Infatti, «se esploriamo l'uomo con gli strumenti della scienza, in particolare con l'occhio del biologo, scopriamo subito che l'uomo non è esclusivamente un "io pensante", una "*res cogitans*", secondo il modello formale cartesiano e razionalistico, da cui è deducibile un sistema di regole etiche» (p. 109). L'etica non riguarda tanto questo, quanto piuttosto la vita effettiva e concreta degli esseri umani, giacché «"*Leben*" nell'uomo è anche, e forse soprattutto, "*Erleben*". Come organismo vivente, l'uomo porta con sé il programma della lotta per la sopravvivenza e per l'adattamento alle condizioni ambientali (anche umane e sociali) più avverse. La vita nelle sue radici biologiche è guerra; ma nelle sue esigenze umane e, dunque, morali, culturali e sociali, più profonde essa è pace, è rispetto dell'altro, è amore, è aspirazione mistica e religiosa, è ricerca di Dio» (*ibid.*).

Dunque, se vogliamo una caratterizzazione adeguata e umana dell'etica e dei suoi compiti, non possiamo non affermare che «l'etica in realtà non giustifica, non fonda, non descrive fatti, non dimostra verità definitive, non fornisce certezze assolute; l'etica è un'esperienza e una scelta di vita, motivata dall'aspirazione a trovare il senso della nostra esistenza» (p. 111), una scelta di vita che non può non riflettere le peculiarità della forma di vita in cui, per motivi del tutto contingenti, un individuo si trova a nascere e vivere.

Ma a questo punto, una volta chiarita qual è la visione più corretta e umana dell'etica, nasce spontanea l'obiezione che, data la molteplicità delle forme di vita e delle culture esistenti, i sensi da conferire all'espressione "scelta di vita" non possono che essere tanti quante sono tali culture e poiché queste ultime possono essere anche radicalmente diverse tra loro, quel che si ottiene seguendo questa linea esegetica è un radicale *relativismo etico*. È dunque questa l'inevitabile amara conclusione da trarre dalla riflessione del secondo Wittgenstein? Direi di lasciare a Cambula la parola conclusiva: «Siamo di fronte a una forma insuperabile di relativismo etico? Così pare a molti. A mio sommo giudizio: siamo di fronte all'assenza di fanatismo, alla presenza di una profonda "*pietas*" per la fatica e il dolore dell'uomo; o – come direbbe Levinas – allo splendore divino del volto dell'altro che ci chiede comprensione e rispetto» (p. 113).

## Note

<sup>1</sup> Le indicazioni di pagina nel testo si riferiscono tutte al libro di Martino Cambula.



## **Scienza, filosofia, esperienza religiosa** **Martino Cambula e l'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza**

di MARIO FADDA

Martino Cambula non fu tra i quattordici volenterosi che nel maggio 1999 sottoscrissero l'atto costitutivo dell'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza, che tuttora opera a Sassari e dintorni e pubblica la rivista semestrale "Mathesis-Dialogo tra saperi", giunta ormai al 31° numero. Egli ebbe però una parte importante nella nascita di quest'Associazione; infatti fu lui a lanciare l'idea della costituzione di un raggruppamento di docenti di filosofia e di materie scientifiche che si dedicasse ad approfondire tematiche di comune interesse per la filosofia e per la scienza. Dopo la costituzione dell'Associazione, Cambula, sino alla sua prematura scomparsa, ne sorresse i primi passi coi consigli e la collaborazione costantemente assicurata. Col passare degli anni l'Associazione ampliò il suo raggio d'azione, coinvolgendo anche persone che non svolgevano attività d'insegnamento ma avevano interessi e preparazione concernenti le tematiche che essa affrontava.

La fondazione di questo organismo costituì un fatto nuovo e persino anomalo nel panorama culturale della Sardegna, non solo perché impegnava i filosofi a prendere in considerazione i collegamenti tra la filosofia e le scienze, specialmente della natura, ma soprattutto perché proponeva a docenti e studiosi operanti nei due ambiti un impegno di ricerca comune, che tendeva a superare l'incomunicabilità tra i due settori, figlia della temperie culturale dominante in Italia nella prima metà del Novecento e ancora significativamente presente. L'impulso dato da Cambula a questa iniziativa era il corollario della sua formazione culturale. Dalla lettura delle sue opere emerge l'approfondita conoscenza degli epistemologi del Circolo di Vienna, compreso il poco noto Kraft, il cui pensiero Cambula espose in una delle sue prime pubblicazioni. Anche Popper, Wittgenstein, Hans Albert, Romano Guardini ed Edith Stein costituirono i principali riferimenti della sua ricerca, interessata anche a vari altri esponenti del pensiero filosofico, compreso Nietzsche e la Neoscolastica italiana. Può sembrare pleonastico ricordarlo, ma la sua preparazione era fondata anche su una buona informazione dello stato delle conoscenze scientifiche del nostro tempo. La proposta della nuova Associazione affondava le radici nella concezione del rapporto tra la filosofia e la scienza che caratterizzava il pensiero di Cambula. Cerco d'illustrarlo in riferimento ad alcune sue opere.

Concezione portante del suo pensiero è che nessuna filosofia, sia teoretica sia pratica, possa prescindere da una base gnoseologica, la quale a sua volta si elabora in stretto rapporto con l'epistemologia. Quest'ultima costituisce una specificazione della prima ma questi due ambiti di riflessione, che sono molto affini, interagiscono, per cui è difficile stabilire quale dei due abbia di fatto la priorità. Sarebbe destinato all'insuccesso il tentativo di elaborare l'epistemologia senza tener conto dello stato delle conoscenze scientifiche. Ecco dunque la ragione per cui il filosofo, pur non essendo, in quanto tale, scienziato, non può ignorare le conoscenze scientifiche del suo tempo. In questa luce si coglie bene la portata dell'invito di

Cambula a «ritrovare la filosofia dentro la scienza e la scienza dentro la filosofia».<sup>1</sup> Espresamene egli dichiara: «Nessuna scienza è istituibile in assenza di un'ontologia [...] e, comunque, di presupposti filosofici di carattere gnoseologico, logico, etico»<sup>2</sup>. Abbastanza esplicito, dunque, l'invito agli uomini di scienza a non trascurare l'acquisizione di un adeguato corredo di conoscenze filosofiche.

La problematica del rapporto tra filosofia e scienza è stata approfondita da Cambula in vari scritti. Oltre quello appena citato è di grande interesse il saggio, pubblicato nella rivista "Mathesis", *Rapsodie sulla fisica. Ipotesi interpretativa tra neopositivismo e razionalismo critico*<sup>3</sup>. Di esso si può dire, con un'espressione che si suole comunemente usare, che può considerarsi il testamento spirituale del nostro filosofo, sia perché è il suo ultimo scritto, sia perché in esso egli compendia il punto d'arrivo degli studi e delle riflessioni di tutta la sua vita. Da notare che il sottotitolo richiama una precedente pubblicazione dello stesso autore<sup>4</sup>, in cui si illustrano dettagliatamente le posizioni dei filosofi del circolo di Vienna, di Popper e di Hans Albert<sup>5</sup>, il filosofo che professò ed espose il "razionalismo critico" che Cambula in buona parte condivise.

Il pensiero contenuto in questo saggio ricorre a varie lapidarie espressioni. «Essa (la filosofia) è all'origine, all'interno e alla conclusione della scienza»<sup>6</sup>. Quanto all'origine, non credo che qui Cambula volesse riproporre la ben nota concezione popperiana, sicuramente da lui condivisa, della priorità cronologica della filosofia rispetto alla scienza, della quale avrebbe costituito, al tempo delle sue origini, l'apripista. Ritengo invece che intendesse riferirsi a una priorità logica, in quanto l'epistemologia, disciplina prettamente filosofica, costituisce il fondamento della ricerca scientifica e ne definisce le possibilità e i limiti. Chiarisco subito che, usando la parola "fondamento" non intendo attribuire a Cambula la convinzione che la scienza possa fondarsi su basi solide, assolute, imm modificabili. Nel libro *Il fondamento del conoscere* egli così si esprime: «Lo scienziato che obbedisce all'evidenza dei fatti sperimentali, come a un dato assolutamente ultimo, "puro", fondativo, indiscutibile, assume inconsapevolmente un atteggiamento autoritario che si ripercuote in tutta l'organizzazione dell'"impresa scientifica"»<sup>7</sup>. Sulla stessa linea della mancanza di certezze delle "verità" scientifiche, sempre in procinto di essere smentite, si mantiene il saggio *Eclissi o tramonto della razionalità moderna*<sup>8</sup>.

Ritorno ora all'ultimo scritto di Cambula: in esso si chiarisce che il limite della scienza è dato non solo dalla mancanza di fondamenti fattuali certi ma anche dalla insostenibilità della sua pretesa di fornire una descrizione della realtà ancorata alle leggi della logica. Cambula scrive, aderendo alla posizione di Pietschmann e rifacendosi a una delle versioni della fisica quantistica: «Sembra essere proprio la realtà fisica a trasgredire la legge fondamentale della logica: essa si presenta infatti, in alcune parti di materia, come costituita da due "nature" logicamente incompatibili: onda – particella. Il duofisismo, per dir così, escluso dalla logica sembra ammesso dalla realtà [...]. Il limite dunque c'è, ma è nella natura della ragione logica formale, non nella natura delle cose. Ci sono più cose in cielo e in terra, di quante ve ne sono nella logica»<sup>9</sup>. Va notato, innanzitutto, che in questo brano si prendono le distanze dal fisicalismo, che ritiene che esistano solo le realtà descritte o descrivibili dalla fisica: infatti, quando ci si riferisce alle realtà che, con espressione certamente metaforica, si dice che esistono in cielo, si professa il convincimento che ci sia un livello di realtà diverso e, perché no? superiore a quello che è conoscibile con la fisica. Ma, anche nel descrivere gli oggetti che le sono

propri, la fisica non è in grado di dirci come veramente la realtà è. Cambula condivide la posizione di Nietzsche, «secondo il quale ogni concettualizzazione della ragione calcolante è una *Verfälschung* (alterazione) della realtà. Lo spazio critico della filosofia si apre proprio qui: nel constatare che la scienza è necessaria (e ovviamente utile) ma insufficiente, non solo a conoscere “esaustivamente” la realtà (pura idea regolativa) ma a coglierla nella sua varietà e complessità e nelle sue caratterizzazioni più fini e proprie. Al di là della rappresentazione scientifica del mondo, della sua costruzione (o meglio: ricostruzione logica), si apre la sfera del discorso filosofico, alla ricerca dell’esperienza perduta ossia di quella parte dell’esperienza dalla quale la scienza deve, per statuto, prescindere»<sup>10</sup>. La fisica dunque conduce alla filosofia, alla metafisica «esito necessario della fisica»<sup>11</sup>.

Ma anche la filosofia mostra con evidenza i suoi limiti: essa «nel suo momento culminante non è un sistema di conoscenze definitive e compiute; né tanto meno è una metafisica dell’eterno e dell’immutabile. Essa va piuttosto assumendo, in questo preciso ambito, la figura di una costellazione di domande razionali sempre rielaborate e riformulate, che attendono una risposta, anzi la risposta, sul piano della fede e della grazia. La grazia è dono. Dunque la risposta non è trovata con le proprie forze razionali, ma è donata».<sup>12</sup> Siamo di fronte, quindi, a un visione teocentrica della realtà; perciò la teologia «assume la forma del compimento epistemologico necessario della scienza e della filosofia»<sup>13</sup>. Si tratta, però, non di teologia razionalizzante ma di un contatto col divino costituito dall’esperienza religiosa, di un vissuto individuale (*erleben*), di « un sentimento, un sapore (che è anche un *sâpere*) di sapienza divina del Tutto e del Nulla, comunque di una realtà intrascrivibile e inesprimibile in termini concettuali»<sup>14</sup>.

Risulta dunque abbastanza chiaro che la conoscenza, non certo superficiale, che Cambula possedeva della gnoseologia e dell’epistemologia del Novecento lo condussero ad abbracciare e anche a enfatizzare la *pars destruens* che esse contenevano, ma anche ad attenuare la *pars construens* che pure non mancava nella maggior parte degli esponenti di queste due discipline. Egli si colloca in netta antitesi con le concezioni fiscaliste alle quali approdarono alcuni autori da lui attentamente presi in considerazione. Cambula, invece, pose all’esterno della scienza, della filosofia e della razionalità o quanto meno della razionalità “calcolante” (posto che quest’aggettivo serva a discriminare diversi tipi di razionalità), la tavola di salvezza a cui aggrapparsi dopo che la gnoseologia e l’epistemologia determinarono il naufragio delle certezze che caratterizzavano, e ancora in gran parte caratterizzano, la visione ingenua della realtà propria dei refrattari all’atteggiamento critico.

Certamente Cambula, che nel suo *Il fondamento del conoscere* attribuisce validità alla critica che Albert muove al fondamentalismo dogmatico, si discosta da questo autore laddove propone di sottoporre alle procedure di controllo tipiche del “razionalismo critico” ogni forma di conoscenza, compresa quella religiosa. Al riguardo Albert enuncia il principio: «Chi ha veramente a cuore la verità si comporterà in modo che proprio le concezioni che egli ritiene più importanti siano le più esposte al controllo critico più severo»<sup>15</sup>. Pur essendo questa la posizione prevalente tra i neopositivisti, i neorazionalisti e coloro che, con diverse sfaccettature, si possono annoverare tra i filosofi analitici, va detto che Cambula, formatosi in larga misura alla scuola di questi pensatori, gode di notevoli compagni di viaggio. Si tratta di un itinerario di pensiero che sfocia nel riconoscimento di un superamento non razionale dei limiti della ragione. Non intendo riferirmi solo a personaggi come Edith Stein, alla quale

egli dedica buona parte di un suo saggio o alle ben note posizioni di Wittgenstein ma anche a Moritz Schlick, la cui apertura, da molti nemmeno sospettata, a forme di conoscenza diverse da quella scientifico-razionale e superiore ad essa è messa in luce proprio da Cambula in vari testi, tra i quali *Moritz Schlick: il futuro della filosofia*<sup>16</sup>.

Dunque, pur non essendo queste posizioni prevalenti, come già si è detto, tra i filosofi neopositivisti, neorazionalisti e fra quelli che oggi aderiscono all'orientamento analitico della filosofia, esse sono ben presenti nella filosofia del Novecento la quale (ricorro anch'io a una metafora musicale) somiglia più, per le sue dissonanze, a una composizione di Stravinsky che a una di Mozart. In definitiva Cambula non può essere considerato una voce isolata in questo contesto culturale.

## Note

<sup>1</sup> M. CAMBULA, *L'Associazione Sassarese di Filosofia e Scienza*, in "Mathesis", Bollettino 0, 2002, p.4.

<sup>2</sup> Ivi, p. 6.

<sup>3</sup> Id., *Rapsodie sulla fisica. Ipotesi interpretativa tra neopositivismo e razionalismo critico*, in "Mathesis-DIALOGO tra saperi", n. 3, dicembre 2004.

<sup>4</sup> Id., *Il fondamento del conoscere tra neopositivismo e neorazionalismo*, Pisa-Sassari 1981.

<sup>5</sup> H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, trad. it. di Eva Picardi, Bologna 1974.

<sup>6</sup> M. CAMBULA, *Rapsodie sulla fisica* cit., p. 16.

<sup>7</sup> Id., *Il fondamento del conoscere* cit., p. 44.

<sup>8</sup> Id., *Eclissi o tramonto della razionalità moderna*, Sassari 1994.

<sup>9</sup> Id., *Rapsodie sulla fisica* cit., p. 9.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>11</sup> Ivi, p. 14.

<sup>12</sup> Id., *Forme del vivere e forme del sapere. Figure della ragione tra filosofia e scienza*, Sassari 1996.

<sup>13</sup> Id., *Rapsodie sulla fisica* cit., p.16.

<sup>14</sup> Id., *Forme del vivere e forme del sapere* cit., pp. 64-65.

<sup>15</sup> H. ALBERT, *Per un razionalismo* cit., p. 141. Sull'argomento fede e sapere è di grande interesse l'intero capitolo quinto.

<sup>16</sup> M. CAMBULA, *Moritz Schlick: il futuro della filosofia. Esperire, conoscere, metafisica*, Bari 1999. Questo volume contiene un'ampia esposizione del pensiero di Schlick, uno dei più noti esponenti del neopositivismo, e due suoi saggi.

## **Conoscenza, Tecnica, Etica in Martino Cambula Attualità di un pensiero di MARIOLINA PERRA**

**Premessa.** Nel riprendere tra le mani alcune opere del compianto Martino Cambula, ne ho ripercorso le linee di sviluppo attraverso le lenti del valore della conoscenza, del progresso tecnologico e del ruolo dell'etica; tutti argomenti a lui cari e ripetutamente indagati da differenti punti di osservazione. La dimensione etica in particolare, sulla base della prospettiva qui assunta, si è rivelata (a partire dalle opere su Schlick<sup>1</sup> fino a quelle su Wittgenstein<sup>2</sup>), come filo conduttore della sua produzione di studioso attento e sensibile, teso a stemperare infruttuosi irrigidimenti e ad aprire a soluzioni più umane, «più portatrici di vita nel mondo».

Innegabile l'attualità del suo pensiero: non solo il ben noto conoscitore di vasti settori di sapere, l'esploratore instancabile e rigoroso, ma mente avvertita e lungimirante, capace di analisi anticipatrici dell'evolversi di problemi cruciali per l'individuo, la società, l'intera umanità.

**La realtà del nostro tempo tra passato e presente.** Oggi viviamo in un'età tecnologica in cui gli spazi che sono stati sempre prerogativa dell'uomo si stanno ridimensionando unitamente all'attività e alle sue possibilità di intervento. Le scoperte più che mai avanzate e azzardate, che avrebbero dovuto servire da potenziamento delle abilità umane, sembrano giunte a un punto di non controllo, di non gestibilità e si stanno trasformando da strumenti utili e vantaggiosi in minacciosa sopraffazione. Tale ribaltamento, a mio parere, può considerarsi una riproposizione in chiave contemporanea della dialettica servo-padrone consegnataci da Hegel due secoli fa.

Un simile quadro viene tratteggiato oggi da *La tirannia della farfalla* (2018), recente romanzo di Frank Schätzing, scrittore tedesco di thriller fantascientifici anche se, a suo dire, le vicende narrate attingono da esperienze concrete. Nel libro è proprio una farfalla-computer, dotata di intelligenza artificiale, a dominare la scena. Essa, costruita per risolvere tutti i “guai” dell'umanità (fame, guerra, malattia, ingiustizia ecc.), va oltre il progetto e, sfuggendo al controllo degli stessi ideatori, “decide”, o meglio calcola in autonomia che, per risolvere tali problemi, è necessario «eliminare chi danneggia l'ecosistema» cioè l'uomo. Così la macchina intelligente ARES (acronimo di Artificial Research and Exploring Systems) diventa un “rischio letale” proprio per chi avrebbe dovuto governarla e per la stessa scienza moderna sempre più orientata all'umanizzazione dei robot.

Al di là dell'iperbole fantascientifica, non va sottovalutato il messaggio dell'autore che vuole scuoterci, svegliarci finalmente da quella sorta di sonno euforico, vero delirio di onnipotenza, che sta offuscando le nostre capacità critiche. Sta qui la differenza tra le tappe tecnologiche del passato (dalla scrittura alla stampa, dalla ruota alle ferrovie, alla macchina a vapore fino ai nostri jet) e quelle del nostro tempo: le prime sostanzialmente hanno mantenuto, pur evolvendosi, l'originaria natura di strumentazione utilizzabile in positivo o in

negativo in base alle scelte dell'uomo e alla sua responsabilità; le seconde e in particolare gli odierni robot, macchine intelligenti di ultima generazione che evolvono con velocità esponenziale, si configurano come tecnologia avanzata e incontrollabile anche per l'imprevedibilità "decisionale" dei loro algoritmi. Quanto più le macchine sono sofisticate, tanto meno operativo diviene l'uomo, relegato sempre più nel ruolo di monitoraggio anziché di controllo attivo<sup>3</sup>.

Chissà se Schätzing quando ha scritto il suo romanzo aveva presente *La farfalla e la crisalide* (2018) di Edoardo Boncinelli il quale, però, usa l'immagine della farfalla non per evocare macchine distruttive, bensì la conquistata indipendenza della scienza moderna che si stacca dalla crisalide/filosofia all'interno della quale si era nutrita ed era cresciuta. È «nel Seicento – scrive Boncinelli – che dalla crisalide della filosofia si libera [...] la farfalla della scienza sperimentale» dando inizio, grazie a Galileo Galilei, alla stagione della "grande scienza" che, provando e riprovando, giunge fino a noi. Nella sua opera Boncinelli, grande biologo e genetista del nostro tempo, delinea le tappe più significative dello sviluppo scientifico-tecnologico a partire dal pensiero greco. Con la metafora della crisalide/farfalla, attraverso importanti snodi concettuali, egli ripercorre l'intreccio delle modalità del pensiero filosofico e scientifico che hanno inciso profondamente nella nostra vita. Dalla trattazione emerge con chiarezza come le due forme di sapere siano andate via via perdendo i contatti e, con altrettanta chiarezza, si evince come la separazione, vera e propria liberazione, secondo l'autore, abbia agevolato il progressivo sviluppo della scienza non più inchiodata a domande non pertinenti ai suoi interessi gnoseologici. Mi permetto, e non senza una certa soggezione, di non condividere questa sua posizione: ritengo infatti che proprio dalla loro reciproca interlocuzione dialogante, filosofia e scienza si siano arricchite di "vera" conoscenza, di quella conoscenza cioè che si nutre dell'incontro-confronto col pensiero altro e si avvantaggia dello scambio critico di opinioni differenti; spesso le contraddizioni forniscono il sale per la costruzione innovativa di ipotesi, di teorie. È questo il tipo di conoscenza di cui oggi si sente impellente necessità in quanto, unitamente al senso critico, si configura come strada percorribile per uscire dalla trappola-spirale nella quale, quasi inconsapevolmente, stiamo cadendo.

È con la conoscenza, acquisita con serietà e rigore di indagine (lo vedremo più avanti con le opere di Cambula), adeguatamente supportata da senso etico e atteggiamento critico, che l'uomo riuscirà a non farsi incantare dalle nuove "sirene", dai loro allettanti paesaggi di vita semplificata in cui l'utile è assunto a massimo valore, complici anche gli avidi interessi di un mercato cinico e globalizzato, che ha perso di vista il reale orizzonte dell'umanità. In definitiva a non farsi allontanare dalla reale comprensione delle cose. Comprensione dunque che, a detta di Daniel Dennett<sup>4</sup>, bisogna distinguere da competenza: la prima è una peculiarità umana, la seconda è anche alla portata delle macchine.

Nel processo conoscitivo ci sono capacità che appartengono solamente all'essere umano, che investono la sua sfera più intima e profonda<sup>5</sup>, del tutto estranea alle macchine che, diversamente, non sarebbero tali. Quello delle macchine è un mondo freddo, foriero di post-umanità. In questo mondo tecnologico, piaccia o no, siamo entrati «con una obbligazione forte [in modo] rapido e ineluttabile». In questo passaggio fortunatamente non sono andati persi «i tratti dell'uomo pretecnologico [...], l'orizzonte di senso, il bagaglio di idee proprie e il corredo di sentimenti», tutte specificità che non rientrano negli schemi di meccanizzazione. L'età della tecnica prescinde da "scenari umanistici"; le categorie ereditate non sono più



idonee a descrivere il nuovo ambiente nel quale ci troviamo inseriti senza scelta e «in cui l'umanità [...] fa esperienza del suo trapassamento»<sup>6</sup>.

Visione spaventosamente apocalittica questa di Umberto Galimberti che pur riconosce alla tecnica il merito di averci sollevato da pesanti fatiche primitive, ma a prezzo certamente elevato se si tratta di rinunciare alla propria identità, a qualità esclusivamente umane. Il livello di sviluppo della tecnica in questi ultimi anni ha toccato vette impressionanti e la sua estensione ormai è planetaria; siamo quasi costretti, con modalità subliminali, ad assumere abitudini per noi del tutto inusuali che, avviando un processo di automazione, ci condurranno all'azzeramento dei confini tra uomo e macchina.

**Conoscenza ed etica come antidoto alla tirannia ipertecnologica.** Le macchine artificialmente intelligenti di ultima generazione – come già detto – sembrano sottrarsi imprevedibilmente al controllo umano; esse non sono più strumenti la cui bontà o meno è legata all'uso che si ritiene di farne. Il fuoco (che il mito vuole rubato da Prometeo e che ha dato inizio alla svolta tecnologica che ha cambiato il corso della Storia), ad esempio, è allo stesso tempo attraente e respingente e, come la tecnica di cui è emblema, non ha in sé codici morali, non risponde a sensi etici, esso per sua natura arde, divampa e distrugge. Solo l'uomo può farlo “ardere” a proprio vantaggio. È questo lo snodo indifferibile se si vuole evitare di essere fagocitati dal vortice della post-umanità: salvaguardare le nostre capacità, metterle nella condizione di essere esercitate al meglio arricchendole proprio di conoscenza e di senso etico. Da questo speciale terreno va estratta la sostanza per un antidoto in grado di neutralizzare i danni della tirannia ipertecnologica.

Questo, certamente, l'antidoto segnalato da Martino Cambula e custodito tra le pagine delle sue opere con le quali, al di là del suo vasto e approfondito sapere, ci consegna la sua apprensione di uomo e di studioso per una scienza (e una tecnica) senza etica, affidata al solo calcolo matematico, o qualsivoglia algebrico, che riduce la complessità dell'individuo e dell'esistenza ad arido numero. Egli insiste sulla rilevanza dell'uomo “tutto” che però in Cambula, diversamente da Pietro Pomponazzi, si carica di una dimensione speciale non contemplata dal filosofo bolognese del Cinquecento: l'anima intesa nella sua spiritualità, nella sua singolarità irriducibile e cosciente. «Tu hai voluto vedere. E hai intuito che tra l'esperienza e la conoscenza c'è sempre un gioco [...] e per acchiapparla occorre inoltrarsi in vicoli bui, parlare linguaggi diversi da quelli di serie algebriche [...], come Diotima che [...] soffrendo aveva scoperto la sua anima»<sup>7</sup>. Lì si annida la coscienza etica di quei valori che orientano l'agire e le scelte dell'uomo; l'uomo è uomo non solo perché pensa, ma perché sente, vuole e desidera.

Cambula, cogliendo in anticipo di ben oltre venti anni (non pochi se si pensa ai ritmi di velocizzazione impressi al nostro vivere quotidiano) le sfide di uno sfrenato progresso tecnologico, affida alla produzione del suo pensiero la possibilità di far capire il valore della conoscenza fermamente persuaso, con Wittgenstein, che “comprendere la scienza, impararne il linguaggio, la grammatica elementare” ci renderà certamente meno fragili, più preparati e più determinati nel respingere scelte che non ci appartengono. Anche in quelle opere il cui titolo lascia supporre ben altro tipo di trattazione, egli non viene meno al suo impegno di allerta nei confronti dei rischi paventati, in particolare nei confronti di quel processo di disumanizzazione in atto e avvertito, pur senza catastrofismi, come pericolo incombente sull'uomo.

*Il significato della conoscenza. Saggio sulla Allgemeine Erkenntnislehre di M. Schlick* si apre, fin dall'introduzione, con una serie di interrogativi fondamentali non solo per la filosofia e per la scienza, ma per l'uomo in quanto tale. Innanzitutto: «Che cosa significa conoscenza? Il conoscere proprio dello scienziato è [...] diverso da quello dell'uomo comune?». Attraverso una approfondita analisi del pensiero di Schlick, al quale va riconosciuto, tra gli altri, il merito di prendere le distanze da una visione riduzionistica della realtà, Cambula, con la forza logica dell'argomentazione filosofica, risponde a queste e a ben altre domande ribadendo la sua convinzione sull'importanza della conoscenza e, interpretando Schlick, chiarisce: «Contro chi nega la possibilità del conoscere [...] la filosofia ha solo da esibire il sistema delle scienze e la sua incidenza pratica nella vita dell'uomo» e ancora «[...] contenuti e valori cognitivi sono posti al di là di ogni dubbio scettico dal loro stesso successo pragmatico e dal loro significato per la vita»<sup>8</sup>. Conoscenza dunque come primo antidoto col quale l'uomo, ricco di un buon bagaglio culturale, può invertire la rotta di quel percorso di annientamento delle sue peculiarità.

Al processo di disumanizzazione va contrapposto un processo di riumanizzazione, di riappropriazione di quel più alto valore aggiunto che non passa per lo sviluppo tecnologico fine a se stesso, ma per una ricchezza del tutto estranea alle macchine, anche a quelle più avanzatamente intelligenti, una ricchezza che solo la «vera» conoscenza può dare. Si tratta di una conoscenza promotrice di crescita umana e sociale, che rende consapevoli dei limiti della razionalità umana e che, proprio per questo, spinge al confronto rispettoso delle diversità e alla collaborazione per una comune soluzione dei problemi insiti nella esistenza stessa. Una ricerca scientifica che non vede, o non vuol vedere, tali limiti sprona a travalicare quei confini anticamente simboleggiati dalle mitiche Colonne d'Ercole: oggi però a naufragare non sarebbe solo Ulisse con un pugno di compagni ma l'intera umanità.

Il conoscere per Cambula è uno strumento per vivere e conferisce valore alle nostre azioni; esso ci permette di distinguere quelle vantaggiose, per ripeterle, da quelle dannose, per evitarle. In tale contesto anche l'errore acquista particolare importanza: la sua individuazione costituisce un primo atto di conoscenza e indirizza al perfezionamento della conoscenza stessa. Il suo, infatti, è un procedere per «tentativi ed errori» e perdura fino a prova contraria, ma il suo valore aggiunto, che va a incrementare le abilità personali, non è messo in discussione; semmai, come per tutti gli strumenti, va curato e implementato. La velocità esponenziale con cui la tecnologia si sviluppa e si propaga sembra oltrepassare i nostri ritmi e le nostre forze e ci fa capire che la scienza da sola non basta a fuggire i tentativi di sopraffazione perché – si legge ne *Il fondamento del conoscere tra neoempirismo e neorazionalismo* (1981) – «la scienza non esaurisce il campo della conoscenza, del dicibile». Proseguendo nel suo percorso di ricerca, Cambula si propone ancora come guida lucida ed esigente e chiama in causa la filosofia che, contrariamente a quanto previsto dal positivismo di Auguste Comte, è stata rimessa «in attività di servizio proprio dai settori più sviluppati della scienza contemporanea»<sup>9</sup>.

La filosofia da tempo si è accreditata come filosofia di ... (scienza, storia, diritto, e via dicendo) ma, nel suo pur ampio territorio, ancora oggi non contempla una filosofia della tecnologia che ridimensioni, come già fatto da Epicuro nell'età ellenistica, le nostre paure e chiarisca, una volta per tutte, che le macchine devono essere di aiuto e non possono sostituirsi all'uomo. L'uomo, dal canto suo, non deve adagiarsi sulle comodità che da esse, va riconosciuto, sono derivate nel momento in cui ci hanno liberato da gravose sudditanze. Si sente,

per dirla con Epicuro, la necessità di una nuova *phronesis*, di una rinnovata saggezza che solo la filosofia, oggi come allora, può dare; «senza difese e senza terapie filosofico-sapienziali – dice Cambula forte della condivisione con Wittgenstein – l’umanità sarebbe oggi solo all’inizio della fine<sup>10</sup>.

Ci vuole una filosofia rinnovata nel ruolo ma non nella finalità di fare acquisire «una consapevolezza critica di quel che si pensa e di quel che si fa come scienziati e come uomini». La filosofia del futuro è quella che saprà essere «amica della matematica [...], della logica [...], della scienza [...]» come quella – a detta di Schlick – di Wittgenstein il quale «ha inaugurato col *Tractatus* una nuova epoca della filosofia [e ha ridato] nuovo senso esistenziale alla totalità delle cose»<sup>11</sup>. Riemerge con forza la richiesta di senso che sembrava essere sepolta dalla complessità planetaria dei nuovi problemi. Dalla richiesta di senso all’esigenza di una filosofia il passo è breve. La filosofia, anche se ormai dilatata in innumerevoli diramazioni, non ha perso la sua originaria abitudine a interpellare, a trasformare il dubbio in quesiti che, alla maniera socratica, esortano a chiedere spiegazioni e ad ascoltare le risposte per poter, poi, costruire insieme il “vero” e portare avanti nuovi progetti di vita. Quel vero che – insiste Cambula – non può coincidere con la sua utilità: «un uomo che non traduce la verità [...] in uno stile di vita [...] non è un uomo vero». L’utilità per Schlick/Cambula non potrà mai essere «l’unica proprietà del concetto di verità»<sup>12</sup>. Bisogna ritrovare quel dialogo – mediato dall’etica – che riconduca filosofia e tecnica ad un costruttivo rapporto di reciprocità. Se le opere di Cambula si potessero considerare come sequenze di un lungo film, il senso etico che le pervade ne sarebbe la colonna sonora, talvolta in sottofondo, ma più spesso in tonalità elevata, in ogni caso sempre presente quasi a volerne sottolineare la centralità.

L’etica, aspetto pratico della filosofia, forse oggi, come altre volte nella storia del pensiero, può aiutarci ad uscire dall’impasse, dall’immenso groviglio di problemi che ci tiene prigionieri; essa può liberarci dal bozzolo/crisalide per traghettarci in un futuro migliore. Non saremo solo noi adulti a trarne vantaggio; è doveroso soprattutto per i giovani che “portano in sé le nuove tendenze dell’umanità” (Papa Francesco, *Evangelii gaudium*) e soprattutto perché sono i luoghi del futuro che loro dovranno abitare.

**Conclusioni.** Sarà dunque la filosofia a salvare la tecnologia? Questo sembra essere l’orientamento condiviso da eminenti intellettuali (scienziati e non). Uno per tutti: Carlo Rovelli, fisico di fama internazionale che, a mio parere, evoca proprio il grande Wittgenstein tanto caro, unitamente a Schlick, a Martino Cambula. Quando, ad esempio, Rovelli afferma che «la fisica e la poesia nascono dal bisogno di trovare un linguaggio che ci aiuti a pensare a ciò che vediamo», si potrebbe continuare con Wittgenstein, perché «le parole sono forme del vivere» oltre che del sapere. Inoltre «il linguaggio [...] in ogni sua posizione, per statuto, è un’immagine della realtà [...], [è] rappresentazione del mondo»<sup>13</sup>.

Cambula nella prefazione alla sua opera su Wittgenstein scrive: «L’esattezza non è solo una proprietà formale del linguaggio e della scienza, ma quasi una qualità etica della persona e un tratto distintivo del vivere civile». È nella “vaghezza” del linguaggio comune, però, che si trova la dimensione umana; «Il linguaggio ordinario [...] conosce e soffre l’imprecisione [...], la vaghezza è ubicata nella natura del mondo» e va intesa come “percezione del limite e del conoscere”. Siamo ritornati alla consapevolezza dei limiti conoscitivi, indelebile cifra della nostra natura che, trasferita sul piano etico, si traduce in responsabilità e si impone

come guida saggia del nostro agire. «L'etica in realtà non giustifica, non fonda, non descrive i fatti, non dimostra verità [...], l'etica è una esperienza, una scelta di vita [che dà] senso alla nostra esistenza»<sup>14</sup>. «La qualità etica inerisce alla dimensione invisibile e inoggettivabile dell'uomo, [...] a quel punto profondo e generativo della sua personalità»; non ci deve quindi meravigliare se il senso etico traspare in tutta la vasta produzione del pensiero di Cambula: non poteva essere diversamente perché non è possibile in nessun momento dismettere la propria personalità.

Ma l'attualità del pensiero di Martino Cambula si rivela con chiarezza e si conferma inequivocabilmente quando scrive, ancora una volta con Wittgenstein, che «scienza e tecnologia vanno (ri)dimensionate sull'uomo e riportate al loro statuto e ruolo di strumenti [...] per evitare che l'umanità rischi una catastrofe ecologica e antropologica [...]. Senza la ragione o con la distruzione della ragione, non esiste né modernità, né post-modernità: si abolisce l'uomo»<sup>15</sup>.

## Note

<sup>1</sup> M.CAMBULA, *Il significato della conoscenza. Saggio sulla Allgemeine Erkenntnislehre di M. Schlick*, Herbita, Palermo 1980.

<sup>2</sup> M.CAMBULA, *Ludwig Wittgenstein. Stili e biografia di un pensiero*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

<sup>3</sup> Si pensi alle automobili a guida autonoma che, in situazioni non previste dai loro codici programmatici, potrebbero contrastare l'intervento più adeguato di chi sta al volante.

<sup>4</sup> Cfr. D. DENNET, *Dai batteri a Bach*, Cortina, Milano 2018.

<sup>5</sup> Cfr. M. POLANYI, *La conoscenza inespressa*, trad. it. Armando, Roma 1979.

<sup>6</sup> U. GALIMBERTI, *Psiche e Techne*, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>7</sup> Così D. Corradini nell'introduzione a M. Cambula, *Il fondamento del conoscere tra neoempirismo e neorazionalismo*, ETS, Pisa 1981, p.7.

<sup>8</sup> M. CAMBULA, *Il significato cit.*, pp. 14, 42.

<sup>9</sup> M. CAMBULA, *Sapere e credere*, La Scala, Noci (Ba) 1998.

<sup>10</sup> M. CAMBULA, *Eclissi o tramonto della razionalità moderna? Su R. Guardini e L. Wittgenstein*, La Scala, Noci (Ba) 1994.

<sup>11</sup> M. CAMBULA, *Il futuro della filosofia. Esperire, conoscere, metafisica*, La Scala, Noci (Ba) 1999, p. 61 e segg.

<sup>12</sup> M. CAMBULA, *L'essenza della verità secondo la logica moderna*, EDES, Sassari 1999, pp.32, 34.

<sup>13</sup> M. CAMBULA, *Ludwig Wittgenstein cit.*

<sup>14</sup> Ivi, p. 111.

<sup>15</sup> Ivi, p. 116.

**Percorsi rivisitati tra immagini e frammenti**  
**Riflessioni sui *Frammenti di Filosofia* di Martino Cambula**  
 di YERINA RUIU

**Una filosofia per il terzo millennio?** I *Frammenti di Filosofia* di Martino Cambula, pubblicati su “Libertà” nel periodo compreso fra il 2000 ed il 2003, non sono i frammenti dell’oscuro (Eraclito), evocativi di inespressa profondità; sono immagini luminose di risveglio critico, un pro-memoria per quanti s’interrogano sul destino della filosofia per il terzo millennio. Cambula si sofferma sulla missione dei filosofi contemporanei, già definiti da Alfred J. Ayer “professionisti”, per significare che essi non sono da considerarsi depositari di una verità assoluta, oracolare. «I “professionisti” [...] sono quelli che svolgono con fatica, con umiltà e con grande scrupolo metodologico, le loro indagini dettagliate sulla conoscenza, sul linguaggio, sul mondo, sul senso della vita, sulla dimensione morale delle azioni umane, sulla natura della società civile e dello Stato, sulla possibilità che esista (un) Dio, consapevoli che le verità da essi raggiunte sono imperfette e mai assolute e definitive»<sup>1</sup>.

Nell’età della vertigine tecnologica, Cambula attinge “al cantiere” sempre aperto del tomismo scolastico per argomentare il punto di vista della superiorità della funzione dell’intelletto rispetto all’attività dei sensi. Mentre sottolinea la complessità dei processi cognitivi, l’affinamento delle conoscenze sui processi mentali, prende le distanze dalla deriva riduzionista del modello tecnologico; ma soprattutto non condivide il punto di vista di coloro che identificano la mente col cervello. Il rimando a Tommaso d’Aquino è d’obbligo per sottolineare la singolarità dell’intelligenza umana. «L’uomo, dunque, a differenza degli animali, “fa sempre cose diverse e opposte”: inventa teorie politiche imprevedute e imprevedibili, ricchissime di varianti applicative; trasforma la scienza delle costruzioni da geometria elementare in ingegneria matematica superiore, elimina criticamente modi di agire e di pensare e di operare tecnicamente adottati da secoli e da millenni e ne adotta altri corrispondenti al suo sviluppo culturale ed intellettuale e alle esigenze dei tempi e dei luoghi della storia. I principi di libertà, di responsabilità, di indeterminazione governano l’esistenza umana e costituiscono la prova che l’uomo è *dotato* anche della facoltà dell’*intelligenza*»<sup>2</sup>. Un punto di vista, quello di Cambula, evidentemente orientato dalla teologia, ma in grado di rinnovare la meraviglia per l’intelligenza dell’uomo, per la sua capacità di immaginare mondi possibili.

Contro la logica della ragione strumentale, che mortifica la creatività e indulge alla frammentazione di un sapere irrelato, Cambula riafferma il valore di un approccio conoscitivo in grado di rapportarsi ai problemi con una visione d’insieme. È un invito a ripensare la tecnica col coraggio della filosofia perché «l’intelligenza umana corre oggi il rischio di abdicare a sé stessa: l’artificio della tecnica [...] esonera dallo sforzo inquisitivo e, talvolta, perfino dall’uso delle sue virtualità intuitive e proiettive, più originali [...]». Siamo come ostriche attaccate agli scogli, che ignorano la vastità azzurra del mare [...]»<sup>3</sup>. Il punto di vista “esplorativo” di Cambula è perfettamente in sintonia con le ricerche più accreditate nel campo delle neuroscienze, che bene hanno evidenziato l’impatto delle nuove tecnologie digitali sui processi cognitivi e di apprendimento e sulle capacità relazionali delle persone.

È fin troppo evidente che l'eccesso di informazioni su Internet possa distogliere dalla fatica del concetto e del linguaggio non solo i nativi digitali, ma anche le generazioni adulte; siamo tutti immersi nella tecnica come i pesci nell'acqua. La navigazione ipertestuale, le nuove interazioni tra sito e utente, l'utilizzazione di microfoni, telecamere, sensori e altre tecnologie tipiche dei dispositivi mobili ci consegnano un'immagine di gioiosa immediatezza. L'incanto dei *new media* si offre nell'esaltante simultaneità, ma nei nuovi canali di comunicazione sembra dileguare la bellezza dell'esercizio del pensiero, dell'incontro tra persone. «Il nuovo linguaggio, che estende mente e corpo nello spazio della Rete, configura una sensorialità complessa e "raffinata" che ricomprende vista, tatto, udito ma anche i sensi intermedi non meglio definibili [...]. Il logos digitale consente di sperimentare una modalità di comunicazione "totale", interattiva e in tempo reale»<sup>4</sup>.

La riflessione di Cambula, che attinge alla lezione di Tommaso, è di sorprendente attualità; è un avvertimento contro la pigrizia intellettuale ascrivibile all'uso sconsiderato dei dispositivi che hanno esternalizzato la memoria. È un'idea forza che deve orientare la civiltà tecnologica, una esortazione a «ritrovare le sue radici intellettualistiche, [...] ad aprirsi alla dimensione sapienziale, veritativa e teleologica della filosofia»<sup>5</sup>. L'avventura della ricerca e dell'insegnamento non può ignorare il luogo in cui nascono le domande, l'*intellectus quaerens* di Tommaso, premessa indispensabile alla chiarezza di una comunicazione tra persone, essenziale e coinvolgente. Un messaggio più che mai attuale, un invito a ripensare la relazione educativa rivolto ai professionisti della "scuola digitale" dove si sperimentano forme di apprendimento integrato con le nuove tecnologie ipermediali.

**In ascolto di Popper, il "Socrate del 2000".** Cambula ritrova lo stesso bisogno di chiarezza nello stile comunicativo del filosofo e scienziato Karl R. Popper, da lui definito il "Socrate del 2000". Anche Popper detesta la superbia intellettuale e la verbosità oscura che rendono difficile il cammino di ricerca della verità. Il suo stile di scrittura scientifico-filosofica, improntato alla chiarezza e all'essenzialità, ben si armonizza con la fecondità di un esercizio didattico funzionale all'elaborazione di un discorso comprensibile. Popper stesso, citato da Cambula, amava ripetere: «La brevità delle mie risposte è una parte essenziale delle stesse. La brevità fa parte della mia filosofia. Detesto le lungagnate»<sup>6</sup>. La fatica bella dell'apprendere può svolgersi nello spazio di un incontro aperto alla chiarificazione tra persone che s'interrogano e si dispongono all'ascolto.

Riportando il punto di vista di Popper sulla chiarezza del linguaggio, Cambula così si esprime: «[...] la chiarezza è un elemento costitutivo o statutario della scienza e della filosofia. Entrambe, infatti, propongono teorie la cui proprietà caratterizzante e "demarcante" è la controllabilità, ossia la falsificabilità o la criticabilità. Com'è possibile criticare pubblicamente una teoria, metterla alla prova dei fatti o delle argomentazioni logiche *ex contrario*, se essa è scritta in un linguaggio difficile, contorto, sfocato, oscuro, incomprensibile, specchio appannato di un pensiero confuso?»<sup>7</sup>.

**Una "tolleranza" per il terzo millennio. Considerazioni a margine del dialogo inter-religioso.** Muovendo ancora dal pensiero di Popper, Cambula rilancia l'attualità del dialogo interreligioso, inteso come il luogo del confronto, dell'accoglienza, del riconoscimento dell'alterità.



Muove dall'idea di fallibilità consegnata dalla tradizione cristiana per affermare che nessuna teoria, nessuna religione può ergersi a depositaria di una verità assoluta, esclusiva ed escludente. Il dialogo interreligioso è un'opportunità per ripensare la tolleranza in un mondo attraversato da una crisi economica globale, da conflitti armati, instabilità politica, fame e pandemie, discriminazione pervasiva, esclusione, violazioni, mancato accesso ai diritti. Spesso le ingiustizie e le peggiori violenze, perpetrate da governi o gruppi armati, appaiono ascrivibili a motivi religiosi. In nome di una *jihad*, diversamente delirante, vengono inflitte pene inenarrabili, portatrici di morte e distruzione. Uno spettacolo disumanizzante alimentato da azioni di terroristi che, in nome di un Dio, sono pronti a dispensare morte e paura.

Di fronte alla violenza dell'irrazionale, Cambula sostiene che «non possiamo rinunciare alla speranza di trovare nella ricerca la verità della nostra vita, perché essa è la condizione che rende possibile l'essenza dell'uomo morale: la libertà. Possiamo tollerare coloro che “sequestrano” le nostre vite, che rendono prigioniere della paura le nostre menti, che annullano, col feticcio di un pezzo di stoffa azzurra calato sulla faccia, la personalità [...] di migliaia di donne? Possiamo tollerare quello che sarei disposto a definire “nihilismo teologico”, cioè l'arrogarsi il diritto divino di programmare la distruzione della vita di altre persone, nel nome di una religione “altra” che è stata avvilita da dono di vita a strumento atroce di morte?»<sup>8</sup>. Cambula sembra condividere la chiara e pensosa conclusione cui è giunto Popper quando afferma che «non si può essere tolleranti con gli intolleranti». Una conclusione sicuramente amara, ma che aiuta a ripensare la tolleranza nei termini di un discernimento attivo, pena la complicità con quanti si ingegnano nell'invenzione di nuove verità dissacranti e liberticide.

Lo scenario dell'incertezza oggi è sotto gli occhi di tutti, in tanti luoghi, e molti sono i profeti del terrore che tengono in ostaggio la dolente umanità. Ed è ancora l'“ultimo Popper” a lumeggiare la riflessione di Cambula sulla fallibilità della ragione, sul destino della pace, sulla incompiutezza della scienza, sulla concezione della libertà, sui paradossi della democrazia, sulla responsabilità degli intellettuali, sui cattivi maestri, ma soprattutto sulla vita come conoscenza, perché “tutta la vita è risolvere problemi”<sup>9</sup>. Un'autentica lezione di umiltà, quella di Popper, che incrocia il cammino di ricerca di Cambula e mette in luce la condivisione di una umanissima impresa culturale.

«Uno dei fini primari di ogni forma di istruzione è quello di fornire a tutti l'“abito greco” della “discussione critica”, perché ciascuno si renda conto che nessun “uomo”, nessun “Premio Nobel”, potrà mai essere titolare della verità assoluta e padrone della nostra libertà e del nostro futuro»<sup>10</sup>. Muovendo da tale assunto, Cambula si dice fiducioso nell'esito costruttivo di un dialogo interreligioso orientato da una *nuova e autentica tolleranza*.

**Ragionevolezza del cristianesimo e cultura dei diritti.** Senza entrare nel merito delle innumerevoli guerre di religione, oltre all'interpretazione letterale dei libri e delle tradizioni religiose che hanno consentito l'uso ideologico delle fedi, Cambula muove dal nucleo di razionalità comune sotteso alle diverse religioni per rintracciare la consonanza di principi, valori e diritti umani. Indaga la ragionevolezza del cristianesimo soffermandosi sulla singolarità della sua apertura dialogica con le altre religioni, sul carattere decisamente ospitante della sua fede rispettosa del valore della vita e della dignità di ogni uomo, di tutti i tempi e sotto qualsiasi latitudine. L'“amicizia” del cristianesimo con l'universalità della ragione incoraggia il dialogo tra le culture, rivisitando il rapporto tra razionalità e fede nello spazio della reciprocità.

Cambula sostiene che «razionalità e fede, nella reciprocità dei loro rapporti in ambito cristiano, proteggono ed assicurano la libertà di coscienza, la libertà di religione, l'uguaglianza e la fraternità fra gli uomini, la tolleranza del nemico, il rispetto dell'«altro», l'accoglienza del diverso, del profugo, del rifugiato, dell'emigrato»<sup>11</sup>. Parole che dicono il fondamento antropologico dei diritti umani, ma anche la cristiana loro cittadinanza, una promessa di pace, a tutto campo, e non solo a difesa della libertà di religione.

L'universalità dei diritti umani, riconosciuta dalle Nazioni Unite e proclamata nella solenne Dichiarazione del 1948, pretende un'accurata rilettura o rivisitazione della Carta nello sfondo di un possibile dialogo tra cristianesimo e islamismo ma anche con le altre religioni. Cambula ribadisce il valore del pluralismo e della ricchezza di contenuti «divini» in tensione verso la verità, intesa come idea regolativa in grado di orientare e promuovere l'universalizzazione di paradigmi culturali e comportamenti rispettosi dei diritti umani. Solo con la ricerca razionale di ciò che accomuna è possibile costruire il dialogo tra le persone, le comunità e i popoli, mettendosi in ascolto di tradizioni e sensibilità diverse. La cultura dell'accoglienza può nascere nello spazio dell'ascolto e del riconoscimento. «Ora, questa operazione di ricerca e di reciproci riconoscimenti non può non svolgersi sul piano dell'uso della razionalità e della ragionevolezza comuni e tendenzialmente universali della propria identità religiosa e culturale. La base di partenza è la ragione, nella sua duplice funzione dialogica ed ermeneutica»<sup>12</sup>.

Una rilevanza, quella del dialogo interreligioso, oggi più che mai cruciale, che rivisita questioni fondamentali come la radice comune delle religioni, il significato del nome di dio, la domanda sul male, la possibile elaborazione di un sistema di valori universalmente condivisi e coerente con i principi del diritto internazionale; il dialogo delle religioni con la filosofia, con la scienza e con la tecnologia, l'attenzione alle urgenze del degrado ambientale, della povertà, della giustizia distributiva; la costruzione di una pace diffusa e duratura, l'amicizia tra i popoli, il dovere dell'ospitalità. Il dialogo interreligioso viene assunto come premessa di condivisioni e nuove alleanze tra culture a servizio della grande famiglia umana, di tutti gli esseri viventi, a tutela della conservazione dell'essere umano e della natura.

**Uno sguardo sui possibili scenari di un dialogo interreligioso.** Negli appunti conclusivi dei *Frammenti di Filosofia*, Cambula prefigura i possibili scenari di un dialogo interreligioso nella civiltà globalizzata della seconda modernità, dove l'immagine di una ragione totalizzante ha ceduto il posto a quella di un *logos* che si dispiega e si riconosce nella molteplicità delle differenze, nei frammenti, nella parzialità. «Paradossalmente la globalizzazione dell'economia e la tendenziale concentrazione del potere politico risvegliano le nazionalità e le regionalità [...]. Il dialogo è possibile solo tra «diversi», che siano però consapevoli di una loro forte identità. Pluralismo di culture e di religioni sembrano essere la ricchezza del mondo di oggi»<sup>13</sup>.

Oggi nella civiltà dell'incertezza, della parzialità, del limite, la tolleranza s'impone come cifra di ogni religione e il cristianesimo, in particolare, sembra quella più adeguata ad ospitare le altre. Forse perché «la verità dell'Incarnazione ha umanizzato Dio: il finito ha ospitato l'Infinito, il tutto ha scelto di abitare nel «frammento»»<sup>14</sup>. Il dialogo interreligioso sembra aver trovato il luogo ideale nella ragionevolezza del cristianesimo, nella logica dell'incompletezza, della fallibilità e della imperfezione della ragione umana.

## Note

<sup>1</sup> I *Frammenti di filosofia*, di M. Cambula, pubblicati su “Libertà” nel 2001-2003, sono stati riproposti in un opuscolo dallo stesso titolo, per i tipi della Tipografia Moderna, Sassari, ottobre 2003, p. 3.

<sup>2</sup> Ivi, p. 18.

<sup>3</sup> Ivi, p. 19.

<sup>4</sup> Y. RUIU, *Linguaggi nelle reti tra gioco e interpretazione*, in “Mathesis-Dialogo tra saperi”, n. 22, 2014, p. 5.

<sup>5</sup> M. CAMBULA, *Frammenti di Filosofia cit.*, p. 20.

<sup>6</sup> Ivi, p. 34.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 50-51.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

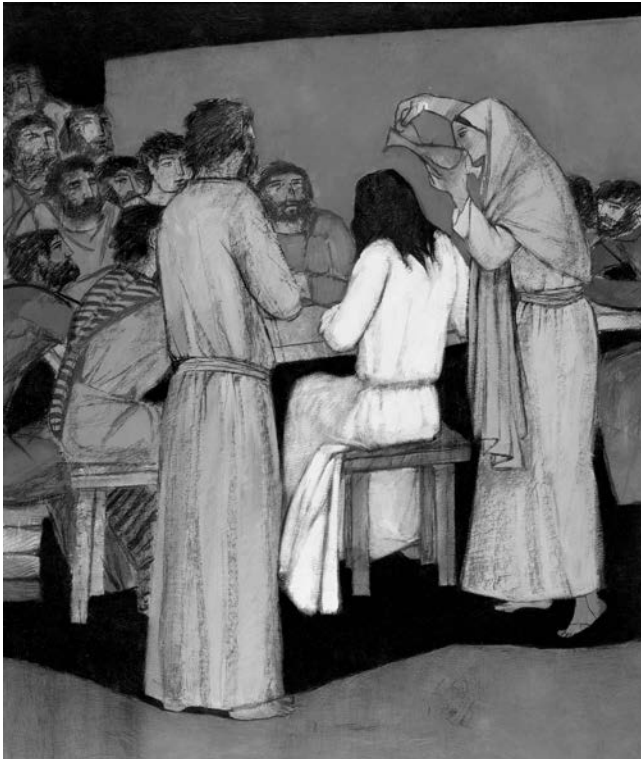
<sup>10</sup> Ivi, p. 53.

<sup>11</sup> Ivi, p. 62.

<sup>12</sup> Ivi, p. 63.

<sup>13</sup> Ivi, p. 68.

<sup>14</sup> Ivi, p. 64.



L. Cano, *Convivio a Betània*, 2005. Acrilico e carboncino su tavola.

*Invito alla lettura - Leggiamo e rileggiamo***Per approfondire il pensiero di Martino Cambula**

Per riflettere ulteriormente su temi e nodi emersi dalle relazioni e dai contributi degli atti del Convegno su Martino Cambula – pubblicati nel presente numero della nostra rivista – segnaliamo alcune sue opere fra quelle non citate nei lavori qui ospitati; ci sembra quasi superfluo aggiungere che i titoli qui di seguito proposti non esauriscono la sua produzione scientifica.

*Semantica e epistemologia delle proposizioni morali*, Stass, Palermo, 1976; *Ipotesi sul neopositivismo di V. Kraft*, Istituto di Filosofia dell'Università di Sassari, 1977; *Dall'uso scientifico all'uso filosofico della ragione. Un itinerario di ricerca tra fisica e filosofia oggi*, estratto da *Studi in onore di Pietro Meloni*, Sassari, 1998; *Idee metafisiche e teorie scientifiche. Popper interprete di Keplero*, estratto da *Studi in onore di Ercole Contu*, Edes, Sassari, 2003; *“De docta ignorantia”: la via apofatica alla conoscenza di Dio in Tommaso d'Aquino*. *Ipotesi ermeneutica*, estratto da “Rivista di Ascetica e Mistica”, n. 1, 2000.



Martino Cambula si congratula con un neolaureato.

**Francesco Agnoli - Andrea Bartelloni**  
***Scienziati in tonaca, La fontana di Siloe, Torino 2018***  
di GIUSEPPE SPANU

Abitualmente si tende a immaginare che gli specialisti che si occupano di fisica, chimica e così via, siano – per il fatto di utilizzare il metodo scientifico e di operare in asettici laboratori – atei, agnostici o vagamente panteisti. Tale luogo comune è parzialmente falso: basti pensare a Galileo, cattolico fino alla fine o a Pasteur che era credente. Agnoli e Bartelloni hanno voluto sfatare questo mito contemporaneo proponendo le vite di tanti sacerdoti che furono nel contempo valenti scienziati, che seppero conciliare ricerca scientifica e vita pastorale. Il libro si presenta come una sequenza di brevi biografie, tuttavia le storie dei vari sacerdoti-scienziati sono spesso scialbe e incolori, senza un vero guizzo di attrattiva per chi legge, quasi una galleria di ritratti elogiativi più che di profili storici.

Le uniche due biografie avvincenti sono quelle di Bresadola e di Lemaître, che si scontrarono con l'ostilità dell'ambiente sociale o con la comunità scientifica. Bresadola, uno dei più grandi micologi del XX secolo (molti funghi portano oggi il suo nome), fu autodidatta e trascorse gran parte della sua vita a Trento; la Curia trentina però non apprezzò mai le sue ricerche e si mostrò fredda nei confronti di questo studioso. I suoi concittadini lo ritenevano un personaggio stravagante (era soprannominato il *prete dei funghi*) e, secondo la *vox populi*, sperimentava gli effetti dei funghi che riceveva da ogni parte del mondo mediante pectanze offerte ai poveri gatti del convento dei cappuccini (e persino a qualche ignaro frate!). Solo negli ultimi anni di vita i suoi libri e le sue scoperte vennero rivalutate, perché celebri in tutto il mondo.

Lemaître fu anche un fisico ed è stato il primo a teorizzare il Big-Bang (all'epoca il termine Big-Bang però fu utilizzato dai suoi colleghi in senso dispregiativo), con l'ipotesi di un "atomo primitivo" e la sua successiva esplosione. La teoria della genesi dell'universo di Lemaître incontrò la fortissima contrarietà della comunità scientifica – di Einstein *in primis* che continuava a ritenere l'universo come eterno e stazionario – e non fu accettata. Solo nel 1965, con la scoperta della radiazione cosmica di fondo, l'ipotesi di Lemaître fu finalmente confermata e apprezzata.

Il volume si conclude con le interviste a due scienziati-sacerdoti di oggi, che sono stimolanti per le modalità con cui essi conciliano l'ordine delle leggi fisiche con l'idea di un dio creatore.

**Gilles Ménage**  
***Storia delle donne filosofe***  
**Ombre corte - Verona 2018**  
di GIUSEPPE SPANU

La filosofia non è una disciplina esclusivamente maschile, sebbene nei manuali di filosofia compaiano prevalentemente i profili e il pensiero di uomini, perlomeno fino all' Illuminismo (con le eccezioni di Ipazia e di Ildegarda di Bingen). Per colmare questa lacuna e compiacere le sue allieve, il latinista francese Gilles Ménage (1613-1692) scrisse nel 1690 una raccolta di vite delle filosofe conosciute, da Pitagora sino ad Abelardo.

Il volumetto è davvero interessante: lo stile di Ménage non eccede in sentimentalismi ma è asciutto e chiaro. Ménage dimostra un' erudizione straordinaria e cita con disinvoltura tutte le fonti latine e greche a lui note per la compilazione delle biografie. Le vite delle filosofe sono brevi e facili da consultare. Tra i ritratti più belli si segnalano quelli di Aspasia e di Ipazia. Consigliata la lettura e certamente non solo alle donne.



L. Cano, *Gitane*, 1990. Acrilico e carboncino su tela.



**Jérôme Ferrari**  
***A sua immagine - Actes Sud***  
di MICHELE BISSIRI

Nella *rentrée* letteraria francese 2018 merita un rilievo particolare il romanzo dello scrittore corso Jérôme Ferrari dal titolo *A sua immagine*. Ferrari aveva ottenuto il premio “Goncourt” del 2012 per il *Discorso sulla caduta dell'impero romano*. Il titolo del nuovo romanzo fa riferimento alla protagonista principale, la giovane corsa Antonia, che vive nella sua isola e vi esercita la professione di fotografa per conto dei giornali locali. Ha uno zio prete che si prende cura di lei fin dall'infanzia; secondo l'usanza corsa, la ragazza gli è anche figlioccia. Dopo il Liceo Antonia si iscrive ad una facoltà dell'Università di Nizza senza però concludere i suoi studi per mancanza di applicazione e, per suggerimento dello zio, finisce per occuparsi di fotografia, materia che la appassionerà durevolmente non solo in relazione alla Corsica ma anche, negli anni Novanta, per altri servizi sulla guerra in Jugoslavia.

Ferrari ha focalizzato la gran parte della narrazione su Antonia. Ciò consente al lettore di seguire agevolmente l'evoluzione del personaggio che, dopo un primo periodo di giovanile inconsapevolezza, matura una precisa visione del mondo in cui vive e lavora. Nonostante il carattere post-moderno, proprio delle sue prime narrazioni giovanili, Ferrari è solito eccedere adesso in realismo storico e psicologico. Nel nuovo romanzo racconta così non solo la guerra dei Balcani, la guerriglia indipendentista, le conferenze-stampa alla macchia dei *cagoulés*, una lunga sfilza di morti, di soprusi, fino a quando la lotta per l'indipendenza della Corsica si tramuta in un'assurda lotta intestina senza senso fra i vari gruppi rivali che la compongono.

Antonia si rende conto che non esiste molta differenza fra l'impegno guerrigliero del suo amico Pascal e il bullismo caratteriale che lo spinge a fare l'amore con lei in maniera irrispettosa e senza alcuna partecipazione sentimentale. Da questa sfida al suo pudore Antonia trae uno spirito di rivolta che finirà per convertire Pascal a più miti consigli. La morte in un attentato del suo uomo glielo restituirà poi, nel ricordo, trasformato da una tenerezza che in vita non aveva mai provato per lui.

L'altro personaggio su cui Ferrari focalizza una buona parte del racconto è lo zio prete. È lui che celebra la messa funebre per Antonia, morta in un incidente stradale. Sì, perché Antonia, ormai giovane donna matura e consapevole, muore anche lei nel 2003. La precisione nelle date significa che, dietro la storia fattuale, c'è una larga parte di realtà storica nei personaggi e negli eventi. Narrativamente parlando, si annuncia la morte di Antonia fin dalle prime pagine del romanzo. Con ciò Ferrari segue una consuetudine abbastanza recente, quella di non accontentare più di tanto i lettori di polizieschi che vivono di “suspense”, attendendo pazientemente l'ultima pagina per avere la soluzione dell'enigma. È ciò che succede anche nell'ottimo Goncourt 2016, *Chanson douce* della franco-algerina Sleila Slimani.

L'espedito narrativo originale inventato da Ferrari per quest'opera è che la struttura del suo romanzo imita il rituale della messa funebre del rito cattolico. I vari capitoli hanno dei titoli tratti dai Libri sacri. In particolare il capitolo 6 si riferisce al Vangelo di San Giovanni

sulla morte di Lazzaro (XI-21/27), in cui Gesù promette ai suoi discepoli: lo sono la resurrezione e la vita. Chi crede in me anche se morto vivrà.

Il romanzo descrive fotografie con immagini di morte, scattate in Corsica ma anche in Jugoslavia e in Libia, fin dagli inizi del secolo scorso. Le immagini dei poveri morti vivono solo nel presente dello scatto, non rinviano che a se stesse e in definitiva solo alla morte. Il prete, mentre celebra le esequie di una persona cara come sua nipote, avverte anche lui, vivo, questo limite desolante. Da credente sa però che il Crocifisso non resterà più tale, trascenderà nel Risorto, come volevano significare le pitture medievali e rinascimentali che, illustrando la deposizione dalla Croce, annunciavano con ciò stesso la Resurrezione. Poi arrivò la fotografia ...



L. Cano, *Mimose*, 1997. Acrilico e carboncino su tela.

## Nota su Liliana Cano

Liliana Cano nasce a Gorizia il 18 ottobre 1924. Consegue il diploma all'Accademia albertina di Torino. Dal 1948 frequenta lo studio del pittore Settimio Sassu, dove si danno appuntamento diversi artisti sassaresi, tra cui Costantino Spada, Libero Meledina, Giuseppe Magnani e Giovanni Piu. È l'unica donna del gruppo. Nel 1951 aderisce all'Associazione degli artisti sassaresi ed espone alla prima mostra dello stesso organismo, inaugurata presso il Cinema Giardino.

Successivamente è influenzata dalla rivista "SeleArte", pubblicata da Adriano Olivetti e diretta da Carlo Ludovico Ragghianti. Nel 1960 inaugura la prima mostra personale al "Circolo della caccia".

Nel 1975 iniziano le prime trasferte in Francia. A Parigi partecipa al concorso L'Etoile d'or des Lilas conseguendo il primo premio. Nel 1978, in occasione di una mostra allestita negli spazi del Conservatorio di Cagliari, riceve il Premio speciale del presidente della Repubblica italiana.

Conclusa la carriera d'insegnante, decide di continuare in Francia l'attività artistica. Espone al Grand Palais di Parigi. Nel 1982 si reca in Camargue, in occasione dei festeggiamenti in onore di Santa Sara, protettrice delle popolazioni "zingare". Da questo soggiorno prendono l'avvio diverse opere che hanno al centro la vita e la cultura di queste comunità. Nel 1983 è a Tolone dove riscuote grande successo la sua mostra personale allestita nella Galleria "Franklin Roosevelt".

Nel 1984, durante un soggiorno in Sardegna, realizza a Bono dei murales dedicati alle lotte antifeudali guidate da Giovanni Maria Angioy.

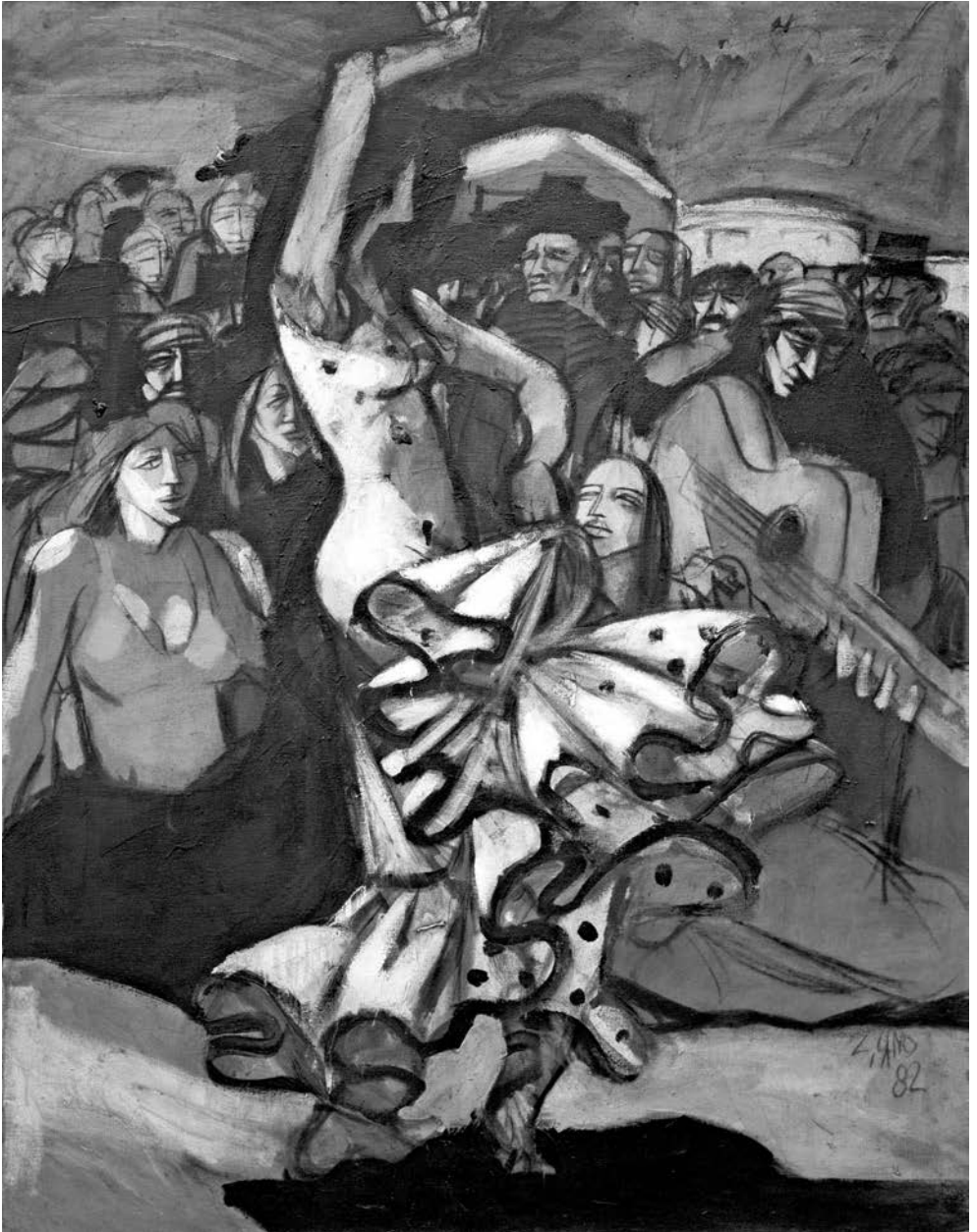
Nel 1987 si sposta ad Amsterdam per allestire una personale nella prestigiosa sede del World Trade Center.

Nel 1992 è di nuovo in Francia, dove allestisce, presso la galleria "Saint Michel", a Fontvieille, una personale di ben cento opere. Da questo momento inizia ad esporre stabilmente a Fontvieille.

Nel 1993, in occasione di un viaggio in Russia, viene invitata, quale artista membro dell'Associazione dei pittori provenzali, a rappresentare la Francia in una mostra internazionale all'Ermitage di San Pietroburgo; donerà un suo dipinto al conte Tolstòj, nipote del grande scrittore.

Nel 1996 ritorna a Sassari. Nel 2006 riceve il "Candeliere d'oro speciale". Nel 2011 partecipa, invitata, alla LIV Esposizione internazionale d'arte della Biennale di Venezia.

(Dal volume di Massimo Mannu, *Liliana Cano. Itinerari d'arte e di vita di una viaggiatrice*, Edes, Sassari, 2013, pp. 203-208).



L. Cano, *Festa gitana*, 1982. Olio su tela.





L. Cano, *Mistral*, 1990. Acrilico e carboncino su tela.

## Criteria per i collaboratori

- 1) I contributi dovranno pervenire in CD ed in cartaceo, in cartelle di 80 battute per max 40 righe (formato word).
- 2) I temi e i problemi affrontati devono essere di comune interesse per la filosofia e la scienza.
- 3) Le note, numerate in successione, vanno collocate alla fine del lavoro.
- 4) Il titolo delle recensioni può essere diverso da quello del libro che si intende segnalare.
- 5) La redazione si riserva di rinviare ai numeri successivi la pubblicazione dei contributi che, pur rispondenti ai criteri su indicati, per ragioni tecniche e di spazio non sia possibile accogliere nel numero in corso d'opera.

**N.B.** Va rispettata la data di consegna che la redazione avrà cura di comunicare in tempo utile.



### Hanno collaborato a questo numero

#### **Silvano Tagliagambe**

Professore emerito di Filosofia della Scienza  
Università di Sassari

#### **Alberto Mura**

Professore ordinario di Logica  
e Filosofia della scienza  
Università di Sassari

#### **Sebastiano Ghisu**

Ricercatore in Storia della filosofia  
Università di Sassari

#### **Alessandra Pigliaru**

Giornalista del "Manifesto"

#### **Massimo dell'Utri**

Professore ordinario di Filosofia del linguaggio  
Università di Sassari

#### **Mario Fadda**

Già docente di Filosofia, Psicologia  
e Scienze dell'educazione  
negli istituti superiori

#### **Mariolina Perra**

Già docente di Filosofia  
Psicologia e Scienze dell'educazione  
negli istituti superiori

#### **Yerina Ruiiu**

Già docente di Storia  
e Filosofia Liceo "Azuni"

#### **Giuseppe Spanu**

Laureato in Scienze politiche

#### **Michele Bissiri**

Già docente di Lingua  
e Letteratura francese  
negli istituti superiori