

APhEx 19, 2019 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 11/06/2018
Accettato il: 02/01/2019
Redattori: Claudio Calosi & Pierluigi Graziani

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N°19, 2019

L e t t u r e c r i t i c h e

Vincenzo Fano, **Le lettere immaginarie di Democrito alla figlia. Un invito alla filosofia**, Carocci, Roma, 2018, pp. 141.

Stefano Vaselli

1. Introduzione

Le lettere immaginarie di Democrito alla figlia è il nuovo importante volume di Vincenzo Fano per la casa editrice romana Carocci, dopo il bellissimo volume *I paradossi di Zenone*, che è alla sua seconda ristampa¹. L'autore, un epistemologo specializzato in studi e in riflessioni di rilievo internazionale nel campo della filosofia della fisica, è attualmente docente

¹ Cfr. Fano (2012). Si veda anche Fano (2010) in <http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D030122027403210202767773>.

ordinario di Logica e Filosofia della Scienza presso l'Università "Carlo Bo" di Urbino.

Il libro, assai godibile e colloquiale nell'eloquio, ma non per questo leggero o indulgente in eccessive libertà stilistiche, esibisce a parere di chi scrive due eccellenti proprietà editoriali e scientifiche: la proprietà di scrittura, assai raramente incline all'autocompiacimento retorico, e il metodo espositivo e argomentativo, rigoroso, asciutto, cadenzato da contrappunti di innocente licenza letteraria, laddove, di tanto in tanto, immedesimandosi nell'immaginario io-narrante, un novello e italico "Neo Democrito", mittente di queste *Lettere*, ad una immaginaria figlia, l'autore di fantasia e l'autore reale scelgono di fondersi in un solo personaggio, e di farlo *usque ad finem*, assumendo le empatiche tonalità di un padre molto ammalato, forse di una malattia grave, forse di un male "a prognosi infausta"; il che finisce inevitabilmente per rendere il peso delle riflessioni del "Neo Democrito" il contenuto di un vero e proprio testamento filosofico. Tale curvatura empatica non risulta mai fuori tono o dalle righe, anzi, contribuisce a rendere l'atmosfera del testo "quotidiana" ma al tempo stesso dotata della dignità di un parresiaste, come dovrebbe essere quella di un saggio in forma epistolare, e come di fatto era impostato il tono altamente confidenziale delle lettere dei grandi autori dei testi epistolari della filosofia antica, classica ed ellenistica, dal Democrito "senior" a Platone, da Epicuro a Lucio Anneo Seneca.

Vincenzo Fano ha scelto, così di spingere questa interpretazione nel ruolo di Neo Democrito fino all'immedesimazione quasi-totale, il cui frutto è la stesura di ventuno epistole (più un capitolo introduttivo) vertenti su ventuno rispettivi e differenti argomenti della filosofia di tutti i tempi, allo scopo di rendere sfogliabile una sorta di uno strano *Prorettico* assolutamente "non aristotelico", ad uso e consumo di menti aperte ad un atteggiamento filosofico ampiamente disteso tra il razionalismo tipico del materialismo atomistico democriteo ed epicureo, e lo *skeptisthai* pirroniano proprio di chi abbia il coraggio di saper indagare tutto e su tutto, deducendone anche la più dubbiosa "messa tra parentesi".

2. Dal senso dell'esistenza alle scienze naturali. La prima parte del volume.

L'argomento della prima lettera, *Invigila te stessa*, è dichiaratamente ispirata al titolo del *Taccuino per invigilare me stesso* di Benedetto Croce, definito dall'autore «uno dei padri della cultura italiana del secolo scorso,

che scriveva veramente bene e conosceva un'infinità di storia e letteratura, ma non era tanto bravo a ragionare» (Fano, 2018, p.11). Probabilmente, a spingere Fano a soppesare in modo così grave queste parole nei confronti di Croce, nel definirlo «non tanto bravo a ragionare» stanno alcune non molto note parole del filosofo di Pescasseroli. Come quelle in cui Croce aveva definito i matematici come «ingegni minuti» (un celebre passaggio della *Logica come scienza del concetto puro*), o altri passaggi di altre opere dove lo stesso aveva in seguito dichiarato che «gli uomini di scienza sono l'incarnazione della barbarie mentale, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico», arrivando ad affermare, così, in uno delle più clamorosamente fallaci profezie filosofiche del XX secolo, come fosse assai improbabile che i nuovi congegni della logica matematica «offerti sul mercato»² entrassero un giorno nell'uso comune guadagnandosi chissà quale fortuna, ignorando completamente cosa il logico matematico Alan Turing sarebbe stato in grado di fare, qualche decennio dopo, con quei “congegni”, traendo dalla logica l'informatica, e portando la prima a governare gran parte della nostra vita per mezzo della seconda, e giungendo, così, matematicamente, a dare persino il nome alla nostra epoca: «l'era digitale» (*digit* in inglese vuol dire *cifra*). Essendo Fano un filosofo *militante* della scienza, nel senso professionalmente e intellettualmente più alto di “militanza” è assai naturale che egli abbia voluto accantonare l'aura spiritualistico-antiscientifica del filosofo idealista, concentrandosi, di contro, sul suo ammonimento più concreto ad essere sempre *autocritici*, scegliendo, così, di titolare questa prima lettera immaginaria del Neo Democrito alla propria fantomatica figliuola con questo titolo. Il risultato è un ammonimento, un severo *sapere aude* dai toni quasi esistenzialisti: sappi essere in grado di non conformare la tua vita e le aspettative e gli scopi della stessa ad un modello aprioristico dell'esistenza, dell'esperienza, della ricerca di senso del vivere, in cui tutto è già dato, scontato, definito per sempre. Ciò che sembra ispirare questo *incipit* dell'opera di Fano è lo spirito wildeano della concezione fallibilistica

² Il passo in cui Croce si rivela in tutta la sua antiscientificità recita «Uomini della Scienza, il cui torto non è già di esercitare la medicina pratica, ma di essere, pur troppo, in tutto e per tutto, l'incarnazione della barbarie logica, proveniente dalla sostituzione degli schemi ai concetti, dei mucchietti di notizie all'organismo filosofico-storico. Questi nuovi direttori della vita sociale sono affatto insensibili all'arte, ignorano la storia, sogghignano, come vilanzoni ubbriachi, innanzi alla filosofia, e soddisfano, se mai, il bisogno religioso in quei sacri luoghi, che sono le logge massoniche e i comitati elettorali. Il risveglio filosofico e la cultura intellettuale a esso correlativa dovrà riabbassare all'ufficio, che è loro proprio, naturalisti e medici, fisiologi e psichiatri, e infrenare la loro arroganza.» (Croce, 1914, X).

della scienza, comune ad autori come Peirce, Popper, Lakatos, per cui, come scrisse lo scrittore e drammaturgo irlandese «“Esperienza” non è altro che il nome che diamo a tutti i nostri errori». Il protagonista creato da Fano, infatti, in questo capitolo introduttivo, che va a declinare l'intero *mood* dell'opera, vuole mostrare con il tipico razionalismo critico comune tanto a Democrito quanto a Popper, che la sua stessa vita è stata una costellazione di errori, errori a volte “generazionali”, a volte totalmente personali, ma pur sempre errori, e che se c'è, anzi, un modo per *storicizzare* l'esperienza del vivere arrivati oltre i sessanta anni di età, questo non può esser altro che l'estrema consapevolezza dell'essere fragili creature foggiate dall'Evoluzione e dalla storia culturale per essere perfettibili e fallibili in tutta la propria – purché consapevole e quindi “critica”, nel senso kantiano di “autolimitantesi” – perfettibilità.

La seconda epistola *Qualcuno ci vede. Il Paradiso*, rappresenta la scelta di sintetizzare in un unico passaggio o sezione del testo due temi molto cari all'intero svolgimento del libro di Fano: la critica scientifica e filosofica ad ogni “escatologia” e ad ogni “soteriologia” terrena o ultraterrena e, quindi l'attacco filosofico – non originale, ma non per questo meno prezioso – ad ogni promessa di paradiso, tanto celeste quanto politico o sociale. Ad ispirare il Neo Democrito è il Democrito classico: «Non pochi uomini, che non hanno idea della dissoluzione a cui è soggetta la natura mortale, ma che hanno coscienza del loro male operare nella vita, sono agitati per tutta la durata della loro esistenza tra le angosce e le paure, poiché si foggiano nella loro mente delle favole menzognere intorno al tempo dopo la morte». (Fano, 2018, 15).

La terza lettera, *Sorridi spesso. La felicità*, ricorda molto da vicino uno dei più famosi *Pensieri* di Pascal, quello in cui il filosofo di Clermont-Ferrand invita al *Pari*, alla celebre *Scommessa* del suo ancor più celebre *Pensiero* 233. Un paradosso? Non stiamo forse leggendo, giunti a questo punto, il capitolo che fa seguito ad una lettera in cui si consigliava alla propria figlia di non cedere alle tentazioni di chi addita la soluzione dei problemi della vita e alle sue ingiustizie in una speranza, ultraterrena o terrena, di emancipazione “totale”, paradisiaca? Niente affatto. È proprio il *sorridi spesso*, (che è il titolo della *Terza Lettera*) la chiave di lettura e di interpretazione dell'intero capitolo: far respirare all'anima un'apertura al senso di gratitudine per la vita, consistente nel cercare la felicità – anche se non a tutti i costi – trovando non tanto nella felicità in sé (mai perfettamente catturabile nella sua interezza), quanto nella sua incessante ricerca il senso dell'apertura in questione. Secondo Fano, solo questa apertura alla ricerca

può essere l'elisir neodemocriteo, un farmaco che, però – e Fano lo chiarisce bene – a questo punto, dovremmo forse definire più epicureo o neoepicureo (nel senso del *quadruplici farmaco*) che democriteo, pensato per consentire una vita saggia e degna di essere vissuta. Ecco perché, l'analogia con Pascal – autore sommamente antidemocriteo – è a questo punto davvero impressionante. Anche se non trovassimo ragioni per esser gioiosi o allegri, dovremmo agire, forse, in modo assai simile a quello suggerito da Pascal agli uomini che non sentano la scintilla della fede dentro sé stessi. Questi ultimi, essendo – coerentemente con la concezione dualistica cartesiana che Pascal, di fatto, criticava e dileggiava – oltre che “anime” anche (cartesiani) “automi”, potrebbero trovare la possibilità di recuperare ogni forza mancante alla propria conversione nell'*abitudine*, e quindi nel proprio ri-abituarsi a qualcosa di assolutamente nuovo ed inedito (come la fede) proprio nella costruzione di nuovi atteggiamenti, nuovi automatismi, nuovi comportamenti, nuove aperture mentali e comportamentali. Così come Pascal afferma che coloro che non hanno fede dovrebbero comportarsi come se l'avessero - *etsi Deus daretur* – praticando i Sacramenti per un certo tempo, finché alla fine, sottomessi ai dettami della fede, la fede stessa nascerà nei cuori, (non perché essa sia frutto dell'abitudine, ma perché l'abitudine e l'umiltà preparano il cuore a riceverla)³, così sorridere, aprirsi alla gioia, cercare incessantemente la felicità anziché negarsela in quanto *in linea di principio* irraggiungibile in modo perfetto, potrebbe essere la chiave per aprire la porta della coscienza alla felicità stessa.

La quarta lettera *Il mondo ci sarà ancora. La morte*, è una lettera sulla estrema dipartita, e sul suo significato umano, e quindi non può prendere spunto che dalla percezione del senso comune della sua più estesa, ordinaria ma al tempo stesso straordinaria e drammatica fenomenologia. Per questo motivo l'autore, facendo riferimento – non l'unico, leggendo tra le righe della scrittura, molto intensa ed emotiva – ad un evento sconvolgente della sua giovinezza, l'incontro con la dimensione traumatica della morte attraverso un tragico incidente coinvolgente «il migliore amico per anni», arriva all'amara constatazione che «il pensiero della morte accompagna molta parte della nostra vita. Giochi intellettualistici come quelli di Epicuro che diceva “la morte è nulla per noi, tanto quando ci siamo noi lei non c'è e

³ « [...] Seguite il sistema con cui essi [i Santi] hanno cominciato: facendo tutto come se credessero, usando l'acqua benedetta, facendo celebrare messe, ecc.. Naturalmente anche questo vi farà credere e vi renderà simili a bestie [*vous abêtira*]. [...] »(Pascal, 1962 ed. it, 70-1).

quando c'è lei noi non siamo più” scalfiscono poco la nostra emotività» (Fano, 2018, 21). Ma ovviamente, come è dato constatare dalla stessa bibliografia di questa lettera-capitolo, è un'intera letteratura “esorcizzante” che finisce, così, nel mirino critico dell'arma di precisione di Fano. Il riferimento immediato è sicuramente quello alla *Epistola a Meneceo* del menzionato Epicuro (125, 5, ss, p. 32) ma ovviamente è un approccio, questo della “messa fuori circuito” della morte, in quanto *non sperimentabile*, che rinvia immediatamente anche a passaggi della filosofia contemporanea come la proposizione 6.4311 del *Tractatus Logico-Philosophicus* di L. Wittgenstein, dove, come è noto, per il filosofo viennese «Il significato della vita si scorge allo sparir di essa». Secondo Fano questa tradizione è appunto “intellettualistica” perché non riesce a gettare un ponte tra la riflessione critica sul senso della morte e la nostra intuizione più-concettuale o, se preferite, intuitiva, della vita. Occorre ripensare questo rapporto in un modo più completo, che tenga conto della complessità del vivere che è, ecco l'osservazione di Fano, continua progettazione e riprogettazione dell'esistenza a partire dai problemi di ogni giorno e dalle sfide che ogni persona decide di affrontare o di lanciare al proprio orizzonte, al proprio futuro. Inoltre, nulla vieta, sul piano speculativo, di sperare di poter esserci – in un senso, certo, davvero misterioso – anche dopo la morte.

La quinta lettera si può considerare un seguito naturale della quarta: *Sperare senza credere*. Essa è la lucida, ma rispettosissima nei confronti delle religioni e delle fedi, confessione, o, sarebbe meglio dire *professione*, di non fede di un agnostico radicale, irreligioso proprio perché illuminato dal razionalismo neodemocriteo, ma non al punto di ignorare la possibilità di una fede che vada oltre il ricorso a fandonie illusorie o (auto)consolatorie come quelle che si potrebbero, da un punto di vista legittimamente agnostico o addirittura ateistico, rimproverare alle religioni rivelate o non. Tale possibilità esiste, per Fano, ovvero per il Neo Democrito: «Forse però la parola “fede” ha anche un altro senso, più nobile. Mettiamo il caso che io abbracci un'ipotesi che non è ben giustificata, non solo perché mi fa sentire meglio, ma anche perché mi porta ad agire con più disponibilità verso gli altri. Ad esempio, credo in Dio non solo perché mi tranquillizza pensare che il mondo abbia un senso di per sé, ma anche perché così agisco per realizzare quel senso. Questa fede, però, è assai poco diffusa. Ovvero una fede nobile, che favorisca veramente l'agire in modo generoso e non sia solo tranquillizzante, oppure frutto di un senso di appartenenza a una comunità, è piuttosto rara». Si potrebbe osservare così, dall'esterno che facendo questa affermazione, l'autore, senza rendersene conto (ma molto più probabilmente

rendendosene perfettamente conto, ma manifestando grande pudore nel non ammetterlo), dichiarati di trovare un senso di maggior “nobiltà” filosofica in quello che è un atteggiamento tipico di molte espressioni teologiche del cristianesimo e di altri monoteismi, si pensi ad esempio alle riflessioni di pensatori cattolici e non del XX secolo come G. K. Chesterton o il C. S. Lewis de *Lettere a Berlicche* o *Il Cristianesimo così come è* (Lewis, 1979, 1997; Chesterton, 2010a, 2010 b). Ciò non di meno, per Fano *Cercare Dio* (il titolo della *Sesta lettera*) è un atteggiamento assolutamente degno delle migliori analisi, riflessioni, indagini, approfondimenti, filosofici. La soluzione che in questa lettera immaginaria alla propria figlia il Neo Democrito propone, non è di certo nuova o originale, ma viene argomentata con molta efficacia, franchezza, e risolutezza:

I sacerdoti di tutti i tempi e di tutti i luoghi conoscono bene queste esigenze dell’animo umano e spesso le sfruttano manipolandoci per i loro vantaggi. Tieniti alla larga da tutti quelli che provano a circuiti in questo modo. Detto questo, però, le nostre emozioni religiose restano e fanno parte della vita. La miglior religione non è una fede, ma una ricerca. Non credo sia una buona pratica abbracciare quello che viene chiamato “ateismo”, cioè la negazione di Dio. Così come non abbiamo buoni motivi per credere nell’esistenza di Dio non ne abbiamo neanche per credere nella sua assenza. E poi, quale Dio? [...] Diciamo semplicemente che Dio ci trascende, sta al di là di noi, è avvolto nel mistero, è ciò che non abbiamo ancora compreso. Questo Dio non lo si trova mai del tutto, ma lo si può sempre cercare. È un Dio che non si interessa tanto di te, ma che riguarda l’enormità dell’Universo. (Fano, 2018, 27-8)

È questa, come il lettore avrà già compreso, una risposta squisitamente epicurea, più che democritea, perché tutta pervasa dall’insegnamento sempre espresso *A Meneceo* dal filosofo del Giardino, quando parlando, appunto, del suo *Quadruplici farmaco* raccomanda al suo amico di non aver paura degli dèi in quanto “indifferenti” e, appunto, residenti in uno sperduto e recondito angolo dell’Universo, lontano dalle vicende umane e dalle loro asperità: «Un Dio che non parla mai con noi, ma che lascia tracce dappertutto. Un Dio che è uscito dal mondo e dobbiamo sempre inseguire. Non è un Dio che ci dice che cosa dobbiamo fare. Anche la morale è una ricerca faticosa ma coinvolgente, che dura tutta la vita. In altre parole non è un Dio che ci manda le sue tavole» (*Ivi*).

Le sette lettere che seguono la sesta, *Il piacere innocuo di conoscere; La Scienza. Un Vissuto Universale. La matematica; Materia che calcola. L’informatica; La realtà dell’invisibile. La fisica; Il Sale si scioglie nell’acqua. La chimica; Siamo tutti vincitori; la biologia*, rappresentano, a modesto parere di chi scrive, il cuore del libro di Fano nonché la parte in

assoluto più riuscita di esso – in particolar modo i due capitoli-lettere dedicati alla fisica e alla chimica sono di una rara efficacia divulgativa e, al tempo stesso, speculativa. In queste *Lettere* troviamo condensate le grandi competenze del ragionatore con il talento indiscutibile del divulgatore, entrambi mescolate a mano con la passione e il frustino della intelligenza e del desiderio di esortare alla ricerca filosofica che, sicuramente, per Fano è la più grande e la più importante di tutte: la filosofia delle scienze, soprattutto di quelle naturali e formali.

Questi sette capitoli sono infatti la prima parte del “Libro nel libro” veicolato dall’intera opera, vale a dire il contenuto che rende i testi precedenti un prezioso scrigno protettivo e introduttivo. La seconda parte di questo “libro nel libro” è, invece, costituita dalle lettere intitolate *Adesso alzo un braccio. La psicologia; Un bacio affettuoso. La sociologia; Quanto costa un rospo? L’economia; L’uomo delle probabilità; Conosci te stessa. Le illusioni; Non dati, ma risultati. La storia; (pp. 63 - 96) Non sdottorare con ragionamenti bellissimi. La politica (pp. 103 – 11)*, dove l’autore si confronta con il campo delle scienze sociali distinguendole dalle (ma affiancandole alle) scienze naturali. Qui inizia la parte, secondo questa lettura, più “militante” del testo di Fano e, forse inevitabilmente, anche la più critica.

3. Seconda parte: dalla sociologia alla politica.

L’incipit della Epistola *Un Bacio affettuoso. La sociologia*, merita, da questo punto di vista di essere citato per intero. Il Neo Democrito scrive alla figlia:

Carissima, mi sono svegliato di buon umore; e, come spesso faccio, ho acceso la radio per ascoltare un po’ di notizie. Qualcuno in parlamento sta presentando un lungo discorso, in cui parla di banche, multinazionali, capitalismo e classi sociali. Le banche farebbero questo, le multinazionali quest’altro; la classe dei lavoratori dovrebbe agire così, mentre le multinazionali purtroppo agiscono colà. Nel nostro linguaggio quotidiano è entrata nell’uso una grande quantità di termini collettivi come questi. Si può parlare anche dello “Stato” italiano, del “Partito” democratico, dell’”Università” di Roma e della “famiglia” Rossi. [...] Seguendo il mio consiglio, ti sei iscritta alla Freie Universität di Berlino. Immagina che il primo giorno che sei andata a lezione, dopo aver visto le aule, le biblioteche, le mura degli edifici, gli studenti e i docenti, a un certo punto tu avessi chiesto a un usciere: “Mi scusi dove è la Freie?”. In effetti dove sta la Freie Universität? È forse solo un insieme strutturato di edifici, libri e persone? Oppure è uno dei tanti enti invisibili di cui inaspettatamente le scienze

empiriche hanno popolato il nostro mondo? (Fano, 2018, 67)

Fano sta parafrasando, come il lettore avvezzo alla filosofia analitica avrà compreso di primo acchito, uno dei passaggi più celebri di *The Concept of Mind* di Gilbert Ryle. A pagina 11 dell'edizione italiana più celebre di *The Concept of Mind*, quella tradotta da F. Rossi-Landi, il filosofo di Oxford così descrive il suo paradigma di “errore categoriale”, l'errore dualistico-cartesiano, o meglio: l'illusione del “fantasma nella macchina”.

Mostriamo in una serie di esempi il significato dell'espressione “errore categoriale”. Un forestiero visita per la prima volta una città universitaria. Gli vengono mostrati biblioteche, aule, musei, laboratori, uffici, alloggi. Allora egli protesta di aver viste, sì, tutte quelle cose, ma non ancora l'Università, il luogo ove lavorano i membri dell'Università. In un caso come questo, bisognerà spiegare che l'Università non è un qualche istituto aggiunto a quanto egli ha visto, ma il modo in cui quanto egli ha visto è organizzato: null'altro rimane da vedere e da capire. L'errore stava nell'ingenuo assunto che fosse corretto parlare di tutti quegli istituti e dell'Università, come se questa fosse un membro aggiuntivo nella classe di quelli. Egli metteva l'Università nella stessa categoria cui appartengono i suoi vari istituti. Qui una serie spaziale è vista come membro da aggiungersi ai membri della serie stessa. È lo stesso errore che commetterebbe un bambino il quale, dopo aver assistito alla parata dei battaglioni, batterie, squadroni, ecc., di un reggimento, restasse in attesa di veder passare anche il reggimento: come se questo fosse un altro pezzo da aggiungersi a quelli già visti. Gli spiegheremmo l'errore col dire che il reggimento sfila proprio in quanto sfilano quei reparti che sono reparti di un reggimento. Non ci sono i reparti e il reggimento. Qui una serie temporale è vista come membro da aggiungersi ai membri della serie stessa [...] (Ryle 1955, 11-14).

Ciò che costituisce, invero, il nucleo di questa epistola è proprio il *leitmotiv* di tutte le epistole di questo volume dedicate alle scienze sociali: la critica dell'olismo sociale e la difesa a spada tratta dell'individualismo metodologico nelle scienze sociali, dottrine che, tra l'altro l'autore, non evoca o invoca mai esplicitamente con le loro denominazioni *standard*, quasi a volerne sottolineare (sia per quanto riguarda la critica dell'olismo, sia per quanto riguarda l'individualismo) la loro diretta e intuitiva continuità con “l'immagine manifesta del mondo” di cui ebbe a parlare, come è noto, Wilfrid Sellars (2006). In realtà, qui, il testo di Fano conosce un'inattesa, ma non sorprendente, complicazione metodologica: il passaggio da un registro stilistico di taglio epistemologico ad un severo ricorso ad argomenti di tipo ontologico. Il filosofo, senza tirare in ballo con uno dei suoi tantissimi nomi il cosiddetto *Ockham's Razor* (ovvero il rasoio con cui,

secondo Quine, il frate inglese francescano del XIV secolo sarebbe riuscito a tagliare metaforicamente la barba di Platone, e la sua lussureggiante ontologia, per usare una terminologia sempre quineana) parte così dall'applicare la lama di questo rasoio alla folta peluria del mondo sociale, quello intessuto o popolato di università, stati, classi sociali, partiti, rischiando però da un lato di tagliare anche la pelle a cui sono attaccati molti di questi peli, o, viceversa, di scardinare la lama stessa di questo rasoio, un po' quando al posto del bisturi bisognerebbe – invertendo l'ordine allusivo di un'altra ben nota metafora – usare proprio l'accetta. Fano suggerisce, così, che di solito uno dei migliori criteri che si possano utilizzare per comprendere appieno se un ente o una cosa di cui si invochi l'esistenza esiste davvero non sarebbe altro che «indagare se esso abbia capacità causali autonome o meno, se cioè sia in grado di provocare qualche effetto, che, se esso non ci fosse, non si realizzerebbe» (Fano, 2018, 67), come, ad esempio, accade correlando spaziotemporalmente la presenza di un contatore Geiger ad una sorgente di radiazioni o raggi gamma. Di conseguenza, applicando questo criterio al tessuto sociale e ai suoi meccanismi causali, quel che ne consegue è che, coerentemente con il *mantra* con cui si è soliti riassumere il principio di economia esplicativa di Ockham, *causas non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. In conclusione, secondo Fano, non avremmo bisogno di “ipostatizzare” – commettendo lo stesso errore categoriale indicato da Ryle a proposito dell'Università – in luogo di un gruppo più o meno esteso di individui “sostanze sociali” o “interi sociali” (di qui l'espressione “olismo sociale” reso popolare nella seconda metà del XX secolo soprattutto da Karl Polanyi) entità aventi un'esistenza o un ruolo causale *diverso* ovvero *autonomo* da quello degli individui “componenti” o “membri”. Di conseguenza possiamo fare tranquillamente a meno di questi “enti sociali”. Essi sono sottoponibili a *quineizzazione*, per usare un termine squisitamente desumibile dalla filosofia analitica della mente: sono più che “riducibili” a entità di un livello ontologico “più semplice” e quindi gerarchicamente “inferiore”: sono *eliminabili*.

Immagino che tu non sia convinta che la tua amata università non sia nulla più che la somma di tutte queste piccole situazioni. Sono sicuro che stai pensando: ma come? Nelle situazioni sociali, come ad esempio questa, il tutto è più della somma delle parti. Dunque la mia università è qualcosa di più dell'unione di questi innumerevoli comportamenti. [...] Prova ad immaginare un bacio affettuoso col tuo fidanzato Stefano. Questa situazione la puoi descrivere in due modi diversi: in primo luogo affermando che ci siete tu e Stefano e il bacio che vi state dando; oppure potresti descrivere in tutti i dettagli la tua posizione fisica [...] e i tuoi stati mentali e poi la posizione

fisica di Stefano [...] e tutti i suoi stati mentali. [la seconda descrizione] non presuppone nulla più che te e Stefano, mentre la prima ipotizza che oltre a te e Stefano ci sia una terza entità, cioè il “bacio affettuoso”. Dall’esempio comprendiamo che questi concetti della sociologia, come capitalismo, classe sociale, università, famiglia ecc. altro non sono che utili finzioni. Sono cioè dei tipi ideali, che aiutano a comprendere la realtà attorno a noi. Non sono quindi veri e propri attori sociali. Perciò quando alla radio questa mattina ho ascoltato il politico che affermava che il capitalismo ha fatto questo e quello, in realtà era un modo comodo per rappresentare e comprendere la realtà, ma il capitalismo non è qualcosa in più rispetto alle persone che lavorano, commerciano ecc. (Fano, 2018, 68).

Ora questo punto, come dicevamo, rappresenta il vero nodo critico della seconda parte delle lettere che compongono l’impianto espositivo delle scienze e della loro “neodemocritea” filosofia della scienza, contenuto in questo saggio epistolare, la sezione che potremmo definire delle “epistole socio-politiche”, perché l’autore, andando un po’ oltre – per non dire trascendendosi *tout court* – la missione espositiva ed illustrativa del proprio saggio, ben introdotta dalle lettere sulle scienze naturali e formali, sia nello stile che nel metodo, quanto nell’euristica letteraria e nel tono, sceglie in modo molto franco, intellettualmente onesto, ma anche un po’ pretenzioso, di considerare il *proprio* punto di vista, un punto di vista particolare, partigiano, militante, se vogliamo, in una sola parola *schierato*, come l’*unico* punto di vista possibile su uno scenario problematico di importanza strategica per l’intero dibattito odierno della filosofia delle scienze sociali: l’ontologia sociale. Fano, cioè, assume come scontato, che l’*unica* ontologia sociale compatibile con il proprio neodemocritismo epistemologico sia proprio quella dell’individualismo metodologico, che, tanto per esser chiari *non è* solo una metodologia di ricerca per le scienze sociali, ma anche un preciso paradigma ontologico e metafisico esprime, cioè un modello di cosa esista e di che tipo di cose esistano, seguendo una ben nota distinzione che si deve al logico e metafisico Achille Varzi⁴. Che questa sia la soluzione illustrata e presentata come “la soluzione” dall’autore appare evidente andando a leggere il testo dove il sintagma “individualismo metodologico” venne tenuto a battesimo, ossia un importante – ma un po’ dimenticato – saggio del 1908 dell’economista neoclassico Joseph Schumpeter intitolato emblematicamente *On the Concept of Social Value*:

The term "methodological individualism" describes a mode of scientific procedure which naturally leads to no misconception of economic

⁴ Varzi (2005, 7-18).

phenomena. It is further chimed that in a non-communistic state no reality corresponds to the concept of social values and social wants properly so called. It has been shown, on the other hand, that this concept has its great merits. By its help the great fact has been pointed out that society forms individuals and directly influences their economic value, so as to give them a remote approach to similarity. Further, it has been shown that the concept of social value is indispensable in the study of a communistic society. But its importance does not stop here. For some purposes it is most useful to introduce it, by way of a scientific fiction, in the study of non-communistic society (Schumpeter 1908-9, 213-232).

Leggendo il finale di questo saggio, da noi citato interamente dal testo originale, appare in tutta la sua trasparenza l'origine militante e partigiana dell'individualismo metodologico (d'ora in poi IM) stesso: proporsi come una lettura del *social value* alternativa ad ogni forma di interpretazione atta a legittimare o a rendere compatibile con i metodi di analisi e le euristiche delle scienze sociali, l'esistenza e il riconoscimento di "communistic societies" (che nel lessico schumpeteriano viene presentato come sinonimo di "società collettivistiche" e/o "socialiste" *sic et simpliciter*). Fano è ben consapevole di tutto questo, ciò nonostante sceglie di considerare, utilizzando un termine desumibile dal lessico epistemologico dell'empirismo logico, come dei *facta* ovvero come degli *illata* e degli *abstracta* (la terminologia non è utilizzata dall'autore, ma è di Hans Reichenbach) tutti i "termini di massa" utilizzabili nella descrizione di enti o oggetti sociali come, appunto "partito", "parlamento", "capitalismo", "classi sociali". Non v'è solo l'afflato ideologico di autori come Schumpeter (e di suoi maestri, amici, allievi, ed epigoni come Carl Menger, Ludwig Von Mises, Friedrich A. Von Hayek, Karl Popper, Milton Friedman) ma anche un timore politico assolutamente comprensibile:

C'è una ragione per la quale ho molta paura di quelli che si convincono che esistano entità sociali non individuali. I più orrendi crimini dello scorso secolo sono stati commessi in nome di queste entità. Pensa allo sterminio dei kulaki da parte di Stalin, finalizzato a istituire la società comunista. Oppure agli immensi stermini praticati da Mao in Cina, anche lì per realizzare la società giusta. Oggi, come sai, la Cina e la Russia sono paesi dove non solo le disuguaglianze sociali sono ampie come nei paesi che non hanno seguito il comunismo, o anche più, ma in essi è quasi completamente assente la mobilità sociale, ovvero la possibilità che il figlio di un povero diventi ricco. E nel frattempo milioni di famiglie sono state distrutte inutilmente. E anche Hitler, in nome della realizzazione di una Grande Germania pura ha sterminato 11 milioni di ebrei, rom, omosessuali, pazienti psichiatriche e oppositori politici (Fano, 2018, 69-70).

Preoccupazione assolutamente condivisibile, con la quale nessun lettore o nessuna lettrice, anche i meno dotati di empatia oltre che di un minimo di conoscenza della storia recente, potrebbero mai trovarsi in disaccordo. Eppure questo modo di ragionare, per quanto empaticamente condivisibile ed intuitivo, nasconde una fallacia (logica) non proprio innocente, che è stata (non) recentemente ribattezzata *Argomento ad Hitlerum*. Si tratta di una fallacia logica intimamente apparentabile con la più nota *Ignoratio elenchi*. Riccardo Chiaradonna e Paolo Pecere definiscono la prima delle due fallacie in modo abbastanza piano e trasparente quando la definiscono:

La fallacia complementare e opposta rispetto all'Argomento ad Autorictatem. Il nome deriva dal fatto che spesso si cita un comportamento o un'idea di Hitler – identificato come il Male assoluto – dando per scontato che sia sbagliato solo per il fatto che gli sia appartenuto. Ma è ovvio che non tutto ciò che Hitler ha fatto o pensato sia, solo per questo fatto, sbagliato in sé (sempre che sia vero che Hitler abbia detto e fatto ciò di cui si sta parlando, e questo complica ulteriormente la faccenda). La forma della fallacia è la seguente: Hitler credeva x. Anche Mario Rossi crede x. Quindi Mario Rossi sbaglia. Ovviamente il falso ragionamento può fare appello a qualunque personaggio notoriamente negativo all'interno di una comunità più o meno grande, come un alunno dalla pessima fama (Chiaradonna e Pecere, 2018, 509).

Esempio di *fallacia ad Hitlerum* potrebbe essere: «Essere vegetariani sarebbe un comportamento etico?! Ma se lo era anche Hitler!». Sicuramente tanto Stalin, quanto Mao Zedong, quanto Hitler, e il suo maestro politico Benito Mussolini credevano nell'esistenza di una quantità innumerevole di entità sovraindividuali o non-individuali, dalla Nazione alla Patria, dal proletariato internazionale alla sua (per alcuni di loro, auspicabile) dittatura, dallo Stato alle classi sociali, dal Partito ai partiti, dal Popolo alle razze, e tutti questi personaggi credevano nell'ipostatizzazione storicistico-millennaristica della Storia. Ma come è noto non tutti coloro che hanno creduto nell'esistenza della Storia, della società, e persino dello Stato (*hegelianamente* inteso, come la manifestazione di Dio e dell'Assoluto nella Storia) sono stati così fanatici, folli, estremisti fino al fideismo religioso da lottare per conformare la propria epoca alla loro “falsa coscienza della realtà”, per dirla marxianamente, fino alla strage o al genocidio. I socialdemocratici laburisti e i liberali inglesi hanno creduto fermamente nell'importanza di uno stato sociale *reale*, forte e presente e hanno creato, con persone come Attlee e Lord Beveridge, il moderno *Welfare State* e il *basic income*. Precedendo Beveridge e i laburisti britannici, i socialisti scandinavi hanno costruito forme di società sicuramente “socialistiche” ma

non per questo irrispettose dell'esistenza e dei diritti individuali, al contrario molte legislazioni in materia di pari opportunità tra i generi (altro "ente sociale" fittizio?) non solo sono state ispirate in paesi come la Danimarca, la Svezia, la Norvegia e l'Islanda da ideologie socialdemocratiche sicuramente anti-individualistiche, ma hanno anche avuto grossi benefici per la vita di milioni di individui, promuovendo i loro diritti *sociali* a beneficio delle loro libertà (sotto forma di opportunità concrete) *individuali*. Viceversa, ideologie individualistico-libertarie presenti trasversalmente tanto a destra quanto a sinistra nello scenario politico contemporaneo si sono rivelate e si stanno rivelando estremamente pericolose. I difensori più oltranzisti negli USA dell'applicazione senza restrizioni del II Emendamento Costituzionale del 1787, che prevede il diritto inalienabile di ogni individuo a possedere e ad usare, senza restrizioni eccessive da parte dello Stato Federale, le proprie armi da fuoco, non accettano l'evidenza delle ormai migliaia di morti dalla fine degli anni '90 ad oggi a causa delle armi da fuoco provocate dal "Libero mercato" delle stesse come prova della grave problematicità delle loro posizioni. I detrattori e gli avversari dell'obbligo (sociale oltre che individuale) per legge alla vaccinazione per i bambini e i minori contro determinate patologie, si fanno scudo con il diritto all'autodeterminazione individuale, portandosi dietro una retorica tipicamente individualistico-libertaria, e in questo modo rischiano di provocare il rinfocolarsi di entità biologiche sicuramente più-che-individuali, come virus e batteri che sembravano scomparsi. Similmente coloro che, individualisticamente, pensano che sia un loro inalienabile diritto individuale usare *sempre* gli antibiotici per consolidare il loro profitto individuale dalla vendita della carne trattata con essi, o la propria guarigione più veloce possibile da una banale infezione respiratoria, stanno aiutando la nuova evoluzione naturale (tramite adattamento) di interi ceppi di batteri ormai mutanti in forme di vita antibiotico-resistenti, facendo intravedere ad alcuni analisti epidemiologici scenari futuri quasi apocalittici. La lotta all'inquinamento da traffico autostradale che ogni anno miete centinaia di migliaia, anzi milioni, di morti solo per cancro alle vie respiratorie (senza considerare le vittime da incidenti o da altri disturbi) ha un formidabile avversario in tutti coloro che affermano anch'essi la *sola* esistenza dei loro diritti individuali alla mobilità autostradale per mezzo di veicoli individuali o famigliari come quelli a quattro ruote, e a questi individui – spesso spalleggiati da o spalleggianti gruppi di pressione finanziaria ed industriale – è letteralmente impossibile solo proporre il mezzo pubblico su gomma o meglio ancora su ferro come uno dei possibili antidoti al traffico urbano e alle sue terribili conseguenze

sulla salute e sulla produttività umana. Seguendo *usque ad finem* l'argomento individualistico nel caso del traffico si dovrebbe dire che il traffico e l'inquinamento da traffico *non esistono*, esistono solo centinaia di migliaia o milioni di automobili che emettono ragionevoli quantità di ozono, Co2 e altre sostanze cancerogene⁵.

Non essendo questa lettura critica un saggio monografico su questo tema rinviamo molto volentieri ad una sterminata letteratura fatta di volumi, saggi, raccolte, convegni e relativi atti su questo tema e i propri sviluppi nel tempo e nelle differenti "scuole di pensiero" che hanno elaborato nel corso della propria "fortuna" l'individualismo metodologico (o gli "individualismi metodologici")⁶. Oggi, però, l'individualismo metodologico come paradigma o *cluster* di paradigmi è di fronte a dei rompicapo che potrebbero annunciarne – kuhnianamente – una crisi senza precedenti, e il testo di Fano su questo, semplicemente, rispetta un religioso silenzio, con la sola eccezione riguardante un interessante disquisizione sull'esperimento mentale del Dilemma del Prigioniero. Un'osservazione che solo apparentemente potrebbe sembrare ingenua o banalizzante è la seguente: come è possibile costruire un'analisi di qualcosa che, se non intuitivamente, è sicuramente *prima facie* auto-connotato come "lo stare assieme di molti individui", e pretendere, così, di volerla continuare a chiamare "scienza sociale" (di qualsiasi tipo essa sia) ed esigere, allo stesso tempo, che la società non esista, che esistano solo individui? Se questa domanda è "superficiale" o "banale" non potrà di certo essere meno banale o superficiale la risposta-standard a cui essa è sempiternamente condannata: "Anche la materia appare, fenomenicamente, un tutt'uno compatto e solido, ma anche essa, in fin dei conti, è costituita da una gigantesca potenza di dieci di particelle elementari ed *individuali* e solo da esse". Questa risposta, però, oltre che essere a propria volta banale e banalizzante è patentemente errata, perché taglia fuori e "quineizza" in modo inappropriato tutto ciò che negli atomi, nei neutroni, nei protoni e nelle loro particelle subatomiche più

⁵ Alcuni autori come Maurizio Ferraris si spingono fino a postulare la riducibilità completa di *ogni* forma di entità sociale al risultato di un (almeno) un *atto iscritto* che renda possibile registrare un livello, anche primitivo, di "documentalità". Altri come John Searle parlano di "funzioni di status" suscettibili di riconoscimento da parte di apparati neurocognitivi sufficientemente in grado di evolvere e sviluppare forme di "we-intentionality" o "Intenzionalità collettiva". Le entità come lo stato, le imprese, le *Corporations* o "multinazionali", i sindacati, le istituzioni pubbliche centrali o locali, invece non possono esistere senza un atto istitutivo. Cfr. Ferraris (2009) Cfr. Smith e Varzi (2000) e Smith (2002)

⁶ Cfr. Boudon, (1994); Antiseri e Pellicani, (1995) sono ottime sintesi, sebbene fornite non da storici delle idee "super partes".

elementari costituiscono le forze, i legami, i costituenti del "campo quantistico" che tengono assieme tutte queste particelle – molto probabilmente neppure il nominalista ontologico Quine l'avrebbe accettata senza qualche riserva, data la sua profonda conoscenza delle scienze naturali. Inoltre la fisica, rigorosamente svolta entro il suo campo di competenza – i laboratori, gli osservatori astrofisici, gli acceleratori di particelle, le aule di insegnamento, i laboratori informatici per la simulazione algoritmica – come ogni scienza "dura", non ha mai mosso i suoi passi da un'immagine "già scientifica" del mondo, ma da un'immagine pre-scientifica, non per destituirla e sostituirla, mostrandone la "totale falsità", ma per spiegare, semmai, i meccanismi della sua *fenomenologia pubblica* e, quindi, eventuali limiti e incompletezze⁷. Vale la pena di ricordare, a questo proposito, che nell'impostare tutto il suo ragionamento a favore della concezione individualistica, Hayek citò un passo di un classico dell'epistemologia della fisica del XX secolo, un'opera che Fano conosce benissimo, vale a dire la *Logica della Fisica Moderna* di W. P. Bridgman (1927) dove il padre dell'operazionalismo scrive:

È difficile concepire qualcosa di scientificamente più arbitrario del postulato secondo cui ogni possibile esperienza deve conformarsi al tipo per noi familiare, e quindi che ogni spiegazione deve usare elementi dell'esperienza quotidiana. Un atteggiamento simile denuncia una mancanza di immaginazione, una ottusità mentale ed una testardaggine che si potrebbe sperare avessero esaurito la loro giustificazione pragmatica ad un livello più basso di attività mentale (Bridgman (1997, 58).

In quella che è uno dei suoi passaggi più importanti Hayek osserva: «[questo] passo di un autorevole fisico può forse servire a mostrare quanto gli stessi scienziati abbiano a soffrire dal medesimo atteggiamento che ha conferito alla loro influenza sulle altre discipline un carattere così pernicioso⁸», e Hayek chiama questo atteggiamento pernicioso "scientismo". Ma questo non scientismo, naturalmente, come Fano stesso ammetterebbe per primo, bensì un'espressione di *antinaturalismo antiscientifico*, di un'antiscientificità che non ha nulla da invidiare a certi passi del già citato giovane Croce, ad esempio. L'iperbole retorica di Hayek si rivela, così, contraddittoria e aporetica. Similmente, rispondere alla domanda precedente riguardante la presenza in così tante culture e sistemi

⁷Questo è ciò che si ritiene del tutto corretto dell'analisi del continuum *public image - scientific image* di Sellars. Cfr. Sellars (2006) e Agazzi, (a cura di, 2004)

⁸ Hayek (1988, 101)

linguistici e concettuali di nozioni come "società", "comunità", "sistema economico", sfoggiando un disinvolto "atomismo (anti)sociale", pur di restare fedeli al proprio nominalismo ontologico, significa scegliere di ignorare l'esistenza di tutti i legami inter-individuali e di tutte le *reali* relazioni sussistenti non solo tra individui ed individui, ma anche tra associazioni di individui e altre associazioni (ben distinte, queste ultime da meri "aggregati"), legami che formano la trama stessa di *ogni* tessuto sociale sviluppatosi nel corso del tempo storico tra le *persone* della specie *homo sapiens-sapiens* (e non solo, anche in specie differenti, per non parlare dei legami umani-animali non umani, sempre più diffusi e valorizzati nelle società di massa). Si tratta in ultima analisi, di applicare alla relazione individuo-legami individuali-gruppi sociali, la stessa relazione di "complessità emergente" che, nel suo bellissimo capitolo-lettera sulla chimica lo stesso Fano individua nei legami chimici:

A questo punto tu mi chiederai: se le molecole sono costituite da atomi e gli atomi sono spiegati dalla fisica, allora in fondo tutta la chimica può essere compresa in termini di fisica, poiché le proprietà e le relazioni di ciò che è composto sono determinate dalle proprietà e dalle relazioni di ciò che è più semplice! Sei sicura di quest'ultima osservazione? Faccio un esempio. Di una folla si può dire che è "oceanica", ma la folla è composta da persone, di una persona non puoi affermare che è "oceanica"! Quindi, vedi che l'intero può avere proprietà che le sue parti non hanno (Fano, 2018, 57).

L'adesione di Fano a IM si irradia con tutte le sue conseguenze critiche anche sugli altri capitoli più importanti di questa "seconda parte" del testo dedicata alle scienze sociali. Nella lettera-capitolo *Quanto costa un rosopo? L'economia* l'autore non è immune dagli influssi filosofici ed ideologici di IM quando, riflettendo sui tre problemi della disuguaglianza, della povertà e della mobilità sociale osserva:

occorre distinguere tre concetti diversi: in primo luogo la povertà vera, cioè la mancanza di beni e servizi essenziali per vivere; in secondo luogo la disuguaglianza, ovvero la differenza fra i più ricchi e i più poveri. In terzo luogo la mobilità sociale, cioè la possibilità che il figlio di un povero diventi ricco. Ancor prima della disuguaglianza, occorre combattere la povertà. E spesso uno dei modi per creare più ricchezza è proprio accettare almeno un po' di disuguaglianza. Immagina un paese tutto fosse distribuito sulla base dell'apparentemente ragionevole criterio "a ognuno secondo i suoi bisogni". [...] Tale principio di equità è molto importante e non devi mai dimenticarlo. Ma occorre che tu lo faccia dialogare con una forma premiale per chi si impegna di più, per chi ha iniziativa e per chi ottiene migliori risultati. Se ti dimentichi di remunerare la serietà e i successi, infatti, nessuno sarà più

incentivato a realizzare progetti, per cui tutto l'insieme sarà forse più equo, ma anche più povero. In altre parole fra ricchezza e uguaglianza sussiste una sorta di antitesi: spesso più cresce l'una più diminuisce l'altra e viceversa. Per inciso Democrito diceva: «Sono più quelli che diventano abili con l'esercizio che quelli che lo sono per natura». Come nella favola, se la lepre si perde per strada a giocare e a sonnecchiare, pur essendo per natura più veloce, arriva al traguardo dopo la lenta tartaruga, che però non si è mai fermata. Questo vuol dire che se premi i risultati, incentivi soprattutto l'impegno e non solo le doti innate (Fano, 2018, 76).

Questo tipo di argomenti è tipico dei sostenitori in ambito macroeconomico e di politica economica del *neoliberalismo monetaristico* o dell'altrimenti detto neoliberalismo economico, i quali, in effetti, forti dei dati della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale – dove, come è noto, lavorano moltissimi economisti appartenenti alla scuola di pensiero appena menzionata – possono sostenere che la crescita della ricchezza rappresentata dal PIL mondiale, nella misura in cui ha creato delle disparità economiche senza precedenti nella storia dell'economia mondiale tra i primi cento uomini più ricchi e le condizioni economiche degli altri abitanti del mondo, ha reso le condizioni di vita di milioni, anzi, miliardi di esseri umani sempre e progressivamente migliori, al punto da far scrivere al filosofo evoluzionista delle scienze cognitive Steven Pinker (innatista radicale, assai poco democriteo, a dir il vero) che la nostra non è solo l'epoca meno violenta della storia, ma anche quella più florida⁹. L'argomentazione riassuntiva di Fano esposta nella citazione di cui sopra è molto efficace, ben scritta e, come sostenuto nell'attacco di questa lettura critica, è sintomatica di una scrittura scientifica padroneggiata con grande disinvoltura stilistica dall'autore, anche se, va detto, non tiene conto di alcuni dati ormai acquisiti non solo dalle scienze sociali contemporanee – tra cui la macroeconomia stessa – ma anche dalla filosofia dell'economia. Sicuramente, venendo meno la non autocontraddittorietà del paradigma neoliberale viene meno anche l'idea che la cosa migliore da fare di fronte alla presenza di povertà, disuguaglianza e immobilità sociale, sia partire dalla lotta alla povertà, come se le disuguaglianze i classismi che generano e consolidano l'immobilità sociale siano da considerarsi *conseguenze* e non già *cause* della povertà¹⁰. A

⁹ Pinker (2013)

¹⁰ Al di là di ogni degenerazione di questo interrogativo in dilemmi metafisici della forma “uova-gallina-chi è venuto prima?” va detto che combattere la povertà in modo incisivo coincide, soprattutto dal punto di vista di importanti approcci come quello della *human development theory* di Amartya Sen, coincide *sempre* con il combattere la disuguaglianza, e, viceversa, combattere la disuguaglianza coincide *sempre* con il combattere la povertà, so-

questo punto il lettore, se sarà riuscito a seguire questi ragionamenti senza venirne a noia, non avrà molto di meglio del concludere “ma allora cosa rende l’ideale filosofico ed economico del neoliberalismo economico meno utopico – o forse meno *distopico* – di tante altre utopie (alcune, già citate da Fano, davvero mostruose) che hanno già cercato di trasformarsi in realtà politiche nella storia più o meno recente?”

La conclusione che possiamo trarre e che probabilmente Fano approverebbe, potrebbe suonare, churchillianamente (parafrasando, cioè, una ben nota, e assai poco scherzosa battuta di Winston Churchill sulla democrazia), così: “L’economia di mercato è la peggior forma di economia esistente, escluse tutte le altre”. Per questo Fano ha perfettamente ragione nel dire che l’idea della premialità (o ideologia meritocratica) centrale per l’antropologia individualistica e la sua concezione delle scienze sociali, e l’idea socialista per cui “a ciascuno secondo i suoi bisogni” debbano dialogare, e dialogare *sempre*. L’autore ne è così consapevole che non può fare a meno di osservare, riassumendo in un solo esempio il famoso esperimento mentale del Dilemma del Prigioniero (uno dei problemi fondamentali della Teoria dei Giochi e delle Decisioni) che

prattutto se la “forbice sperequativa” considerata *globalmente* è così grande da rappresentare un vero e proprio baratro di ingiustizia distributiva – esempio: la quantità di Debito Pubblico di paesi emergenti che sarebbe possibile diminuire in modo significativo con tutte le *metà* sommate tra loro dei patrimoni dei primi 1000 uomini e donne più ricchi del mondo in questo preciso istante della storia umana. Inoltre, l’idea che si possa combattere entrambi (povertà e diseguaglianza dei punti di partenza, ossia delle opportunità) combattendo soprattutto per promuovere la mobilità sociale è qualcosa di *assolutamente utopistico*, perché l’unico modo per far ciò in modo coerente e credibile, sarebbe adottare un modello di riforme economiche strutturali ispirato a quegli sport agonistici del ramo “atletico”, come le gare dei 100 mt piani, dove tutti i *competitor* individuali siano corridori che partano dalla stessa linea di *start* (facendo sì che siano le capacità e l’impegno individuale a fare la differenza). Si dovrebbe cioè *azzerare* (che non vuol dire *ipso facto* “livellare alla povertà per tutti”) in modo completamente perequativo tutta una serie di “accessi alle opportunità sociali” (scuola, salute, sport, cultura, divertimento, viaggi, ecc.) e a tutte le giovani e i giovani ragazzi appartenenti alle più svariate classi o ai più differenti ceti sociali, andando contro gli interessi e i desideri dei famigliari, a cominciare dai genitori, degli appartenenti ai ceti più privilegiati. Chi lotta ogni giorno dentro la scuola pubblica statale contro la dispersione scolastica, osservando come da un alato essa divenga spesso *abbandono* per i ragazzi e le ragazze figli dei ceti meno abbienti, e *possibilità* di ottenere un diploma di scuola superiore in scuole “a pagamento” (leggasi: paritarie o parificate non statali) per coloro che dispongano delle ricchezze adeguate, sa bene di cosa si sta parlando qui. Dare pari opportunità a tutti non è meno utopistico del “a ciascuno secondo i suoi bisogni” (quando dalla scuola si passa alla sanità, pensando ai modelli di “non-welfare” risultati vincenti nelle società dove oggi il neoliberalismo è l’equivalente del leninismo ai tempi dell’URSS, forse qualche riflessione aggiuntiva può aiutarci a uscire da questo dilemma).

La tesi secondo cui il modo migliore per creare benessere sarebbe il perseguimento da parte di ognuno del proprio utile rispettando le regole generali va, però, incontro anche a un'altra critica molto importante. Ti faccio un esempio. Tu e un'altra ragazza che non conosci siete state imprigionate da un losco figuro in una buca profonda tre metri con le pareti lisce. Fuori dalla buca si trova una sola bicicletta per scappare e una corda. Facciamo l'ipotesi, cara a molti economisti, che ognuna di voi persegua i vostri interessi. Avete davanti due opzioni: o aspettate (forse inutilmente) che qualcuno venga salvarvi, oppure costruire una piramide umana in modo che (almeno) una delle due riesca ad uscire. Immaginiamo che scegliate quest'ultima opzione. A questo punto che cosa farà quella di voi che è fuori? Lancerà la corda all'altra aiutandola a uscire, per poi dover dividere la bicicletta in due, oppure scapperà da sola con l'unica bici. È chiaro che, se essa persegue i propri interessi, opterà per la seconda alternativa. Ma ciò vuol dire, sapendo questo, nessuna delle due sarà disposta a fare la base della piramide umana, quindi rimarrete dentro ad aspettare gli improbabili soccorsi. Invece se aveste l'una fiducia nell'altra, scappereste entrambe con la bici, magari un po' più lente, ma comunque fuori dalla buca. Vedi, non sempre conviene fare i propri interessi. Spesso, soprattutto se c'è la fiducia, è meglio collaborare. La fiducia, quindi, è un bene primario di una collettività. Se manca ognuno persegue i propri interessi, creando spesso situazioni paradossali, come quella della buca, che ti ho appena raccontato. Per questo occorre cercare la collaborazione (Fano, 2018, 77-8).

Questo ottimo esempio – lo abbiamo scritto qui, e lo ripetiamo, Vincenzo Fano è un ottimo ideatore di esempi – però finisce con il mettere in buca la tesi per cui *non esistono niente altro che individui* e quindi *niente altro che preferenze individuali*. Frasi come «La fiducia è un bene primario di una collettività» perdono semplicemente senso e significato (nelle due famose accezioni fregeane) se “collettività” dovesse continuare a dover significare solo e soltanto “finzione teorica per indicare due o più individui”.

La verità è che uno delle caratteristiche che ha permesso alla nostra specie di sopravvivere e di evolversi proprio per sopravvivere è stata propria la sua incredibile capacità di costituirsi in società sempre più complesse, di creare *sia bona fide* che per un *fiat* “ontologico” una impressionante mole e varietà di entità sociali, semplici e complesse, minimali o “barocche”. La comparsa delle società, da quelle tribali a quelle più note come “società antiche”, è anzi il passaggio stesso dalla Preistoria alla storia propriamente detta. Non ne possiamo fare letteralmente a meno, neppure per comprendere cosa uno scrittore (in realtà appassionato populista molto poco libertario) come Lev Tolstoj intendesse dire quando scriveva, in uno dei più celebri *incipit* della letteratura di tutti i tempi «Tutte le famiglie felici si assomigliano tra loro. Ogni famiglia infelice, invece, è infelice a modo

proprio». Si può dissentire, oggi, da questo giudizio – che invece miete ancora enormi consensi dinanzi al tribunale dell’Immagine Manifesta di Sellars – per esempio osservando come due famiglie molto diverse tra loro, una famiglia di cattolici neocatecumenali con dieci figli a carico e una famiglia di due madri lesbiche con una bambina nata da una fecondazione in vitro (non riesco a pensare due famiglie più diverse) possano essere felici *ognuna a modo proprio*, e quanto, viceversa, famiglie molto infelici lo siano a volte quasi invariabilmente in modi quasi identici (la violenza di genere, spesso femminicida, del capofamiglia maschio, la povertà, la patologia psicologica o psichiatrica e l’ignoranza sono tutti fattori diffusi invariabilmente in molti casi di grave disagio familiare). In entrambi i casi, sia che si condivida l’antropologia familiare di Tolstoj sia che la si trovi quantomeno superata, *si deve ragionare non solo “per finzione teorica” ma con realismo ontologico sociale considerando che le famiglie esistono al di là degli individui che le hanno poste e che le pongono in essere*, esattamente come il traffico, l’inquinamento, il surriscaldamento globale, le crisi finanziarie e i default esistono al di là delle intenzioni o delle preterintenzioni individuali di coloro che li hanno generati. Le partite di calcio non sono una somma di dribbling e di tiri individuali, le guerre non sono insieme di duelli individuali più di quanto il debito pubblico di una nazione sia solo la somma dei debiti individuali – e se così fosse, riguardo all’ultimo esempio, cambierebbe così tanto il “gioco linguistico” insito nel significato di *debito individuale* da renderlo pressoché inutilizzabile per parlare di “debiti” in qualunque contesto, visto che oggi in un paese come il nostro i bambini vengono al mondo con debito che non hanno, evidentemente, avuto il modo e il tempo di contrarre *individualmente*, ammontante almeno a 40 mila euro pro capite! Nella realtà sociale esistono tanto ciò che chiamiamo “individui” (che non vanno, però, confusi con le aporetiche ipostasi essenzialistiche tanto care agli individualisti metodologici), tanto i processi sociali (ed entrambi sono una tipologia ontologica del tipo “bacio affettuoso” come gli *eventi*) tanto gli *stati di cose* sociali. L’ontologia sociale, come quella naturale, sembrerebbe così strutturata in eventi (quadridimensionali, cioè spazio-temporali) e stati di cose o fatti, e, pertanto, sembrerebbe non fare eccezione rispetto a quella naturale.

Questo ci porta, non paradossalmente – viste le criticità segnalate in queste ultime pagine – a parlare di quello che è probabilmente il capitolo più bello e interessante di questa parte del volume di Fano, dedicato alla storia: *Non dati ma risultati: la storia*, dove l’autore propone una propria definizione di storia:

La storia è la ricostruzione delle azioni degli uomini nel passato. Il passato è una realtà per noi quasi inaccessibile, che però ha lasciato tracce nei documenti scritti: ma non solo, anche nelle opere d'arte, nelle costruzioni e nel paesaggio. Gli storici sono scienziati un po' particolari, poiché non sono interessati tanto a scoprire le leggi che governano il mondo attorno a noi, quanto a ricostruire singole leggi. Ad esempio per il fisico è importante capire la legge che governa la caduta dei corpi pesanti, mentre per lo storico è significativo sapere se Cesare sia o meno passato in un certo luogo. A volte si dice che lo storico non solo vuole accertare ciò che è accaduto in un dato luogo e in dato tempo, ma desidera anche conoscere le cause di quell'avvenimento. Le cause sono quegli eventi precedenti a quello che ci interessa, in mancanza dei quali anche quest'ultimo non si sarebbe verificato. [...] Tuttavia stabilire quale sia la vera causa di un evento storico è molto difficile, poiché ogni avvenimento ha tante cause intese nel senso che ho appena indicato, cioè come condizioni necessarie. Lo storico può aiutarci a comprendere quali siano più importanti e quali meno. [...]. Diffida sempre quando qualcuno afferma con sicurezza che la causa di un certo evento è esattamente questa o quella (Fano, 2018, 79-80).

Questo passaggio è di una ricchezza straordinaria. Sarebbe, anzi, è letteralmente impossibile in una sola *lettura critica* tentare di eviscerarne tutte le implicazioni e i riferimenti alla vicenda novecentesca della filosofia analitica della storia per rintracciare tutti i riferimenti autoriali e teoriche. Da un lato Fano sposa una concezione *realista* del passato – lo definisce «una realtà per noi quasi inaccessibile che però ha lasciato tracce», ma al tempo stesso egli appoggia una concezione *costruttivistica* della storia come «ricostruzione delle azioni degli uomini nel passato». In questo modo Fano tenta di superare la distinzione tra storia-*res gestae* e storiografia-narrazione delle stesse, definendo la prima l'insieme delle azioni umane del passato, e la seconda la loro ricostruzione a partire dalle tracce delle prime, nei documenti storici. E che la storia si differenzi davvero nei confronti delle leggi (naturali o socio-economiche) rispetto alle scienze naturali scienze naturali riecheggia quanto già osservato da Nicholas Rescher e Carey B. Joynt, nella loro critica alla posizione *unicistica* e filoermeneutico-storicistica di William H. Dray in uno dei più famosi dibattiti della filosofia analitica della storia tra "nomologici" e "idiografici":

Lo storico è interessato ai fatti particolari che riguardano il passato in quanto tali, e non in funzione strumentale come dati per la formulazione di leggi. Pertanto, diversamente dal ricercatore nel campo delle scienze «storiche», lo storico non è un produttore di leggi generali, ma un loro consumatore. La sua posizione vis-a-vis con le scienze è essenzialmente parassitaria. Le generalizzazioni fornite dall'antropologia, dalla sociologia, dalla psicologia, ecc., sono usate dallo storico nell'interesse della sua missione che è quella di

facilitare la nostra comprensione del passato. (Rescher e Joynt, 1961, 39) ora in (a cura di Simili, 1984, 39).

Che è esattamente quanto proposto, assai saggiamente, da Fano nella sua interpretazione della storia come scienza, un'interpretazione in cui respira sicuramente l'influsso dell'opera dello storico e naturalista Jared Diamond sostenitore di un modello di "storia comparativa" che, però, cosa che diverge un po' dallo spirito più precipuamente "idiografico" di Fano, ritiene comunque possibile inserire la storia nel novero delle scienze "sperimentali", purché gli esperimenti in questione siano di un tipo particolare, abducente, e quindi costituente una tipologia di esperienze verso la migliore spiegazione: *gli esperimenti naturali di storia*, a cui Diamond, assieme all'economista e scienziato sociale James Robinson ha dedicato un omonimo volume *Esperimenti naturali di storia* (2012).

La lettera numero venti *Non sdottorare con ragionamenti bellissimi. La politica* è l'ultima lettera dedicata alle scienze sociali, e alla loro forma più alta, utile e difficile: la politica. Essa costituisce una profonda riflessione sulla democrazia liberale in uno dei momenti più critici della storia recente. Anche essa – come abbiamo avuto modo di rilevare alcune pagine prima di questa – è una riflessione che risente moltissimo dell'impostazione neoliberale e quasi-libertaria della disamina di Fano, soprattutto come è dato desumere dalla lettura molto sintetica ma efficace che l'autore fornisce di *Una teoria della giustizia* di Rawls, della teoria ivi contenuta del *velo di ignoranza*¹¹ e delle critiche – secondo Fano assolutamente comprensibili e legittime – di questo criterio di equità fornite da autori come Robert Nozick, che della tradizione neoliberale è stato uno dei massimi rappresentanti in ambito filosofico¹². Tuttavia quanto rilevato nelle pagine precedenti, a proposito delle aporie della concezione individualistico-neoliberale, fa emergere ancora una volta l'impressione che l'autore abbia più avuto a cuore di scegliere da che parte far stare il suo Neo Democrito che far applicare, in modo coerente, a quest'ultimo il suo metodo di analisi critica quasi-scettico anche alle consolidate certezze della liberaldemocrazia. Come è arcinoto alla letteratura delle scienze sociali, il teorema di impossibilità di K. Arrow (e la sua "espansione" teoretica applicata da Amartya Sen all'economia) dimostra che nessun elettorale esistente contemplante più di due opzioni è esente dalla possibilità di generare *minoranze* di elettori o gruppi di elettori "dittatoriali". Questo problema suggerirebbe una soluzione

¹¹ Cfr. Rawls (1982)

¹² Nozick (2000)

in grado di salvaguardare il diritto della maggioranza dei votanti ad essere rappresentati – fatte salve le prerogative di libertà di dissenso e di rappresentanza delle opposizioni – in modo più equo e rispettoso della sovranità popolare (come peraltro, sempre nei limiti della Costituzione, anche il secondo comma dell’Articolo 1 della Costituzione Italiana non fa altro che riconoscere). Riallacciandosi alle ben note riflessioni di autori classici del liberalconservatorismo ottocentesco come Benjamin Constant e Alexis De Toqueville (*La democrazia in America*), così come ad autori assolutamente contemporanei come il Karl Popper della *Società aperta e i suoi nemici* o il F. A. Von Hayek di *Legge, legislazione e libertà* Fano definisce la democrazia come ciò che

Consiste più nella salvaguardia delle minoranze, che nel rispetto della volontà della maggioranza. O meglio la democrazia deve essere liberale, altrimenti rischia di diventare tirannide della maggioranza. Il problema politico del governo non è solo stabilire chi governa, ma anche fare in modo che chi governa non si appropri della maggior parte delle risorse, come purtroppo può avvenire, in considerazione delle tendenze insite nella natura umana. Ma noi siamo in tanti; non possiamo metterci d’accordo con sistemi di democrazia diretta, che possono essere utili solo in realtà piccole e parziali. Per questa ragione è stata inventata dall’uomo la democrazia rappresentativa, cioè il voto mediante il quale tutti noi deleghiamo un’élite a governarci per un periodo (Fano, 2018, 107).

Nessuno, oggi, può seriamente mettere in discussione la superiorità *pratica* della democrazia rappresentativa su ogni tentativo possibile (o attuato) di riportare la democrazia al modello ateniese di Clistene del 509 a. C., e in questo le parole di Fano sono puntuali constatazioni di un dato di fatto incontrovertibile. Tuttavia non c’è dubbio – e l’autore al riguardo non va oltre l’attribuire, cosa condivisibile comunque *in toto*, alla decadenza culturale e alla diffusa ignoranza nella società italiana, le ragioni di tale inquietante fenomeno – che oggi questo modello di rappresentanza debba essere radicalmente ripensato, e ripensato dalle fondamenta. La distanza tra elettori-attivi ossia cittadini contribuenti, risparmiatori, lavoratori o precari o disoccupati – da un lato – e elettori passivi, ossia la classe dirigente, in molte società occidentali è andata crescendo ad un ritmo addirittura superiore (e direttamente proporzionale) alla crescita delle diseguaglianze. Questa distanza è divenuta fin troppo facilmente preda strumentale delle propagande che oggi si suole definire “populiste” o “sovraniste” (forse sarebbe più semplice definirle come qualunquiste, demagogiche e nazionaliste) contro le élite dell’*establishment*. La rappresentanza come unico possibile sbocco procedurale della democrazia liberale è sentita

sempre più come qualcosa di lontano dalle reali necessità di moltissime persone escluse, come i giovani, i disoccupati e i precari – soprattutto per ragioni storiche e generazionali, come Fano non dimentica di rilevare con molta amarezza e realismo, come quando fa scrivere dal Neo Democrito alla sua amata figliola che «è rimasta fregata» come futura pensionata e contribuente, dallo sperpero di tanto denaro pubblico nel nostro paese¹³. Se a questo aggiungiamo che nelle ultime due legislature moltissime volte, anzi, centinaia di volte è accaduto che persone elette in una lista politica per far parte di un determinato gruppo parlamentare hanno cambiato – anche più di una volta – la propria “casacca”, senza che alcun meccanismo di divieto di “ribaltone” venisse frapposto tra questo rischioso gioco al trasformismo e il suo libero esercizio da parte dei rappresentanti del popolo, il quadro è completo: la democrazia rappresentativa liberale è in crisi nera, e per farla uscire da questa crisi non basta ribadire che questo modello è il “meno peggio” (non manca a Fano di rilevare l’importanza della critica di Antonio Gramsci alla retorica del “Meno peggio”). Né nascondersi dietro interpretazioni letterali del dettato costituzionale italiano in merito al divieto assoluto di vincolo di mandato. La *maggioranza*, questo spaventoso mostro leviatanoforme che popolava gli incubi del “corrispondente filosofico” del liberalismo europeo dagli USA Tocqueville, dovrebbe smettere di far paura ai liberali e ai conservatori, così come i sistemi maggioritari e a forte carica deliberativa (quindi non semplicemente o non “assolutamente” parlamentari), così come effettivamente ha smesso da tanto tempo di fare in paesi come la Francia, dove leggi elettorali maggioritarie costringono le minoranze a *scegliere* (anche il “meno peggio”, se il *peggio* si chiama Marine Le Pen) e ad eleggere *direttamente* il capo dello Stato – il tutto grazie ad una riforma voluta *illo tempore* da un conservatore di centrodestra come Charles De Gaulle.

4. Conclusioni. Tutto è possibile – o niente?

Tutto è possibile. Nelle ultime due lettere *La decisione di piantare un chiodo*. *La libertà e Non solo un filo d'erba*. *La possibilità*, il filosofo di Urbino indaga proprio quest’ultimo campo e lo fa, nella prima di queste due lettere, schierandosi moderatamente a favore di una soluzione che potremmo definire compatibilismo quasi-deterministico (effettivamente

¹³ Cfr. Il bellissimo libro del politologo liberale polacco J. Zielonka (2018) sulla disintegrazione del liberalismo europeo.

Fano dichiara la propria oscillazione filosofica in questo senso) rispetto alla contrapposizione libero arbitrio-determinismo. Questo lascia il lettore di fronte ad un senso di straniamento logico ed esistenziale: se nessuno di noi è perfettamente in grado di volere ciò che vuole – dottrina del libero arbitrio – ma ognuno di noi è in grado, al più, di scegliere di fare alcune delle cose che la volontà è già determinata a fare, cosa rende il sistema sociale auspicato da Fano come il “meno peggio” di tutti i disponibili – un sistema chiamato ad accettare diseguaglianze sociali in nome della crescita della ricchezza, purché sia promossa la premialità, ossia la “responsabilità positiva” di chi ha avuto più iniziativa, *più volontà positiva di fare* – un sistema sociale di interazione tra individui che potremmo definire “coerente”? Se nessuno di noi è veramente in grado di *volere* ciò che vuole, ma, al più – e solo se posto in condizione di farlo – di *fare* alcune delle cose che sente di volere, cosa rende la nostra iniziativa “premiabile” nella competizione con altre iniziative (o con l’altrui pigrizia) se in realtà nessuno di noi è “padrone” di questa iniziativa, in quanto soggetto (o come ama dire Fano “mente prigioniera” di un corpo e delle leggi fisiche che lo governano) di una volontà perfettamente autonoma *libera di essere indifferente alle sollecitazioni esterne ed interne*? Naturalmente chi scrive non possiede la risposta, e naturalmente neppure – con l’umiltà socratica di chi sa ammetterlo – l’autore:

Tu mi dirai: papà, ma se così stanno le cose, non possiamo processare e condannare gli assassini! [...] Noi non possiamo punire nessuno. Infatti può essere punito solo chi è responsabile di un reato. La giustizia umana non serve a punire le persone, ma a disincentivare e impedire comportamenti dannosi e asociali, come lo stupro, l’assassinio, il furto ecc. e a rieducare chi li commette (Fano, 2018, 119).

A fortiori: se la giustizia penale o civile non servono a punire, perché quella economica e sociale dovrebbero riconoscersi e attribuirsi il potere di *premiare* (e quindi punire chi non è premiato) in assenza di responsabilità?

Tuttavia queste aporie non impediscono a Fano di concludere il proprio volume con una coerente sintesi finale – di sapore schiettamente kantiano – di questi ultimi temi (che possono essere compresi al meglio considerando a partire da questi ultimi due capitoli quanto introdotto dall’autore nella lettera precedente *Sollevare un braccio. La psicologia*) che rende alla fine comprensibile il perché Fano abbia scelto di trattare con ogni singola lettera-capitolo del suo libro tanti differenti problemi filosofici, tranne uno, che, aristotelicamente, forma una “scienza pratica” a sé e un’intera sezione della storia della filosofia occidentale: l’etica. La risposta è molto chiara: l’intero

libro – persino alcuni passaggi dei capitoli dedicati molto compattamente alle scienze naturali e formali – è un testo di ispirazione morale. Il finale stesso del libro lo lascia comprendere perfettamente:

“Meglio”, questa è una parola chiave. Le situazioni possono svilupparsi in modo diverso e pensandoci possiamo stabilire quale avremmo preferito. Da qui deriva la nostra capacità di valutare le circostanze. [...] Percezione, autocoscienza, anticipazione, immaginazione, senso della possibilità e piano normativo. Tutto questo caratterizza la nostra; e la filosofia ti insegna almeno un poco a comprendere tali nozioni misteriose e affascinanti. E come diceva Epicuro: «Non aspetti il giovane a filosofare, né il vecchio di filosofare si stanchi; nessuno è troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell’anima (Fano, 2018, 121).

In conclusione, il libro di Fano è un libro che merita di essere letto per almeno due motivi. Per la fedeltà mantenuta all’impegno preso nel sottotitolo dell’opera *Invito alla filosofia*, rispettata e mantenuta al di là di quanto il breve e agile impianto editoriale del volume possa lasciar solo sperare, e per la grande capacità di stimolare il lettore anche la passione e l’interesse per la filosofia *naturale* ovvero per le scienze naturali, e per la filosofia *sociale* ossia per le scienze sociali. Quando l’autore infatti si domanda (p. 47): «Gli elettroni, i campi magnetici le particelle elementari sono tutte entità invisibili che la fisica ipotizza per spiegare fenomeni che, invece, possiamo vedere o misurare. Ma come facciamo, tu mi dirai, a essere sicuri che gli elettroni esistano? E come sappiamo che siano fatti così come la fisica li descrive, se non riusciamo a percepirli?» egli da forma e materia, e quindi sostanza piena, ad un interrogativo che tutti i giovanissimi studenti di fisica dei licei e delle scuole superiori si sono sempre posti, si pongono ancora, e sempre si porranno, non solo, come molti insegnanti – sbagliando postulati pedagogici – giungono a pensare, *per ragioni di impostazione didattica*, ma perché l’indole filosofica è già presente in noi sin dalla nostra più tenera età, e necessita – a volte disperatamente – di essere “invitata” a crescere con interventi, appunto *protrettici* come quello di Fano. Ma questo non perché la ricerca del senso, del perché, nasca solo – ecco di nuovo l’anti-Democrito, Aristotele – dalla meraviglia, come proprio nel *Protrettico* andava sostenendo con vigore lo Stagirita, ma perché, democriteamente, abbiamo bisogno non tanto di congedarci dai problemi con la massima tranquillità nell’animo, quanto per un piacere che nessuna altra forma di esperienza può pareggiare:

Oggi sono rimasto fuori la sera a guardare le stelle. La notte era tiepida e fissando il cielo ho pensato al passato e al futuro. Mi sono ricordato che

Democrito diceva che avrebbe volentieri scambiato un intero regno anche per una sola spiegazione scientifica. Invece Epicuro sosteneva che la conoscenza naturale serve solo a tranquillizzare l'animo, cioè ad evitare quelle false convinzioni che creano in noi paura. Non posso che concordare con il primo. La conoscenza è di per sé un piacere. Poi certo in molti casi è anche utile, ma già il conoscere, anche se non servisse a nulla, darebbe felicità (Fano, 2018, 53).

Se è possibile, infine, tentare di istituire dei termini di confronto – molto francamente difficili se non impossibili – con opere dello stesso respiro con cui tentare, seppur provvisoriamente, un paragone comparativo, l'unica opera che viene in mente è, sicuramente, sin dal titolo di quest'ultima, *What Does It All Mean? A very short Introduction to Philosophy (Una brevissima introduzione alla filosofia)* di Thomas Nagel¹⁴. Entrambi le opere sembrano condividere una premessa quasi-assiomatica che Michael Dummett ben condensò in un famoso passo di una sua nota opera: «Ciò che ha dato alla filosofia la sua unità storica, ciò che l'ha caratterizzata come un'unica disciplina attraverso i secoli, è la gamma di questioni che i filosofi hanno tentato di risolvere: ci sono state relativamente poche variazioni su che cosa si riconosca come un problema filosofico. Ciò che ha invece subito rivolgimenti incredibili è il modo in cui i filosofi hanno in generale caratterizzato l'ambito dei problemi che hanno tentato di risolvere e il tipo di ragionamento che hanno ammesso in risposta a tali problemi¹⁵».

Bibliografia

Testi di Saggistica Letteraria e religiosa

Lewis C.S., 1979, *Le lettere di Berlicche*, Mondadori, Milano.

Lewis C.S., 1997, *Il Cristianesimo così com'è*, Adelphi, Milano.

Chesterton G.H., *Heretics*, 1905, Lane, London, (tr. It. *Eretici*, Torino, Lindau, 2010).

Chesterton G.H., *Orthodoxy*, 1908, Lane, London, (tr. It. *Ortodossia*, Torino, Lindau, 2010b).

¹⁴ Cfr. Nagel (1987, 1996).

¹⁵ Cfr. Dummett (1978, Intr.).

Testi e documenti storici, testi storiografici e di scienze sociali e naturali

Antiseri D., Pellicani L. (a cura di) 1995, *L'individualismo metodologico*, Roma, Franco Angeli.

Arrow, Kenneth J., 1951, *Social Choices and Individual Values*, New York, Wiley, (*Scelte sociali e valori individuali* tr. it. di Giancarlo Graziola, Milano, Etas, 2003).

Boudon R., 1994, *Individualismo metodologico*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, V. 4, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana.

Diamond J., 1994, *The Rise and Fall of Third Chimpanzee*, London, Radius Random House Century Group; (Tr. It. in *Il terzo scimpanzé. Ascesa e caduta del primate homo sapiens*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994).

Diamond J., 1997, *Guns, Germs and Steel; The Fates of Human Societies*, New York: W.W. Norton. (Tr. it. *Armi, acciaio e malattie*, Torino, Einaudi, 1998 – 2006. Introduzione di Luigi Luca e Francesco Cavalli-Sforza «Supremazia di un continente» alle pp. VII – XII).

Diamond J., Robinson, J., 2010, *Natural Experiments of History*, Harvard University Press. (Tr. it. in *Esperimenti naturali di storia*, Milano, Codice, 2011).

Diamond J., 2011, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Survive*, Penguin Books. (Tr. it. in *Collasso: Come le società scelgono di vivere o di morire*, Torino, Einaudi, 2014).

Hayek F.A. Von, 1952, «Scientism and the Study of Society» in *Economica*, Vol IX, e in *The Counter – Revolution of Science*, Glencoe, Illinois, The Free Press (Tr. It. in *La controrivoluzione della scienza*, Firenze, Vallecchi, 1976; ora in *Conoscenza, mercato e pianificazione*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 97-210).

Hayek F. A. Von, 1948, *Individualism and Economic Order*, Routledge & Chicago University Press, Chicago.

Hayek F. A. Von, 1937, «Economics and Knowledge», in *Individualism and*

Economic Order, 1948.

Hayek F. A. Von, 1978, *New Studies in Philosophy, Politics, economics and the History of Ideas*, London-Chicago, Routledge & Chicago University Press.

Hayek F. A. Von, 1988, *The Fatal Conceit*, Chicago, Chicago University Press, (Tr. it. *La presunzione fatale*, Milano, Rusconi, 1997).

Mises L. Von, 1922, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus* (Trad. it. *Socialismo*, Rusconi, Milano, 1990).

Pinker S., 2013, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori.

Samuelson P., 1974, «Arrow's Theorem» in *Scientific American*, October.

Schumpeter J., 1908-9. «On the Concept of Social Value», *Quarterly Journal of Economics*, 23, pp. 213-232.

Sen A. K., 1970, «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, 78, pp.152-57. (trad. it. di F. Delbono, G. Gozzi, V. Denicolò in «L'impossibilità di un liberale paretiano», in *Scelta, benessere, equità*, Bologna, Il Mulino, 2006).

Sen A. K. 1971, «The Impossibility of a Paretian Liberal: Reply», in *Journal of Political Economy*, 79, pp. 1406-07.

Sen A. K. *Rationality and Freedom*, 2002, Cambridge, (MA), Harvard University Press, 2002. (Tr. it. in *Razionalità e Libertà*, Il Mulino, Bologna, Capp. I- III, 2005).

Testi filosofici o di storia della filosofia.

Antiseri D. 2005, *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Antiseri D., 2003, *Relativista perché cristiano, cristiano perché relativista*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

- Aron Raymond, 1989, *Leçons sur l'histoire*, Editions de Fallois, Paris, (tr. it. *Lezioni sulla storia*, Bologna, Il Mulino, 1997).
- Bridgman P.W., 1927 *The Logic of Modern Physics*, New York, MacMillan.
- Croce B., 1914, «La mancanza di senso scientifico e i libri italiani di filosofia» in *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Bari, Laterza.
- Chiaradonna R., Pecere, P. 2017, *Filosofia. La Ricerca della Conoscenza* Mondadori, Milano.
- Dray W. H. (ed.), 1966. *Philosophical analysis and history (Sources in contemporary philosophy)*, NY: Harper & Row.
- Dray, W. H., 1964, *Philosophy of History*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Dray W. H. (a cura di), 1966, *Philosophical Analysis and History. Sources in contemporary philosophy*, New York, Harper & Row.
- Dray W. H., 1957, *Laws and Explanation in History*, London: Oxford University Press; tr. it, *Leggi e spiegazioni in storia*, Milano, il Saggiatore, 1974.
- Dray William H., 1967, «Singular Hypotheticals and Historical Explanation» in (a cura di L. Gross) *Sociological Theories: Inquiries and Paradigms*, New York, Harper & Row, (tr. it, in «Ipotetici singolari e spiegazione storica» in (a cura di R. Simili 1984) *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche Editrice, pp 137- 172.
- Dummett M., 1978, *Truth and Other Enigmas*, Oxford University Press, Oxford (tr. It. in *La verità e altri enigmi*, Milano, Il Saggiatore, 1978).
- Epicuro, 1977, *Opere*, a cura di E. Bignone, Laterza, Roma-Bari.
- Fano V., 2010, *I paradossi di Zenone*, Roma, Carocci.
- Ferraris M., 2009, *Documentalità; perché è necessario lasciar tracce*, Roma-Bari, Laterza.
- Foucault M., 1967, *Les Mots et les Choses (Une archéologie des sciences*

- humaines*), 1966 Gallimard, Paris; tr. it. di Emilio Panaitescu, con un saggio critico di George Canguilhem, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli.
- Galeotti E. A., 1988, *Individuale e collettivo; L'individualismo metodologico nella teoria politica*, Milano, Franco Angeli.
- Giannantoni G. (a cura di) 1981 - 83 *I presocratici; Testimonianze e Frammenti*, Roma-Bari, Laterza, ora disponibile anche online: www.daphnet.org, alla voce «Ancient Philosophy».
- Gilbert M., 2015, *Il noi collettivo. Impegno congiunto e mondo sociale*, Milano, Raffaele Cortina.
- Gilbert M., 2007, «Searle on Collective Intentions» in (a cura di Tsohatzidis S.) *Intentional Acts and Social Facts*, Oxford, Oxford University Press, Oxford, pp. 357 - 388.
- Guala F., 2006, *Filosofia dell'economia*, Bologna, Il Mulino.
- Hart H. L. A., Tony Honoré, 1959. *Causation in the law*, Oxford: Clarendon Press
- Leszl. W., 2009, *I primi atomisti: raccolta di testi che riguardano Leucippo e Democrito*, Olschki, Firenze.
- Mill J.S., 1858, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive: Being a Connected View of the Principles of Evidence and Methods of Scientific Investigation*, Harper, New York. tr. it. *Sistema di Logica Deduttiva e Induttiva*, Torino, UTET, 1988, VII, I.
- Nagel T., 1987, *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, tr. It. In *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1989-96.
- Nozick R., 1981, *Philosophical Explanations*, Cambridge, MA.
- Pascal B., 1957, *Pensées et Opuscoles* in (a cura di L. Brunschwig, P. Boutroux, F. Gazier) *Euvres*, Gallimard, Paris. (Tr. It. di Paolo Serini *Pensieri*, Einaudi, Torino, 1962).

- Parrini P., 2008, *Bisogna conoscere il passato per orientarsi nel futuro? Risposta a Marco Santambrogio* in «Iride», 54, pp. 441-55.
- Peirce C. S., 2003, *Collected Papers*; tr. it. in a cura di M. Bonfantini *Opere*, Milano.
- Popper K. R., 1945, *Open Society and Its Enemies*, London, Kegan Paul. (tr. it in *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma, 1974).
- Popper K. R., 1957, *The Poverty of Historicism*, London, (tr. it. in *La miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1988).
- Predaval Magrini M.V., (a cura di), 1979, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, La Nuova Italia.
- Reichenbach H., 1947, *Elements of Symbolic Logic*, New York, MacMillan Co.
- Rescher N., Joynt, Carey B., 1961 ,«The Problem of Uniqueness in History» in *History and Theory*, Vol. I, n. 2, 150 – 162. (Tr. It. di Raffaella Simili, in «Il problema dell'unicità in storia» (1984) *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche Editrice, pp. 33-54)
- Ryle G. *The concept of mind*, London, 1949; trad. it. *Lo spirito come comportamento*, a cura di F. Rossi-Landi, Einaudi, Torino, 1955, pp. 11-14
- Searle J., 2006, *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press; trad. it. di A. Bosco, *La costruzione della realtà sociale*, Torino, Einaudi.
- Searle J., 2010, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press.
- Sellars W., 2004, *Empiricism and Philosophy of Mind*, Cambridge, MA, 1997; tr. it. *Empirismo e filosofia della mente*, Torino.
- Sellars W., 2006, *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Co.

- Simili R., (a cura di), 1984, *La spiegazione storica*, Parma, Pratiche editrice.
- Varzi A. C, 2005, *Ontologia*, Bari, Laterza, 2005
- Varzi, A. C, 2003, *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, Carocci, Roma.
- Varzi A. C, Casati R., 2002, «Un altro mondo?» in *Rivista di Estetica*, 19, pp.131-59.
- Vaselli S., 2013. *Nuovo Realismo*. APhEx, vol. 7, pp. 169-211.
- Vaselli S., 2010, «Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce» di Maurizio Ferraris in *APhEx-Lettere Critiche*, Giugno 2010. On-line: <http://www.aphex.it/index.php?Letture=557D030122017403210201767773>.
- Vaselli S., 2009. «Due dogmi dell'individualismo» in *Rivista di Estetica*, vol. 42, pp. 189-206.
- Vaselli S., 2007. «Searle's collective intentionality and the "invisible hand" explanations» in (a cura di M. D'Agostino), *New Essays in Logic and Philosophy of science*, Vol. 1, pp. 409-422, London, College Publications.
- Windelband W., 1947, *Preludi: saggi e discorsi d'introduzione alla filosofia*. A cura di Banfi, A., Milano, Bompiani.
- Williams B., 2006, «Formal and Substantial Individualism», in *Proceedings of Aristotelian Society*, 85, 1984 - 85; tr. it. di Valeria Windelband, W. (1977) *Geschichte und Naturwissenschaft* (1894), Straßburg; tr. it. in *Storia e scienza della natura*, in (a cura di P. Rossi), *Lo storicismo*.
- Wittgenstein L., 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Cambridge, (*Ricerche filosofiche*; tr. it. di Mario Trinchero, Torino, 1967).
- Zielonka J. 2018, *Counter-revolution. Liberal Europe in retreat*, Oxford University Press, Oxford. (Tr. It, 2018, in *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa Liberale*, Laterza, Roma-Bari).

APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
