

Ed in vero i Sanseveresi non hanno letamai. Essi ammucciano i letami nel perimetro della Città, e nelle strade da passeggio. Con un tal metodo si corrompe l'aria, e si ha un concime di cattiva qualità. I mucchi di letame non sono che mescolgii di putrefatte sostanze animali e vegetabili, di fetenti materie fecali, e di altri esseri organici decomposti. Quanti gas non si sprigionano dunque dal letame in putrefazione? E' insopportabile il puzzo che sentesi, allorché i mucchi di letame fumano nella state. E' un fume gassoso, e per conseguenza nocivo.

Ho detto, che con un tal metodo hassi un letame di cattiva qualità. Ed in vero il letame si tiene quivi esposto all'aria aperta, ed ai cocenti raggi del Sole. Quindi i raggi solari lo asciugan troppo, e lo fanno assai svaporare; e le acque piovane portan via la parte più grassa e sostanziosa. Or i letami disseccati dall'eccesso de' calori, e de' venti, rendon bensì i terreni un po' più porosi e soffici, ma non già grassi e fertili.

Dovrebbero dunque i coloni cavar delle fosse ne' loro campi, e dovrebbero ivi condurre il letame, e disporlo in istrati in maniera, che ogni strato di letame coperto fosse con uno strato di terra; e che l'ultimo strato di terra fosse più alto degli altri strati, e fosse di terra fina. In tal guisa Sansevero non sarebbe più il Paese della sporchezza, e del mefitismo; ed inoltre avrebbesi un ottimo letame, perché la terra umida e fina dell'ultimo strato impedirebbe lo sprigionamento de' principi fertilizzanti.

Ma i *Versurieri*, ossia i piccoli coloni di Sansevero, censurano amaramente il progetto de' nuovi ed eseguibili letamai, mi guardano con occhio torvo, e qual novatore mi detestano. Io però non me ne meraviglio punto. Essi dispregiano tutto ciò che insulta le loro massime, e si oppone ai loro pregiudizj; ed inoltre agli occhi loro il bracciale meno istruito è più dotto di un Corpo Accademico.

CAVOLI

Par che quivi il Nume dell'Ellesponto prenda cura degli orti; tanto è ubertoso il prodotto de' selleri, de' carciofi, de' broccoli, de' cavoli, delle verze, de' finocchi, delle zucche, de' melloni, e di altre piante ortensi. Ma orti assai sono presso alla Città, ed evvi la costumanza di far ne' medesimi de' mucchi di steli e foglie di cavoli, e di lasciargli ivi fermentare, e putrefare. Rea costumanza!

Il cavolo putrefatto, sia crudo, sia cotto, infetta l'aria nella stessa guisa, che le sostanze animali putrefatte. Ha il *Priestley* dimostrato, che l'aria infettata dal cavolo in putrefazione estingue la fiamma, e nuoce all'economia animale. Nel *Saggio sopra le malattie epidemiche* del Dottor *Rogers* leggonsi molti esempj di febbri maligne originate dagli effluvj di cavoli imputriditi. In ultimo, la Città di Delft in Olanda afflitta fu da una febbre fatale prodotta da una quantità di cavoli putrefatti.

Quindi gli ortolani Sanseveresi non faran d'or innanzi marcir le frondi, e gli steli de' cavoli negli orti; ma ne faranno de' mucchi, e li bruceranno. Così gli orti non daranno velenosi gas, ma solo aria vitale.

ACQUE POTABILI, E FOSSI

In questa Città sonovi pozzi, e non fontane. Essendo dunque le strade sempre piene d'immondizie, le vene de' pozzi, che sono al di sotto del livello delle medesime strade, ne ricevono necessariamente molte sozzure. Quindi le acque di tali pozzi sono insalubri a cagione dell'umido mefitico, che a traverso delle loro pareti si filtra; e quindi molte malattie, che intaccano le persone tutte di una casa, o di un Quartiere, che si vale di acqua in sì sozza maniera alterata.

Nelle siccità l'acqua buona diminuisce ne' pozzi; ma le immonde e velenose umidità a colar continuano, e la pestifera qualità loro esercitano in ragion quadrata della mancanza dell'acqua, che le allungava, e la maligna influenza ne snervava. Dal che ne conseguita, che le acque potabili sono un'altra cagione morbosa: che perciò le strade tener dovrebbero pulite: e che i pozzi dovrebbero condannarsi ogni anno ad esattissimo spurgo, ed intonacatura.

Nelle interne strade della Città che lastricate non sono, e nel circondario della medesima vi hanno dappertutto delle fossaje, e de' piccioli pantani, dove cova acqua morta, ed in cui decompongonsi reliquie delle mense, paglia, carogne, insetti, escrementi umani, ed altre materie vegetabili, ed animali. Pestilenziali e mortiferi sono tali stagni.

Il citato Signor *Giobert* fè l'analisi della melma di un fosso pubblico, dove beveano le bestie; e dalla medesima per via della distillazione sviluppossi del gas idrogeno, del gas acido carbonico, del gas nitrogeno, e del gas ammoniacale. Or nelle fossaje di questa Città l'acqua è sì torbida e puzzolente, che non può punto abbeverarsi il bestiame. Quanti gas non si sprigionano adunque dalla melma delle medesime?

E di qui le febbri, ed altre malattie procedenti da putredine. Se gli aliti putridi, che sorgono dall'acqua morta nella sentina di una nave, producono lo scorbutto, quai funesti malori non debbon essi produrre i pestiferi gas, che svolgonsi dagli stagni di Sansevero, dove si scompone sì gran copia di materia animale, e vegetabile? Se ne' luoghi vicini alle grosse paludi, in cui muojono, ed infracidano solamente piante ed insetti, l'atmosfera nello scendere della state, ed in autunno, è piena zeppa di umidi e corruttissimi miasmi, quanto non dovranno ammorbare l'ambiente di Sansevero i tanti veleni aeriformi, che sorgon dai fossi, in cui si decompongono non solo insetti, e paglia, ma eziandio sterco, bestie morte, ed altre immondezze? Io dico, che lo ammorbano sino alla saturazione.

E tali sono le vere cagioni del mefitismo di Sansevero. Or chi distruggeralle? La Fisica Pneumatica. *Tacito* favellando di un tempio di *Mefiti* presso le mura dell'antica Cremona in *Insubria*, oggi *Lombardia*, disse, che essendo stata quella Città ingojata dal fuoco, solo il tempio della Dea delle cloache illeso scappò dal funesto incendio. Un somigliante fenomeno osservossi nella Città di Sansevero nel dì 16 Luglio 1627.

Da un furibondo tremuoto, di cui serbasi eterna la passionata rimembranza, venne questa Città sì crudelmente flagellata in quel giorno, che

molte case, e Chiese crollarono al suolo con una strage assai grande: solo i mondezzai, i letamai, gli stagni, ed altri luoghi mefitici si ammirarono onninamente immuni dallo spaventoso travolgimento sotterraneo.

Ora tu mi chiedi: perché mai il fuoco, e 'l tremuoto, che tutto ingojano ed atterrano, risparmian poi i luoghi, sacri alla Dea *Mefiti*, e dannosi alla salute? Io ti rispondo, che non so nulla di questo. La natura è un arcano: ella s'asconde entro un profondo velo, e non giunge

A sorprenderla mai vista mortale.

So però, che la Sagrosanta Religion Cattolica romana distrusse i fetenti templi di Giunone Mefitica, e che la Fisica Pneumatica distruggerà il morbifero mefitismo della sporca Città di Sansevero. Le idee chimico-fisiche sono più potenti del tremuoto, e del fuoco. Si rischiarino gli abitanti di un Paese mefitico; facciasi loro capire, che il mefitismo è la feral cagione delle loro terribili malattie endemiche; ed essi tosto lo distruggeranno.

Sanseveresi, io vi amo. Voi siete i migliori agricoltori della granifera Daunia; voi coltivate la terra con molte regole dell'arte; voi avete trasformata la vostra campagna in un pezzo della Campagna Felice. Ma, ah! voi siete infelicissimi a cagion della cachessia, del reumatismo, dell'indropisia, della tischezza, e di altri desolanti morbi, che orribilmente vi affliggono.

Quanti rottorj non tenete voi? Vi hanno più buchi ne' vostri corpi, che in una colombaja. Or tali orribili malori non traggono essi la loro origine dalla vostr'aria mefitizzata? Deh! ascoltate dunque la mia voce. Io mi ho recata la penna d'oca fra le dita, unicamente per migliorare la vostra salute. L'Amor del Prossimo mi ha dettato questo Articolo.

Segue ora la nota della prof.ssa Casciato (N.R.).

Dal XVI secolo fino al 1915 a San Severo c'era un piccolo ospedale, annesso alla chiesa di S. Antonio Abate retto dalla confraternita del Pio monte della Pietà. Questa struttura sanitaria, ampliata a più riprese, era insufficiente per i bisogni della città anche quando, nei secoli precedenti, era affiancata dall'altro piccolo ospedale di S. Onofrio e dalla farmacia-infermeria di S. Bernardino. Le carenze si facevano più acutamente sentire durante le frequenti pestilenze che, fino all'inizio del sec. XX, hanno funestato l'abitato. Queste calamità erano dovute al mancato rispetto delle più elementari norme igieniche e dall'assenza di un'adeguata rete idrica e fognante.

In quelle tristi occasioni il lezzo dei cadaveri, che giacevano ignorati nelle corsie, rendeva insopportabile l'aria respirata ed atroce la degenza e l'agonia degli ospiti ivi ammassati.

La mancanza di fogne costringeva le famiglie a raccogliere le scorie in speciali contenitori di argilla smaltata al passaggio di un carro-cisterna municipale che si annunciava col suono di un corno.

L'acqua potabile era comperata a barili dai vari "acquaioli" che attraversavano la città con enormi botti: molto apprezzata era l'acqua del Serino, che si acquistava in chioschi specializzati, o quella di Popoli (Abruzzo). L'acqua dei pozzi, numerosi all'interno delle case, non era potabile, anzi, molto spesso, veniva inquinata dai pozzi neri assorbenti, causando, così, epidemie.

Anche la costruzione del grande ospedale civile "Teresa Masselli-Mascia" non risolve subito tutti i problemi sanitari di San Severo, in quanto esso fungeva quasi esclusivamente da sanatorio antitubercolare. Fatto paradossale era che l'avancorpo dell'edificio nosocomiale ospitava addirittura una scuola elementare. Durante il periodo fascista si costruì il grande edificio scolastico "E. De Amicis" e ciò permise all'ospedale il recupero di quell'area prima occupata dalla scuola e quindi l'ampliamento dei servizi sanitari. Si istituirono così i seguenti padiglioni: chirurgia, medicina generale, maternità ed un asilo nido, germe, quest'ultimo, della futura divisione di pediatria. Sempre durante il periodo fascista si costruì l'Acquedotto Pugliese ed una rete fognante, anche se dovrà passare molto tempo prima che tutte le abitazioni possano usufruire di questi essenziali servizi. Vengono inoltre prosciugate le paludi e gli acquitrini di cui la Capitanata era piena e che rappresentavano la causa del permanere di quel flagello che era la malaria, curata, ma non debellata, dal chinino, divenuta allora panacea per tanti mali.

Fino al 1950 circa, epoca in cui finalmente gli antibiotici compaiono massicciamente nella farmacopea ufficiale, altissima era la mortalità infantile e quella legata allo stato di maternità. Fino ad allora moltissime donne morivano per gravi gestosi, per parti distocici, per suepsi puerperali o dopo parti cesarei non seguiti da copertura antibiotica. Fino a non molto tempo fa i parti si effettuavano quasi esclusivamente nelle proprie abitazioni, spesso tuguri senza alcun servizio igienico, con l'ausilio di ostetriche diplomate che, nei casi di parti difficili, ricorrevano troppo tardi ai medici specialisti, perché ciò le screditava agli occhi del pubblico, mettendo così a repentaglio la vita della stessa madre, oltre che del nascituro. In questi casi poteva succedere che il bambino fosse vittima di fratture ossee, a volte misconosciute, che provocavano

menomazioni con estese paresi se non proprio la morte. Da 0 a 6 mesi una delle cause di morte, quindi, era dovuta ad incidenti legati alla dinamica stessa del parto. Altre cause sono da attribuirsi a malattie respiratorie, malformazioni congenite, malattie infettive. Da 6 a 12 mesi le cause di morte sono da attribuirsi a disturbi viscerali, causati da un'errata alimentazione, e malattie infettive quali il tifo e la difterite.

Queste ultime, fino alla seconda guerra mondiale, sono state le malattie che hanno provocato la maggior parte delle morti neonatali. Solo le vaccinazioni obbligatorie e sistematiche hanno allontanato, forse, per sempre il flagello del tifo e della difterite. Dal 1881 al 1950 circa, il rapporto tra le nascite e la mortalità infantile è quasi costante, ad eccezione dei periodi in cui la popolazione di San Severo fu decimata da carestie, pestilenze e terremoti. Dal 1950 ad un calo della natalità, fenomeno questo di portata europea, corrisponde un abbassamento ancor più sensibile della mortalità infantile. Le cause sono molteplici: distribuzione capillare dell'acqua corrente e della rete fognante, miglioramento delle condizioni economiche, maggior fiducia nella medicina ufficiale, diminuzione sensibile dei fattori di rischio nel parto per lo sviluppo della chirurgia ostetrica e della farmacopea antibiotica, vaccinazioni obbligate e generalizzate per tutti i bambini, sviluppo della nipiologia e largo uso del latte in polvere, molto simile a quello materno, ciò che ha permesso di eliminare quelle discrasie nutrizionali che mettevano spesso in forse la vita dei neonati ed infine l'ampliamento dei nosocomi e relativi reparti di ostetricia e pediatria con assistenza medica massificata e gratuita (Esperto citato: dott. Roberto Pasquandrea).

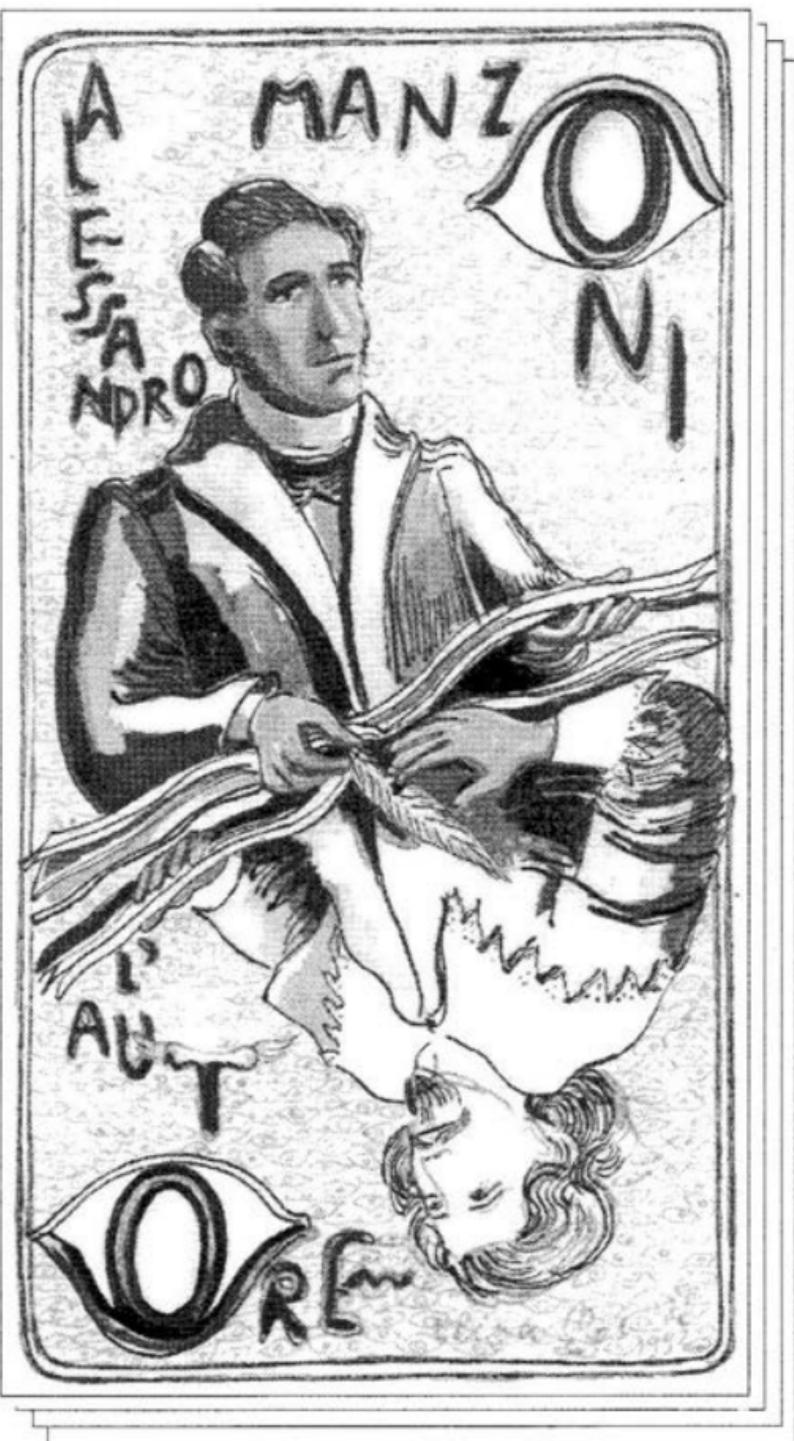
**ANDAMENTO DELLA MORTALITA' INFANTILE
DAL 1881 AL 1978
NEL COMUNE DI SAN SEVERO**

Percentuale di mortalità nei vari periodi del primo anno di vita.

ANNO	NATI	MORTI (0-12 MESI)	MORTI INF. %	0-1 MESI	1-3 MESI	3-6 MESI	6-12 MESI	TOTALE
1881	987	158	160	46.2	13.3	7.6	32.9	100
1882	900	243	270	22.2	14.8	16.5	46.5	100
1883	891	177	199	34.5	14.1	14.1	37.3	100
1884	999	197	197	26.9	13.2	16.2	43.7	100
1885	970	226	233	26.6	11.5	12.8	48.1	100
1886	980	331	338	23.0	13.0	13.3	50.7	100
1887	987	199	203	33.7	13.0	10.6	42.7	100
1888	1022	160	157	36.9	11.9	14.3	36.9	100
1889	1019	—	—	—	—	—	—	100
1890	881	—	—	—	—	—	—	100
1891	937	224	239	28.6	8.0	9.8	53.6	100
1892	981	157	160	35.1	14.0	10.2	40.7	100
1893	926	237	256	25.7	16.1	17.7	40.5	100
1894	969	215	222	35.9	11.6	11.6	40.9	100
1895	928	172	186	27.9	13.9	11.1	47.1	100
1896	905	162	179	22.8	15.5	9.9	51.8	100
1897	1130	188	166	34.6	15.9	10.1	39.4	100
1898	1161	191	165	30.9	10.5	13.6	45.0	100
1899	1195	212	177	27.8	14.2	7.5	50.5	100
1900	1287	225	175	21.3	12.9	9.8	50.6	100
1901	1088	252	232	29.4	10.7	12.7	47.2	100
1902	1361	295	225	26.1	6.4	11.2	56.3	100
1903	1215	227	269	15.3	8.0	11.3	65.4	100
1904	1231	338	275	16.9	4.4	8.9	69.8	100
1905	1322	285	216	28.4	8.4	8.1	55.1	100
1906	1255	256	283	16.6	6.7	8.7	68.0	100
1907	1195	—	—	—	—	—	—	100
1908	1425	227	159	32.2	10.5	14.1	43.2	100
1909	1226	202	160	26.7	10.9	13.9	48.5	100
1910	1395	179	128	20.2	6.1	6.1	67.6	100
1911	1398	264	189	23.8	9.5	16.3	54.0	100
1912	1404	238	170	26.5	7.9	8.9	56.7	100
1913	1374	218	159	26.1	16.5	12.4	45.0	100
1914	1426	208	146	24.1	12.0	18.7	45.2	100
1915	1528	300	196	17.3	9.0	24.0	49.7	100
1916	1139	221	194	24.0	7.7	20.4	47.9	100
1917	1030	148	144	29.7	14.2	17.6	38.5	100

1918	967	231	239	16.0	5.2	16.9	61.9	100
1919	1165	207	178	34.3	10.1	15.0	40.6	100
1920	1572	376	239	26.3	30.6	20.0	23.1	100
1921	1680	240	143	24.6	18.3	19.9	39.2	100
1922	1530	248	162	23.8	10.9	14.9	50.4	100
1923	1564	250	160	29.6	20.4	14.4	35.6	100
1924	1368	277	202	12.3	15.9	21.3	50.5	100
1925	1358	253	186	17.0	12.6	22.1	36.3	100
1926	1243	246	198	21.1	19.9	16.7	42.3	100
1927	1350	178	132	19.7	23.0	22.5	34.8	100
1928	1224	201	164	19.9	15.4	26.4	38.3	100
1929	1294	209	162	25.5	18.7	22.5	37.3	100
1930	1218	129	106	20.9	19.4	27.9	31.8	100
1931	1090	133	122	21.8	20.3	17.3	40.6	100
1932	1232	162	132	24.1	28.5	19.7	27.7	100
1933	1196	155	130	21.9	15.5	18.7	43.9	100
1934	1304	137	105	26.3	23.3	21.2	29.2	100
1935	1288	110	86	39.1	12.7	19.1	29.1	100
1936	1089	147	135	19.7	15.0	16.3	49.0	100
1937	1310	155	118	28.4	17.4	22.6	31.6	100
1938	1386	140	101	27.8	15.0	23.6	33.6	100
1939	1490	180	121	21.7	21.1	22.1	34.4	100
1940	1410	225	160	27.1	14.7	18.2	40.0	100
1941	1390	208	150	27.9	18.2	20.2	32.7	100
1942	1489	254	171	25.2	17.7	22.5	34.6	100
1943	1270	247	195	27.9	17.0	21.1	34.0	100
1944	1400	186	133	30.1	14.5	25.8	29.6	100
1945	1450	124	86	41.2	16.1	21.8	21.0	100
1946	1726	200	116	25.5	19.5	20.0	35.0	100
1947	1700	165	97	27.2	19.4	26.7	26.7	100
1948	1769	202	114	28.2	17.8	22.3	31.7	100
1949	1415	214	151	29.4	17.8	18.7	34.1	100
1950	1480	130	88	32.3	11.6	24.6	31.5	100
1951	1212	124	102	29.8	17.8	25.8	26.6	100
1952	1302	187	144	27.8	15.0	26.2	31.0	100
1953	1338	122	91	37.7	16.4	22.1	23.8	100
1954	1425	129	91	40.3	24.0	14.0	21.7	100
1955	1492	108	72	37.1	18.5	22.2	22.2	100
1956	1514	106	70	40.6	17.0	22.6	19.8	100
1957	1522	111	73	35.2	17.1	26.1	21.6	100
1958	1421	99	70	33.3	16.2	22.2	28.3	100
1959	1472	112	76	29.5	18.7	25.9	25.9	100
1960	1518	95	63	32.6	21.1	18.9	27.4	100
1961	1414	90	64	31.1	20.0	23.3	25.6	100
1962	1354	93	69	32.3	15.0	25.8	26.9	100
1963	1392	100	72	47.0	18.0	17.0	18.0	100

1964	1497	98	66	48.0	14.3	20.4	17.3	100
1965	1369	98	72	65.3	13.3	9.2	12.2	100
1966	1448	71	49	59.2	5.6	15.5	19.7	100
1967	1398	68	49	57.4	10.3	11.7	20.6	100
1968	1411	78	55	43.6	21.8	16.7	17.9	100
1969	1371	62	45	53.2	11.3	14.5	21.0	100
1970	1220	43	35	51.2	20.9	7.0	20.9	100
1971	1256	39	31	43.6	23.1	15.4	17.9	100
1972	1215	26	22	50.0	11.5	15.4	23.5	100
1973	1430	25	18	56.0	8.0	20.0	16.0	100
1974	1140	38	33	73.7	10.5	5.3	10.5	100
1975	1187	40	34	72.5	17.5	5.0	5.0	100
1976	1062	33	31	84.8	6.1	3.0	6.1	100
1977	1074	24	22	75.0	—	16.7	8.3	100
1978	1036	6	6	50.0	—	16.6	33.4	100



Alla pagina precedente la prima delle carte di un originale mazzo realizzato da Elisa Morelli e Nando Romano sulla base del lavoro scolastico: Numeri (e figure geometriche) ne I Promessi Sposi, Foggia, 1984.

L'elaborato tende ad illustrare, in linea sperimentale, le tecnologie informatiche applicate all'insegnamento scolastico ed in particolare offre due esempi pratici di utilizzo del computer nell'insegnamento delle discipline umanistiche.

La scuola e le tecnologie informatiche

Si può subito affermare che il futuro delle nuove tecnologie - il loro essere utilizzate per arricchire le possibilità espressive e conversazionali, gli spazi di libertà e democrazia -, dipende proprio da una forte integrazione e dialogo tra tecnologia e valori umanistici, da un rapporto di interdipendenza dialettica tra l'una e gli altri; dal fatto cioè che la tecnologia riesca a captare, a cogliere aspirazioni profonde, non realizzate altrimenti, proprie della cultura del nostro tempo; dal fatto, ugualmente importante, che la riflessione teorica-filosofica, umanistica-non rinunci a ricercare criticamente le forme d'uso socialmente e moralmente più valide ai fini di una reale emancipazione intellettuale e sociale dei soggetti: le tecnologie si pongono, ma gli uomini possono e devono ridefinire le funzioni e le modalità di impiego in forme umanamente più significative.

Se gli anni '80 registrano in Italia un'applicazione del computer a fini didattici con la conseguente diffusione della alfabetizzazione informatica, gli anni '90 si caratterizzano per i cambiamenti di tecnologia educativa incentrati sugli ipertesti- multimedialità.

Ma cos'è un ipertesto? Cosa s'intende per multimedialità? Quando noi leggiamo un libro, un documento o un articolo, interrompiamo spesso la lettura per consultare un altro libro o guardare un'immagine. La nostra mente fa dei collegamenti e trasforma il testo nel punto di partenza di una rete che va oltre il testo.

Insomma l'ipertesto infrange l'autonomia del singolo brano e consente all'utente di spaziare in un repertorio teoricamente infinito di testi (brani scritti, immagini fisse), cioè un repertorio aperto di testi. Per avere un'idea di ambiente ipertestuale si può immaginare di essere in una grande biblioteca nella quale siamo in grado di stabilire quale metodologia seguire, quale percorso effettuare, per accedere alle informazioni e per elaborare, in base alle singole esigenze ed alle curiosità intellettuali di ciascuno, secondo modalità proprie del nostro pensiero.

L'asse portante dell'ipertesto è il computer, così come la carta per il libro, laddove l'uno non elimina l'altro ma lo integra, lo completa, restando allo stesso tempo due media differenti, due diversi modi di acquisizione, elaborazione e costruzione del sapere.

Un ipertesto, a differenza di un libro, può essere fruito da varie angolazioni e secondo prospettive differenti che sceglierà il lettore, per cui sarà lui a dare forma alla tecnologia e non viceversa. Se il percorso di apprendimento è libero e dinamico come il nostro pensiero, anche la scelta dell'autore sarà tanto più libera quanti più percorsi l'autore dell'ipertesto avrà previsto nella fase di progettazione.

Nel testo come nell'ipertesto sono quindi fondamentali, per determinare la qualità del prodotto finale, sia la competenza disciplinare che la metodologia didattica.

Il docente che vuole utilizzare in classe un software ipertestuale può realizzarlo con una delle diverse applicazioni disponibili, sia in ambiente "Macintosh" che in DOS o "Windows".

La multimedialità ha come obiettivo principale quello di integrare le tradizionali tecnologie della comunicazione al fine di mettere in luce le peculiarità di diversi media con le funzioni didattiche della comunicazione educativa.

Queste nuove tecnologie ipertesto – multimedialità hanno l'obiettivo di rinnovare il mondo dell'insegnamento ed in particolare il mondo del formatore umanista, che deve incorporare nel percorso didattico l'uso del computer e le sue molteplici funzionalità, per dar vita ad un nuovo metodo di insegnamento e di apprendimento aperto e flessibile, in un percorso formativo che travalichi il punto di vista disciplinare, unilaterale e unidimensionale, per avventurarsi nella molteplicità e nella multidimensionalità dei saperi.

Ma com'è possibile importare nell'insegnamento letterario degli elementi caratterizzanti la cultura multimediale?

Il computer e l'insegnamento delle discipline umanistiche

Un itinerario di lavoro relativo alla scuola secondaria superiore, per l'insegnamento della lingua e letteratura italiana, centrato sull'uso non solo strumentale, ma prevalentemente culturale di un software didattico, può essere quello di prendere in esame un testo poetico di un autore della letteratura italiana del '900 come Eugenio Montale. L'aiuto di un computer, di un word processor, di un programma maturo di video scrittura e impaginazione, agevolano la produzione e la confezione dei risultati del lavoro di analisi stilistica e tematica del testo preso in esame e nello stesso tempo favoriscono l'archiviazione (secondo differenti criteri), la realizzazione finale e successiva circolazione delle schede di lettura.

Stabiliti tali obiettivi, prendiamo il testo poetico prescelto "Spesso il male di vivere ho incontrato", tratto dalla raccolta "Ossi di Seppia" di Montale e trascriviamo il testo originale al Computer:

*Spesso il male di vivere ho incontrato:
Era il rivo strozzato che gorgoglia,
Era l'incartocciarsi della foglia
Riarsa, era il cavallo stramazato.*

*Bene non seppi, fuori del prodigio
 Che schiude la divina indifferenza:
 Era la statua nella sonnolenza
 Del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato.*

Trascriviamo ora il testo evidenziando le rime secondo lo schema ABBA, CDDA e con i versi giustificati per tipo (endecasillabi sull'intera riga e l'ultimo verso ipermetro al centro).

Spesso il male di vivere ho incontrato: _____ a
Era il rivo strozzato che gorgoglia, _____ b
Era l'incartocciarsi della foglia _____ b
Riarsa, era il cavallo stramazato _____ a
Bene non seppi, fuori del prodigio _____ c
Che schiude la divina indifferenza _____ d
Era la statua nella sonnolenza _____ d
Del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato _____ a

Ora trascriviamo il testo evidenziando le metafore secondo l'opposizione semantica del bene e del male:

Spesso il male di vivere ho incontrato:
Era l'incartocciarsi della foglia _____ il tema del male
Riarsa, era il cavallo stramazato
Bene non seppi, fuori del prodigio
Che schiude la divina indifferenza
Era la statua nella sonnolenza
Del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato. _____ il tema del bene

L'opposizione semantica è anche figurata dalla opposizione spaziale "alto"- "basso", ossia movimento di ascesa - distacco.

_____ ("statua" ----- "nuvola" ----- "falco") _____
 _____ *contrapposto alla caduta*
 _____ ("rivo" ----- "foglia" ----- "cavallo") _____

Da tale indagine testuale stilistica può scaturire una scheda di lettura che ha come obiettivo quello di convogliare l'esperienza fatta in un testo strutturato che possa avere una circolazione più ampia ed eventualmente viaggiare dentro e fuori della scuola come strumento di lettura didattica, ma è ovvio che la struttura della scheda può essere variamente configurata in ragione dell'argomento affrontato e delle modalità che un gruppo di lavoro si propone.

Scheda di lettura del testo poetico "Spesso il male di vivere ho incontrato"

Autore: Eugenio Montale

Datazione della poesia: il manoscritto è senza data

Metro di composizione: due quartine di endecasillabi, salvo l'ultimo verso ipermetro, con rime secondo lo schema ABBA---CDDA

Lettura del testo:

Il testo si incardina sull'opposizione Bene-male

Bene

Il tema del bene è rappresentato da

tre metafore:

La statua della sonnolenza del meriggio

La nuvola

Il falco alto levato

Male

Il tema del male si specifica nella pregnante espressione "male di vivere"

Al quale corrispondono per sinonimia tre metafore:

Il rivo strozzato che gorgoglia

L'incartocciarsi della foglia riarsa

Il cavallo stramazzone

Dall'analisi dei valori semici delle metafore del male, troviamo per il "rivo strozzato" il significato di "impedimento", per la "foglia" quello di "inacidimento", per il "cavallo" quello di "fine violenta".

Il sema complessivo che unisce questi tre valori è "privazione di vita", che recupera anche il valore umano di "strozzato". Ciò significa che il male è una negatività profonda che impedisce alla vita di manifestarsi, è la morte stessa implicita nell'esistenza.

Per quanto riguarda le tre metafore del "bene", notiamo per la prima "la statua", la connotazione latamente metaforica di "sonnolenza" (riferibile ad un essere animato), che attiva il valore semico di "freddezza", "insensibilità"; per la "nuvola" il sema "altezza" e "leggerezza"; per il "falco" ancora "altezza e lontananza", "solitudine".

Il sema complessivo ha il valore negativo di "distacco", "rinuncia", "allontanamento della vita".

Con questi procedimenti stilistici il poeta arricchisce il senso complessivo del discorso, ricreando a livello ritmico, nelle pause e cesure che modulano i versi, quel sentimento di astratta immobilità, di estraneità sospesa e disumana, di irrealistico distacco e lontananza dalle cose, che è proprio di chi, per un attimo, attinge al miracolo della "divina indifferenza".

Divina indifferenza = apatheia, l'indifferenza è detta divina perché è propria della divinità nella concezione stoica: l'apatheia-l'apatia- è propriamente l'indifferenza ed il disprezzo delle emozioni, il distacco dal mondo.

Le tecnologie informatiche trovano ampia applicazione anche nelle lingue classiche come il latino ed a tal proposito ci accingiamo ad illustrare una scomposizione e ricostruzione di un brano in prosa, tratto dall'orazione di Cicerone in difesa di Tito Annio Milone, accusato di aver ucciso Clodio (52 a.C.).

In questo particolare contesto classico, perseguiamo l'obiettivo di scomporre il brano prescelto secondo un criterio di scansione proposizionale al fine di ottenere non una scheda di lettura, ma di facilitare una esatta traduzione in italiano del testo latino.

Come per Montale anche per Cicerone è necessario riportare il testo originale sul computer.

Etsi vereor, iudices, ne turpe sit pro fortissimo viro dicere incipientem timere minimeque deceat, cum T Annius ipse magis de rei publicae salute quam de sua perturbetur, me ad eius causam parem animi magnitudinem adferre non posse, tamen haec novi iudicii nova forma terret oculos, qui quocumque inciderunt, veterem consuetudinem fori et pristinum morem iudiciorum requirunt.

Considerando le congiunzioni e le forme nominali dei verbi si può segmentare il brano ciceroniano nelle seguenti proposizioni:

Etsi vereor iudices

Ne turpe sit

Pro fortissimo viro dicere

Incipientem

Timere

Minimeque deceat

Cum T. Annius ipse magis de rei publicae salute (perturbetur)

Quam de sua perturbetur

Me non posse

Ad eius causam parem animi magnitudinem adferre

Tamen haec novi iudicii nova forma terret oculos

Qui veterem consuetudinem fori et pristinum morem iudiciorum

requirunt

Quocumque inciderunt.

Disponendo poi le varie proposizioni secondo i gradi di dipendenza, si ottiene la struttura seguente:

II

Quocumque

Inciderunt



I

qui

Veterem consuetudinem fori et pristinum morem iudiciorum requirunt



Prop. Princ. Tamem haec novi iudicii nova forma terret oculos

I



Vereor iudices

etsi

II

ne

Turpe sit



minime

Que

deceat

III

timere

me non posse

IV

incipientem

ad eius causam parem animi

Magnitudinem adferre

V

pro fortissimo viro dicere

cum

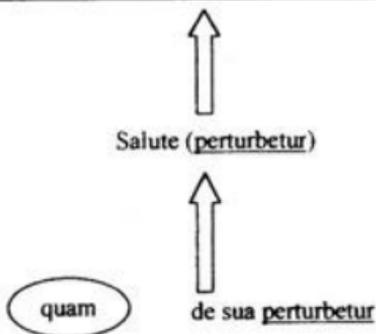
T.

Annius ipse

Magis de rei publicae



VI



LEGENDA

○ : elementi subordinati

□ : elementi coordinati

→ : dipende da

sit : sottolineati i predicati

Possiamo ricostruire l'esatta traduzione del testo latino in italiano:

“Nonostante io tema, o giudici, che sia cosa vergognosa aver paura cominciando a parlare in difesa di un uomo fortissimo e che minimamente convenga che io non possa portare alla sua causa una pari grandezza d'animo, mentre Tito Annio (Milone) si preoccupa più della salvezza dello Stato che della propria, tuttavia questa nuova forma di un processo nuovo atterrisce gli occhi, che ricercano la vecchia abitudine del foro e l'antica procedura dei processi, dovunque siano andati a cadere”.

Da questa traduzione se ne può ricavare un'altra più articolata ed esplicitiva per ben intendere il contenuto del testo ciceroniano:

“Per quanto, o giudici, io tema che sia cosa vergognosa lasciarsi prendere dal timore nel momento in cui ci si accinge a parlare in difesa di un uomo tanto coraggioso, e con convenga affatto, mentre è proprio Tito Annio Milone a preoccuparsi della salvezza dello Stato più ancora che della sua, non essere capace, di difendere la sua causa con pari forza d'animo, tuttavia

questo aspetto senza precedenti incute spavento agli occhi che, dovunque si posino, ricercano invano il foro di sempre e l'antica procedura giudiziaria".

Anche per questo testo latino come per il brano poetico di Montale, le possibilità di "intervento" sul testo sono molteplici, sia in relazione all'analisi grammaticale del testo stesso, attraverso l'elenco dei paradigmi delle forme verbali contenute nel testo, sia attraverso un'accurata indagine e ricerca di alcune espressioni care al costume di vita dell'antica Roma.

Diamo alcuni esempi degli orientamenti di indagine, ipotizzabili su di un testo scritto in latino, attraverso l'uso del computer.

Prendiamo alcune forme verbali:

vereor
perturbetur
inciderunt

Vereor: vereor – vereris, veritus – sum, vereri

Verbo deponente, transitivo.

Con l'accusativo ha il significato di temere.

Perturbetur: forma passiva del verbo perturbo - as, perturbavi, perturbatum, perturbare.

Nella forma attiva ha significato di turbare.

Inciderunt: forma attiva del verbo incido- incidis, incidi, incidere.

Ha il significato di cadere.

Terza persona plurale del perfetto indicativo.

Esaminiamo ora alcune espressioni famose:

Magnitudo animi: grandezza d'animo

Tale espressione indica la capacità di pensare ed operare "in grande": è la virtù del popolo romano come "conquistatore" e soprattutto una delle virtù particolari dei suoi gruppi dirigenti.

Il concetto è molto caro a Cicerone e ricorre frequentemente nelle sue opere.

Foro: l'antico forum dei romani era in origine un ampio spiazzo nel quale si teneva pubblico mercato. Lungo le grandi vie di comunicazione in aperta campagna, i Romani solevano istituire il foro intorno al quale si andavano a collocare nuclei di abitazioni. A Roma nel periodo repubblicano il foro andò prendendo il carattere di mercato, mentre sorgevano attorno edifici pubblici che trasformavano la zona in un centro politico e sociale fino a diventare luogo di cerimonie pubbliche, di assemblee popolari e luogo dedito all'amministrazione della giustizia.

Di fronte ai grandi entusiasmi provenienti da questa rivoluzione didattica tramite la multimedialità, non possiamo non menzionare i limiti di questi strumenti elettronici, dal momento che, per una sana didattica, occorre la riflessione, lo studio ed inoltre va ricordato che la personalità e gli uomini si formano curando l'intelletto e soprattutto la volontà.

Dunque curando contemporaneamente l'educazione del carattere e l'istruzione, il pericolo è che tutta l'educazione si riduca a semplice conoscenza o comunicazione anche se "comunicazione scientificamente dimensionata".

Ma sul piano spirituale l'informatica può migliorare i rapporti interpersonali, oggi in crisi, o finirà per inaridirli sempre di più?

Riguardo alle aspettative e ai rischi della nuova rivoluzione tecnologica, appaiono interessanti i pareri di due studiosi come Luciano Gallino e Thomas Maldonado.

Il Gallino si occupa dell'impatto dell'informatica sull'individuo e sulla società ed ha segnalato le potenzialità della dimensione interattiva da ben prima che ne esistesse la possibilità reale.

Egli, al dubbio che possa diminuire nel processo di apprendimento la creatività, così risponde: "Un simile dubbio non tiene conto della media delle persone. Non tutti Musil o Cézanne.

Le opportunità di scelta che offre un computer sono molto più ampie di quelle normalmente prese in considerazione dal cervello. E poi il cervello è molto più solido, meno manipolabile di quanto pensi.

Ci sono ambiti dove l'interattività garantisce proprio una maggiore complessità"¹.

Il Maldonado, professore di progettazione ambientale, si occupa delle reazioni tra arti visive e letteratura con le nuove tecnologie; così esprime il suo punto di vista: "In realtà non è mai esistita la passività dello spettatore, che stabilisce con l'opera, sia essa un libro, o un quadro, una relazione molto intensa; è vero che l'interattività può offrire molti percorsi, ma bisogna tenere presente che c'è sempre qualcuno, l'autore, che li ha determinati.

Possiamo scegliere tra opzioni magari numerosissime, ma sfogliamo comunque un menù che qualcuno ha preparato"².

In definitiva si tratta del forte scetticismo che pervade gli animi quando si è davanti a qualche ritrovato tecnologico che deve per forza fare i conti con l'abituale realtà presente.

Ma passata la fase d'impatto, dopo ci si accorge dell'importanza di questi mezzi che da "apocalittici" diventano "integrati" e quindi parte costitutiva del nostro stesso modo di agire e di pensare.

Ma dobbiamo anche dire che lo sviluppo dei mezzi di comunicazione ed il loro intreccio ogni giorno più fitto dilatano a dismisura le possibilità di conoscenza e di solidarietà tra gli uomini.

Hanno avuto un grande ruolo nell'eliminare il muro ancora più minaccioso che l'indifferenza, la solitudine e l'egoismo hanno eretto in mezzo a noi.

Le tecnologie non risolvono questo problema, ma offrono una occasione in più.

¹ Cfr. R. FRAGNITO, G. MINICHELLO, *Le nuove tecnologie per la formazione umanistica*, Anicia, Roma, 1995, p. 55.

² *Ibidem*.

La multimedialità rende ancora più fitta la rete delle nostre possibilità di partecipare, di connetterci gli uni con gli altri.

Bibliografia

- BALDISSONE G., *Il male di vivere. L'inconscio. E. Montale*, Einaudi, Torino, 1979.
BONORA E., *Lettura di Montale. Ossi di seppia*, Tirrenia-Stampatori, 1990.
CICERONE, *Le Orazioni*, trad. it., G. Bellardi, Utet, 1975.
FRAGNITO R., MINICHELLO G., *Le nuove tecnologie per la formazione umanistica*, Anicia, Roma, 1995.
LA NEVE C., *Per una teoria della didattica*, La Scuola, Brescia, 1993.
MARAGLIANO R., *Manuale di didattica multimediale*, Laterza, Bari, 1996.

E' tempo, fa il Tricheco, di chiacchiere cordiali: su scarpe... navi... ceralacca..., su cavoli ...e reali...

Se qualcuno non l'avesse riconosciuta è la filastrocca che Tweedledee recita ad Alice, nel mondo che la ragazzina esplora "Attraverso lo specchio".

Sia il Paese delle meraviglie che quello al di là dello specchio sono dei labirinti, labirinti verbali: la mappa non è il territorio, il nome non è la cosa, ma è come se lo fosse? E così Lewis Carroll prende tutto alla lettera e il ramo, "baugh", abbaia, mentre le delicate ali della farfalla, "butterfly", sono di pane imburrito. Sarà un "non sense", ma c'è del metodo in questa follia: non dimentichiamo che Carroll è il nome d'arte di un acuto docente di logica e matematica di Oxford, il reverendo C. L. Dogson. Torneremo di seguito sulla logica e sulla matematica, per ora parliamo un po' di labirinti: l'idea che la parola ci richiama, come di un cammino con bivi e vicoli ciechi, un albero ripiegato su se stesso o un percorso con anelli che riportano al punto di partenza, è incompleta e abbastanza recente. Ricordiamo, anche, che il labirinto minoico era unicursale, come molti labirinti antichi: si entrava perdendo l'orientamento, se vogliamo, per continue giravolte, ma mai la via, che portava dritto al centro, dove si affrontava la prova, per poi, se la si era superata, operare una nuova "conversione" e uscire a riveder le stelle come un uomo nuovo; labirinti di questo tipo sono in fondo l'Inferno e il Purgatorio danteschi, anche se nella Divina Commedia non si torna sui propri passi, e la guida serve a superare sentinelle come Catone o Caronte e a non smarrirsi d'animo, rinunciando all'impresa. E' col Barocco, civiltà della piega, che il labirinto assume l'aspetto che siamo più abituati ad associare a questa parola: un unico percorso fra mille giravolte o vicoli ciechi.

Il labirinto più interessante per i matematici è la rete: un intrico di cammini tutti connessi o quasi, con soltanto alcuni vicoli ciechi, dove il percorso da A a B non è unico, e la strada più breve talvolta è la più semplice: percorrere questo labirinto è la metafora dello spirito di ricerca. Secondo questa concezione il labirinto non ha centro, e il rischio è di non saperne risolvere l'enigma, restando seduti al bivio a meditare indecisi, per morire magari di fame, come l'asino di Buridano, a meno di non trovare, sia pure localmente, delle soluzioni centrate, come accade per la biblioteca dell'abbazia del *Nome della Rosa*, incubo per Adso, sfida vinta, per Guglielmo. Per venire a capo del labirinto dobbiamo farne delle mappe, dei modelli... e abbiamo pronunciato la parola magica.

Fare modelli, sia in senso materiale che astratto, è attività antica; già con i pitagorici, vuol dire sostituire un visibile complicato con un invisibile più semplice e di ordine inferiore, anche se la parola possiede un altro significato più nobile: nel "Timeo" il Demiurgo plasma il cosmo sul "modello" eternamente uguale a se stesso. Ma i modelli bisogna realizzarli, scriverli in qualche linguaggio...

La matematica, isola felice in cui si parla il linguaggio della Creazione, che fa scrivere a Leibniz: "Il vero metodo dovrebbe fornirci un filum Ariadnes, cioè un mezzo concreto e percepibile con i sensi che serva da guida alla mente, come ...le forme delle operazioni che sono insegnate agli allievi in aritmetica"

Ci occorre dunque una caratteristica della ragione, mediante la quale le verità, in qualsiasi dominio, si presenterebbero alla ragione in virtù di un metodo di calcolo come nell'aritmetica e nell'algebra, purché essa si sottoponga al corso della deduzione. Di conseguenza, quando sorgeranno controversie tra due filosofi, non sarà più necessaria una discussione, come non lo è tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti che essi prendano in mano le penne, si siedano di fronte agli abachi e si dicano l'un l'altro: *Calulemus!*

I matematici, ipnotizzati dalle magnifiche sorti e progressive della loro disciplina, che veniva guardata come il vertice del ragionamento esatto, hanno un brusco risveglio nel secolo scorso, quando strane geometrie ed insolite algebre fanno la loro comparsa. Non solo, ma nelle dimostrazioni si trovano "bachi" non dovuti solamente a scarsa attenzione, ma a vera e propria incomprendimento degli strumenti logici usati, oppure ad aver surrogato la logica stessa con analogie, false, prese dalla fisica o dalla geometria. Quest'ultimo è un retaggio di tempi antichi, quasi un peccato originale, quando gli studiosi indiani e persiani credevano di dimostrare certe proprietà con esempi, ma basta un solo controesempio, a rendere vani mille "proesempi". Poi vennero i Greci e la logica deduttiva: dati alcuni, in generale pochi assiomi, cioè verità evidenti, se ne deducevano catene di teoremi la cui verità riposava su quella degli assiomi e sulla indefettibilità del ragionamento logico.

"*Monumentum aere perennius*" sono gli "Elementi" di Euclide, vissuto ad Alessandria intorno al 300 a.C. e allievo, probabilmente, dell'Accademia platonica: cinque postulati geometrici, cinque assiomi o nozioni comuni di natura logica, un pugno di definizioni, che permettono di sviluppare in tredici libri il sapere geometrico. Ma tutto sotto il cielo della Luna è corruttibile, col passare dei secoli anche gli "Elementi" si ossidano. Materia del contendere è l'ultimo postulato. Si riportano tutti nella versione di Kline, precisando che negli Elementi non compaiono linee di lunghezza infinita, quindi la retta di Euclide è il nostro "segmento di retta".

1. Risulti postulato: che da un qualunque punto si possa condurre una retta a ogni altro punto.
2. E che si possa prolungare una linea retta finita continuamente in linea retta.
3. E che si possa descrivere un cerchio con qualsiasi centro e ogni distanza (raggio).
4. E che tutti gli angoli retti siano uguali tra loro.
5. E che se una retta, venendo a cadere su due rette, forma gli angoli interni da una stessa parte minori di due angoli retti, le due rette prolungate indefinitamente, si incontrano dalla parte in cui sono i due angoli minori di due angoli retti.

Il quinto postulato di Euclide ha l'enunciato più lungo degli altri e la sua verità non è così evidente come la verità degli altri: anche fra i postulati ci sono i brutti anatroccoli, e lo stesso Euclide cominciò a usare questo postulato solo

dopo aver dimostrato tutti i teoremi per i quali era superfluo. Se non diventa cigno con tutte le polemiche che provoca, il postulato di Euclide per antonomasia favorisce però l'esplorazione di nuovi domini della geometria. Si vuole sostituire il postulato con un altro più semplice ed evidente, ma soprattutto si vorrebbe provare che dipende dagli altri, e quindi non è un postulato, ma un teorema, non si pensa, almeno fino al secolo scorso, che possa essere sostituito da un altro, "non equivalente", e che questa sostituzione possa portare a risultati coerenti.

Tentano la dimostrazione già alcuni greci, fra gli altri Tolomeo (II sec. d.C.), e arabi, ad esempio Nasir-Eddin (XIII sec.), editore persiano di Euclide, ma senza successo.

Si cimenta anche padre Saccheri, professore dell'Università di Pavia, che nel suo "Euclides ab omni naeva vindicatus" (1733) vuol dare del postulato una dimostrazione per assurdo; ma mentre ritiene di aver tolto ogni dubbio su Euclide, non si accorge che ha fornito le basi per le cosiddette geometrie non euclidee, dimostrandone un buon numero di teoremi. Vale la pena seguire il ragionamento del Saccheri; egli accetta i primi quattro postulati e ipotizza, per assurdo, che il quinto sia falso. Costruisce poi un quadrilatero innalzando due perpendicolari AC e BD di uguale lunghezza dagli estremi A e B di un segmento.

Sulla base delle ipotesi fatte, Saccheri dimostrò che gli angoli ACD e BDC sono uguali, e li chiamò angoli al vertice, a questo punto si possono ipotizzare tre casi:

- per ogni quadrilatero del tipo considerato, gli angoli al vertice sono retti;
- per ogni quadrilatero del tipo considerato, gli angoli al vertice sono ottusi;
- per ogni quadrilatero del tipo considerato, gli angoli al vertice sono acuti.

Saccheri dimostrò l'equivalenza fra il postulato di Euclide e l'ipotesi che gli angoli al vertice sono retti. La seconda ipotesi lo portò ad una contraddizione, e venne quindi eliminata. La terza ipotesi non implicava contraddizioni, ma risultati così ripugnanti che Saccheri ne decise la falsità. Rimaneva, quindi, padrona del campo l'ipotesi che i due angoli fossero retti, con la conseguente verità del postulato di Euclide. Ma l'ipotesi degli angoli acuti non aveva portato a contraddizioni...

Gauss, il principe dei matematici, sviluppa, senza pubblicizzare i suoi risultati, una geometria che chiamò antieuclidea, poi astrale, perché ipotizzava dovesse valere su distanze siderali, e infine non euclidea, corrispondente all'ipotesi degli angoli acuti di Saccheri. Tale geometria viene indipendentemente sviluppata da János Bolyai, ungherese, ufficiale di professione e matematico di passione, e Nikolai Yvanovich Lobachevsky, russo, una vita dedicata all'Università di Kazan, di cui fu studente, professore e rettore.

Ma Gauss, con i suoi studi di geometria differenziale, fa ben altro: introduce la nozione di curvatura di una superficie, affronta il problema delle geodetiche, ossia delle curve più brevi che congiungono due punti di una superficie, e soprattutto dimostra che si può studiare una superficie come uno spazio di per sé, senza vederla immersa in uno spazio tridimensionale. Allora,

se si prendono le geodetiche come "rette" sulla superficie, la sua geometria è euclidea se e solo se la curvatura della superficie è nulla, mentre risulta lobachevskiana, quindi non euclidea, se la sua curvatura è negativa.

Gauss assegna a Georg Bernhard Riemann il tema dei fondamenti della geometria per la sua lezione di abilitazione all'insegnamento a Gottingen, e da lì ha inizio lo sviluppo di un'altra geometria non euclidea, corrispondente questa all'ipotesi degli angoli ottusi di Saccheri, e valida quando si prendano come "rette" le geodetiche di una superficie a curvatura positiva, come ad esempio, quella di una sfera. Ma sulla superficie di una sfera le geodetiche sono archi di cerchi massimi, un arco di circonferenza definito "retta" ? E' assurdo!

Cos'è la geometria? Una risposta si potrebbe dare. E' un insieme di proposizioni dedotte logicamente da alcuni assiomi intorno ad oggetti "definiti" come punti, rette, angoli e così via. E che cosa è una retta? La linea di minore lunghezza che congiunge due punti, e questa non è la definizione di geodetica? Comunque sia questo riduce le proposizioni geometriche a proposizioni empiriche, e quindi diventa un problema sperimentale scoprire se la natura dello spazio in cui viviamo sia euclidea o meno. Secondo la fisica newtoniana, la traiettoria di un raggio di luce in un mezzo con indice di rifrazione costante è rettilinea, ma non secondo la teoria einsteiniana della Relatività generale. Osservando la natura durante un'eclisse si è potuta osservare dalla Terra T la stella S1, che si sapeva essere nascosta dietro il sole S:

Lo studio della geometrie non euclidee sembrava un gioco, ma le prove sperimentali hanno dimostrato che non viviamo in uno spazio euclideo, e che quel gioco aveva una grande "utilità".

Così scrive G. Frege nel secondo volume dei "Principi", riferendosi alla famosa antinomia di Russell: "A uno scrittore di scienza ben poco può giungere più sgradito che, dopo aver completato un lavoro, venga scosso uno dei fondamenti della sua costruzione. Sono stato messo in questa situazione da una lettera del signor Bertrand Russell quando la stampa di questo volume stava per essere finita".

Consideriamo la proprietà di un insieme: "non essere elemento di sé stesso"; la chiameremo proprietà N. Un insieme di idee astratte è un'idea astratta, quindi non possiede la proprietà N, mentre la possiede un insieme di auto blu, non essendo a sua volta un'auto blu. Chiamiamo F l'insieme di tutti e soli gli elementi che "non sono elementi di sé stessi", che cioè posseggono N, e chiediamoci se F è a sua volta elemento di sé stesso (F non possiede N), oppure no (F possiede N). Se F appartiene a se stesso, come insieme di "tutti" gli insiemi che non si appartengono, non dovrà appartenere a se stesso, se viceversa non si appartiene, dovrà invece appartenersi, in quanto è per definizione l'insieme di "tutti" gli insiemi che "non" si appartengono.

Russell e Whitehead si mettono d'impegno per superare le antinomie e dare finalmente all'edificio della matematica fondamenta senza crepe nascoste, e scrivono i "Principia Mathematica". L'idea base è che la matematica sia derivabile dalla logica, da cui il nome di logicista per la loro scuola. Riescono

ad evitare i paradossi introducendo in logica la nozione di “non senso”: così ad esempio, non ha senso definire una totalità che comprenda elementi definibili solo, in termini della, o con riferimento alla totalità stessa. Con una visione piuttosto ottimistica, gli autori ritengono che questa sia la matrice di tutti i paradossi. In effetti in questo modo si elimina l’antinomia di Russell, assieme ad altre della teoria degli insiemi, e anche il famoso Paradosso, di Epimenide. Questi era un poeta cretese del VI sec. A. C., che affermò: “I cretesi mentono sempre”. Ma questa affermazione, di un cretese, era vera o no? Poiché si fa riferimento alla totalità delle affermazioni dei Cretesi, anche questo paradosso viene dichiarato privo di senso da Russell e Whitehead. In questo modo alcuni enunciati, come il paradosso di Epimenide o “l’insieme di tutti, e soli, gli insiemi che non sono elementi di se stessi”, per quanto dotati di significato apparentemente, non lo hanno, non essendo né veri né falsi, e questo senza respingere, come fanno gli altri, il principio del terzo escluso.

Nel 1931 Kurt Godel dimostra che la coerenza di un sistema comprendente la logica e la teoria dei numeri non può essere dimostrata con gli strumenti del sistema stesso, e Hermann Weyl osservò allora che Dio esiste, dato che la matematica è coerente, così come esiste il diavolo, dato che non possiamo dimostrare che la matematica è coerente. Ma questo è solo un corollario del teorema di Incompletezza: esistono enunciati veri di teoria dei numeri che non si possono dimostrare.

Aveva ragione il maestro di Zen: Shuzan mostrò il suo corto bastone e disse: “Se questo lo chiamate un bastone corto, vi opponete alla sua realtà. Se non lo chiamate un bastone corto, ignorate il fatto: Orbene, come volete chiamarlo?”.

Perché chiamarlo un bastone corto si oppone alla sua realtà? Probabilmente perché è una definizione riduttiva, come dire che 6 è divisibile per 3 : si enuncia un fatto, trascurandone infiniti altri, però non dire questo nemmeno questo è ignorare “quel fatto”, un frammento di verità.

Alzando il suo corto bastone,
diede un ordine di vita o di morte.
Positivo e negativo intrecciati,
Neanche i Buddha e i patriarchi
Possono sfuggire a quest’attacco.

di Michele Marinelli

1 - La filosofia verso Siracusa

“Ebbene, ricorderai che non ti chiedo di farmi conoscere una o due delle molte azioni sante, bensì, precisamente, quel principio (ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος) in virtù del quale tutto ciò che è santo è santo. Tu devi infatti avermi detto che in forza di un'unica idea (μία ἰδέα) le azioni sante sono sante e quelle non sante non sono sante”¹

Queste parole Socrate rivolge a Eutifrone, esperto di religione e di santità, che non esita ad accusare il padre di omicidio per aver lasciato morire uno schiavo in catene.

Si potrebbe forse partire, per le riflessioni che vogliamo sviluppare, da un qualsiasi altro dialogo giovanile di Platone; se abbiamo scelto il passo sopra riportato dell'*Eutifrone* è perché esso pone con più forza il tema dell'essenza e del dover essere del valore. Tema che attira la nostra attenzione in ragione del fatto che qui Platone getta le basi della dottrina delle Idee e mira a differenziare il proprio pensiero da quello del maestro, al quale viene pur sempre affidato il compito di avviare l'elaborazione o, quanto meno, di stabilirne le premesse.

Nell'esame dei più significativi dialoghi giovanili di Platone non è tanto importante stabilire se in essi i termini *Idea*, *Forma*, *Modello* o *Essenza* si debbano o no intendere in senso logico-epistemologico, lontano ancora dall'impostazione “metafisica” dei dialoghi della maturità, tema questo su cui si possono formulare ipotesi diverse.² Importante è piuttosto sottolineare come queste ipotesi convergano su un nodo di capitale importanza alla luce del quale è forse più agevole pronunciarsi sui tratti costitutivi della dottrina platonica delle idee, sul nodo cioè riguardante il rapporto di quest'ultima con l'insegnamento di Socrate.

I dialoghi giovanili di Platone non possono comprendersi nella limitativa formula del “socraticismo” platonico e nella derivante prospettiva di un'alleanza tra discepolo e maestro intesa a smantellare il vano sapere dei sofisti e stabilire che la virtù è, socraticamente, scienza e che essa è una sola. Il dialogo che emblematicamente si mantiene ancorato a questa prospettiva concepita nella sua formulazione di principio, è il *Protagora*³. Neppure possiamo però semplicemente supporre che Platone intenda focalizzare gli aspetti insoddisfacenti dell'indagine socratica allo scopo di prenderne congedo

¹ PLATONE, *Eutifrone*, 6 d-e. Cfr. anche 11 a, ove compare il termine οὐσία.

² Cfr. G. REALE, *La teoria delle idee nell'Eutifrone*, in Platone, *Eutifrone*, Brescia, La Scuola 1980, pp. XLI-XLII.

³ Cfr. G. GIANNANTONI, *Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica*, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Platone e la dialettica*, Bari, Laterza 1995, p. 9.

e spingersi verso una impostazione puramente "visiva" e "contemplativa" della dottrina delle idee, anzi, sull'opposto versante antimetafisico, uno studioso di filosofia politica ha di recente sostenuto che "da nessuna parte esiste qualcosa come la filosofia di Platone".⁴

Moltissimo, come sappiamo, si è scritto e ipotizzato sui *Dialoghi*, dei quali sono certo possibili letture differenziate e spesso radicalmente contrastanti. E' utile però non dimenticare che il pensiero platonico, costitutivamente problematico e capace di assumere assetti teorici multiformi, suggerisce sì itinerari interpretativi discordanti, ma prospetta soprattutto, oltre ogni esegesi unilaterale e astratta, l'inquietudine e l'interminabilità della ricerca, l'insoddisfazione per le prospettive conseguite e la necessità di rimettersi, sempre di nuovo, in viaggio "verso Siracusa", di interrogarsi cioè sul senso della filosofia, sulla necessità dei suoi discorsi e sulla loro rilevanza pratico-politica, ma anche sui pericoli a cui è esposta, sul rischio ricorrente, in particolare, di imbattersi nella presunzione di nuovi tiranni che, come Dionisio di Siracusa, credono magari di apprendere la filosofia o la scienza dei "Principi primi della natura" da "una sola occasione di conversazione"⁵, semplificandola in questa o quella soluzione dottrinale.

L'immagine, inconfondibile, che Platone ci consegna della filosofia è quella di un severo cimento che rifugge da semplificazioni rassicuranti e presupposte. La filosofia che è in viaggio per Siracusa è, come ha scritto Carlo Sini in un recente libro, la "grandiosa metafora platonica (...) iscritta nel cuore stesso della pratica filosofica".⁶

Il pensiero di Platone richiede molta attenzione e ci rammenta la necessità di collocare nella loro giusta posizione aspetti e momenti di una riflessione che si è a torto voluto semplificare o assolutizzare. Per tornare alla metafora di prima, il viaggio a Siracusa può voler dire sia che la filosofia ha bisogno di un'intelaiatura solida per meglio disporsi dinanzi al suo compito storico, sia che il suo progetto va ognora ridisegnato, arricchito e corretto, per renderlo consonante con l'obiettivo di una profonda trasformazione politica: salpai dalla patria per Siracusa, confida Platone nella *Lettera VII*, perché "in qualche modo provavo molta vergogna a rivelarmi uomo capace solamente di parole, ma inconcludente sul piano pratico".⁷

La forza del pensiero platonico non si estenua dunque nella tranquilla oasi della trascendenza o in una riduttiva immanenza, né si risolve, ma questo è ovvio, nella semplice tensione protrettico-socratica; esso resiste per fortuna ad ogni incasellamento e presenta una ricchezza di temi che vanno pazientemente ricuciti nella unificante dinamicità delle loro movenze. Perciò Platone ci chiama, come ha osservato Gadamer parlando dei classici antichi, a un "continuo esercizio mentale" perché "sono proprio queste alternative

⁴ A. BIRAL, *Platone e la conoscenza di sé*, Bari, Laterza 1997, p. IX.

⁵ PLATONE, *Lettera VII*, 345 a.

⁶ C. SINI, *Verso Siracusa*, in *Filosofia e scrittura*, Bari, Laterza 1994, p. 6.

⁷ PLATONE, *Lettera VII*, 328 c.

culturali del passato che stimolano e sostengono la nostra facoltà di giudizio".⁸

Nei *Dialoghi* la problematicità fortifica la ricerca, la struttura dall'interno e la spinge su livelli di consistenza teoretica e pratico-politica di rilevante attualità. Se porghiamo attenzione a questo il rapporto di Platone con la figura dell'antico maestro non si può limitare alla pur significativa "interpretazione" della sua personalità filosofica,⁹ e neppure, in alternativa, restringersi nell'ottica del suo definitivo abbandono. La "strategia" di Platone ci sembra anzi, a tale proposito soprattutto, decisamente complessa e articolata e i maggiori dialoghi giovanili sono la prova eloquente di questo sofferto rapporto con Socrate. Nel *Protagora*, come sappiamo, il punto di arrivo della ricerca è la necessità, socratica, di un superamento della concezione tecnica e plurale delle virtù e di una loro confluenza nell'unica virtù del sapere, nella scienza cioè del bene e del male, che stringe in unità teoria e prassi. Ma nei successivi dialoghi il concetto stesso di "scienza del bene e del male", subisce, come ha osservato Giannantoni, una profonda revisione perché "in quanto scienza che mira alla conoscenza di un oggetto (il bene) coglie solo l'aspetto teorico di quella unità di teoria e prassi che la scienza del *Protagora* (in quanto possesso del bene che attira irresistibilmente la volontà a realizzarlo) postulava"¹⁰.

Platone guadagna con l'intellettualismo etico di Socrate la posizione privilegiata a partire dalla quale è possibile andare oltre Socrate. Contro Protagora è sicuramente necessario giungere a una concezione scientifica della virtù che, in quanto tale, può essere insegnata; senonché, avendo perduto il suo carattere tecnico non può essere più trasmissione di particolari nozioni o insegnamento di specifiche abilità; questo però non vuol dire che essa si può ridurre, come prevalentemente accade nell'insegnamento socratico, alla sola ricerca del metodo in grado di offrire all'uomo la capacità di riflettere, di ben valutare e di agire poi di conseguenza. In tal modo Socrate fa concretamente, e semplicemente, valere la rinuncia a considerare l'insegnamento della virtù come comunicazione di contenuti certi e universali, provando e confermando con ciò la sua più volte dichiarata professione di ignoranza.

La virtù, certo, si intellettualizza e così è situata nell'universo della responsabilità, ma l'esito della ricerca, quando è conseguito, viene in sostanza affidato al consenso che scaturisce dal διαλέγεσθαι. Può bastare ciò? Può il consenso fondare il sapere? E inoltre: quale vera alternativa opporre all'empirico elenco di virtù particolari o di casi specifici di una medesima virtù? E' sufficiente, a questo scopo, prospettare una soluzione che, come quella socratica, appare sbilanciata dal lato della soggettività, dal lato cioè di un sapere critico-negativo modellato su un uso prevalentemente distruttivo della dialettica¹¹ e di cui il concreto agire morale appare il semplice "residuo" o il

⁸ H.G. GADAMER, *Novecento: viviamo studiando i Greci*, in *l'Espresso*, 24 ottobre 1996.

⁹ Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, I, Torino, U.T.E.T. 1966, p. 93.

¹⁰ G. GIANNANTONI *Il dialogare socratico...*, cit. p. 10.

¹¹ Cfr. E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo, L'Epos 1987, pp. 76-77 e 86.

naturale prolungamento? Il sapere formale in tale prospettiva basta, per Socrate, a produrre la virtù, anzi è esso stesso virtù; su questa concezione tautologica e autoreferenziale del sapere poggiano sia la massima del "conosci te stesso", sia la convinzione che nessuno fa il male volontariamente, dal momento che scopo dell'agire morale è il perseguimento dell'*εὐδαιμονία*, di quella felicità cioè che deriva da un calcolo appropriato dei piaceri. E' possibile rilevare quantomeno una preoccupante indecisione nell'universo logico-argomentativo di Socrate, dal momento che "non è chiaro se spingendosi nella ricerca razionale al di là della identificazione generale di scienza e virtù (egli) sia giunto a determinare un preciso contenuto della scienza-virtù".¹²

Nei dialoghi giovanili successivi al *Protagora* Platone si fa carico della irrisolta tensione del socratismo, ne avverte l'insufficienza e i rischi, manifesta, con la forza prorompente dell'aporeticità, il contrasto che si accende tra il dialogare di Socrate e la necessità di procedere alla identificazione dell'oggetto del sapere.¹³

2- La ricerca dell'essenza

Emblematica sembra essere sotto questo rispetto la discussione che si sviluppa nell'*Eutifrone*, dove, come dicevamo, si va alla ricerca del principio stesso della santità, dal momento che falliscono via via tutti i tentativi di una definizione limitativa di questa virtù, non potendosi essa accreditare né, genericamente, come "intendere accusa contro chi commette ingiustizia" rendendosi colpevole di furti, omicidio o "altri misfatti di questo tipo, sia che si tratti del padre, sia che si tratti della madre", né come "ciò che è caro agli dei", né come "ciò che amano tutti gli dei" né, infine, ricorrendo a qualsivoglia altra soluzione, come quella che, suggerita da Socrate stesso, miri a considerare la santità come parte della giustizia, dal momento che essa si risolve allora nel compiere azioni gradite agli dei e dunque ripropone aporeticamente la soluzione precedentemente scartata.¹⁴

L'esigenza che qui si avanza è quella di un modello che ci consenta di distinguere fra le cose, di maniera che "risulti chiaro quali di esse rientrano nel suo ambito e quali ne restano fuori".¹⁵ Ma la determinazione di tale modello scaturisce proprio dall'impossibilità di definire la pietà come virtù distinta dalle altre e dalla connessa esigenza di riportarla, come le altre, alla superiore unità del bene.

Nel *Lachete*, il coraggio, che è l'argomento in discussione, non si può definire agevolmente fintanto che si cerca di determinarlo come virtù a sé

¹² M. DAL PRA *Il pensiero occidentale*, Vol. I, *La filosofia antica e medioevale*, Firenze, La Nuova Italia 1960, p. 70.

¹³ Cfr. G. GIANNANTONI, *Platone e l'Accademia. Sviluppo e crisi del socratismo*, in *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, Vol. III, *La filosofia greca dal VI al IV secolo*, Milano, Vallardi 1975, p. 165.

¹⁴ PLATONE, *Eutifrone* 5 d-e, 6 e, 9 e, 12 d, 12 e, 15 b.

¹⁵ M. DAL PRA, *Il pensiero occidentale*, Vol. I, cit., p. 69.

stante. In un primo tentativo compiuto da Nicia esso appare come *“la scienza di ciò che si deve temere e di ciò che si deve osare in guerra come in tutte le altre circostanze”*¹⁶, come la scienza cioè del bene e del male futuri. Dopo una lunga polemica tra Nicia e Lachete l'intervento risolutivo di Socrate mostra che se *“una medesima scienza si applica alle stesse cose, siano esse future o di qualsiasi altro tempo (...), allora il coraggio non sarà solo scienza delle cose da temere e da non temere, perché non è conoscenza specializzata solo dei beni e dei mali futuri, ma anche di quelli presenti, passati e di altro tempo, come ogni altra scienza”*.¹⁷ Non allora conoscenza dei beni e dei mali futuri parrebbe essere il coraggio, bensì del bene e del male in quanto tali. L'esito dunque del dialogo è solo apparentemente aporetico in quanto, come Socrate conclude rivolto a Nicia, *“il coraggio di cui parli non sarebbe una parte della virtù, ma la virtù tutt'intera (...). Mentre dicevamo che il coraggio è solo una parte della virtù”*.¹⁸

Anche qui la soluzione che si intravede suppone l'impossibilità di definire il coraggio come virtù separata per giungere a suggerire che esso si risolve nella scienza del bene.

Analogamente nel *Liside*, dove si parla dell'amicizia (φιλία) e dove vengono demolite tutte le diverse possibili soluzioni e cioè che *“amico non è né l'amato né l'amante, né il simile né il dissimile, né il buono, né l'affine, né tutti quegli altri che abbiamo passato in rassegna”*¹⁹, si conclude, ma solo apparentemente e con il solito gusto socratico per l'ironia e il paradosso, che nonostante tutti gli sforzi *“non siamo stati capaci di trovare quale sia la definizione di amico”*.²⁰ In verità però la soluzione è stata già precedentemente individuata quasi come termine di sana provocazione e di confronto senza del quale si precipita nell'aporia; essa infatti scaturisce dall'impossibilità di *“andare avanti in questo modo”* perché finché restiamo alle determinazioni empiriche dell'amicizia non verremo mai a capo della sua definizione e ci avvolgeremo in paralizzanti contraddizioni, mentre è necessario che *“giungiamo a un principio primo che non si riporterà ad un altro amico, ma giungerà a ciò che è l'amico primo, a causa del quale diciamo che tutte le altre cose sono amiche tra loro(...) e sono sue immagini, mentre è lui soltanto, il primo, che in realtà è amico”*. Sicché Socrate può concludere che *“sembra che sia vero amico ciò a cui fanno capo tutte le cosiddette cose amiche”* e che dunque *“ciò che è il vero amico lo è in senso assoluto”*, vale a dire *“si identifica con il bene”*.²¹

Lo stesso procedimento caratterizza l'*Ippia Maggiore* e la conclusione a cui si giunge è sempre la stessa; anche qui cioè la richiesta definizione del bello pare essere non quella che lo associa all'utile e al conveniente, ma quella che unifica il bello, il conveniente e l'utile nella superiore misura del bene.

¹⁶ PLATONE, *Lachete*, 194 e–195 a.

¹⁷ *Ivi*, 199 b–c.

¹⁸ *Ivi*, 199 e.

¹⁹ PLATONE, *Liside*, 222 e.

²⁰ *Ivi*, 223 b.

²¹ *Ivi*, 219 d–220 b

Possiamo, dopo questa breve analisi, sottoscrivere, seppure con riserva, la convinzione di Giannantoni, il quale ha di recente sostenuto che “l’interesse di questi dialoghi, singolarmente sottovalutati da molti critici moderni o ridotti a meri esercizi di dialettica formale, sta proprio nel fatto che, pur nel quadro del socratismo (...), essi fanno emergere i primi elementi di una riflessione e di un ripensamento critico che porteranno Platone lontano dalle iniziali posizioni socratiche”.²²

3- Il sapere e il suo oggetto. Il Carmide

I dialoghi giovanili nei quali più decisamente Platone sembra dissociarsi dal maestro sono il *Carmide* e l'*Eutidemo* dei quali conviene ora brevemente parlare.

Nel *Carmide* l'analisi critica prende ad oggetto la saggezza pratica (σοφροσύνη) da Crizia, che è il più importante interlocutore del dialogo, definita come “conoscenza di se stessi”, una definizione, questa, che secondo Socrate orienta la ricerca del “sommo bene”. L'esortazione a conoscere se stessi, ancor prima che “esprimere un invito alla moderazione e alla misura, secondo l'etica tradizionale, significa, ha osservato ancora Giannantoni, la doverosità di sapere qual è per ognuno il vero sommo bene”, anzi, egli aggiunge, la stessa ripetuta professione di ignoranza subisce in Socrate una risoluta deroga nell'*Apologia* platonica, allorché egli dichiara “di sapere bene qual è il μέγιστον αγαθόν”, sicché il διαλέγεσθαι e ἰξετάζειν non sono il semplice mezzo per giungere al sommo bene, “ma sono essi stessi il sommo bene”²³. In questo modo la definizione della σοφροσύνη come conoscenza di sé viene a significare una sorta di conoscenza della propria scienza e della propria ignoranza, vale a dire una scienza della scienza. Socrate domanda allora a Crizia: “il saggio, lui solo, conosce se stesso e sarà capace di esaminare cosa si trovi a sapere e cosa no” di modo che “essere saggi e conoscere se stessi consistono dunque nel saper che cosa si sappia e che cosa non si sappia. E' questa la tua idea?”.²⁴ La risposta positiva di Crizia dipende dal fatto che “tutte le altre scienze hanno un oggetto distinto da esse stesse, non sono (cioè) scienze di se stesse, mentre questa sola è scienza delle altre scienze e anche di se stessa”.²⁵ Una scienza però che sia scienza di sé e delle altre scienze, una scienza cioè priva di un suo “oggetto distinto”, è, obietta Socrate, come “una vista che non veda quel che pur vedono le altre viste (i colori, ad es.), ma che sia vista solo di se stessa e delle altre viste” o come “un udito che non oda alcuna voce, ma oda solo se stesso e gli altri uditi”.²⁶ In realtà ogni scienza, come è evidente, ha il suo oggetto: “ciò che è sano si conosce con la medicina, non con la saggezza; ciò che è armonico

²² G. GIANNANTONI, *Il dialogare socratico ...*, cit. p. 9.

²³ G. GIANNANTONI, *Socrate*, in *Storia della filosofia* diretta da M. Dal Pra, Vol. III, cit. p.133.

²⁴ PLATONE, *Carmide*, 167 a.

²⁵ *Ivi*, 166 c.

²⁶ *Ivi*, 167 b - c.

con la musica, non con la saggezza; e la costruzione con l'architettura, non con la saggezza e così tutto il resto", per modo che "l'esser saggio e la saggezza non equivarrebbero a sapere ciò che si sa e ciò che non si sa, ma (...) solo a sapere che si sa e che non si sa",²⁷ ma allora la saggezza non saprà "distinguere chi si finga medico, e non lo è, da colui che invece lo è", dal momento che per far questo non occorre la saggezza, bensì la "scienza medica, definita diversa dalle altre scienze per il fatto di essere la scienza della salute e della malattia".²⁸

Si può allora in definitiva ammettere che "se la *sophrosyne* è conoscenza di qualcosa, non può essere una conoscenza della conoscenza, e non può essere questo ciò che realmente intendevano coloro i quali insistevano sulla conoscenza di se stessi come sull'unica cosa necessaria per una vita felice".²⁹

L'argomentazione socratico-platonica si spinge, nella parte conclusiva del dialogo, al punto di concedere anche che la σοφροσύνη possa essere non solo scienza della scienza, ma anche conoscenza di ciò che conosciamo e di ciò che non conosciamo. In tal caso "la saggezza ci sarebbe di grandissima utilità poiché vivremo una vita senza errori" e non metteremmo mano "a intraprese che non conosciamo" e così, "sotto la guida della saggezza, ogni cosa sarebbe davvero ben amministrata, ogni città bene governata e così ogni altra cosa che fosse sotto l'impero della saggezza"; con una saggezza così intesa scomparirebbe l'errore e si conseguirebbe la beatitudine.³⁰

Ma subito dovremmo chiederci se "la saggezza, con questa natura, ci sarà di qualche profitto",³¹ e rispondere che neanche così potremmo essere certi di conseguire la felicità. Se infatti per Crizia vivere secondo scienza significa essere felici, Socrate, implacabile, obietta: "Un momento, una piccola spiegazione ancora. Secondo scienza di che cosa?"³²

La domanda ci fa riflettere su un aspetto cruciale dell'intera questione: noi non saremmo infatti più felici se possedessimo tutta questa scienza e dimenticassimo quella piccola spiegazione ancora che spinge al dunque tutta l'argomentazione e cioè al nodo risolutivo della conoscenza del bene. Senza di essa – spiega Taylor – "noi potremmo sapere tutto riguardo a come si risana un malato, a come si naviga in mare, a come si vincono le battaglie; ma non sapremmo quando sia bene che un malato torni in salute o che una nave torni salva nel porto, o una battaglia sia vinta. Perché la nostra vita sia veramente

²⁷ *Ivi*, 170 c – d. Il senso della distinzione è illustrato da uno dei più noti studiosi di Platone con questo esempio: "uno che sia un puro epistemologo e null'altro, può rendersi conto che quando dice *tanti grani di arsenico sono fatali*, egli dice qualcosa che soddisfa a tutte le condizioni richieste da una autentica conoscenza scientifica; ma se costui non conosce che l'epistemologia, egli non saprebbe nemmeno che non deve somministrare dosi fatali di arsenico ai suoi consimili". (A. E. TAYLOR, *Plato*, Trad. it., Firenze, La Nuova Italia 1968, p. 92).

²⁸ *Ivi*, 171 a – c.

²⁹ A.E. TAYLOR, *Plato*, trad. cit., pp. 92 – 93.

³⁰ PLATONE, *Carmide*, 171 d – 172 a.

³¹ *Ivi*, 172 d.

³² *Ivi*, 173 d.

felice, occorre che sia la conoscenza del nostro bene a prenderne la direzione; tolta questa conoscenza, si può essere capaci di conseguire con successo vari risultati, ma non si potrà esser sicuri che tutto sarà fatto *bene e vantaggiosamente*".³³ E' certo insomma che se restiamo al punto di partenza e cioè alla σοφροσύνη come *scienza della scienza*, essa non si può allora definire: "non è quella conoscenza del bene che ci può veramente assicurare la felicità, ma non è nemmeno una conoscenza capace di garantire che coloro che praticano le varie *arti* siano veramente esperti (...)", dal momento che "è lo specialista in ciascun ramo e non chi conosce la *teoria della conoscenza* colui che giudica in via definitiva nella propria specialità".³⁴

Solo dunque se pensata come scienza del bene, sembra questa infatti l'implicita conclusione del dialogo, la σοφροσύνη trova una sua giustificazione, esattamente come avveniva per le altre virtù prese in esame negli altri dialoghi. Diversamente, nonostante tutte le concessioni ("*che fosse scienza di scienza benché anche qui il ragionamento lo negasse*", che questa scienza potesse "*conoscere i compiti delle altre scienze, benché anche qui il ragionamento ce lo impedisse, per poter finalmente avere un saggio che sa di sapere quel che sa e di non sapere quel che non sa*"), invece di raggiungere un barlume di verità dovremmo francamente concludere che la saggezza, "*che per accordo unanime è la cosa più bella*", in realtà "*non serve a niente*".³⁵

Ciò che al termine di questo esame viene tra l'altro spontaneo osservare è che da un lato Platone insiste sulla dimensione etica dei saperi: essi da soli non bastano a realizzare il bene e la felicità e dunque la scienza, potremmo dire con linguaggio moderno, pone severi problemi alla coscienza di ognuno e richiede di essere diretta dal progetto morale dell'uomo. D'altro canto quest'ultimo suppone in Platone la ricerca e l'autonoma competenza dei saperi;³⁶ questo ci obbliga a riflettere sulla sua visione gerarchica delle scienze, culminante nel primato della dialettica, perché non solo in questo dialogo, ma nella stessa *Repubblica*, dove si struttura l'edificio della παιδεία per la Città, le scienze e le tecniche anche se "condizionate dalla dialettica, che in quanto scienza del bene implica che ciascuna scienza è buona e utile solo in funzione dello Stato, cioè del bene comune", conservano le "proprie autonome condizioni (...)" che danno a ciascuno la propria autonoma validità" e "restano, nel loro ambito, storicamente aperte, nella possibilità di mutare ciascuna le proprie ipotesi".³⁷

Il sapere tecnico costituisce anzi, nei dialoghi giovanili, il modello della stessa conoscenza, alternativo al sapere proveniente dall'ispirazione, dall'entusiasmo, dalla poesia e dall'eros e solo "quando la filosofia tocca veramente la natura dei principi, allora il sapere tecnico non è più sufficiente (...)" e Platone procede a una rivalutazione, rideterminandone i ruoli, di

³³ A. E. TAYLOR, *Plato*, trad. cit., p.94.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ PLATONE, *Carmide*, 175 a - d.

³⁶ *Ivi*, spec. 174 c- e.

³⁷ F. ADORNO, *Introduzione a Platone*, Bari, Laterza 1983, p.120.

quegli strumenti che come l'eros e la poesia "ora rappresentano il prolungamento retorico del *logos* (...)".³⁸

Questa esigenza di un edificio unitario del sapere si dispone oltre il socratismo e procede alla individuazione di uno stabile punto di riferimento per la conoscenza e per l'agire morale che nel *διαλέγεσθαι* socratico è assente o quanto meno incerto. Platone sottolinea nella ricerca del maestro la riconosciuta necessità di affidare al sapere il compito di unificare e migliorare l'esperienza, ma, come appare dai passaggi del *Carmide* prima visti, questo sapere fa fatica ad individuare un proprio oggetto. L'esito aporetico di questo dialogo si prospetta come ben più preoccupante rispetto a quelli precedenti perché esso si interroga non su questa o quella virtù, ma, potremmo dire, sulla *condizione* stessa della virtù, sulla validità e lo statuto del suo presupposto ineludibile e cioè la scienza, anche se questa non si presenta ancora, evidentemente, come σοφία, come ἐπιστήμη, bensì come saggezza pratica, come arte del buon conoscere e del bene operare, capace di essere utile e di produrre felicità per tutti.

Nel dialogo ci sembra presente non soltanto la simpatia per l'interrogare socratico, per l'impietosa critica del falso sapere a cui esso sistematicamente procede, bensì anche una sorta di rispettosa ma ferma denuncia dell'impotenza di Socrate e degli esiti negativi cui approda il suo dialogare. Il tentativo che egli mette in atto per "determinare un linguaggio scientifico valido cozza ripetutamente contro difficoltà che non vengono superate",³⁹ come quella appunto che vede la saggezza, definita scienza della scienza, priva alla fine di un suo oggetto, che, come si è visto, viene al massimo suggerito tra le righe da un Socrate che è sempre più Platone. E' necessario dunque procedere oltre un sapere fatto di pura ricerca e non capace di pervenire ad una mèta; mano a mano che la riflessione si approfondisce attraverso lo stesso incalzante argomentare socratico, cui Platone va affidando sempre più il dovere logico-morale dell'autocritica, affiora perentoria l'insufficienza di un dialogare fine a se stesso, diretto a raccogliere soltanto, nel migliore dei casi, un utile consenso, e tuttavia esposto ad un esito pratico privo di fondamento, un dialogare, insomma, fortemente protrettico, ma epistemologicamente carente.

Si sarebbe così indotti a pensare che è proprio nell'uso della sua arma migliore, e cioè che il *διαλέγεσθαι* socratico riscontra il suo limite e la sua debolezza maggiore; un'ironia come corrosione distruttiva delle certezze, alimentata dalla convinzione che l'indagine critica è già di per sé un risultato positivo non può infatti che approdare, come si è detto, al sapere di non sapere, principio questo a malapena destabilizzato dalla fiducia maieutica in un provvisorio acquisto, non può che sfociare in una concezione formale e tautologica del sapere. Di qui le frequenti dichiarazioni di difficoltà da parte di

³⁸ F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, La Nuova Italia 1994, p. 261.

³⁹ M. DAL PRA, *Il pensiero occidentale*, Vol. I, cit., p. 104.

Socrate,⁴⁰ che provano l'inestricabile intreccio di saggezza critica e impotenza teoretica, la presenza, accanto alla dissimulazione ironica, di una inconcludenza conoscitiva che alla lunga lascia l'interlocutore in una condizione di perplessità e di disorientamento.

Socrate avverte sicuramente il bisogno di una scienza che unifichi e dia senso ai saperi speciali; egli dà rilievo, come spiega Dal Pra, a "una sorta di *scienza della scienza o scienza del bene* che fissi il piano di unificazione e di convergenza delle varie competenze tecniche", ma la determinazione del bene non riesce concretamente e chiaramente a precisarsi e "appare esposta a notevoli oscillazioni".⁴¹

La stessa indagine svolta nell'*Eutifrone* registra, se osservata con attenzione, non solo e forse non tanto l'esigenza, platonica, di pervenire all'*ὀυσία*, quanto piuttosto la difficoltà, socratica, a individuare le conseguenze vincolanti interne alla unificazione delle virtù e al loro saldo legame con la scienza, difficoltà che approda al circolo vizioso finale, dove ritorna, come abbiamo visto, la già respinta identificazione di *santo* e *caro agli dei*. Resta in questa maniera confermata la natura più *tecnica* che *teoretica* dell'*ἐξέταξις* socratico e si rafforza la convinzione, che accomuna le esegesi più moderne e attente, della sua rilevanza metodologica e formale preferita agli stessi risultati che esso può eventualmente consentire.

Si capisce allora "come a volte la ricerca del modello razionale più soddisfacente resti in sospenso, come a volte essa venga ripresa su piani differenti, come inoltre *l'esclusione e l'esame critico di determinati modelli costituisca un risultato di per sé positivo*" (cors.nostro).⁴²

4 - Uno snodo cruciale. L'*Eutidemo*

Se possiamo a considerare l'*Eutidemo* è facile osservare l'accresciuta insoddisfazione di Platone per l'astrattezza cui soccombe la concezione socratica del sapere. Nel dialogo, come è noto, si prende in considerazione il problema dell'*eristica*, di quell'abilità cioè che consiste nel puro disputare senza che venga neppure posto il problema, logico e morale, della ricerca del vero, dal momento che qualsiasi cosa si dica, *in quanto è*, è per ciò stesso vera. Socrate sostiene che in tal modo non si potrebbe insegnare nulla e nulla apprendere; invece, *"poiché noi tutti tendiamo ad essere felici ed è risultato evidente che lo diveniamo per l'uso delle cose, anzi per il retto uso di esse, e che il retto uso e il successo ce li procura la conoscenza, conviene dunque, sembra, che l'uomo si adoperi con ogni sforzo ad (...) essere sapiente nella*

⁴⁰ Cfr. PLATONE, *Carmide* 167 b, dove, dopo la domanda rivolta a Crizia per chiedere se la saggezza a suo giudizio consiste nel sapere cosa si sappia e cosa no, Socrate, chiaramente in difficoltà, invita lo stesso Crizia ad esaminare lui il problema ("vedi tu caso mai ti sentissi più a tuo agio di me su questo punto, perché io mi sento intrappolato"). Anche nell'*Eutidemo* Socrate discorrendo del valore e del fine dell'arte politica, riconosce a un certo punto di trovarsi in difficoltà (293 a).

⁴¹ M. DAL PRA, *Il pensiero occidentale*, Vol. I, cit. pp. 71 e 104.

⁴² *Ivi*, p. 69.

maggior misura possibile”⁴³ e “la ricerca della sapienza è acquisizione di conoscenza”, è cioè filosofia, per cui si pone la domanda: “quale conoscenza è bene proporci di acquisire? La risposta è semplice: la conoscenza che ci può essere utile”.⁴⁴

Il dialogo si trasforma allora in esortazione alla filosofia e mira a determinare le sue possibili condizioni di valore. Infatti un sapere fine a se stesso non ha senso, come non ha senso la scoperta dell’oro senza la conoscenza dell’uso che ne volessimo fare; anzi perfino “la conoscenza che sapesse renderci immortali, se c’è, quando fosse separata dalla capacità di servirsene, non ci sarebbe, evidentemente, di nessuna utilità (...). Ci occorre pertanto, conclude Socrate, un sapere nel quale il fare sia strettamente congiunto al sapersi servire di ciò che si fa”,⁴⁵ un sapere cioè capace non solo di produrre conoscenza, ma di finalizzarla al benessere e alla felicità degli uomini.

Socrate procede a stilare un elenco di arti o di saperi che potrebbero avere questa caratteristica, ma inutilmente: “come i fanciulli che inseguono le allodole, ogni volta ci pareva di essere lì lì per afferrarla, questa conoscenza, e ogni volta essa ci sfuggiva”; nonché “giunti all’arte della politica ed esaminandola per vedere se fosse essa quella che produce la felicità, allora, come se fossimo caduti nel labirinto quando ormai credevamo di essere giunti al termine, ci ritrovammo invece al punto di partenza, come all’inizio della ricerca (...)”.⁴⁶

Il motivo dello sgomento è dovuto al fatto che solo in apparenza essa è la scienza o l’arte che cerchiamo, dal momento che non si capisce bene se essa, che pure assicura il bene generale e che secondo Eschilo, stando “sulla poppa dello Stato, di ogni cosa è signora e ogni cosa governa in vista dell’utile comune”,⁴⁷ in realtà, ad una considerazione più attenta, pare che non abbia i requisiti richiesti e rimanga prigioniera di una logica circolare e riflessiva: se essa, infatti, è l’arte utile per eccellenza perché rende i cittadini sapienti e comunica loro una conoscenza che li rende felici, allorché procede a delineare i tratti di questa conoscenza e a definire le ragioni della sua utilità, perviene malinconicamente alla conclusione che “essa non deve trasmettere alcun’altra conoscenza che non sia se stessa” con la conseguenza che, in tal modo, “restiamo lontani come prima, o più di prima, dalla scoperta di quel sapere che ci possa rendere felici”.⁴⁸

Il problema, come si vede, è lo stesso del *Carmide*: funzione e fine del sapere e il grave rischio di non riuscire a individuarne i caratteri ove restassimo all’interno dell’orizzonte socratico. Come lì per la saggezza qui per la politica il pericolo è l’assenza di un punto stabile di riferimento; e, ci sembra di poter aggiungere, la carenza è tanto più grave e sconvolgente quanto più si insinua

⁴³ PLATONE, *Eutidemo*, 282 a.

⁴⁴ *Ivi*, 288 e.

⁴⁵ *Ivi*, 289 b.

⁴⁶ *Ivi*, 291 b-c

⁴⁷ *Ivi*, 291 d.

⁴⁸ *Ivi*, 292 c-e.

nel cuore stesso della realizzazione pratico-politica del sapere e ne insidia la legittimità. Stelio Zeppi, che all'*Eutidemo* platonico ha dedicato, parecchi anni fa, un'introduzione e un commento molto accurati, ha scritto che per Platone "il sapere, così come è concepito e teorizzato da Socrate, non è guida all'utilità e alla felicità".⁴⁹ Socrate stesso, come abbiamo ricordato, ammette di essersi cacciato in una terribile difficoltà e chiede salvezza da quella *tempesta della ragione* che non gli consente di giungere alla "*conoscenza possedendo la quale potremmo trascorrere bene il resto della nostra vita*";⁵⁰ ma è ormai evidente che il Socrate dell'*Eutidemo* non è più il portavoce di Platone, ma il Socrate che Platone, discepolo ormai maturo, sottopone ad una serrata critica.⁵¹

Ciò che, specialmente in questo dialogo, alimenta la circolarità del ragionamento socratico è l'indistinzione di teoria e pratica, il vicendevole, immediato coimplicarsi di conoscenza e volontà che vede da un lato la prima restringersi all'uso efficace ma limitativo degli strumenti del διαλέγεσθαι e, dall'altro, la seconda derivare automaticamente dalla semplice indagine critica intorno al bene, che per suo conto non vale a istituire una positiva fondazione teoretica.

In Socrate abbiamo cioè, grazie alla identificazione di dialogo e sommo bene morale prima segnalata, la conclusione che "volere il bene non significa altro che voler discutere del bene, per cercare cosa esso sia, per eliminare le opinioni che siano riconosciute sbagliate e per attenersi a quella soltanto che nel reciproco scambio di idee risulti la migliore. Il bene, infatti, una volta conosciuto attrae irresistibilmente la volontà (...)".⁵²

Il risultato di questa intercambiabilità è un grave duplice danno, perché da un lato lascia sguarnito il fronte della determinazione teoretica del sapere che così, privo di un oggetto, si svilisce in formalismo tautologico, e dall'altro impedisce al sapere stesso di fondare e illuminare la scelta etica. La politica subisce il più duro contraccolpo da questa mancata fondazione dell'agire morale: essa come sapere non possiede un suo oggetto e come scelta pratica sconta di conseguenza gli inevitabili effetti di approssimatività e di improvvisazione empirica di una prassi priva di fondamento conoscitivo. Occorre dunque, secondo Platone, procedere a una ristrutturazione del concetto stesso di scienza che, rimodellato sul paradigma assoluto del Bene, sia così in grado di sostenere le ragioni della politica.

Occorre aiutare lo stesso Socrate ad abbandonare la vecchia concezione del sapere; alla domanda concernente la natura della politica non vale rispondere – è proprio Socrate a rilevarlo – che essa rende bravi e buoni gli uomini se poi non si è capaci di spiegare *per far che* e *in che cosa* essi saranno resi bravi e buoni.

In questa prospettiva matura la dottrina platonica delle idee e il suo legame con l'idea suprema del Bene.

⁴⁹ S. ZEPPI, *Introd. a Platone, Eutidemo*, Firenze, La Nuova Italia 1969, p. LXXIV.

⁵⁰ PLATONE, *Eutidemo*, 293 a.

⁵¹ S. ZEPPI, *Introd. cit.* p. LXXV.

⁵² G. GIANNANTONI, *Il dialogare socratico...*, cit., p.8.

5- Socrate e la "metafisica" di Platone.

Il guadagno così conseguito non accredita però, a nostro avviso, l'ipotesi di un "definitivo trionfo" in Platone della "prospettiva dualistica e metafisica",⁵³ vale a dire l'immagine di un Platone *visivo e contemplativo*, oppure, come è stato detto ancora, di un Platone che specialmente nei dialoghi della maturità "sopravaluta l'iperuranico mondo ideale sul mondo di quaggiù" e conseguentemente considera "filosofo chi si stacca dall'inferiore ed empirica realtà politica per dedicarsi esclusivamente alla contemplazione delle idee", un Platone, insomma, "fondatore di un idealismo ascetico e antimondano".⁵⁴

La trascendenza del mondo delle idee rimane, a nostro modo di giudicare, funzionale, ed *efficacemente* funzionale, all'obbiettivo di edificare su solide basi, come dicevamo, il progetto di una riforma politica e morale che proprio la condanna di Socrate rendeva agli occhi di Platone necessario e indifferibile.

Ma in questo progetto il magistero di Socrate si ritrova a svolgere un ruolo decisivo e investe con la sua prorompente criticità la stessa "metafisica" di Platone, la quale è, come è stato scritto, "una metafisica non ontologica ma dialettica che si esaurisce nella persuasione (...) che l'esperienza mondana non è in grado di giustificarsi da sola".⁵⁵

È giusto e corretto demolire la vecchia immagine del pensiero platonico: non solo quella di carattere mistico-religioso, ma anche quella, diffusa da Heidegger, di un Platone "fondatore del pensiero metafisico che separa l'essere dall'ente, che riduce l'essere a presenza e sostanza, che muove alla scoperta dell'ente primo come ente degli enti, come cosa di tutte le cose", colpevole di aver dato vita alla "violenza della metafisica intesa come pensiero della perentoria presenza dell'essere, che impone la verità in modo autoritario e non dà più adito a ulteriori domande".⁵⁶

In contrasto efficace e vincente con questo stereotipo è la presenza del demone socratico nello spirito della filosofia platonica, nei suoi problematici sviluppi e approfondimenti. Il rapporto di Platone con Socrate è visto frequentemente in maniera per lo più schematica e unilaterale. Da un lato c'è l'orientamento interpretativo che potremmo chiamare della rottura che, avviatasi con i dialoghi giovanili, si consumerebbe in quelli della maturità per divenire definitiva e, in sostanza, irversibile con gli ultimi dialoghi nei quali Socrate non è più il "suscitatore e l'anima stessa della discussione" come avveniva in passato, ma "finisce addirittura (...) per non essere più il protagonista o per *scomparire del tutto*"(cors.nostro).⁵⁷

⁵³ *Ivi*, p. 12.

⁵⁴ S. ZEPPI, *Commento a Platone, Eutidemo*, cit., pp. 59-60.

⁵⁵ F. TRABATTONI, *Scrivere nell'anima...*, cit., p. 344.

⁵⁶ F. TRABATTONI, *Ma a Platone interessava l'anima e non l'essere*, in *Il Sole 24 ore*, 31 agosto 1997.

⁵⁷ G. GIANNANTONI, *Platone e l'Accademia...*, cit., p.156.