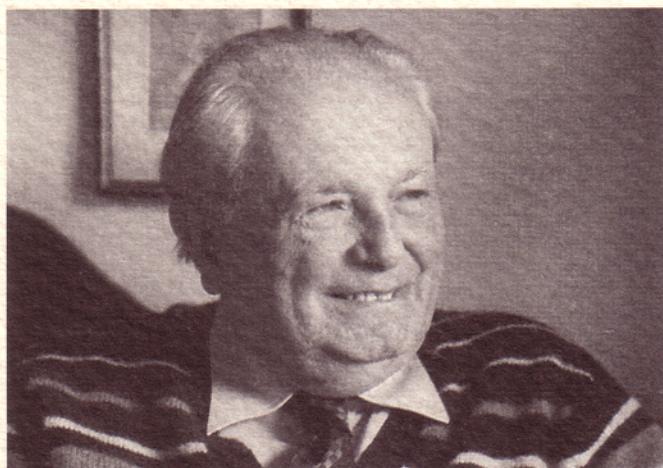


*Centro Gramsci  
di Educazione e di Cultura*



## **Il pensiero unitario di Ludovico Geymonat**

Convegno di Bologna  
gennaio 2002



**Edizioni Nuova Cultura 2004**

## INDICE

1. Nota editoriale	pag. 5
<i>di Ennio Antonini</i>	
2. Saluto autorità	“ 7
3. Geymonat e la scienza	“ 13
<i>di Margherita Hack</i>	
4. L'eredità culturale e politica di L. Geymonat	“ 17
<i>di Silvano Tagliagambe</i>	
5. Lenin - Geymonat: una sola battaglia per la difesa e lo sviluppo del materialismo dialettico	“ 41
<i>di Piero De Sanctis</i>	
6. Geymonat epistemologo e partigiano: martinettismo etico e metodologia di L. Geymonat	“ 53
<i>di Fabio Minazzi</i>	
7. Filosofia della scienza e marxismo	“115
<i>di Riccardo Luccio</i>	
8. Il pensiero unitario di L. Geymonat	“121
<i>di Giorgio Sandri</i>	
9. Geymonat, Pavese e la cultura antifascista a Torino	“123
<i>di Antonio Catalfamo</i>	
10. L'ultimo Geymonat politico	“129
<i>di Maurizio Nocera</i>	
11. Conclusioni	“139
<i>di Raffaele De Grada</i>	
12. Una testimonianza	
<i>di Piero Bertolini</i>	“141

## APPENDICE

13. Intervista a «Repubblica» 30 Giugno 1979	“145
14. Intervista a «Nuova Unità» 5-12 Marzo 1987	“150
15. Intervista a «Nuova Unità» 16/23 Febbraio 1989	“154
16. Intervista a «Nuova Unità» 18/25 Maggio 1989	“155
17. Intervista a L. Geymonat Rai 3 - 8 ottobre 1991	“157

## NOTA EDITORIALE

Pubblichiamo gli atti del Convegno tenutosi a Bologna, nelle Scuderie Bentivoglio, il 26 gennaio 2002, a dieci anni dalla morte del compagno Ludovico Geymonat. Ci dispiace di non aver potuto inserire alcuni interventi in quanto non sono pervenuti.

Il Convegno, la raccolta dei suoi atti e la loro pubblicazione sono stati possibili per l'abnegazione di pochi compagni e l'aiuto di relatori e degli Enti che hanno dato il loro preziosissimo patrocinio.

Un particolare ringraziamento vogliamo esprimere al Centro Gramsci di Educazione e di Cultura e al suo Presidente prof. Raffaele De Grada.

Ci auguriamo che questi sforzi possano continuare nel portare questo libro alla discussione e al confronto con i giovani lavoratori e studenti, con i giovani ricercatori scientifici e filosofici, che affrontano le prime battaglie politiche e culturali in condizioni di gravi involuzioni ma anche di grandi speranze e prospettive di cambiamento.

In Italia, in Europa e nel mondo si vanno ricomponendo i "fronti" di una nuova Resistenza contro i tentativi di restaurazione nazifascista e oscurantista.

Questo nostro sforzo vuole essere un piccolo seme autocritico che raccoglie il severo e amaro giudizio del compagno Ludovico Geymonat: «Il fallimento dei vecchi fronti della cultura sorti nel '45 è proprio da farsi risalire alla mancanza di coraggio degli intellettuali di allora di fronte ai problemi culturali: al non aver capito che, per rinnovare la cultura non bastava sprovvincializzare le nostre conoscenze in campo artistico, filosofico o scientifico, ma occorreva darle un nuovo vigore, un nuovo asse direttivo, una nuova impostazione ideologica, e che per fare tutto ciò occorreva innanzitutto instaurare un nuovo tipo di rapporto con le masse».

Per Geymonat la lotta per una nuova cultura, la militanza politica e la ricerca filosofico-scientifica hanno sempre costituito una unità inscindibile sulla base della quale occorreva rinnovare la società italiana appena uscita dal ventennio fascista dominato dall'idealismo di Croce e Gentile.

Ma la restaurazione del dominio capitalistico dei decenni successivi e la conseguente negazione alle masse popolari, che pure avevano partecipato alla Lotta di Resistenza, di intervenire in forma attiva e creativa alla costruzione della nuova società, impedì alle idee di Geymonat di prendere corpo.

Tuttavia il suo pensiero e le sue aspirazioni non morirono ma, al contrario, nutrirono e vivificarono le coscienze e l'azione di tante generazioni di intellettuali progressisti.

Il Centro Gramsci di Educazione e di Cultura farà tutto il possibile per diffondere questo libro nella militante prospettiva della ripresa di una vigorosa battaglia sul fronte culturale contro il minaccioso ritorno di un nuovo oscurantismo. La storia e la cultura degli ultimi due secoli portano il segno della funzione unificante e universale del lavoro moderno. Gli schiavi e i servi della gleba usavano le braccia subalterne ai bisogni naturali dei dominatori attorno ai quali prosperava una cultura idealistica e plaudente, staccata dalla realtà della quasi totalità degli uomini.

La formazione del proletariato industriale moderno ha unificato il pensiero alla pratica della produzione sempre più tecnologica che ha prodotto la nuova cultura organica.

Finalmente il lavoro è cultura e la cultura è lavoro.

L'unità tra pensiero e pratica, l'organica sinergia tra lavoro e società, affermatesi con la produzione moderna e creativa hanno posto le basi per l'unità tra la ricerca scientifica e l'indagine filosofica. La scienza non può essere vera scienza senza conoscere i fini della concezione dell'uomo e del mondo. La filosofia non può essere vera filosofia senza conoscere i risultati oggettivi della ricerca scientifica.

Le conoscenze scientifiche e la concezione dell'uomo e del mondo progrediscono creativamente attraverso il metodo del materialismo storico e dialettico e unitariamente legate alla lotta di emancipazione delle masse lavoratrici.

L'unità di pensiero e pratica e l'unità di filosofia e scienza vivono nel proletariato che, per ciò stesso, è la classe destinata ad emancipare e unificare l'intera società internazionale che potrà finalmente esprimere un nuovo umanesimo e una cultura universale.

Ci auguriamo che questo volume venga principalmente diffuso tra i giovani lavoratori e studenti, per educare i quali il compagno Ludovico Geymonat ha impegnato tutto la sua vita, rinnovando creativamente l'esempio politico e morale del compagno Antonio Gramsci.

*Ennio Antonini*



Da sinistra: A. Burgio, S. Tagliagambe, R. De Grada, G. Sandri, M. Geymonat, R. Luccio.

## SALUTO DELLE AUTORITÀ

**Carlo Monaco**

(Comune di Bologna)

Ringrazio gli organizzatori di questo convegno che hanno scelto la città di Bologna come luogo per incontrarsi e riflettere su una figura straordinaria della storia culturale italiana. Quindi a nome dell'Amministrazione abbiamo accolto molto volentieri, né poteva essere diversamente in una città come Bologna che è una città aperta alla vita culturale per la sua università, per le attività di ricerca e di studio che in molte sedi vi si svolgono.

Fatti questi dovuti ringraziamenti ovviamente non spetta a me entrare nel merito, ma consentitemi due parole non rituali di sottolineatura dell'importanza del convegno. Innanzitutto perché la figura di Ludovico Geymonat, al di là delle legittime differenze di valutazione che vi possono essere, occupa uno spazio fondamentale nella storia della cultura italiana del '900.

Io mi limiterei a sottolineare tre aspetti fondamentali che mi sembrano dei pilastri insostituibili. Prima di tutto Geymonat è forse il massimo filosofo e pensatore italiano che ha cercato sistematicamente di svecchiare la nostra cultura da certe incrostazioni di marca idealistico-spiritualistica che vedevano nelle scienze più una cultura di serie "B" che il punto avanzato della ricerca nel nostro Paese. In secondo luogo credo che comunque sia sicuramente importante come la ricerca scientifica, il ruolo del pensiero scientifico, nell'impostazione di Geymonat è sempre stata, per dirla in termini classici, calata dal cielo alla terra cioè non vista solo nella sua impostazione logico-astratta ma valutata negli effetti e nei modi in cui si radica nei processi sociali e nella vita di una società. E questa è una lezione culturale da non perdere. Personalmente darei anche un notevole rilievo al fatto che pur essendo egli molto impegnato dal punto di vista politico, ha apertamente polemizzato con una idea, per altro abbastanza diffusa nella cultura di sinistra, sull'impegno, l'engagement dell'intellettuale che veniva identificato più in atteggiamenti abbastanza condiscendenti nei confronti delle strutture di partito che in una vera autonomia critica.

Se Vittorini parlava di *pifferai della rivoluzione*, Geymonat non ha mai avuto bisogno di sottolineare questa differenza perché egli le sue posizioni critiche nei confronti degli apparati le ha sempre espresse effettivamente in modo marcato. Quindi sono tre sottolineature che a me sembrano di particolare rilievo sulla figura di Ludovico a dieci anni dalla sua morte. Spero così di chiudere questo mio intervento invitando i convegnisti a riflettere un po' su due punti oltre che sulla figura perché il modo migliore per onorare una personalità di questo livello è quello non di fare della retorica celebrativa ma di verificarne l'attualità.

Io porrei due domande, se i convegnisti avranno tempo e luogo e le riterranno degne di essere esaminate. La prima è una domanda di stretta attualità cioè, come è possibile che stia accadendo nella cultura del nostro tempo che fioriscano forme di irrazionalismi, forme di cultura tutto sommato del tutto estranee a una logica? Anzi, per dirla con Jean Marais, come è stato possibile che la parola *illuminismo* sia diventata o stia diventando

sinonimo di barbarie e di totalitarismo? La giusta critica all'illuminismo e agli aspetti dell'organizzazione del potere non può diventare una critica della razionalità moderna e quindi bisogna interrogarsi se le direzioni del pensiero contemporaneo non stiano troppo inseguendo punti di debolezza e di difficoltà piuttosto che riflessioni su questo strumento fondamentale che è la ragione.

E la stessa domanda vorrei porre anche a livello politico (giacché, come si diceva, Geymonat è pensatore che sta sulla terra e non solo nei cieli della logica) ossia se le grandi insoddisfazioni del mondo contemporaneo, i grandi conflitti, i grandi temi di squilibrio non siano troppo semplicisticamente letti da una cultura di opposizione all'interno di movimenti che sembrano avere in comune atteggiamenti profondamente anti-scientifici.

Credo che un'analisi rigorosa debba sapere riconoscere anche nei fermenti sociali più vivi e nel disagio e nelle critiche della modernità i segni, comunque, di un progetto che miri a cambiare la società.

Cavalcare troppo ingenuamente i movimenti con etichette da new-age che sembrano riassumere quasi tutte le forme dell'antimodernismo secondo me non è mettersi su una strada interpretativa dei processi politici.

Credo che la lezione di Geymonat insomma debba invitare tutti quelli, soprattutto quelli, che operano per una trasformazione radicale profonda della società, del mondo contemporaneo, a riflettere su come sia possibile governare i processi e non soltanto inseguire un po' i movimenti di opinione che in un modo o nell'altro si formano nella società.

Vi ringrazio e spero che il convegno sia estremamente proficuo e ricco.

**Marco Macciantelli**

*(Provincia di Bologna)*

Desidero onorare questo momento che rischia di essere un po' rituale, ma mi sembra che l'incipit offerto sin qui da chi ha presentato le ragioni del convegno e anche dal saluto iniziale del collega Carlo Monaco ci consentono di immaginare che si possa escludere questo rischio e di immaginare invece una conversazione iniziale alla quale partecipano le istituzioni della Città, della Provincia e della Regione, che abbia anche il sapore di un'accoglienza affabile ai relatori provenienti dai diversi atenei italiani e anche a chi intende partecipare immagino con curiosità, con interesse a una giornata intensa, anche per il motivo di un titolo, "il Pensiero unitario di Ludovico Geymonat", che fa supporre si tratti di un'occasione significativa nel passaggio tra l'eredità della ricerca di Geymonat e lo sviluppo che l'indagine sui temi che egli ha posto potrà ulteriormente comportare.

Se potessi, con rispetto della sintesi, indicare alcuni elementi che rendono un dibattito sull'eredità di Geymonat non privo di un certo rilievo, indicherei sommariamente il collegamento alla situazione della ricerca filosofica internazionale, direi il riscatto del pensiero scientifico anche nelle sue radici più nostre, più italiane, e un certo recupero di un'idea di ragione che viene dopo la critica della ragione dogmatica e metafisica. Questo naturalmente ha molto a che vedere con quel confronto con la prima parte del secolo che abbiamo lasciato alle spalle, fortemente segnata dalle figure concordi e discordi di Croce

e di Gentile e con l'esigenza di trarre meglio allo scoperto ciò che invece il neoidealismo italiano aveva sostanzialmente disprezzato: il pensiero pragmatico, il pensiero strumentale, la scienza e la ricerca scientifica.

Io vorrei anche mettere in rilievo anche un altro aspetto: nello sforzo di conoscere la figura di Ludovico Geymonat, possiamo collocarla nella situazione universitaria e culturale italiana. Vedo una forte penetrazione autorevole nella ricerca, negli studi, vedo un riferimento civile e politico con un forte connotato intergenerazionale, cioè un filo che porta dalla resistenza fino al '68 e oltre il '68 in modo analogo a quello che è accaduto ad altre figure. So che è improprio dirlo ma perdonate il modo rozzo di stabilire un'analogia con figure tutt'affatto diverse, come quelle di Adorno in Germania o di Sartre in Francia, mi rendo conto che è del tutto arbitrario ragionare così, voglio dire semplicemente figure rappresentative di una continuità intergenerazionale dal punto di vista di una certa idea della sinistra e aggiungerei anche una presenza editoriale estremamente significativa nella cultura italiana.

Tutto questo comporta naturalmente un universo di tensioni, di motivi che meritano di essere opportunamente investigati e che credo stiano a significare anche una relazione larga del pensiero di Ludovico Geymonat con l'intrigo delle questioni che hanno coinvolto la cultura italiana nei suoi sviluppi anche più recenti. Da questo punto di vista voglio, in conclusione, evidenziare l'importanza che questo incontro non privo di molteplici motivi d'interesse si verifichi qui a Bologna, con il coinvolgimento dell'Università degli Studi, con più intimi aspetti anche di collegamento a cattedre e a insegnamenti universitari presenti nel Dipartimento di Filosofia del nostro Ateneo, con questo carattere di colloquio aperto al coinvolgimento delle istituzioni e di quanti condividono le sensibilità portate da una figura come quella di Ludovico Geymonat anche in direzione di una partecipazione del pensiero epistemologico e filosofico alla vita civile e sociale del nostro Paese.

### **Vera Negri Zamagni**

*(Regione Emilia-Romagna)*

Desidero con la mia presenza testimoniare l'attenzione che la Regione Emilia-Romagna rivolge ad un convegno dedicato a Ludovico Geymonat per l'importanza del lavoro scientifico del grande filosofo. In sala ci sono anche dei Consiglieri Regionali e questo rafforza quanto ho detto.

In un'epoca in cui era l'idealismo ad essere egemone in Italia sia nella sua versione storicizzante di Croce sia nella versione socio-dialettica di Gentile, Ludovico Geymonat ebbe il coraggio di andare contro corrente coniugando gli studi filosofici con il sapere scientifico specie matematico.

Con la sua "*Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico*" egli ha dato un contributo fondamentale alla cultura italiana, riconosciuto anche in ambienti filosofici ostili alle sue posizioni politiche e ideologiche. Ricorderò che nei miei studi di filosofia durante il corso di *filosofia della scienza*, che era un po' una novità perché era stato istituito da poco tempo, all'Università Cattolica dove mi sono laureata mi diedero i volumi di Geymonat da studiare.

Si tratta dunque di un contributo che ha riportato nella filosofia italiana una tradizione di pensiero moderna e collegata agli sviluppi di altre scienze. Ricorderò dell'affermarsi della matematica nell'economia e in altre scienze sociali, in tempi contemporanei all'approfondirsi dei rapporti tra filosofia e scienza di cui appunto Ludovico Geymonat fu principale rappresentante.

Come si potesse coniugare una fede così profonda nella ragione e nella scienza con posizioni politiche rivoluzionarie non sta a me dire ma certamente questo connubio testimonia di un uomo che doveva amare profondamente l'idea che la scienza andasse a beneficio di tutti e non solo di pochi.

Mi auguro che questo convegno ravvivi quest'idea: che l'intellettuale non è onesto con se stesso se non ha anche un versante di impegno politico e sociale.

### **Luciano Albertin**

*(Consiglio Provinciale di Torino)*

Io che sono torinese confesso che ho qualche difficoltà ma è un onore per me portare il saluto della Provincia a questo convegno che, a dieci anni dalla sua scomparsa intende rilanciare e approfondire la figura e il pensiero di Ludovico Geymonat.

Che questa iniziativa, promossa dal Centro Gramsci, di Educazione e Cultura si svolga qui a Bologna con importanti e qualificati interventi è sicuramente apprezzabile ed evidenzia un'attenzione e una sensibilità intellettuale e culturale non solo doverosa ma in questa fase della vita politica italiana necessaria. Questo per l'evoluzione del sistema democratico istituzionale ma ancor di più se mi è concesso per una sinistra persa e dispersa.

Devo dire, con senso autocritico, come il convegno da voi promosso mette in luce anche una capacità della realtà torinese di sapere dimenticare, mi si passi un modo di dire oggi poco usato che non vuole essere retorico, uno dei suoi figli migliori.

Ludovico Geymonat non è infatti solo nato a Torino ma lui si è laureato, ha insegnato, insomma vi si è formato culturalmente e politicamente. Si può dire che a Torino sono nate e cresciute le sue scelte che lo hanno fatto un grande filosofo di chiara fama internazionale ma anche di comunista e di anti-fascista.

Confesso quindi da torinese un certo disagio, come dicevo, che credo debba provare l'insieme dell'intellettualità della cultura della sinistra per una così stolta disattenzione. Per quanto mi sarà possibile mi adopererò affinché tale deficit venga al più presto e meglio recuperato.

Proseguendo in questo mio breve intervento, tornando al filosofo e marxista Geymonat, credo sia utile, in questo incontro a lui dedicato, brevissimamente ricordare le parole con le quali lo studioso apre la presentazione della sua opera più imponente e più nota, vale a dire la grande "Storia del pensiero filosofico e scientifico" e che sono riportate, in parte, nel vostro invito: *"In tempi recenti -esordisce Geymonat- si è manifestata una diffusa tendenza a relegare la filosofia entro i problemi dell'anima, lasciando alla scienza la responsabilità di far progredire la nostra conoscenza del mondo quasi che i due compiti siano separati l'uno dall'altro. Noi siamo fermamente convinti che questo modo di procedere sia in aperto contrasto con lo sviluppo più significativo del pensiero antico*

*e moderno*“. Lo scritto di Geymonat, è del '70 e quindi sono passati trent'anni, da allora quindi la storia è andata avanti ma non si può non riconoscere a Geymonat il merito di aver tentato di ritornare all'unità, di ricondurre all'unità originaria un sapere che nato unitario in Italia con l'umanesimo più autentico, proprio in Italia aveva cominciato a dividersi. Uno sforzo quasi titanico perché non va dimenticato che gran parte della vita culturale di Geymonat si sviluppa sotto l'egemonia dell'idealismo sia nella versione laico-liberale sia nella versione di sinistra. In Geymonat politica e cultura, scienza e filosofia, debbono tendere all'unità perché uno è l'uomo, una è la storia, uno è il mondo. Il suo essere militante di sinistra era parte del suo essere intellettuale, così come il suo essere uno studioso di fama internazionale era parte costitutiva del suo essere militante. La cultura vera non poteva in lui fare a meno della politica perché alla politica, alla sinistra in particolare, era affidato il compito di costruire le condizioni per lo sviluppo della cultura e allo stesso modo la politica non poteva sentire lontana la cultura se non altro perché all'origine della sinistra c'era in primo luogo una riflessione intellettuale, il marxismo non è solo ma è anche un movimento nato da una riflessione di carattere culturale.

Non si può non osservare che sia pure con una sensibilità e con un approccio culturale diverso il tendere all'unità di pensiero di Geymonat presenta una evidente analogia con quella tensione che ritroviamo in Gramsci e in tutto il marxismo italiano. La sua attenzione al pensiero scientifico lo avvicina alla riflessione che si afferma in tutto il '900 in Europa quindi siamo di fronte ad un intellettuale autentico, un militante di una onestà intellettuale senza ombre. Per questo dobbiamo, e si fa bene a ricordarlo, per questo noi dovremmo far bene e quindi saperlo imitare.



*Da sinistra: A. Burgio, S. Tagliagambe, R. De Grada, G. Sandri, M. Geymonat, A. Torno.*

## GEYMONAT E LA SCIENZA

Margherita Hack  
(Astrofisica)

Non sono esperta né di filosofia né di storia della scienza, perciò il mio contributo sul pensiero scientifico di Geymonat è molto incompleto e rappresenta piuttosto il desiderio di partecipare alla commemorazione di una persona che ho avuto la fortuna di conoscere e di incontrare più volte a Milano e a Trieste, e che mi ha colpito per la sua semplicità e il suo calore umano.

Laureato in filosofia e in matematica si è sempre preoccupato di sottolineare l'importanza della filosofia della scienza anche nell'impegno sociale e politico, e scrive: «Le conoscenze scientifiche tornano ad assumere - di pieno diritto - un significato di massimo rilievo per la sfera della prassi non solo in quanto capaci di fornire mezzi idonei ad accrescere l'efficienza delle nostre azioni, ma anche perché connesse da un articolatissimo rapporto di interazione con la filosofia».

Nella sua opera *Scienza e realismo* pubblicato da Feltrinelli nel 1977, chiarisce il problema che si pone con queste parole: «All'inizio dei nostri studi filosofico - scientifici avevamo ritenuto che tutta la razionalità dovesse venir identificata con quel tipo particolare di razionalità che possiamo riscontrare nelle teorie scientifiche. Ciò che ci ha costretti a correggere tale convinzione è stato soprattutto lo studio della storia della scienza, esaminata nella sua effettiva concretezza, nella complessità dei suoi legami con la storia della filosofia, nonché con lo sviluppo della società».

Geymonat osserva che la maggioranza degli scienziati e l'uomo comune accetta la tesi del *realismo ingenuo* che afferma che esiste una realtà trascendente il mondo fenomenico, ma è connessa a questo mondo perché occorre proprio partire dai fenomeni per conoscerla.

Però alcuni scienziati teorici, in particolare i fisici, hanno cominciato a respingere questa forma di realismo e sollevano dubbi contro il realismo. Per esempio si chiedono perché si accetta l'inesistenza dell'etere, una volta ritenuto reale, e si ammette l'esistenza degli elettroni e dei fotoni (altrettanto inosservabili, almeno direttamente) e non ci limitiamo a considerarli anch'essi puri enti di ragione.

La risposta è che si può attribuire esistenza agli elettroni e ai fotoni finché quella parte della fisica che li considera sarà verificata dalle osservazioni, mentre non possiamo attribuire esistenza all'etere perché le teorie che lo consideravano sono smentite dalle osservazioni.

Segue che la categoria dell'esistenza è strettamente legata alla nozione di osservazione, e poiché il mondo direttamente osservabile è il mondo delle nostre percezioni, risulta che l'esistenza è inscindibile dal soggetto. Questo spiega la diffidenza dei fisici teorici di fronte al realismo. Questa diffidenza è rafforzata dalle grandi novità apportate dalla meccanica quantistica. Mentre i dati osservativi su cui si basavano le teorie della fisica classica erano oggettivi, nel senso cioè identici per chiunque osservasse i medesimi fenomeni. Invece la meccanica quantistica implica l'incontrollabilità della interazione fra i fenomeni microscopici osservati e gli strumenti di osservazione, macroscopici. Segue

che per principio è impossibile separare ciò che risulta oggettivo da ciò che è prodotto dagli strumenti di osservazione. Queste conclusioni sono tali da disorientare e portare alla tentazione di una concezione filosofica apertamente idealistica. In pratica però, osserva Geymonat, le ricerche continuano come prima, con lo scopo di cogliere qualcosa di irriducibile all'osservatore. E l'unica novità è che quel qualcosa potrà essere del tutto diversa dall'immagine che la gente comune e il fisico classico si facevano degli oggetti reali.

Geymonat conclude che «un conto è ammettere il carattere relativo dei dati osservativi, o la necessità di introdurre nuove categorie nella elaborazione teorica di tali dati, e un altro conto, del tutto diverso, è invece avere la pretesa di legare il carro della fisica moderna a una filosofia apertamente idealistica».

Sempre in *Scienza e realismo* Geymonat affronta il problema della crescita della scienza ed esamina lo schema galileiano, laplaciano e kleiniano. Per Galileo è possibile raggiungere una conoscenza perfetta di una certa branca della scienza, indipendentemente dalla conoscenza di quanto avviene in altre branche. Perciò la crescita della scienza avverrà per accumulazione, la conoscenza di una nuova branca viene ad aggiungersi alle conoscenze di altre branche ma senza poter contribuire al loro approfondimento, perché esse sono già perfette. Invece secondo Laplace, l'universo non è divisibile in zone indipendenti e per raggiungere la conoscenza perfetta di una data branca occorre avere conoscenza perfetta anche degli altri settori.

Una tale conoscenza potrà essere raggiunta solo da un intelletto supremo, e l'uomo dovrà contentarsi di una conoscenza probabile dei singoli eventi, conoscenza che col crescere della scienza si avvicinerà sempre di più a quella completa che non potrà mai raggiungere. Però un aumento di conoscenza in un dato campo si ripercuoterà su tutte le conoscenze rendendole più probabili.

Secondo Klein la crescita della conoscenza, che lui applica alle teorie geometriche, ma che si può considerare più in generale, consiste nel passare da una teoria più ristretta a una più generale che includa la precedente.

Ora lo schema galileiano è chiaramente superato, anche se ha avuto una funzione stimolante nella crescita della scienza, facendo sperare a ciascun scienziato di poter aggiungere un contributo all'ampliamento della conoscenza. Più accettabile e moderno lo schema laplaciano, anche se è inaccettabile l'idea di postulare una verità assoluta conoscibile solo da un intelletto supremo.

Lo schema di Klein è valido per certe teorie, ma non sempre. Infatti la crescita della scienza è avvenuta in vari diversi modi. Per esempio, la scoperta di dati osservativi completamente nuovi non inquadrabili nei vecchi concetti, come la scoperta della radioattività, oppure la scoperta che la luce presenta due aspetti apparentemente contraddittori, come quello corpuscolare e quello ondulatorio.

La domanda che Geymonat si pone è se lo sviluppo della scienza si possa ancora ritenere inquadrabile in uno schema univoco, oppure dobbiamo ritenere che la crescita della scienza non è un fenomeno razionale? Secondo Geymonat il tessuto reale della storia della scienza non è scomponibile «in un aggregato di eventi isolabili, costituenti il materiale che servirebbe alla costruzione di tale tessuto. Noi pensiamo invece che questo

tessuto formi un'unità, entro cui non è possibile separare gli anzidetti elementi dal filo che li connette: filo conduttore che possiede una 'propria ragion d'essere', cioè una propria razionalità oggettiva, che è tanto più difficile da cogliere quanto è più rigida la pretesa di rinserrarlo in qualche schema aprioristico di razionalità».

Il metodo dialettico nello studio della crescita della scienza ha per «presupposto che la storia sia oggettivamente razionale. E che di conseguenza lo storico della scienza possa mettere in luce la razionalità del fenomeno settoriale da lui studiato in quanto riesce a dimostrare - sia pur solo per approssimazioni successive- che essa partecipa effettivamente della razionalità generale della storia dell'umanità».

Molto interessanti sono le domande che la filosofia si è posta per quanto riguarda il rapporto fra natura e uomo, e quindi la necessità di specificare cosa si intende per natura. Per Newton la natura è in un rapporto di servitù rispetto a dio, mentre per Spinoza dio è immanente alla natura e quindi coincidente con essa. E inoltre le leggi della natura sono identiche ovunque o diverse da una zona all'altra? Aristotele riteneva che dovevano essere diverse per il mondo sublunare da quelle per il mondo superiore. E' merito di Newton aver dimostrato l'universalità della legge di gravitazione. E ancora: le leggi della natura sono identiche in tutti i tempi o variano da un'epoca all'altra? E l'ordine del mondo organico è identico a quello del mondo inorganico? E per il mondo organico valgono, oltre a quelle del mondo inorganico, anche alcune leggi specifiche? Oggi la biologia molecolare ha il merito di aver tolto ogni dubbio sulla continuità fra sistemi viventi e sistemi fisici.

Oggi non c'è dubbio che la natura subisce trasformazioni ad opera dell'uomo, ma l'uomo stesso fa parte della natura, e quindi l'intervento umano è un intervento dall'interno, non dall'esterno.

Geymonat si pone la domanda se «i successi ottenuti dallo scienziato specialista nelle sue indagini settoriali contribuiscono o no allo sviluppo di una concezione generale della natura?»

Con Geymonat si può nettamente dare una risposta positiva: Nel caso particolare di mia competenza è chiaro oggi che tutti gli elementi di cui è costituita ogni cosa sulla terra, ed in particolare il nostro corpo - il calcio, il ferro, il magnesio, ecc.- sono stati costruiti nell'interno di stelle molto più massicce del sole, che nella fase finale della loro vita danno luogo a una serie incontrollata di reazioni nucleari in cui vengono sintetizzati tutti gli elementi e poi scaraventati nello spazio dall'esplosione che distrugge la stella, e vanno ad arricchire le nubi di gas interstellare da cui si formeranno nuove stelle, nuovi pianeti ed eventualmente altri esseri viventi. Per cui oggi possiamo affermare che noi siamo un risultato dell'evoluzione dell'universo, che da una caotica zuppa di particelle elementari ha dato luogo alla formazione di protoni e neutroni, i componenti dei nuclei atomici, alla formazione delle stelle, dei pianeti e delle galassie, e ai luoghi in cui la vita si è potuta sviluppare ed evolvere dalla forme più semplici alle più complesse. In conclusione noi siamo un prodotto dell'universo in grado di osservarlo e almeno in parte comprenderlo.

Per Geymonat dunque le scienze, malgrado la loro crescente specializzazione, possono e devono incidere sulla concezione generale del mondo. Esse «ci forniscono una

effettiva conoscenza della realtà, pur non facendoci conseguire delle verità assolute ma soltanto relative» inoltre «l'uomo ha sempre mirato a costruirsi una concezione generale (filosofica) del mondo, la quale è, essa pure, solo relativamente vera, e oggi va continuamente corretta e perfezionata in base ai risultati più recenti delle conoscenze scientifiche. L'anzidetta incidenza delle scienze sulla concezione filosofica del mondo dipende, dunque, dalla loro capacità di correggere e integrare ininterrottamente tale concezione, accrescendone la 'presa' sulla realtà».

Geymonat conclude che ogni progresso nella conoscenza della realtà ha sempre avuto una funzione liberatrice.

Riguardo alla tendenza di denigrare e colpevolizzare la scienza e la tecnica, Geymonat osserva che i denigratori della razionalità scientifica pretendono di isolare lo sviluppo di tale razionalità dal processo storico globale di cui essa fa parte e conclude: «E' la mancata comprensione dell'unità dialettica di questo processo a fornire una visione distorta della funzione compiuta dalla scienza e dalla tecnica; visione che trae in inganno anche parecchie persone in buona fede, e che è largamente utilizzata dalla classe sfruttatrice, ben lieta di dirottare sulla scienza la contestazione degli sfruttati, tentando così di nascondere le proprie responsabilità».

## L'EREDITÀ CULTURALE E POLITICA DI LUDOVICO GEYMONAT

Silvano Tagliagambe  
(Università "La Sapienza" di Roma)

### 1. La "non neutralità teoretica" della scienza e dell'innovazione.

Uno degli aspetti più discussi e controversi delle posizioni filosofiche di Ludovico Geymonat è certamente quello riguardante la «non neutralità teoretica» della scienza. «Se la scienza ci portasse a una conoscenza assoluta della realtà», egli scriveva alla fine del 1977, «noi potremmo sostenere che essa è in un certo senso neutrale, perché le verità che ci procura - in quanto assolute - non dipenderebbero in alcun modo dal soggetto che conosce, né dalle condizioni sociali in cui egli opera, né dalle categorie logiche o dagli strumenti osservativi usati per conoscere. Se, viceversa, nelle scienze (e conseguentemente nella concezione generale del mondo che su di esse si regola e si misura) non fosse presente un secondo fattore, e cioè la realtà che esse ci fanno via via conoscere sia pure in modo relativo e non assoluto, le scienze e la filosofia risulterebbero delle costruzioni puramente soggettive: costruzioni senza dubbio non neutrali, perché dipendenti per intero dall'uomo che compie le ricerche scientifiche e dalle condizioni sociali in cui egli opera, ma in ultima istanza non neutrali solo in quanto arbitrarie. Solo la conoscenza dei due anzidetti fattori - l'uno soggettivo, l'altro oggettivo - ci fa comprendere che la scienza non è né neutrale né arbitraria. E solo l'esistenza di un incontestabile rapporto dialettico tra tali due fattori ci fa comprendere che la scienza non è suddivisibile in due momenti separati (l'uno non arbitrario e l'altro non neutrale) ma è, nella sua stessa globalità, non arbitraria e non neutrale, cioè possiede questi due caratteri intrinseci e ineliminabili»<sup>1</sup>.

Questa impostazione, secondo Geymonat, ci consente, da un lato, di vedere e valutare a pieno i grandi meriti delle posizioni teoriche e storiche alle quali si deve «la scoperta di certe contraddizioni fra lo sviluppo della scienza e quello della civiltà»; ma, dall'altra parte, ci mette altresì in condizione di sostenere che «queste contraddizioni non ci portano affatto a negare il contributo che la scienza ha recato e reca alla civiltà: esse ci portano unicamente a interpretare in forma dialettica, non dogmatica, questo contributo. Interpretarlo in forma dialettica significa, per un lato, non attribuire al progresso scientifico un potere magico, non vedere nella scienza un'attività metastorica, sganciata da tutti i travagli e le lotte della società, ma significa, per l'altro lato, non dimenticare (...) che ogni progresso nella conoscenza della realtà ha sempre avuto un'effettiva funzione liberatrice»<sup>2</sup>.

Questa idea assume il suo corretto significato e valore se la si inserisce nel quadro della prospettiva metodologica generale assunta da Geymonat, basata sulla convinzione che ciò che è importante a livello del discorso relativo alle teorie scientifiche non sia

<sup>1</sup> L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano, 1977, pp. 117-118.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 119.

un'analisi *statica* dell'*atto* conoscitivo, alla maniera dell'epistemologia tradizionale, ma una analisi *dinamica* del processo storico di «critica e crescita della conoscenza», per cui «conoscenza» e «accrescimento della conoscenza» sono da considerarsi aspetti ormai inseparabili. L'unico fondamento della conoscenza è, da questo punto di vista, lo sviluppo della conoscenza medesima, e dunque l'innovazione, in uno sforzo di approfondimento critico e di mutamento continuo. «La nota più caratteristica del nuovo concetto di conoscenza», rileva in proposito Geymonat, «diventa così quella della dinamicità: dinamicità non attribuibile esclusivamente al soggetto che cerca di conoscere il mondo, ma ai risultati stessi da lui via via ottenuti, i quali vengono così ad acquistare un valore di verità solo in quanto inseriti in una catena di conoscenze tutte transitorie e relative, e tutte sostituibili da altre più complete e precise»<sup>3</sup>.

E' sulla base di queste premesse teoriche che Geymonat imposta il suo discorso relativo alla non neutralità teoretica della scienza, discorso che si alimenta di un'approfondita analisi del problema dei rapporti tra scienza e tecnica, a sua volta sostenuta da un'accurata ricostruzione della lezione del “caso Galilei”.

## 2. La lezione del “caso Galilei”.

Di fronte ai recenti sviluppi delle biotecnologie e dell'ingegneria genetica e ai delicati problemi che essi pongono dal punto di vista etico sta emergendo un atteggiamento che cerca di ridimensionare drasticamente la complessità della questione facendola rientrare entro schemi concettuali più facilmente gestibili e, in qualche modo, rassicuranti.

Questo tipo di approccio chiama in causa, in particolare, il rapporto tra etica, scienza e tecnologia e cerca di stabilire quali siano le modalità e i tipi di interazione con il discorso etico che la scienza può consentire e ammettere senza che ne risulti intaccata e compromessa la *libertà di ricerca* che la deve caratterizzare e che le deve essere garantita. L'idea di fondo è che se si vogliono evitare pericolosi e imbarazzanti conflitti tra scienza e etica, rischiando di riprodurre le condizioni che portarono al processo a Galileo, occorre partire dal presupposto che la morale, per svolgere veramente il suo compito, deve essere *adatta*, ossia proporzionata e calzante, a quanto l'uomo del nostro tempo vive e sente del mondo e di sé, e quindi allo *stile di pensiero* della nostra epoca. Gli elementi caratterizzanti di questo stile sembrano essere, in particolare, la dinamicità e la rivedibilità, per cui anche un'etica che voglia essere all'altezza delle esigenze del nostro tempo e il più possibile compatibile con esse dovrà armonizzarsi con questi principi base, rinunciando ad ogni pretesa di “giudice super partes”, che ambisca a esercitare un diritto di censura o di supervisione sul sistema globale della nostra cultura e civiltà in nome di non si sa bene quali principi irrevocabili. Da questo punto di vista, dunque, la morale e l'etica devono essere proporzionati al livello della nostra conoscenza scientifica; solo così esse potranno, a loro volta, avanzare identica istanza nei confronti di quest'ultima, pretendendo che il suo sviluppo sia *compatibile* con i principi morali dell'umanità. Solo così scienza ed etica potranno dialogare in modo proficuo; e solo da un

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 74.

confronto impostato a partire da queste premesse potrà emergere per l'uomo la possibilità di acquisire un punto di vista che cerchi di rendere il più possibile convergenti le esigenze e le istanze dell'una e dell'altra senza forzature e senza, soprattutto, che ne risulti compromessa l'autonomia di una delle due o, peggio ancora, di entrambe.

Questo approccio al problema evidenzia immediatamente la necessità di fissare i parametri in base ai quali può essere stabilita la compatibilità dello sviluppo della ricerca scientifica con i principi morali dell'umanità. Tra le diverse opzioni possibili una sembra emergere e imporsi con particolare forza soprattutto all'interno del cattolicesimo: il principio del *rispetto* della natura, delle sue leggi, dei suoi ritmi, contro ogni tendenza a "forzare" questi ultimi e contro ogni pretesa di *manipolazione* della natura medesima.

Ne scaturisce il tentativo di tracciare una netta linea di demarcazione tra *naturale* e *artificiale*, che consente, a sua volta, di impostare in modo apparentemente soddisfacente, nella sua semplicità, la questione del rapporto tra etica, da una parte, e scienza e tecnica, dall'altra. Se la suddetta linea di demarcazione regge, infatti, possiamo con facilità ricavarne l'idea che risulti automaticamente compatibile con i principi morali dell'umanità tutto ciò che si configura come adeguamento alla natura, rispetto del suo andamento e delle sue leggi: il giudizio morale deve invece intervenire ed emettere i suoi verdetti di liceità o meno ogniqualvolta si passi dal rispetto della natura alla sua manipolazione, non appena cioè ci si lasci alle spalle le frontiere del naturale per avventurarsi nel periglioso oceano dell'artificiale.

Un'impostazione di questo genere necessita, per essere credibile, di un robusto supporto epistemologico, che viene infatti rintracciato in quel filone di studi, di matrice neotomista, che assume come cardine della propria elaborazione l'idea che il mondo sia *intrinsecamente intelligibile*, nel duplice senso che esso, da una parte, possiede, *intrinsecamente*, una struttura, e dall'altra, diventa oggetto di un'intelligenza che può accedere a essa proprio perché è strutturata nello stesso modo.

Di particolare interesse in questo senso è la posizione di John Haldane, che in un articolo del 1992, dal titolo *Putnam and Intentionality* prende in esame le ragioni avanzate proprio da Putnam per rifiutare il realismo metafisico, ragioni che fanno, tra l'altro, riferimento alla critica dell'ipotesi di Fodor dell'esistenza di un linguaggio del pensiero, basata sull'idea che «il significato di un simbolo non può essere semplicemente un altro simbolo, per quanto un simbolo in 'scrittura cerebrale'»<sup>4</sup>. Questa critica mostra, secondo Haldane, il proposito di affrontare la questione dell'intenzionalità senza cadere nella trappola del «regresso all'infinito» da simboli che hanno un significato solo contingente ad altri simboli contingenti. Il problema, tuttavia, è posto correttamente, ma non risolto, perché Putnam non è disposto ad ammettere l'esistenza di qualcosa che abbia un significato in se stesso, idea che anzi in *Reason, Truth and History*<sup>5</sup>, del 1981, rifiuta esplicitamente, bollandola come «concezione magica» dell'intenzionalità. Haldane imbecca proprio questa via, riprendendo l'idea di san Tommaso secondo cui i concetti, per un verso, vanno spiegati come disposizioni intellettuali, abitudini che vengono esercitate nel pro-

<sup>4</sup> H. Putnam, *Representation and reality*, M.I.T. Press, Cambridge (MA), 1988, p. 54.

<sup>5</sup> H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1985.

nunciare giudizi, come espressioni, cioè, di un rapporto con le loro esemplificazioni all'interno di determinati pensieri che ricalca quello che intercorre tra un'abitudine (*habitus*) e una singola occasione in cui essa viene esercitata (*actus*); per l'altro devono avere una connessione necessaria con la loro estensione. Una connessione che non si limiti ad assumere la realtà esterna come semplice origine della catena causale che porta al concetto, ma ne faccia anche, in modo esplicito, ciò che determina i modi in cui possiamo pensare ad essa. In questo senso Haldane riprende e ripropone l'impostazione aristotelico-tomista, secondo cui la mente può formare *concetti strutturati come la realtà* attraverso un processo cognitivo in cui astrae le forme intelligibili, i concetti appunto, dalla realtà. San Tommaso, commentando Aristotele, aveva infatti sottolineato *che la forma dell'oggetto è ricevuta dal soggetto conoscente*, anche se nel soggetto esiste in modo diverso che nell'oggetto. Nell'oggetto ha un essere *naturale* (o *materiale*), mentre nel soggetto ha un essere *intenzionale* (o *spirituale*). Questo non significa che l'esistenza intenzionale non richieda un sostrato materiale. Al contrario, la sensazione è l'attività di un *organo di senso*. Ciò significa solo che la forma contenuta nel soggetto non è un principio di organizzazione della materia nello stesso modo in cui lo è nell'oggetto.

Caratteristica di questa posizione è che si nega che il pensare possa in qualche modo avere per oggetto delle realtà interne, che poi hanno una relazione ulteriore con oggetti esterni. Il pensiero può quindi sì dirsi una rappresentazione della realtà, ma non nel senso che ha per oggetto delle rappresentazioni mentali, bensì nel senso che il pensare è un'attività con cui il mondo viene presentato al soggetto. Questo è possibile perché l'attività del pensare è strutturata *e la sua struttura è identica alla struttura della realtà*, e proprio in quanto tale è intrinsecamente rappresentazionale. *La rappresentazione avviene attraverso un'identità tra la forma di ciò che rappresenta e la forma di ciò che viene rappresentato*, cosicché lo stesso atto del rappresentare è identico, in tutti i suoi aspetti rappresentazionali, a quanto viene rappresentato.

Se le cose stanno così, è evidente che ha un senso ben preciso e definito parlare della conoscenza, e di quella scientifica, come una sostanziale "presa d'atto" di ciò che la natura è intrinsecamente ed espressione di un pieno e incondizionato rispetto delle sue leggi e dei suoi ritmi.

Questo principio, da *pars costruens* si può convertire in *pars destruens* utilizzabile per confutare l'idea alternativa che le strutture siano invece il prodotto dell'attività di elaborazione del soggetto, in concorso con i dati (la cui natura e portata informativa, ovviamente, precisata), provenienti dall'esterno. La critica è qui rivolta, in particolare, alla metafora della pasta e dei biscotti, presente anche in Putnam, il quale l'utilizza per avanzare l'ipotesi che la realtà abbia lo stesso ruolo della pasta per biscotti, che siamo noi a tagliare in pezzi in vari modi: «le cose indipendenti da tutte le nostre scelte concettuali sono la pasta; il nostro contributo concettuale è la forma dello stampino dei biscotti»<sup>6</sup>. Questa metafora, così come ogni possibile altra formulazione dell'idea che siamo noi a dividere il mondo in oggetti, o a conferire ad esso forme e strutture, sono, a giudizio dei filosofi di ispirazione tomista, inadeguate e fallaci, poiché presuppongono

<sup>6</sup> H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, Open Court, LaSalle (Illinois), 1987, p. 33.

che ci sia un mondo indifferenziato e irraggiungibile da noi su cui noi imponiamo le nostre divisioni. Che venga immaginato come della pasta per biscotti o come qualsiasi altra cosa, se noi non possiamo raggiungerlo non possiamo neanche sostenere che è diviso in oggetti da noi. Se consideriamo, cioè, la realtà esterna come un mondo noumenico irraggiungibile per quanto riguarda le specifiche configurazioni che lo caratterizzano, dobbiamo, coerentemente, astenerci da qualunque formulazione che lo riguardi, anche quelle che lo presuppongono come un “indistinto”, o come qualcosa distinto in modalità, forme e strutture differenti da quelle che noi gli attribuiamo, perché, altrimenti, cadremmo nella trappola del “magico modo di riapparire” del trascendentale.

### 3. La fallacia della contrapposizione naturale/artificiale

Qui non voglio soffermarmi sull'analisi critica di questa posizione epistemologica: l'ho fatto, di recente, in un'opera alla quale mi permetto di rimandare il lettore interessato<sup>7</sup>. L'aspetto sul quale intendo invece concentrare l'attenzione in questa sede è la solidità e la “tenuta” della linea di demarcazione tra naturale e artificiale, che viene tracciata e presentata come immediata conseguenza di questo approccio realistico “forte”.

Quello che mi interessa invece richiamare qui è la critica *ante litteram* di posizioni di questo genere contenuta in modo chiaro e con argomentazioni che appaiono ancora oggi estremamente convincenti nell'opera del 1961 che Geymonat dedica alla figura e all'impresa scientifica di Galilei<sup>8</sup>. Ricostruendo, quasi vent'anni dopo<sup>9</sup>, questa sua “lettura” di Galilei sottolinea come, alla base della fondazione della nuova fisica da parte di quest'ultimo, vi sia il «suo costante interesse per le pratiche artificiali», la «sua curiosità per i dispositivi tecnici», per cui la nascita della scienza moderna risulta indissolubilmente legata ai «suggerimenti e alle sollecitazioni provenienti dalla tecnica, tradizionalmente esclusi dai filosofi nella loro immagine della così detta scienza pura»<sup>10</sup>. E, a suggello di questa sua impostazione, nell'ultimo capitolo del VI volume della sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico* Geymonat rileva che «la frattura fra la teoria e la prassi è continuamente smentita dall'interscambio tra scienza e tecnica che sta alla base della stessa civiltà moderna»<sup>11</sup>.

Questa posizione è oggi ripresa e ulteriormente sviluppata da studiosi e interpreti che non mancano di ricordare come l'adesione acritica a questa idea della contrapposizione naturale/artificiale rischia di far cadere, chi la sostiene, nella trappola, sempre in agguato, della confusione tra “evento fisico” e “accadimento del mondo reale”. Per approfondire questo problema occorre scandagliarlo dalle radici, cioè dalla nascita, con Galileo, della fisica moderna, proprio come aveva fatto Geymonat, ricostruendo le modalità attraverso le quali si è giunti, a partire dal suo approccio, a elaborare e a mettere a punto la descrizione fisica del mondo. Di particolare interesse, per quanto riguarda questo aspet-

<sup>7</sup> S. Tagliagambe, *Il sogno di Dostoevskij. Come la mente emerge dal cervello*, Cortina, Milano, gennaio 2002.

<sup>8</sup> L. Geymonat, *Galileo Galilei*, Einaudi, Torino, 1961.

<sup>9</sup> L. Geymonat, *Paradossi e rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano, 1979.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>11</sup> L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, Garzanti, Milano, 1972, p. 1055.

to, è la posizione di uno dei pochi fisici italiani impegnati ad approfondire i presupposti di questa descrizione, Massimo Pauri, il quale punta l'attenzione su due punti: l'implicita metodologia della *separazione del mondo in tre parti*, e le altrettanto implicite *approssimazioni fondanti*, che consentono l'*idealizzazione* degli oggetti fisici, sulla quale si innesta la loro *matematizzazione* e la conseguente costituzione di un *modello* che letteralmente rimpiazza gli oggetti reali. Per quanto riguarda il primo punto viene sottolineato che, in questa descrizione, «è sempre, almeno implicitamente, presupposta la separazione del mondo in tre parti: una prima parte che possiamo definire propriamente come l'*oggetto* (o il sistema) *fisico*, una seconda parte che è l'osservatore (che sovente assume ambigualmente le specie simultanee di *apparato di misura* e di *soggetto pragmatico* che applica le procedure sperimentali ed elabora le strutture teoriche) e una terza parte che costituisce il *resto del mondo*. La variabilità delle relazioni fra quest'ultimo e l'oggetto fisico identifica la componente *irriducibilmente contingente* della descrizione fisica e viene formalizzata nelle cosiddette 'condizioni iniziali o 'al contorno' del sistema in oggetto. La *tripartizione* consente la formulazione delle possibili variazioni temporali dell'oggetto (*leggi fisiche*) in connessione con la scelta di differenti relazioni con il resto del mondo»<sup>12</sup>.

Le approssimazioni fondanti, che costituiscono un ulteriore e imprescindibile requisito per la formulazione delle leggi, sono costituite da quelle che Pauri chiama le *condizioni galileiane*, e cioè: «i) *ripetibilità temporale indefinita* dell'intero insieme di relazioni fra l'oggetto e il resto del mondo; ii) *irrelevanza delle relazioni spaziali* fra una conveniente regione, definita dall'oggetto stesso e il suo ambiente locale, e il resto del mondo. Tutte queste condizioni, che stabiliscono la distinzione fra discipline puramente empiriche e scienze sperimentali, implicano in particolare l'*omogeneità spaziale* e -soprattutto - l'*omogeneità temporale*, insieme alla possibilità di ripetere a piacere la richiesta separazione del mondo»<sup>13</sup>.

Queste approssimazioni, per poter essere formulate e attivate, presuppongono, a loro volta, una sorta d'*idealizzazione primaria*, più profonda e fondamentale di esse, quella che sta alla base della definizione del *tempo fisico*. L'omogeneità temporale e l'individuazione della ricorrenza di stati fisici identici esigono, infatti, che siano soddisfatte due specifiche condizioni. «Innanzitutto la costituzione di un'opportuna *procedura di approssimazione*; in secondo luogo, una condizione cosmologica sul 'resto del mondo' che garantisca l'esistenza di subtotalità autonome, fisicamente quasi - isolate, tali da consentire - nei limiti dell'approssimazione costituita - il riconoscimento di una stabilità di ricorrenza temporale. Tali richieste, che sono anche pre-condizioni per la realizzabilità - almeno locale e sempre nei limiti della approssimazione - delle *condizioni galileiane*, identificano per *definizione* un orologio fisico standard, cosicché non ha poi senso empirico chiedersi se successivi intervalli temporali contengono o meno la stessa 'quantità di tempo': il tempo fisico è *relazionale* per costituzione»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> M. Pauri, *I rivelatori del tempo*, «Nuova civiltà delle macchine», 1999, n. 1, p. 42.

<sup>13</sup> *Ivi*

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 43.

La distinzione fra componenti *irriducibilmente contingenti* e *leggi fisiche* o «forme nomologiche di possibilità», di cui si è parlato, implica che “un oggetto fisico non sia mai definito da una singola individuazione oggettuale. Esso corrisponde ad una classe di *equivalenza* di determinazioni singole, individuata precisamente dalla astrazione delle relazioni con il resto del mondo che, nel caso specifico, sono considerate irrilevanti. Inoltre, la rete di relazioni attraverso cui l'oggetto fisico è definito costituisce un *reticolo ideale* in cui sono stati soppressi tutti i *particolari* fenomenici, *in quanto fenomenici e particolari*, cosicché il soggetto esperiente non vi appare più. Ogni classe (un oggetto fisico) costituisce un ‘modello’ che, *letteralmente*, rimpiazza la cosa fenomenica intenzionalmente esperita con la sua molteplicità di prospettive. Così, lo *status* della descrizione fisica implica che possiamo avere scienza di ‘tipi’ ma mai scienza di ‘particolari’ e, soprattutto, che la transienza temporale della soggettività è radicalmente rimossa dal quadro»<sup>15</sup>.

*Il modello matematico è dunque elemento di congiunzione, vero e proprio ‘interfaccia’, tra la realtà cui si riferisce e la dimensione sperimentale.* La complessità dei risultati ottenuti da questo modello rende necessaria una loro analisi in forma logicamente organizzata e una verifica alla luce delle prove sperimentali disponibili, analisi e verifica che possono a loro volta innescare un processo iterativo di modifica del modello (nelle equazioni e/o nei parametri che lo definiscono), sino a quando i risultati ottenuti su una classe significativa di casi di studio non siano ritenuti soddisfacenti da chi ha posto il problema e lo deve risolvere. Col costante incremento della complessità dei problemi da affrontare, che spesso richiedono di operare su un numero cospicuo di variabili, il ruolo dei modelli si rafforza e si amplia. L'attività di taluni settori della fisica, come la meccanica statistica, si sta ad esempio sempre più concentrando su sistemi composti da un gran numero di elementi di tipo diverso che interagiscono fra di loro secondo leggi più o meno complicate in cui sono presenti un gran numero di circuiti di controreazione, che stabilizzano il comportamento collettivo. Ciò esige il ricorso alla risoluzione su calcolatore, per pervenire alla quale bisogna però inserire ulteriori tappe intermedie tra la realtà, oggetto di studio, e il modello che la rimpiazza, tappe intermedie che hanno portato all'impressionante sviluppo di quella vera e propria “disciplina intersettoriale”, come la definisce A. Quarteroni<sup>16</sup> che è la *modellistica matematica*.

«L'obiettivo primario per un matematico applicato è la risoluzione *effettiva* del problema. I problemi matematici formulati nell'ambito della modellistica non sono quasi mai risolvibili per via analitica. I teoremi dell'analisi matematica e della geometria, seppur fondamentali per stabilire se il problema sia ‘ben posto’ o meno, assai raramente hanno natura costitutiva atta ad indicare un processo di rappresentazione esplicita della soluzione. E' pertanto necessario sviluppare metodologie di approssimazione che, in ogni circostanza, conducano ad algoritmi che rendono possibili la risoluzione su calcolatore. Il compito di trasformare una procedura matematica in un programma di calcolo

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>16</sup> A. Quarteroni, *La modellistica matematica: una sintesi fra teoremi e mondo reale*. Prolusione tenuta in occasione dell'inaugurazione del 136° anno accademico. Politecnico di Milano, 3 ottobre 1998, p. 4.

corretto richiede attenzione alla struttura, efficienza, accuratezza ed affidabilità. Per tale ragione, la scelta di un metodo numerico non può prescindere da una conoscenza adeguata delle proprietà qualitative della soluzione del modello matematico, del suo comportamento rispetto alle variabili spaziali e temporali, delle sue proprietà di regolarità e stabilità. E' pertanto giustificato l'uso del termine *modellistica numerica* che generalmente si adotta a tale riguardo»<sup>17</sup>.

L'aspetto che qui ci interessa in relazione allo sviluppo di questi nuovi settori di ricerca è che nell'ambito di essi svolge un ruolo cruciale il concetto di *approssimazione*, e dunque di *errore*, considerato non in chiave negativa, come un qualcosa da eliminare, ma come *risorsa euristica*. «La modellistica numerica mira a garantire che l'errore sia piccolo e *controllabile* e a sviluppare algoritmi di risoluzione *efficienti*. La controllabilità è un requisito cruciale per un modello numerico: l'analisi numerica fornisce stime dell'errore che garantiscono che esso stia al di sotto di una soglia di precisione fissata a priori (la ben nota tolleranza percentuale accettabile dell'ingegnere). A tale scopo vengono progettati *algoritmi adattativi*, i quali, adottando una procedura di *feedback* a partire dai risultati già ottenuti, modificano i parametri della discretizzazione numerica e migliorano la qualità della soluzione. Ciò è reso possibile dalla analisi *a posteriori* (quella basata sulla conoscenza del residuo della soluzione calcolata), uno strumento supplementare (rispetto all'analisi a priori, o di Hadamard) di cui può giovare la modellistica numerica»<sup>18</sup>.

Siamo così di fronte a un processo che *allunga la catena di anelli che separano l'evento del mondo reale e quello della descrizione che ne viene offerta dalle teorie scientifiche* rendendo quanto meno problematica, o comunque non certo immediata e diretta, l'identificazione tra quest'ultima e la realtà naturale. E le cose non si fermano qui, perché può succedere, contrariamente a un'illusione diffusa, che anche i supercalcolatori oggi disponibili non siano in condizione di consentire la risoluzione di un problema, quando la complessità di quest'ultimo cresce oltre una certa soglia e risulta troppo elevata in relazione al ruolo che la simulazione numerica può rivestire. «In tali casi, si impone un ripensamento del modello ed una sua opportuna riduzione dimensionale (...). Naturalmente, l'adozione di modelli ridotti consente di abbassare drasticamente la complessità del problema, rendendo possibili simulazioni che altrimenti non lo sarebbero, ma tale riduzione deve essere giustificata. Dal punto di vista fisico non deve far perdere di significatività al problema in esame, da quello matematico deve conservare le proprietà teoriche fondamentali del modello originario. La sintesi fra queste due esigenze non è sempre facile e richiede uno sforzo congiunto di matematici ed ingegneri. In un altro ambito, la riduzione della complessità si può anche ottenere ricorrendo alla partizione geometrica del problema, onde rendere efficace il ricorso al calcolo parallelo. In tale caso si riconduce il problema numerico originario ad una successione di problemi di dimensione ridotta, ognuno dei quali può essere risolto con una procedura simultanea in un ambiente di calcolo multiprocessore»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> *Ivi.*

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 4-5.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 8

La questione della riduzione della complessità e dell'elaborazione dei modelli ridotti, qui sollevata da Quarteroni, è di particolare interesse anche perché ha dato luogo, negli ultimi due decenni, a un nuovo tipo di matematica basata essenzialmente sulla visione, la cosiddetta geometria sperimentale, nata soprattutto dall'esigenza di modellare strutture biologiche complesse che, proprio per ragioni di complessità, non possono essere trattate con la matematica ordinaria<sup>20</sup>.

Credo sia abbastanza facile “tradurre” i processi e gli “stratagemmi” di cui si serve la modellistica numerica al fine di “addomesticare” la complessità dei problemi e venirne in qualche modo a capo (quelli descritti da Quarteroni e quelli cui ricorre, appunto, la geometria sperimentale) in una precisa sensazione di crescente distanza della realtà rispetto alla descrizione e spiegazione che ne viene offerta tramite essa, dando un senso ben preciso all'affermazione di Pauri secondo la quale i modelli così costruiti rimpiazzano questa realtà.

Si rifletta, a questo proposito, sul concetto di “algoritmo adattativo”, che come abbiamo visto fa la sua comparsa in modo esplicito nell'analisi di Quarteroni, che lo presenta come lo strumento per modificare i parametri della discretizzazione numerica e migliorare la qualità della soluzione sulla base di una procedura di *feedback* a partire dai risultati già ottenuti. Il procedimento che otteniamo si presenta simile a quello di elaborazione dell'informazione sugli oggetti, le relazioni, le leggi, e altre componenti di un mondo, da parte di una rete neurale, informazione che non è codificata in modo esplicito e diretto, ma implicitamente attraverso i pesi delle connessioni tra nodi di calcolo elementari. La realtà si presenta così non come l'oggetto di una percezione immediata, ma come una *proprietà emergente*, risultato di un particolare insieme statistico di pesi di interconnessione che cambiano, anche di poco, ogni volta che si usa il nodo, facendo imparare ciò che la rete medesima non era in grado di articolare osservando gli schemi nei dati precedentemente disponibili. Qui la funzione di mediazione e di filtro degli schemi appare in tutta la sua evidenza. Matematicamente, l'elaborazione parallela distribuita può essere descritta in termini di superfici con massimi e minimi locali e globali, e la convergenza è una traiettoria sulla superficie verso uno stato di “energia computazionale” minima. Il contorno effettivo della superficie dipende da ciò che la rete ha imparato. In altre parole, nelle reti neurali l'informazione è direttamente spazializzata in base all'apprendimento della rete. Quindi è dall'uso che emerge un panorama di informazione.

La situazione non è diversa nel caso dell'applicazione degli strumenti offerti dalla modellistica matematica e numerica, dove la “rappresentazione” del problema è funzione anche della nostra possibilità di “trattarlo” sulla base delle risorse di calcolo di cui disponiamo. Quando queste ultime si rivelano insufficienti si procede a una riduzione dimensionale dei modelli, al fine di abbassare drasticamente la complessità del problema, e per essere sicuri che quest'ultimo non abbia perso di significatività nel corso di questa operazione si effettuano controlli ed, eventualmente, aggiustamenti in itinere sulla base di procedura di *feedback* a partire dai risultati già ottenuti, che modificano i

<sup>20</sup> L'argomento della geometria sperimentale è ormai così sviluppato che esiste in proposito una rivista specializzata, «Experimental Geometry», oltre a riviste accessibili on line.

parametri della discretizzazione numerica e migliorano la qualità della soluzione: un po' come fanno, appunto, le reti neurali, che in caso di risultato insoddisfacente modificano l'insieme statistico di pesi di interconnessione dei loro strati intermedi, quelli che si trovano tra il livello degli input e quello degli output. Ciò evidenzia bene come siano il campo e l'organizzazione interne la referenza pertinente per la soluzione del problema e come le soluzioni che otteniamo non siano affatto generalizzazioni della percezione immediata e di un rapporto diretto con la realtà, ma si presentino invece come rielaborazioni di essa, sulla base di una serie prolungata di atti intermedi che "adattano" la realtà medesima alla nostra capacità di percezione, di concettualizzazione e di calcolo e al complesso di istruzioni che i nostri apparati hanno via via "confezionato" e di cui dispongono al momento attuale.

Sulla base di queste premesse risulta ben argomentata e del tutto comprensibile la seguente conclusione, tratta da Berthoz in una sua opera del 1997: «Una proprietà fondamentale dell'integrazione multisensoriale nel collicolo<sup>21</sup> è la seguente: è il campo recettivo a essere la referenza pertinente per l'integrazione multisensoriale, e non lo spazio esterno. La fusione tra i recettori si compie a livello dello spazio dei campi recettivi, e non attraverso la ricostruzione a livello centrale dello spazio cartesiano esterno»<sup>22</sup>. Osservazione che ben si inserisce all'interno dell'approccio teorico generale proposto dal libro, ben sintetizzato da un passo successivo: «La percezione non è una rappresentazione: è un'azione simulata e proiettata sul mondo. La pittura non è un insieme di stimoli visivi: è un'azione percettiva del pittore che ha tradotto, col suo gesto, su un supporto vincolante, un codice che evoca immediatamente non la scena rappresentata, ma la scena che egli ha percepito. La pittura ci tocca perché riproduce all'inverso il miracolo delle immagini dipinte sulla parete di Lascaux. Io guardo il quadro al posto del pittore che vi ha proiettato la sua attività mentale. Il genio è colui che mi guida a percepire come lui»<sup>23</sup>.

Questa nostra analisi che ha preso avvio dalla ricostruzione delle modalità attraverso le quali si è giunti, storicamente, a elaborare e a mettere a punto la descrizione fisica del mondo, ci ha dunque consentito di appurare quanto le *approssimazioni fondanti*, che consentono l'*idealizzazione* degli oggetti fisici, sulla quale si innesta la loro *matematizzazione* e la conseguente costituzione di un *modello* che letteralmente rimpiazza gli oggetti reali, abbiano inciso sullo studio della natura circostante, *determinando un intreccio, presso che inestricabile, tra naturale e artificiale*. Proprio come aveva, già quarant'anni fa, chiarito Geymonat nella sua opera dedicata a Galilei.

#### 4. L'innovazione nella "società della conoscenza".

Chiarite dunque le ragioni per le quali non regge il tentativo di separare i destini della scienza da quelli della tecnica, addossando solo a quest'ultima l'onere della "non neutra-

<sup>21</sup> Il collicolo superiore nel cervello umano è una "macchina biologica", capace di riconoscere gli oggetti in movimento e di identificare la loro novità a partire da indizi multisensoriali. E' costituita da due strutture doppie, leggermente sporgenti, site in quella parte posteriore del mesencefalo nota come tetto (S.T.).

<sup>22</sup> A. Berthoz, *Le sens du mouvement*, Odile Jacob, Paris, 1997, p. 90 (trad. it. Graw-Hill, Milano, 1998, p. ).

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 124.

lità”<sup>24</sup>, cerchiamo di vedere come si presenti oggi, in uno scenario caratterizzato, almeno per quanto riguarda i paesi industrializzati, dall'avvento di quella che viene usualmente chiamata la “società della conoscenza”, la questione della responsabilità, sociale, culturale ed etica, della ricerca scientifica, sollevata a suo tempo da Geymonat.

Il primo elemento da porre in rilievo in proposito è che la caratteristica della dinamicità, che lo stesso Geymonat, come si è visto, considerava «la nota più caratteristica del nuovo concetto di conoscenza», diventa sempre più un tratto distintivo fondamentale dell'intera società. Ciò non può, ovviamente, sorprendere: infatti un sistema economico-sociale in cui la conoscenza assuma una centralità tale da indurci a definirlo, appunto, come “società della conoscenza” non potrà rimanere estraneo rispetto a questa proprietà di una sua componente che lo caratterizza in modo così profondo e intrinseco. Dunque anche la società della conoscenza avrà, come unico suo fondamento, la capacità non solo di adeguarsi alle mutate condizioni “ambientali”, ma anche e soprattutto di anticiparle, incanarle e determinarle, modificando di continuo le proprie strutture interne, in modo da favorire l'emergere di un “clima” e di una situazione esterna il più possibile favorevole alla propria affermazione e al proprio sviluppo. Possiamo e dobbiamo, anzi, dire di più a questo proposito. Un sistema economico-sociale è oggi tanto più efficiente ed efficace quanto più riesce a far prevalere, al proprio interno, fattori la cui produzione riesca a diventare un “*catalizzatore*” dello sviluppo del sistema medesimo, cioè tali che, via via che si formano, accelerano il processo che li ha prodotti, velocizzandolo, cioè contraendo in modo sensibile gli usuali tempi di “reazione” e risposta, finché si arriva a uno stato di equilibrio che è il risultato dell'intervento di circuiti di controreazione che “stabilizzano” il sistema, rendendolo sostanzialmente invariante, finché non irrompono sulla scena nuovi elementi di perturbazione e di rottura dell'equilibrio raggiunto. L'*innovazione* ha proprio questa caratteristica, in quanto, una volta prodotta e realizzata in modo sistematico e grazie a un'attività organizzata all'interno di un sistema economico-sociale, ha il “dono” di velocizzare sempre di più il processo che la produce, accorciandone in modo sensibile i tempi. La stessa prerogativa è esibita dalla crescita delle capacità umane, delle professionalità e dell'imprenditorialità, cioè del grado complessivo di “*know how*” di un sistema, che si sviluppa con rapidità tanto maggiore quanto più elevati sono i livelli medi raggiunti dalle conoscenze medie disponibili all'interno del sistema medesimo. Per sistemi di questo tipo “conoscere” e “crescere” diventano sinonimi, il linguaggio della conoscenza si identifica cioè sempre di più con il “linguaggio del cambiamento”, con la disponibilità a trasformarsi.

All'interno di questo nuovo scenario, quindi, cruciale è la funzione svolta dalla “ricerca scientifica e tecnologica”, che non è soltanto un'attività specifica che si realizza nell'ambito di esso ma una denominazione generale sotto la quale viene ricompresa ogni attività che implichi lo sviluppo, o almeno il tentativo di sviluppo, del sapere e del saper fare, compreso quello relativo all'attività di ricerca e sviluppo delle imprese e delle con-

<sup>24</sup> Come Geymonat chiarisce nelle ultime pagine del volume VI della sua *Storia del pensiero filosofico e scientifico* «lasciare ad altri il compito, e la responsabilità, di utilizzare come ritiene più opportuno le applicazioni pratiche dei risultati ottenuti, diventa per lo scienziato una specie di difesa dell'autonomia del proprio lavoro» (*Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, Garzanti, Milano, 1972, p. 1053).

nesse innovazioni di prodotto, di processo e di sistema.

Quando si parla, in questo senso, di ricerca scientifica e tecnologica non ci si riferisce a ogni singolo e specifico atto e processo in cui si esplica e trova concreta espressione l'attività diretta ad acquisire nuovi risultati e conoscenze e a realizzare l'innovazione, quanto piuttosto *all'insieme sistematico, intenso e continuo di queste attività e, soprattutto, la loro gestione sulla base di prospettive programmate, organizzate e sviluppate in maniera sequenziale e strutturata*, in modo da innescare e attivare un processo in grado di autoalimentarsi, anche in seguito allo scambio costante di comunicazioni e di esperienze tra i vari soggetti impegnati su questo fronte.

Da questo nostro punto di vista, dunque, quando si parla di "ricerca" ci si riferisce a un'attività non casuale o spontanea, ma *programmata, organizzata e realizzata in condizioni di efficienza e di efficacia*. Si tratta di un'esigenza primaria e imprescindibile, in quanto i processi innovativi, comunque intesi, sono oggi sempre più caratterizzati da un elevato grado di coordinamento e di interdipendenza. Infatti la sistematica creazione ed applicazione delle conoscenze richiede una forte integrazione di competenze provenienti dalle imprese, dalle università e dai centri di ricerca; esige inoltre un'efficace combinazione di innovazione ed imprenditorialità e una continua e profonda revisione dell'organizzazione. Sempre più si prende coscienza del fatto che ciò che chiamiamo, usualmente, "innovazione" non consiste tanto, come si potrebbe pensare a prima vista, nella disponibilità di "invenzioni", quanto piuttosto nella capacità di utilizzarle, indirizzarle al mercato, diffonderle. Occorrono, di conseguenza, competenze tecniche, manageriali ed economiche: occorre, soprattutto, un ambiente, occorre un mercato. E' un fatto organizzativo: è necessario possedere le "infrastrutture" adatte per trasformare l'idea in prodotto.

Fino a pochi anni fa l'innovazione si sviluppava in attività *distinte e sequenziali*: la ricerca, lo sviluppo, la produzione, la commercializzazione. Oggi, nelle aree tecnologicamente più avanzate, questi mutamenti e processi tendono a sovrapporsi o, quanto meno, a disporsi "in parallelo". Negli Stati Uniti, per esempio, è nata e si sta sempre più affermando una nuova figura di ricercatore, lo *scienziato imprenditore*, che persegue, nel medesimo tempo, l'obiettivo di acquisire nuova conoscenza e di ricavare, da questa, profitto economico. Se prendiamo il caso, emblematico per molti aspetti, del Progetto Genoma Umano, troviamo, come soggetti propulsivi di esso, proprio figure di questo genere, come quella di J. Craig Venter, fondatore ed ex presidente della Celera Genomics, la società che ha sequenziato il Dna umano, e Norton Zinder, già segretario della Commissione scientifica Consultiva del Progetto Genoma Umano e oggi presidente del Comitato Scientifico della stessa Celera Genomics.

Questo intreccio tra ricerca scientifica e impresa, che risulta molto efficace nel modo di produrre innovazione, conferisce alla prima una dimensione organizzativa largamente inedita, fatta da una fitta e sempre più estesa rete di relazioni interattive tra soggetti, individuali e collettivi, e centri e laboratori diversi e dislocati in luoghi magari assai distanti tra loro. Si tratta di un'organizzazione non solo *interna*, ma che esige la costruzione di uno *spazio di relazioni* sempre più capillare e articolato anche con l'*ambiente esterno*, quello *economico*, in primo luogo, ma anche quello *politico-istituzionale*. I pri-

vati, e in particolare le imprese, infatti, si trovano di fronte a una duplice spinta. Da un lato, la crescente esigenza di investire in ricerca e innovazione, dato che le conoscenze di successo acquistano sempre maggior valore, perché davanti a esse si spalanca un mercato molto vasto di potenziali clienti, e in formazione di nuove professionalità, per alimentare la loro necessaria evoluzione e crescita; dall'altro sono l'altrettanto crescente esposizione ai rischi che ogni investimento in conoscenza e in ricerca comporta, in particolare al pericolo che le nuove conoscenze e professionalità finiscano per essere delle "economie esterne" a vantaggio dei concorrenti e che il sapere di cui si sono dotati venga sfruttato da altri.

Questi rischi sono tutt'altro che ipotetici o astratti, perché quando si parla di "società della conoscenza" e si pone l'accento sull'esigenza di promuovere processi creativi, innovazioni di prodotto e di processo, tecnologie nuove in generale, ci si riferisce a scenari che comportano rilevanti immobilizzazioni tecniche, costi di transazione elevati, capitali fisici a lunga vita. In queste condizioni occorre garantire a coloro che si lanciano nell'avventura dell'innovazione una robusta e credibile "rete di protezione" e di sostegno.

Le tecnologie di fronte alle quali oggi ci troviamo e con le quali debbono necessariamente fare i conti i sistemi economici e sociali sviluppati sono infatti caratterizzate da un funzionamento orientato dalla stretta e inseparabile interazione tra tre elementi:

a) *hardware*, l'apparato fisico-logico della tecnologia (gli attrezzi e i congegni meccanici). Qui la domanda pertinente è: quali sono i *mezzi* per svolgere determinati compiti in direzione degli obiettivi;

b) *software*, l'insieme di regole, di linee di condotta e di tecniche necessarie per l'utilizzazione dell'hardware (programmi, algoritmi, codici, regole d'uso e di comportamento). In questo caso la domanda diventa: quale è il *modo in cui* svolgere i propri compiti e raggiungere gli obiettivi servendosi di un determinato hardware;

c) *brainware (knoware)*: gli scopi, le applicazioni e le giustificazioni dell'uso dell'hardware e del software in un determinato contesto socio-economico. All'interno di questa componente le domande significative sono: *che cosa* usare nello svolgere i propri compiti, e *come, quando, dove? Quali* compiti scegliere, e *perché?*

Queste tre componenti della tecnologia sono interdipendenti, si determinano e si influenzano reciprocamente, le loro relazioni sono *circolari* (e non lineari o gerarchiche): ciascuna di esse è ugualmente importante e necessaria.

Ne deriva che ciascuna tecnologia, in quanto unità delle tre componenti sopra descritte, fa sempre parte di una complessa rete di relazioni fisiche, informazionali e socioeconomiche che fa da sostegno al suo buon funzionamento e la "orienta" verso le sue mete e i suoi obiettivi. Questa struttura è ciò che può venire chiamato la *rete di sostegno* della tecnologia di cui si parla.

Questa rete è composta dalle *strutture organizzative, amministrative e culturali* che risultano necessarie: regole di lavoro, regole che selezionano gli obiettivi, contenuto del lavoro, accordi formali e informali, stili e culture di gestione, sistemi di norme e di misure organizzative, e così via. Ora nessuna impresa può affrontare con qualche speranza di successo i rischi connessi con l'innovazione se non opera in contesti caratterizzati dalla presenza di una solida rete di sostegno, caratterizzata dagli elementi e fattori sopra elen-

cati, che si traducono poi, essenzialmente, nella disponibilità di cultura sociale, di norme e di *meccanismi istituzionali*, di *regole fissate da soggetti collettivi forti e autorevoli*, che abbiano anche la capacità e il potere di farle rispettare. Ecco perché oggi è sempre più problematico riferirsi a un modello, come quello apolitico e senza attriti della teoria economica neoclassica, che non consente di porre esplicitamente e senza timidezze la questione del rapporto tra organizzazioni formali e istituzioni.

Illuminante, a proposito di questo problema, è l'analisi condotta da North nella sua opera *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*,<sup>25</sup> che pone al centro dell'attenzione proprio il tema delle relazioni tra istituzioni e sviluppo e per la quale il suo autore ha ottenuto, nel 1993, il premio Nobel per l'economia.

Il compito fondamentale che quest'opera si pone è quello di capire qual è il ruolo e quali siano i compiti fondamentali cui le istituzioni debbono rispondere all'interno di sistemi sociali caratterizzati, come quelli delle società industriali avanzate, da un elevato tasso di complessità. A tal fine occorre, ovviamente, partire, da una preliminare chiarificazione di che cosa esse siano. La definizione che North propone è la seguente: «Le istituzioni sono dei *vincoli* che l'uomo ha ideato e imposto sulle interazioni umane. Esse sono costituite da regole formali, da restrizioni informali (norme di comportamento, convenzioni, codici di condotta autoimposti) e dalle rispettive caratteristiche di applicazione: in breve, dalla struttura che gli esseri umani si danno nelle loro relazioni reciproche. Il grado di corrispondenza tra gli obiettivi dei vincoli istituzionali e le scelte fatte dagli individui in tale quadro dipende dall'efficacia nel farli rispettare.

L'applicazione delle norme può essere effettuata dallo stesso agente (nel caso di codici di condotta autoimposti), dalla seconda parte contraente (ritorsione) e/o da terzi (sanzione sociale e coercizione statale). Le istituzioni influiscono sull'attività economica stabilendo (insieme alla tecnologia utilizzata) i costi di transazione e di trasformazione (di produzione)»<sup>26</sup>.

Questa definizione mette in luce alcuni punti sui quali vale la pena soffermarsi, in particolare quanto sia importante e urgente oggi ovviare alla mancanza di qualsiasi «tentativo riuscito di integrare, in modo significativo, i cambiamenti istituzionali sul lato della domanda all'analisi complessiva della crescita della produttività nel lungo termine. Questa mancanza non trae origine semplicemente dal fatto che la teoria economica classica ignora le istituzioni, ma anche dalle difficoltà che impediscono l'individuazione di dati o indicatori a livello macroeconomico per valutare l'impatto delle istituzioni. Infatti, una cosa è misurare l'impatto diretto di norme ambientali o regole amministrative sui costi di trasformazione o di produzione (di solito, l'incidenza non è elevata); altra cosa è *valutare l'impatto indiretto in termini di aumento dell'incertezza e quindi di scelte non fatte*. Non esiste alcun modo semplice per misurare il volume di prodotto perso in relazione al tempo impegnato, i costi e l'accresciuta incertezza, che derivano da norme e regole che ormai disciplinano ogni aspetto della produzione e dello scambio. Si valutano

<sup>25</sup> D. North, *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, New York, 1990

<sup>26</sup> D.C. North, *Istituzioni, costi di transazione e produttività nel lungo termine*, 4a Conferenza su *Etica ed economia*, Mercato e finanza per lo sviluppo e l'occupazione, Nemetria, 1996, p. 11

soltanto i costi di transazione rispetto agli scambi effettivamente avvenuti, e non il valore della produzione e degli scambi mai effettuati a causa di costi di transazione talmente elevati da precludere tali attività economiche.

Eppure non tener conto, a causa delle difficoltà di valutazione, di tali opportunità perse, significa trascurare un aspetto essenziale del processo di crescita economica»<sup>27</sup>.

Dall'analisi di North scaturisce dunque la necessità di ripensare i rapporti non solo fra imprese, ma anche fra queste e le istituzioni sociali, allo scopo di incentivare gli investimenti in ricerca e in innovazione riducendo entro margini il più possibile tollerabili la componente di incertezza, connessa con tali investimenti, soprattutto attraverso l'irrobustimento di quella che abbiamo chiamato la "rete di sostegno" alla crescita della produttività nel lungo termine. Ciò significa, in concreto, che diventa determinante la questione della organizzazione sociale complessiva: per gli Stati diventa oggi sempre più essenziale dotarsi di istituzioni adatte alla globalizzazione, innalzando il livello complessivo di quello che viene comunemente sintetizzato nel termine "sistema paese", migliorando, cioè, la qualità del territorio, delle forme e modalità della coesistenza sociale e delle regole alla base di essa.

Da questo quadro emerge, in modo che mi auguro sia sufficientemente chiaro, come l'innovazione sia oggi strettamente connessa a modalità organizzative che non soltanto la caratterizzano, ma che costituiscono dei presupposti, in mancanza dei quali essa difficilmente potrebbe decollare e consolidarsi. Queste modalità sono talmente pervasive da non riguardare soltanto l'ambiente interno della ricerca, ma da investire anche i rapporti tra quest'ultimo e il complesso della società, a cominciare dagli stessi meccanismi istituzionali. In queste condizioni l'innovazione non può in alcun modo essere ritenuta un fatto *neutro*, il cui utilizzo, in positivo o in negativo, dipenda unicamente dalle decisioni di chi ne fruisce. Essa è già di per sé portatrice di un ben definito punto di vista sul mondo e sulla società, che non riguarda solo aspetti puramente teorici, ma anche l'organizzazione sociale nel suo complesso e quindi anche i meccanismi e le regole della coesistenza sociale.

##### 5. *Mondializzazione e globalizzazione.*

Queste caratteristiche dei processi innovativi hanno conseguenze tutt'altro che banali e irrilevanti sulla collocazione della ricerca scientifica nel quadro dei processi e delle tendenze attualmente in atto. Particolarmente importante, soprattutto per le sue conseguenze sul piano etico, è il rapporto tra la ricerca scientifica, da una parte, e la mondializzazione e la globalizzazione, dall'altra.

Per quanto riguarda questo rapporto può non essere inutile ricordare che la comunità scientifica è stata la prima a mettere in pratica la *mondializzazione*. L'internalizzazione della scienza si è affermata quasi come un bisogno naturale, sostenuta dal fatto che le leggi della natura sono evidentemente universali ed espresse con un linguaggio e una rete di concetti comuni, quelli forniti dalla matematica. E' proprio a causa di questa

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 20-21

semplicità che tale modello costituisce un utile punto di riferimento.

L'esempio della storia della scienza vale la pena di essere menzionato poiché esso prova che la mondializzazione è una tappa inevitabile di ogni società o organizzazione formale in evoluzione. Se guardate con riferimento all'esempio che abbiamo proposto, quello della storia della scienza e del progressivo ampliarsi della comunità scientifica, molte delle preoccupazioni usualmente espresse relativamente alle conseguenze di questo processo si rivelano prive di fondamento. Per esempio, la mondializzazione nelle scienze ha amplificato in misura eccezionale l'efficacia delle ricerche, e questo credo possa essere considerato un dato di fatto. Un fatto ancora più importante è che essa non ha eliminato la diversità, ma ha creato un quadro all'interno del quale la competizione estremamente intensificata tra soggetti individuali e collettivi migliora la qualità dei risultati e la velocità con la quale essi possono essere raggiunti.

Oggi questa spinta si va ulteriormente intensificando e rafforzando, accompagnata e sorretta dalla consapevolezza che la "mondializzazione" di molti problemi caratterizzanti l'esistenza dell'umanità corrisponde ad un'ovvia constatazione e ad un'inderogabile ed improcrastinabile esigenza. La constatazione è basata sul fatto che la possibilità della soluzione di problemi generali dell'umanità, quali, il "controllo" dell'espansione demografica, il degradamento dell'ambiente naturale, la miserrima condizione economica di centinaia di milioni di esseri umani, la proliferazione di armamenti spaventosi, per non citarne che alcuni, non può derivare da un approccio individuale di questo o quel popolo (e delle istituzioni che lo guidano), bensì richiede un approccio unitario dell'umanità intera. D'altro canto, che si sia ormai intrapresa, seppure in modo appena iniziale e, comunque, con risultati insufficienti e con tempi di realizzazione troppo lunghi, la strada della cooperazione tra i popoli, può essere dimostrato sia dall'internazionalizzazione oggi non solo della scienza e della tecnica, ma anche dell'economia, che è una realtà ormai acquisita e quasi irreversibile, testimoniata anche sul piano della cooperazione commerciale prima dagli accordi GATT (General Agreement on Tariffs and Trades) e poi dalla Conferenza di Marrakesh che ha originato il W.T.O. (World Trade Organization); sia dalla creazione di realtà sovranazionali, risultato dell'integrazione tra Stati, come nel caso dell'Unione Europea, e dalla costruzione di importanti spazi di cooperazione di vario tipo tra Stati quali il NAFTA tra Canada, Stati Uniti e Messico, MERCOSUR che comprende Argentina, Brasile, Paraguay e Uruguay, creato da Australia e Nuova Zelanda e ANSEAN, instaurato tra diversi Paesi del sudest asiatico. Il bisogno di appartenenza a un comune contesto umano si afferma inoltre per il tramite dell'aumento crescente di riferimenti univoci ai "diritti umani", ad una "cultura mondiale", alla "cittadinanza universale", ecc.

Altrettanto vero è che negli ultimi decenni con intensità crescente si è sviluppata l'attenzione per ciò che accade oltre i confini del proprio Stato e, soprattutto, per gli avvenimenti che hanno portata universale sia con riferimento a fatti e circostanze naturali, sia con riferimento a quelli morali<sup>28</sup>. E' in questo quadro che, per esempio, si devono

---

<sup>28</sup> Su tale argomento si veda V. Frosini, *I diritti umani nel mondo e nel cosmo*, in C. Cardia (a cura di), *Anno duemila, primordi della storia mondiale*, Giuffrè, Milano, 1999.

considerare, da un lato, la ricerca di accordi internazionali per la protezione dell'ambiente e, dall'altro lato, l'istituzione di un tribunale per i crimini di guerra.

La stessa decisione di tenere periodiche riunioni tra i rappresentanti di alcuni Paesi della terra (le riunioni dette dei G8) è certamente espressione della constatazione dell'esistenza di esigenze di cooperazione che caratterizzano l'umanità intera al di là delle istanze di competizione che pure, certamente, esistono. Tuttavia l'interesse comune alla cooperazione internazionale per la soluzione di problemi altrimenti non risolvibili è così forte che essa è pure sostenuta da realtà mondiali che, per altro verso, si contendono la supremazia economica e tecnologica a livello mondiale <sup>29</sup>.

Diverso è il discorso relativo alla *globalizzazione*. Quest'ultimo termine costituisce oggi un riferimento basilare per denotare la condizione in cui si è venuta a trovare l'umanità nell'attuale realtà. In questo senso esso ha assunto notevole notorietà ed infatti è frequentemente utilizzato nelle comunicazioni di massa, così come in molteplici ambienti nei quali si realizza (o si dovrebbe realizzare) impegno politico e culturale.

All'elevatissimo indice di notorietà del vocabolo, non corrisponde un analogo grado di popolarità, nel senso di valutazione positiva di ciò di cui esso parla. Infatti, altrettanto comune, e forse anche più "popolare" è il termine "antiglobalizzazione" usato da molti per indicare una serie di contestazioni a vari elementi della realtà considerata a livello mondiale soprattutto per gli aspetti economici e politici. Anche chi non condivide tali contestazioni attribuisce loro la denominazione di "proteste antiglobalizzazione", facendo proprio in tal modo il significato che a tali manifestazioni viene attribuito da chi contesta.

In effetti, parlare di globalizzazione quale sinonimo di mondializzazione è fonte di equivoci, di ambiguità e, perfino, di strumentalizzazioni non volute ma non per questo meno negative. A differenza del secondo, infatti, il primo termine ha una precisa connotazione tecnica, in quanto si riferisce a una specifica strategia delle imprese <sup>30</sup>, e in particolare di quelle più grandi, che hanno rilevanza mondiale.

Tali imprese realizzano un *approccio strategico di tipo unitario al mercato mondiale*, nel senso che prospettano un'offerta non specificata e differenziata a livello di singolo paese, come invece avveniva per le cosiddette imprese multinazionali. Queste ultime erano denominate in tal modo proprio perché assumevano configurazioni differenti in ogni singolo contesto nel quale operavano (pur con il mantenimento di una direzione complessiva a livello centrale) per meglio aderire alle specificità anche giuridiche delle singole realtà.

Per il tramite della strategia della globalizzazione, al contrario, si suppone che il mercato mondiale non presenti significativi caratteri di differenziazione al livello di singolo stato o contesto o, comunque, si opera e si effettuano le scelte di marketing come se tali caratteri di differenziazione non esistessero.

<sup>29</sup> In proposito si veda L. Thurow, *Testa a testa. Usa, Europa e Giappone. La battaglia per la supremazia economica del mondo*, Mondadori, Milano, 1992.

<sup>30</sup> Si veda S. Tagliagambe, G. Usai, *Organizzazioni*, Giuffrè, Milano, 1999. Si veda altresì F. Prausello, *Sui rapporti fra globalizzazione e integrazione economica regionale*, I TEMI, n. 21, settembre 2000, anno VI.

Si intende affermare che pur non rendendosi esplicitamente conto dell'assunto tecnico sopra espresso, chi utilizza il termine "globalizzazione", quale sinonimo di "mondializzazione" si riferisca comunque implicitamente al solo aspetto economico del problema della mondializzazione così come sarebbe visto dalla grandi imprese mondiali, rispetto alle quali i rappresentanti politici (che spesso costituiscono oggetto di contestazione antiglobalizzazione) assumerebbero una posizione di colpevole acquiescenza, o comunque di non marcata indipendenza di giudizio e d'azione.

E' un fatto, che sarebbe difficile negare e del quale sarebbe miope negare la rilevanza, che oggi la critica alla globalizzazione sta coinvolgendo sempre di più anche la ricerca scientifica e i processi tecnologici. In realtà si può dire che questo genere di contestazione abbia cominciato a manifestarsi già in concomitanza con la nascita, e il progressivo affermarsi e consolidarsi, della scienza moderna: ma, nella seconda metà del XX secolo, essa ha raggiunto una diffusione e un'intensità senza precedenti. Alla base di essa vi è la convinzione che la linea di demarcazione tra la ricerca scientifica e tecnologica, da una parte, e l'organizzazione sociale nel suo complesso, con particolare riferimento a quella sua componente costituita dalle imprese, si sia assottigliata a tal punto da rendere ormai inattuale parlare di solo processo di mondializzazione a proposito degli sviluppi della scienza e della tecnica. L'indebolirsi di questa barriera ci obbligherebbe dunque a coinvolgere anche queste ultime nella strategia di globalizzazione che caratterizza, come si è detto, le imprese che operano sul mercato mondiale partendo dal presupposto che esso non presenti significativi elementi di differenziazione interna, o comunque operando per ridimensionare o cancellare questi elementi, ove sussistano.

E' qui che il problema del rapporto tra innovazione ed etica, di cui tanto si parla oggi, si presenta in tutta la sua rilevanza e, se è consentito l'uso di parole forti per caratterizzarlo (peraltro oggi tutt'altro che improprie), in tutta la sua drammaticità. Se infatti è vero (e lo è certamente) che l'etica ha comunque a che fare con l'appartenere e con l'appartenersi, e dunque con l'identità dei soggetti collettivi, in questo caso, qualunque processo che miri a dissolvere nell'uniformità questi soggetti e le loro culture e tradizioni, e quindi a intaccare la loro identità, diventa eticamente discutibile e censurabile, come sostengono vari psicologi e studiosi di scienze politiche e sociali, che negli ultimi anni hanno scritto a proposito delle differenze epistemologiche tra culture e delle conseguenze positive che ne scaturiscono. Significativo, in proposito, è per esempio ciò che scriveva già nel 1975 Sory Camara, in un articolo, dal titolo *The concept of heterogeneity and change among the Mandenka*, pubblicato nel numero 7 di 'Technological Forecasting and Social Change', in cui, sulla base di una approfondita analisi di una filosofia tradizionale africana, si metteva radicalmente in discussione il presupposto, tipico di buona parte della cultura occidentale, anglosassone in particolare, che l'omogeneità favorisca la pace e la cooperazione. Se si costringono le persone a essere tutte uguali, obietta questo autore, l'unico modo in cui un individuo può essere diverso è quello di sopraffare gli altri. Si ricava così la conclusione che, al contrario, solo l'eterogeneità può favorire la collaborazione.

Quello che viene avvertito da molti come inquietante e minaccioso è il fatto che, nel mondo contemporaneo, si riscontrino spinte convergenti e sempre più forti verso la ten-

denza a estirpare le diversità sociali e culturali e a produrre una forzata assimilazione e integrazione di tradizioni e di civiltà che, storicamente, hanno impostato in modo difforme il loro rapporto con l'ambiente naturale e sono pervenute a diverse modalità di organizzazione dei rapporti interindividuali, e che queste spinte coinvolgano e investano sempre di più oggi non solo la tecnologia, ma anche la scienza. Il fatto che oggi, come si è visto, nell'organizzazione della ricerca sia sempre più frequente il riferimento non solo all'uso di strumenti di mercato, ma anche a concetti e termini presi a prestito dal mondo economico, che fanno assumere alla scienza i contorni di un'attività "ponte" tra economia, politica e società, fornisce robuste argomentazioni a sostegno dell'idea che oggi, per molti aspetti, la comunità scientifica non si limiti a mettere in pratica la mondializzazione, come ha sempre fatto, ma collabori con le imprese più attive e impegnate nella strategia della globalizzazione, intesa nel senso tecnico e specifico che si è detto. A rafforzare ulteriormente questa impressione concorrono la quotazione in borsa delle imprese scientifiche, l'arruolamento crescente di personale universitario molto qualificato da parte di imprese private, il finanziamento diretto, da parte di privati, dell'attività dei laboratori e delle ricerche accademiche, elementi e fattori che fanno, come si è visto, dell'operare concreto della ricerca, anche di quella tradizionalmente classificata come "ricerca di base", un terreno molto più sfumato di quello tradizionale, dove diventa difficile distinguere tra pubblico e privato, ma anche tra docenti, ricercatori e imprenditori. Accade infatti sempre più spesso che gli scienziati coinvolti in progetti importanti abbiano interessi economici personali nelle ricerche che stanno conducendo, fatto che ha tra l'altro alimentato un dibattito ormai molto acceso e intenso sul cosiddetto "conflitto di interessi" tra le aspirazioni e gli obiettivi della scienza in sé considerata e quelli privati dei singoli ricercatori e che ha indotto le principali riviste scientifiche a richiedere agli autori di compilare una dichiarazione standard sugli eventuali interessi finanziari di coloro che sono coinvolti nella ricerca di cui si parla nei loro articoli, da pubblicarsi in calce al testo: in caso di rifiuto questa scelta sarà esplicitata al termine dell'articolo<sup>31</sup>.

*6. La riflessione sul concetto di innovazione: il contributo delle Scienze umanistiche e della filosofia come concezione generale del mondo.*

Questa impressione o convinzione sta in qualche maniera intaccando la fiducia nei confronti della ricerca scientifica anche nel mondo occidentale, come emerge dai risulta-

<sup>31</sup> Chiara espressione del crescente disagio provocato da questo conflitto è un editoriale in cui il direttore di «Science», Donald Kennedy, facendo un bilancio del primo anno del suo incarico, esprime le sue preoccupazioni per il futuro, motivandole con «l'aumento della frequenza di questi fatti gravi. Credo di saperne le ragioni. L'universo è più grande e in campi 'caldi', come la biologia molecolare, la competizione - per i finanziamenti, gli incarichi, le nomine, i premi - è più intensa. Il vantaggio che discende da una pubblicazione in un periodico prestigioso è di conseguenza molto elevato (...). Per certi versi la competizione nella ricerca è salutare: può accelerare il progresso, come ha fatto nel caso dei due progetti sul genoma umano. Ma può anche dar luogo a grandi pericoli (...). Il nostro compito di editori è quello di assicurare che il 'campo da gioco' sia il medesimo per tutti coloro che pubblicano con noi. Quando scopriamo delle trasgressioni naturalmente ci attiviamo, come abbiamo già fatto in passato, rifiutando un manoscritto, comunicando con l'istituzione o l'agenzia che finanzia gli autori, o precludendo la possibilità di future pubblicazioni. Ma non vorremmo mai arrivare a farlo. Preferiamo invece lavorare insieme ai nostri autori, lettori e revisori per creare una comunità scientifica in cui le buone notizie superino di gran lunga le cattive» (D. Kennedy, *Good news, bad news*, 'Science', 293, 5531, 3 ago. 2001, 761).

ti di *Eurobarometer 2001*, l'indagine europea sulla percezione della scienza da parte del pubblico, condotta su vasta scala nel novembre 2001. Questa ricerca ha infatti evidenziato che la scienza non è più vista come uno strumento per risolvere i problemi del mondo. Al contrario, il 52% degli europei pensa che la ricerca non aiuterà a risolvere il flagello della fame, e il 61,3% non ritiene che, grazie ai progressi tecnologici, le risorse naturali della Terra potranno diventare inesauribili. In quanto attività controversa, quindi, la scienza deve essere obbligata a rispettare le regole etiche per ben l'80,3% degli intervistati. Segnali analoghi si registrano anche negli Stati Uniti, dove al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica e delle riviste specializzate vi è sempre di più la preoccupazione per l'incidenza che gli interessi di natura economica e finanziaria hanno sugli sviluppi della scienza, e che portano i ricercatori a custodire i propri risultati, o a comunicarli solo parzialmente, compromettendo il necessario approccio collaborativo rispetto ai problemi da affrontare, o che addirittura rischiano di minare l'obiettività, l'integrità o il valore percepito dei risultati della ricerca.

Per arrestare questa tendenza e, possibilmente, invertirla è necessario andare alla radice del problema cominciando col separare, almeno nei limiti del possibile, i destini della scienza da quelli della globalizzazione. La mondializzazione della ricerca non aveva affatto impedito la coesistenza con le specificità dei singoli luoghi e dei contesti locali e il rispetto sia per le forme di sapere che esse esprimono, sia per le tradizioni che le caratterizzano, che venivano anzi visti come stimoli alla creatività e preziosa fonte di innovazione. Ecco perché, quando si parla di strategie della ricerca, è di estrema importanza mantenere ben salda quella distinzione tra *mondializzazione* e *globalizzazione* della scienza e della tecnica, cui si faceva poc'anzi riferimento.

Questo rispetto della specificità dei singoli contesti e delle relative differenze è del resto conforme ad aspetti tutt'altro che inessenziali ed irrilevanti sia della dinamica dei processi economici, sia dello sviluppo del pensiero scientifico e tecnologico, dai quali emergono spinte verso direzioni solo apparentemente contrastanti e mutuamente esclusive: una, certamente, reticolare e "globale", che appare condizionata e ispirata dal bisogno di convergenza e di omogeneità, l'altra che guarda invece ai luoghi di riferimento (e dunque alle comunità, ai loro stili di pensiero, alle loro tradizioni culturali), e che dunque si muove nel rispetto dell'eterogeneità che caratterizza questi luoghi.

Da una parte, infatti, la società dell'informazione e della conoscenza si caratterizza per un marcato orientamento verso i bisogni del cliente e dell'utente finale (sia esso costituito da paesi, contesti territoriali, comunità, aziende, enti pubblici, singoli privati ecc.) di cui, di conseguenza, devono essere raccolte e interpretate le richieste. Le azioni che vanno intraprese per soddisfare queste ultime debbono essere, di conseguenza, *mirate e specializzate*, cioè tali da rispettare le specificità e le vocazioni di ogni utente. Dall'altra le strategie produttive sono sempre più condizionate dalla necessità di proporre prodotti che, proprio perché devono avere successo a livello globale e quindi incontrare il gradimento di una clientela eterogenea e differenziata, non possono certamente spingersi a quel livello di "eterogeneità" e di differenziazione, tale da garantire di per sé il soddisfacimento dell'esigenza precedente.

Nel caso del pensiero scientifico e tecnologico, poi, la spinta verso l'uniformità e

l'adesione al "globale" è garantita e sostenuta dal fatto che esso non è un semplice aggregato di leggi, teorie, osservazioni, esperimenti, applicazioni tecnologiche, ma un sistema lasco di pezzi interagenti in modo tale che mutamenti *locali* si riverberano sull'intero sistema, producendo crescita e dando luogo a quello che Geymonat, per esempio, chiamava «patrimonio scientifico-tecnico»<sup>32</sup>. Questo patrimonio costituisce uno sfondo comune per tutti i singoli soggetti, individuali e collettivi, che si vogliano cimentare con l'impresa scientifica, pur nell'ambito della diversità dei modi concettuali e linguistici di organizzare e riorganizzare il mondo in schemi che lo rendano intelligibile. L'accesso a questo sfondo condiviso richiede un complesso processo formativo, che non può che essere omogeneo in luoghi diversi e convergere verso obiettivi comuni. Per altro verso, però, anche nel caso della scienza e della tecnologia ha un significato ben preciso porsi il problema del rapporto con i singoli luoghi e contesti sociali e culturali, se non altro nel senso delle responsabilità che esse debbono sentire e di cui si debbono far carico nei confronti del territorio che le ospita e che mette a loro disposizione strutture e risorse.

La presenza di questa duplice spinta induce a caratterizzare sempre più la nostra come l'epoca non tanto della globalizzazione, come pure generalmente si fa, quanto piuttosto della *glocalizzazione*, un ostico neologismo, in pratica la contrazione dell'ossimoro globale-locale, che ha il vantaggio di esprimere in un'unica parola la compresenza e la mutua dipendenza tra i fenomeni di globalizzazione e di localizzazione che la contraddistinguono.

La complessità che emerge da questo ineliminabile intreccio tra globale e locale impone di sviluppare una riflessione approfondita sul concetto di *innovazione*, che rifugga dalla retorica da cui l'uso di questo termine è sovente circondata. Da una variegata pluralità di soggetti anche istituzionali (significative, in proposito, sono le conclusioni del recente summit di Barcellona dell'Unione europea) giungono continue sollecitazioni a innovare, basate su una trama argomentativa che prende le mosse dal principio che l'innovazione sia l'elemento necessario per agire da contemporanei nella contemporaneità e si sviluppa attraverso un uso massiccio di termini correlati, come quelli di progresso, sviluppo, crescita, evoluzione ecc. Questo richiamo non riguarda tanto quell'innovare incessante che, silenziosamente e forse inconsapevolmente, ogni soggetto individuale e collettivo mette in atto quotidianamente, per il solo fatto di trovarsi di fronte a situazioni inattese, che spesso sfociano in veri e propri *breakdown*, che lo obbligano a uscire dai binari delle routines e a trovare soluzioni originali. L'innovazione che viene sbandierata e richiesta appartiene a un'altra tipologia, in quanto si presenta non come un "effetto-sorpresa", bensì come il risultato di un'attività programmata, sistematica e organizzata, orientata a produrre consapevolmente il cambiamento e a favorire processi che si pongano come discontinui rispetto a un prima.

Proprio questo richiamo al linguaggio del cambiamento fa emergere, in modo tutt'altro che forzato, la necessità di misurarsi con la dimensione *etica* del problema e con l'esigenza di criteri e orientamenti che scaturiscano da questa dimensione. Come si è

<sup>32</sup> L. Geymonat, *Paradossi e Rivoluzioni. Intervista su scienza e politica*, a cura di G. Giorello e M. Mondadori, Il Saggiatore, Milano, 1979, p. 75.

detto, quando si parla di etica si ha sempre a che fare, esplicitamente o implicitamente, con uno spazio di riflessione che concerne l'*appartenere* e l'*appartenersi* dei soggetti, individuali o collettivi che siano, e che quindi presuppone necessariamente il riferimento a un'*identità* da assumere come punto di riferimento, e che proprio in quanto tale pone dei *vincoli*. L'agire etico è, per definizione, *condizionato*, proprio in quanto *vincolato* al rispetto e alla salvaguardia di un'*identità*: se parliamo di agire *incondizionato* non possiamo infatti trovare nessuno spazio per l'etica.

Queste considerazioni hanno delle conseguenze ben precise anche sul piano pratico. Stanno infatti a significare l'impossibilità di accettare, come etico, il cambiamento per il cambiamento, o di considerare l'innovazione come un processo asettico, in relazione al quale non abbia senso o non valga, comunque, la pena che porsì, consapevolmente, il problema della sua *sostenibilità* e non in assoluto o in astratto, ma in relazione specifica e concreta con ben precisi e identificati soggetti, individuali o collettivi. Ciò significa che queste identità vanno studiate, approfondite, allo scopo di capire quali sia la loro capacità di assorbimento del cambiamento, quale sia cioè la soglia di innovazione compatibile con il loro patrimonio culturale e la loro organizzazione interna, e assicurarsi che il cambiamento produca crescita e sviluppo, e non rotture irreparabili e disgregazione<sup>33</sup>.

Se dunque l'innovazione non può essere incondizionata, ma va posta in rapporto a un'*identità* da assumere come criterio per la valutazione della sostenibilità dei cambiamenti, neppure questa identità può, a sua volta, essere assunta alla stregua di un vincolo assoluto e incondizionato. Ciò significa, concretamente, che l'obiettivo da porsì non può essere la *conservazione* pura e semplice dell'*identità*, bensì il suo *sviluppo sostenibile*, dove però la "sostenibilità" non va intesa (secondo l'accezione prevalente, almeno nell'ambito della nostra cultura) come un qualcosa di misurabile quantitativamente e secondo una metrica unilaterale, basata su criteri dati a priori e irrevocabili e assunti come gli unici possibili per giudicare il "grado" di sviluppo. Qui tale termine è invece inteso come il risultato di una "decisione metodologica" e di una scelta culturale, in virtù delle quali l'*identità* di un soggetto collettivo, che è sempre un sistema fondamentalmente incompleto, e dunque "aperto", una collezione indistinta di eventi e processi dai contorni labili e porosi, viene di volta in volta e provvisoriamente percepita e assunta come un "insieme concluso" di variabili in virtù di una specifica selezione che privilegia, all'interno della pluralità di tradizioni, di esperienze, di saperi che le appartengono e la caratterizzano, quelli che, in una determinata fase storica, sono considerati o appaiono i più incisivi e pertinenti ai fini del raggiungimento di una maggiore coesione interna e di un più profondo e convinto senso di appartenenza. In questo modo comincia a emergere una "forma", attraverso la quale si conferisce una specifica norma agli eventi e si dà ad essi una struttura. Si tratta di quel processo magistralmente descritto da Diano come ricorrente risposta difensiva, comune virtualmente a tutte le civiltà, alla sfida all'«emergere del

<sup>33</sup> Come è di recente avvenuto, a dimostrazione del fatto che non si tratta di pericoli ipotetici o enfatizzati ad arte, nel caso dell'Unione Sovietica, dove non ci si è resi conto che il cambiamento, basato sulla *glasnost* e sulla *perestrojka*, non era compatibile con l'organizzazione sociale e politica interna del paese, per cui il tentativo di Gorbacëv di "centrare" il duplice obiettivo di introdurre quelle innovazioni e di conservare, almeno nelle sue linee essenziali, questa organizzazione era, di fatto, irrealizzabile, in quanto le prime non erano in alcun modo sostenibili dalla seconda.

tempo e aprirsi dello spazio creati dentro e d'intorno dall'evento [...] Ciò che differenzia le civiltà umane, come le singole vite, è la diversa chiusura che in esse vien dato allo spazio e al tempo dell'evento, e la storia dell'umanità, come la storia di ciascuno di noi, è la *storia di queste chiusure*. Tempi sacri, luoghi sacri, tabù, riti e miti non sono che chiusure di eventi»<sup>34</sup>.

Il processo, attraverso il quale si perviene alla "chiusura" dell'identità, e alla sensazione di "completezza" che ne deriva, e in base alla quale è di volta in volta definita la "sostenibilità", vale dunque a chiarire che questi esiti sono subordinati alla "decisione metodologica" originaria e alla scelta culturale che le dà corpo, e devono essere rivisti ed, eventualmente, revocati se, per qualche ragione, queste ultime si rivelano insoddisfacenti o comunque non risultano più sostenibili, appunto.

Questa precisazione è essenziale, perché contiene ed esprime il nucleo fondamentale di molti dei problemi teorici generali, ma anche politici e sociali, di fronte ai quali ci pone il nostro tempo e che possono, ancora una volta, essere efficacemente compendiate ed espresse dal termine *glocalizzazione*. Quest'ultima, infatti, pone le comunità organizzate di fronte all'esigenza di orientarsi verso un tipo di identità che, per un verso, consenta loro di preservare i tratti peculiari e specifici della loro tradizione, cultura e storia da considerarsi, di volta in volta, *irrinunciabili*, pena il collasso e l'esposizione della memoria storica a concreti rischi di dissolvimento, per l'altro le ponga in condizione di *agire nella contemporaneità e nello spazio dilatato* imposto dalla globalizzazione. Ciò significa, concretamente, che non si può più pensare a *identità pure, incontaminate*, alle quali appellarsi e nelle quali rifugiarsi per rifiutare il cambiamento e da assumere come linea di demarcazione e di differenziazione netta rispetto alle altre comunità, ma bisogna porsi nell'ottica di una reciproca *contaminazione e ibridazione*, che consenta la costruzione di spazi sempre più estesi di valori condivisi, senza però cadere nell'estremo di una omogeneizzazione e uniformità, tali da cancellare ogni differenza e ogni tratto di originalità.

Come se non bastasse questo primo aspetto, già fonte di notevoli difficoltà, ce n'è un secondo, altrettanto problematico, che ha a che fare non più con la dimensione dello spazio, ma con quella del tempo, e con l'impressionante ritmo di mutamenti presso che incessanti ai quali la scienza e la tecnica nell'era della globalizzazione ci espongono e di fronte ai quali ci pongono, e che costringono a nuovi tipi di domande e a nuove risposte, e quindi presuppongono il riferimento a un'identità estremamente dinamica, capace di "assorbire" la rapidità dei cambiamenti senza sgretolarsi e collassare. Questo significa che le comunità organizzate hanno bisogno di riferirsi a una loro identità, che deve però essere *adatta alla complessità dei problemi* che nascono in relazione alla dilatazione dello spazio nel quale questa comunità debbono agire e alla accelerazione del tempo.

E' in questo quadro generale che va collocato l'insostituibile contributo che le scienze umane possono dare al dibattito sui problemi dell'innovazione, contributo diretto all'approfondimento della conoscenza dei contesti locali, delle loro tradizioni, della loro

---

<sup>34</sup> C. Diano, *Linee per una fenomenologia dell'arte*, Neri Pozza, Vicenza, 1968, p. 20.

storia e cultura e del grado di sostenibilità che ne scaturisce rispetto ai cambiamenti in atto nel mondo e a quelli che si prospettano come possibili. Ma, sottolinea Geymonat, per poter valutare questa sostenibilità, com'è necessario e doveroso fare, anche con riferimento ai mutamenti che sono prodotti dal sempre più impetuoso sviluppo della scienza e della tecnica, occorre che i risultati di questo sviluppo non siano percepiti e analizzati separatamente, bensì vengano collocati all'interno di un quadro il più possibile unitario, che ci consenta di considerarne l'impatto e la portata fino in fondo e in tutti i loro aspetti e, soprattutto, nella loro relazione reciproca. E' questa motivazione che ci induce a sostenere che «le conoscenze acquisite dalle scienze particolari, relativamente a settori circoscritti dell'esperienza, *esigono una integrazione* capace di fornirci una concezione più generale (ossia una 'concezione del mondo'). Essa non sarà, ovviamente, l'oggetto di una scienza determinata; ma dovrà riuscire direttamente collegata - e qui è la differenza dalle visioni mitiche- ai risultati delle scienze determinate»<sup>35</sup>.

In ciò risiede la funzione insostituibile della filosofia anche - anzi, potremmo dire, alla luce delle argomentazioni sviluppate, *soprattutto* - nell'epoca attuale. Come afferma Geymonat nel 1972, a conclusione della sua monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, «un rinnovamento autentico della cultura odierna esclude la timidezza teorica di chi non osa affrontare direttamente i grandi problemi o cerca mediazioni equivoche tra concezioni antitetiche; esclude le posizioni confuse, le incertezze sui problemi di fondo, i patteggiamenti, i compromessi che possono forse riuscire utili in altri campi, ma non certamente nel campo del pensiero. Abbiamo detto più volte di non ritenere che la nostra epoca sia priva di interesse per le concezioni generali. Vogliamo qui ribadire che, a nostro parere, esse sono in grado di appassionare ogni serio studioso, purché non invocino argomenti esclusivamente retorici, privi di qualsiasi aggancio concreto con quella rivoluzione scientifico-tecnica che costituisce uno degli eventi più grandiosi dei tempi in cui stiamo vivendo. Non è vero che oggi si possa tranquillamente fare a meno di una filosofia: ciò che si vuole è, però, una filosofia la quale sappia tenere effettivamente conto del continuo accrescersi delle scoperte scientifiche, senza lasciarsi perciò condizionare dallo spirito specialistico (...) Non si può costruire una vera cultura senza fondarla su una nuova visione del mondo. Il razionalista moderno ha il dovere di tenere conto di questa esigenza e di tentare di soddisfarla con le argomentazioni più serie e più valide di cui dispone, facendo a tal fine ricorso ai risultati più maturi delle proprie ricerche scientifico-filosofiche»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1972, p. 1057.

<sup>36</sup> *Ivi*.

LENIN-GEYMONAT  
UNA SOLA BATTAGLIA PER LA DIFESA E LO SVILUPPO  
DEL MATERIALISMO DIALETTICO

di Piero De Sanctis  
(docente di matematica)

*«Il materialismo in generale riconosce la realtà obiettiva dell'essere (materia) indipendente dalla coscienza, dalla sensazione, dall'esperienza, ecc. dell'umanità.*

*Il materialismo storico riconosce che l'essere sociale è indipendente dalla coscienza sociale dell'umanità. Nell'un caso e nell'altro, la coscienza è soltanto il riflesso dell'essere e, nel migliore dei casi, un riflesso approssimativamente giusto (adeguato, idealmente esatto). Da questa filosofia del marxismo, fusa in un sol blocco d'acciaio, non si può elidere neppur uno dei postulati fondamentali, neppur una delle sue parti essenziali, senza allontanarsi dalla verità obiettiva, senza cadere nelle braccia della menzogna reazionaria borghese». Lenin*

Nel Convegno organizzato a Milano il 6 ottobre 1995 dalla rivista «Le Scienze» dal titolo *Scienza e filosofia alle soglie del XXI secolo*, il prof. Paolo Rossi parla di una immaginaria *Società internazionale dei nemici della scienza* intenta a diffondere una sua immagine con caratteristiche fortemente negative. E aggiunge: «Io ho sempre pensato, e l'ho scritto più volte negli ultimi trent'anni, che l'indifferenza manifestata dagli scienziati per le immagini della scienza che circolano nella cultura costituisca, per l'esistenza stessa di ciò che chiamiamo scienza, un pericolo molto serio».

L'ostilità verso la scienza si manifesta in «Quella complessa serie di atteggiamenti, idee, opinioni, emozioni, - seguita P. Rossi - che i sociologi chiamano "ostilità verso la scienza" o anche "scetticismo verso la scienza" e che i filosofi designano con il termine più nobile di "critica delle scienze" che accompagna fin dalle origini la crescita della scienza moderna e i processi della modernizzazione.

All'interno di questa secolare storia i dubbi, i sospetti, le diffidenze, i timori, si intrecciano, a volte in modo inestricabile, ad analisi raffinate e di grande respiro teorico. La gamma degli atteggiamenti è vastissima: recise condanne, proclamazioni della superiorità della filosofia su ogni altra forma di sapere possibile, dichiarazioni del fallimento della scienza e della sua banca rotta, teorizzazioni della inferiorità della scienza di fronte alla cultura letteraria e umanistica, rivendicazioni della soggettività come luogo di salvezza, fosche profezie sulla fine della civiltà e sull'inevitabile olocausto provocato dalla scienza, requisitorie contro la civiltà industriale e urbana, rifiuti globali della modernità, rimpianti per il Medioevo come "epoca organica" e "comunitaria", esaltazioni della civiltà agricola e pastorale, nostalgie primitivistiche con relative riproposizioni del tema del "buon selvaggio", esaltazioni del mondo magico e del sapere alchemico e occulto come superiori a quello dell'intelletto, elogi della follia come porta d'ingresso ad un mondo altro e superiore a quello delle astrazioni dell'intelletto».

Questi vecchi temi, quasi sempre riproposti in forma di eccitanti novità culturali, possono essere così riassunti:

- 1) «il primo tema è quello pseudo-umanistico della inumanità della scienza, indifferente al destino degli uomini, costruita da individui pronti a vendersi al migliore offerente e schiavi inconsapevoli del Potere;
- 2) il secondo è una difesa dell'individualismo e della soggettività (che si manifesterebbero compiutamente nella letteratura e nell'arte) contro la loro "soffocazione" da parte della scienza;
- 3) il terzo tema ha a che fare con la difesa dell'intuizione, della fantasia e della creatività che sarebbero estranee alla scienza avida, fredda "sezionatrice di ciò che è vivente" incapace di comprendere la complessità;
- 4) il quarto concerne la incapacità della scienza "che quantifica tutto", di intendere la qualità;
- 5) il quinto tema riguarda la "astrattezza" della scienza, la sua indifferenza ai processi esistenziali, le sue spiegazioni "gelide" e distaccate, la sua incapacità di partecipare a "calde" comprensioni;
- 6) il sesto riguarda la condanna della scienza come impresa empia e luciferina, come sete di dominio, violazione della natura innocente, diretta responsabile dello sfruttamento sociale e del dominio dell'uomo sull'uomo».

Sono questi, dunque, gli argomenti di fondo che ancora oggi vengono agitati e utilizzati da parte dei sostenitori della non tanto immaginaria *Società internazionale dei nemici della scienza*. Molti di essi non meritano di essere presi in considerazione per la loro inconsistenza teorica, mentre altri non vanno sottovalutati.

Già L. Geymonat aveva affrontato il tema della scienza che genera mostri dedicando invero all'argomento in *Paradossi e Rivoluzioni* solo poche parole «I mostri - da Hiroshima a Seveso - dalle malattie del lavoro alla degradazione dell'ambiente naturale - vanno messi in conto a chi ha la responsabilità del potere. Dopo tutto questi tipi di mostri popolavano anche società prescientifiche, anzi *antiscientifiche*. Inoltre, proprio l'applicazione delle conoscenze scientifiche sarebbero oggi in grado di eliminare molti di questi mostri... La distinzione tra usi e contenuti della scienza riguarda perciò semplicemente il fatto incontestabile che le decisioni sull'uso sono prese entro strutture istituzionali (oggi entro ristrettissimi circoli industriali-finanziari-militari *ndr*) diverse da quelle circa i contenuti. Questo non significa negare che parecchi scienziati abbiano partecipato anche a decisioni del primo tipo. Ma dal fatto che *un* pittore spari -poniamo- al papa segue forse che la pittura genera mostri?».

Qui Geymonat pone l'accento sulla distinzione tra scienza e utilizzazione capitalistica della scienza. Così un telaio è un mezzo per produrre stoffe, ma diventa un mezzo per opprimere ed estorcere plusvalore all'operaio soltanto quando è inserito nel sistema produttivo capitalistico. Lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo e i "mostri" che esso genera non sono dovuti alla scienza né alle macchine, ma soltanto al loro uso capitalistico.

Anche Antonio Banfi ha dedicato ai temi del "tramonto dei valori" e "alla fine della civiltà", che egli chiama con maggiore rigore scientifico «Crisi della civiltà borghese», parte dei suoi studi. Nel suo saggio *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo* del 1947 egli individua nella crisi della borghesia dell'inizio del Novecento la fine della sua funzione di avanguardia e di propulsione sociale e con essa la fine delle virtù che vi

corrispondevano. Già nei primi anni del XX secolo il mondo era ripartito in zone di influenza tra le più grandi potenze industriali e i venti di guerra cominciarono a soffiare per una nuova spartizione. «La civiltà europea ed ex-europea al volgere del secolo - afferma Banfi - va raccogliendosi attorno alla politica imperialista del capitalismo finanziario». Ne segue un rigetto di tutti i suoi valori e ideali dei decenni precedenti, mentre concezioni irrazionali, albeggianti già nel Romanticismo, ritornano con nuovo vigore.

Gli indirizzi filosofici di questo periodo sono vari e di direzioni diverse, ma tutti hanno in comune la stessa matrice idealistica. Questi costituiranno le basi di certezza nella “crisi neoromantica della civiltà borghese” e, nel contempo, giustificheranno la fuga dalla concreta realtà storica e sociale e l’evasione dai suoi problemi. Non a caso uno dei momenti fondamentali delle tesi reazionarie di Spengler fu proprio il tentativo, da una parte di svuotare le scienze dei suoi contenuti obiettivi e, dall’altra di racchiudere il processo della conoscenza scientifica nell’involucro mistico di una filosofia che in realtà altro non era se non l’espressione inconsapevole e mistificata dei rapporti reali di classe.

L’incapacità dei pensatori che si “raccolsero” attorno a Spengler fu proprio quella di non vedere e non capire che la presunta “crisi della fisica” di quegli anni era una nuova rivoluzione scientifica. La barriera insuperabile che essi innalzarono tra il mondo naturale e quello umano, tra il fisico e lo psichico, doveva necessariamente spingerli verso teorie mistiche alle quali, peraltro, era consentito tutto ciò che veniva negato al pensiero scientifico. L’intuizione, la religione e, in generale, tutte le forme di conoscenza speculativa venivano elevate a forme di conoscenza superiore.

I risvolti che queste filosofie ebbero nel campo del pensiero scientifico furono deleteri al punto tale che, sia il grande matematico H. Poincaré che lo scienziato filosofo E. Mach, finirono - il primo - col sostenere che «la materia era scomparsa» e - il secondo - che il mondo è costituito soltanto dalle sue sensazioni o percezioni. Dalla formula della «scomparsa della materia» se ne dedusse poi un’altra «la realtà della scienza è simbolica», ed infine, proprio per il suo carattere simbolico, essa non può dirci niente sulla realtà esterna e sulla natura. Di qui al più totale fideismo e irrazionalismo, il passo è breve. E in effetti il passo fu fatto proprio in Italia con Croce e Gentile per i quali la lotta contro la “materia”, contro la “natura”, contro la scienza costituisce un tratto dominante della loro filosofia.

Nel primo decennio del Novecento criticare il marxismo divenne dunque un fatto di moda in tutta l’Europa: nei salotti borghesi, nelle Accademie, nelle Università, ecc. tutti si dichiaravano d’accordo sulla fine del marxismo e del socialismo. In Russia, in soli cinque mesi, furono pubblicati quattro volumi tutti dedicati ad attaccare il materialismo dialettico con il pretesto di “rinnovarlo”. Secondo questi “rinnovatori” occorre adeguare il marxismo ai risultati delle scienze moderne raggiunti tra la fine dell’Ottocento e gli inizi del Novecento.

In effetti, in questo periodo, la scienza, e soprattutto le scienze fisiche, operano una grande svolta determinata da alcune scoperte sperimentali di notevole portata: nel 1896 si scopre la radioattività, nel 1900 Planck scopre il quanto d’azione, nel 1905 Einstein pubblica la teoria della relatività ristretta, nel 1913 Bohr costruisce il primo modello atomico.

Nella elaborazione teorica di questi dati sperimentali gli scienziati si resero presto conto della impossibilità di ricondurli dentro lo schema e i principi della meccanica, la quale si era venuta costruendo a partire da Galilei e Newton sulla base di una concezione materialistica e meccanicistica della natura, e che, tuttavia, costituì il punto di forza degli illuministi francesi nella loro battaglia contro il vecchio mondo feudale. Nella loro lotta implacabile contro *l'Ancien Régime* gli illuministi trasformarono i risultati della scienza in un sistema di valori assoluti e universali con il proposito di dare anche agli ideali della borghesia un fondamento altrettanto assoluto e universale.

Ma il materialismo meccanicistico del Settecento, definito da Marx e Engels metafisico per il suo carattere unilaterale, per non aver saputo comprendere né apprezzare l'importanza dell'azione pratica rivoluzionaria e che, tuttavia, aveva dalla sua parte grandi meriti per aver favorito e sostenuto la nascita del pensiero scientifico moderno, non resse di fronte alle scoperte dei nuovi fenomeni sopra ricordati per la semplice ragione che detto materialismo era esclusivamente meccanico, nel senso che cercava di ricondurre tutti i fenomeni fisici al semplice spostamento dei corpi e di spiegare ogni cambiamento con il cambiamento di luogo e le differenze qualitative con quelle quantitative. Ciò costituì un limite notevole, un limite storico, naturale, dovuto al fatto «che allora fisica, chimica e biologia - come disse Engels - erano ancora in fasce e ben lontane dal poter offrire la base di una visione generale della natura».

Eppure, nonostante questi limiti, la meccanica classica raggiunse, con Laplace, una tale perfezione di struttura logico-matematica da imporsi come modello per le altre scienze. Essa rendeva conto, e rende ancora oggi conto - a dispetto dei suoi critici -, non solo dei moti celesti, ma anche dei moti dei corpi sulla superficie terrestre, e in generale dei moti di tutte le masse macroscopiche.

Dunque, all'inizio del Novecento, apparve chiaro che la scienza, per continuare ad esistere, doveva combattere su due fronti: contro quelli che la idolatravano considerando i suoi risultati definitivi e intoccabili e contro quelli che cercavano di annientarla con il pretesto di rinnovarla. Scientismo e antisceienza furono e sono le due deviazioni, di natura idealistica, che si svilupparono parallelamente allo sviluppo della scienza.

Nel frattempo, in tutta la seconda metà del XIX secolo, soprattutto per opera di Marx ed Engels, il materialismo rozzo e unilaterale del Settecento, cambiò forma e divenne onnilaterale, cioè dialettico in conformità alle nuove scoperte scientifiche che fecero epoca: il calore, l'elettricità, il magnetismo, la luce, ecc, che costituivano nuove forme di movimento della materia ignote prima di allora. Per Marx ed Engels «la dialettica non è nient'altro che la scienza delle leggi generali del movimento e dello sviluppo della natura, della società umana e del pensiero».

Per la dialettica materialistica «non vi è nulla di definitivo, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire, dell'ascendere senza fine dal più basso al più alto, di cui essa stessa non è che il riflesso nel cervello pensante».

«Uno sviluppo - dice Lenin - non rettilineo ma a spirale; uno sviluppo a salti, catastrofico, rivoluzionario con l'interruzione della gradualità; della trasformazione della quantità in qualità e viceversa; gli impulsi interni dello sviluppo, generati dalle contrad-

dizioni, dagli urti tra le diverse forze e tendenze operanti sopra un dato corpo oppure entro i limiti di un dato fenomeno o nell'interno di una data società; l'interdipendenza e il legame più stretto e indissolubile tra tutti i lati di ogni fenomeno (e la storia mette in luce lati sempre nuovi), legame che genera un processo di movimento unico, universale, sottoposto a leggi».

Ma queste grandi conquiste del pensiero filosofico-scientifico di fine Ottocento rimasero pressoché ignote a gran parte degli scienziati del tempo i quali seguitarono a credere che spiegare un fenomeno significasse sostituirlo con una forza inesplicabile o con una sostanza ignota come quella *calorica* o *luminosa* con il risultato di mettere in discussione il concetto stesso di *spiegazione*.

La polemica cui sopra accennavamo di Poincaré e Mach contro il materialismo era in fondo dovuta proprio a questa ignoranza perché le loro critiche erano dirette contro il materialismo francese del Settecento e non contro il materialismo dialettico il cui studio era stato sistematicamente interdetto da tutti i centri culturali istituzionali dell'Europa.

L'invocato ritorno a Kant, da parte di filosofi e di alcuni scienziati del primo Novecento, in sostanza è la controprova di questa non conoscenza dei risultati ottenuti da Marx e da Engels.

Fu, allora, grande merito di Lenin il quale, intervenendo nell'acceso dibattito del 1908 con *Materialismo ed empiriocriticismo* denunciò e smascherò le concezioni di Poincaré, Mach e dei "rinnovatori" come varianti dell'idealismo e riaffermò, con una vivacissima battaglia, la validità del materialismo dialettico come nucleo fondamentale del marxismo; battaglia che andava ben oltre la situazione concreta determinata dalla cosiddetta "crisi della fisica" - ampiamente sfruttata dalla cultura dominante del tempo per favorire la rinascita dell'idealismo e dell'irrazionalismo -, per abbracciare problemi più generali di teoria della conoscenza che le nuove scoperte scientifiche ponevano nel processo di costruzione di una nuova cultura.

Nel già menzionato Convegno di Milano del 1995, Giuliano Toraldo di Francia scrive: «Noi possiamo solo osservare *fenomeni*, che ci sono attestati dai sensi, e possiamo parlarne; ma risalire dai fenomeni agli *oggetti* che li provocano è operazione arbitraria. (...) Si badi bene che queste sottili considerazioni filosofiche non ci impediscono affatto di usare, come facciamo da tempo immemorabile, un comodissimo linguaggio *oggettuale*, che parla appunto di oggetti. Esso, a rigore, è soltanto convenzionale, ma la convenzione è accettata da tutti e sentita come naturale. E' per questo che quando io ricevo un insieme di sensazioni visive e tattili di un certo tipo, sono spinto ad affermare sinteticamente: "lì c'è una pietra"».

Se confrontiamo queste parole con quelle di Berkely che suonano: «io non percepisco che le mie sensazioni e non ho il diritto di presupporre "oggetti in sé" al di fuori della mia sensazione», o se le confrontiamo con quelle di Mach che affermano esser il corpo un simbolo mentale per un complesso di sensazioni relativamente stabili, e che andare oltre e considerare le sensazioni come prodotti dell'azione dei corpi sui nostri organi sensori è metafisica, è un'ammissione oziosa e superflua, allora non possiamo non constatare che questi tre pensatori assumono, per le loro filosofie, lo stesso punto di partenza, gli stessi postulati iniziali.

Tutte e tre infatti partono negando la tesi di fondo del materialismo che consiste nell'ammettere che - come lo sviluppo della scienza suggerisce - i corpi, gli oggetti, la natura, esistono fuori dal nostro intelletto e dalla nostra coscienza.

Ecco allora la ragione per la quale in *Attualità del materialismo dialettico* L. Geymonat è costretto a ribadire ancora una volta che: «Il fenomenismo ha raggiunto una diffusione davvero notevolissima, in particolare tra gli scienziati e gli epistemologi. Il fatto è che le sue forme più raffinate sembrano trovare una rispondenza pressochè perfetta in certi settori particolarmente avanzati della conoscenza scientifica odierna. E' quindi ben comprensibile che il nostro primo compito debba consistere nel prendere le dovute distanza proprio da esso (...). In breve la radice ultima della contrapposizione tra fenomenismo e materialismo dialettico va cercata nell'esaltazione, da parte del primo, dell'immediatezza del percepire (inteso come unica conoscenza, assoluta e insuperabile) e nella strenua difesa, da parte del secondo, della esistenza di conoscenze mediate, cioè di conoscenze che, basandosi sui dati percettivi, riescono ad andare al di là di essi».

Il fenomenismo, dunque, partendo dalla considerazione che il dato iniziale delle nostre conoscenze sono le percezioni, afferma che andare al di là di esse significa ammettere qualcosa fuori dalla nostra esperienza diretta.

Per Geymonat, come per Lenin, al contrario, ciò significa solo confusione perché si cerca di confondere quello che è un dato primario ed essenziale nei processi conoscitivi, cioè le percezioni, con l'oggetto o la fonte di tali processi che i materialisti chiamano *realtà obiettiva*. Il riconoscimento e l'esistenza indipendente della realtà obiettiva è essenziale in quanto «Il fideismo contemporaneo - dice Lenin - non respinge affatto la scienza, ne respinge soltanto le "pretese eccessive", e precisamente la pretesa alla verità obiettiva(...). Considerare le nostre sensazioni come le immagini del mondo esterno, riconoscere la verità obiettiva, affermare la teoria materialistica della conoscenza, è sempre la stessa cosa».

Nella scienza molto spesso si ha a che fare con dati lacunosi, con grandezze che si conoscono in modo incompleto per via della imperfezione degli strumenti di misura, e tuttavia ciò non impedisce allo scienziato di andare oltre e di integrare i dati empirici lacunosi con il corretto ragionamento. Momento empirico e corretto ragionamento sono aspetti distinti che si fondono nel processo conoscitivo. L'uno è inseparabile dall'altro. Così come sono inseparabili la fisica sperimentale dalla fisica teorica.

Se non fosse stato sempre così, Galilei, tanto per citare un esempio, non avrebbe mai potuto enunciare il principio d'inerzia della materia visto che questo non è desumibile direttamente da un esperimento reale, ma soltanto da un'analisi teorica corretta e coerente dei fatti osservati. Esperimento e ragionamento corretto conducono, dunque, alla comprensione della realtà obiettiva esistente fuori di noi senza la pretesa di volerla conoscere completamente.

A tale proposito, in *Materialismo ed empiriocriticismo* Lenin afferma che «Il punto di vista della vita, della pratica, dev'essere il punto di vista primo e fondamentale della teoria della conoscenza. Ed essa conduce infallibilmente al materialismo rigettando dalla sua strada le interminabili elucubrazioni della scolastica professorale. Certo non si deve dimenticare che il criterio della pratica, in sostanza, non può mai confermare o

confutare *completamente* una rappresentazione umana, qualunque essa sia. Anche questo criterio è talmente “indeterminato” da non permettere alla conoscenza dell’uomo di trasformarsi in un “assoluto”; ma nello stesso tempo è abbastanza determinato per permettere una lotta implacabile contro tutte le varietà dell’idealismo e dell’agnosticismo. Se ciò che la nostra pratica conferma è la verità obiettiva, unica, finale, ne deriva l’ammissione che l’unica via che conduce a questa verità è la via della scienza che si mette dal punto di vista del materialismo».

Al contrario il fenomenismo, producendo una frattura insanabile fra le sensazioni e la realtà obiettiva, fra dati empirici ed elaborazione teorica di essi, cade in una filosofia reazionaria tendente a screditare a priori la ragione.

Inoltre, in questo gioco di prestigio, che inizia con lo scambio del soggetto (la materia) con il predicato (le sensazioni), e finisce con l’abolizione - in nome del principio di economicità della scienza - dello stesso soggetto in quanto superfluo, è caduto lo stesso scienziato Werner Heisenberg quando afferma in *Natura e fisica moderna* che: «nei più piccoli elementi costitutivi della materia ogni processo di osservazione provoca una forte perturbazione; non è più possibile parlare del comportamento della particella, indipendentemente dal processo di osservazione. Questo ha come conseguenza che le leggi di natura, che noi formuliamo matematicamente nella meccanica quantistica, non parlano più delle particelle elementari in sé, ma della conoscenza che abbiamo di esse. Il problema se queste particelle “in sé” esistano nel tempo e nello spazio non può quindi essere posto in questa forma, dato che noi possiamo parlare sempre e solo dei processi che avvengono quando vogliamo inferire il comportamento dall’interazione tra essa e un altro sistema fisico, ad esempio l’apparecchio di misurazione. L’idea della obiettiva realtà delle particelle elementari si è quindi sorprendentemente dissolta, e non nella nebbia di una qualche nuova, poco chiara o incompresa idea di realtà, ma nella trasparente chiarezza di una matematica che non rappresenta più il comportamento della particella, ma il nostro sapere sopra questo comportamento. Il fisico atomico ha quindi dovuto rassegnarsi a considerare la sua scienza solo come un anello della infinita catena dei contatti dell’uomo con la natura, e di accettare il fatto che “questa sua scienza non può parlare semplicemente della natura “in sé”».

Dunque, secondo Heisenberg, la realtà obiettiva, la materia, si è dissolta, è scomparsa. Per opera della matematica si è verificato il miracolo di separare il movimento dalla materia e se nelle equazioni matematiche compaiono grandezze che rappresentano, o simboleggiano, quantità di moto, velocità, energie, ecc, non abbiamo nessun diritto, secondo Heisenberg, di chiederci quantità di moto di chi?, velocità di chi?, energia di chi?

Negli stessi “errori”, ancor prima di Heisenberg, verso la fine degli anni ’20, è caduto l’astronomo spiritualista A. S. Eddington quando, affrontando il problema della “spiegazione scientifica”, nel suo opuscolo *La scienza e il mondo invisibile*, scriveva: «E ciò è tanto vero, che se voi interrogate oggi un fisico per chiedergli che cosa pensi mai circa la natura dell’etere o dell’elettrone, egli vi risponderà con una descrizione la quale nulla avrà a che fare con palle di biliardo, con ruote semoventi, o con qualcos’altro di ben concreto; bensì, piuttosto, ricorrerà invece, per spiegarvi le cose, a un certo numero di simboli e ad una serie di equazioni matematiche.

Ma che cosa vogliono rappresentare quei simboli? A questo verrà data una risposta misteriosa, ed è che la fisica è indifferente a quella natura che il simbolo vuol rappresentare, in quanto la fisica non ha alcun mezzo per comprovare ciò che si nasconde sotto il simbolo stesso. E' necessario, per comprendere i fenomeni del mondo fisico, pervenire a conoscere le equazioni alle quali i simboli obbediscono, ma non la natura di quello che viene espresso con simboli».

Dunque, sotto i simboli niente! Se allora una sostanza radioattiva emette una particella alfa (nucleo di elio) noi possiamo soltanto "parlare" del simbolo alfa e delle equazioni che lo governano, ma non del nucleo materiale di elio che si muove nello spazio e nel tempo. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad uno scienziato che considera la fisica e le sue costruzioni teoriche soltanto come simboli, segni, e nega l'esistenza della realtà obiettiva riflessa dalla nostra coscienza e indipendentemente da essa. Anche in questo caso A.S. Eddington cerca di rimodellare la realtà sulla base della matematica.

In realtà il miracolo che qui si cerca di accreditare, il miracolo di enumerare l'innumerabile, non è altro che il vecchio tentativo idealistico di avere lo spirito senza la materia, la scienza senza l'esperienza, l'assoluto senza il relativo. Per il materialista-dialettico, invece, la questione non sta nel sapere quale grado di precisione sia stato raggiunto dalle nostre descrizioni dei nessi tra i fenomeni naturali e se queste rappresentazioni siano suscettibili di essere espresse mediante equazioni differenziali (questo è compito delle scienze), ma sta nel sapere se la fonte delle nostre conoscenze di questi nessi sia la legge obiettiva della natura, oppure siano le proprietà del nostro intelletto. Per il materialista conseguente è importante sapere se le particelle elementari, di cui parla Heisenberg, esistono o non esistono fuori dalla coscienza umana.

Il materialista-dialettico non ha problemi a rispondere affermativamente a questa domanda, ma nello stesso tempo insiste sul carattere approssimativo, relativo di ogni teoria scientifica. Insiste sull'inesistenza, in natura, di limiti assoluti che dovrebbero separare le *essenze* dai *fenomeni*. Sarebbe un lavoro donchisciottesco quello di un matematico che si ostinasse a cercare il limite di separazione tra continuo e discreto, o volesse trovare il successivo del numero "reale" radice quadrata di 2, poiché in ogni infinitesima sezione della retta "reale" troviamo insieme continuità e discontinuità in un legame indissolubile.

Così come invano si affannarono i giuristi del passato nel tentare di trovare un limite a partire dal quale la soppressione del feto nel seno materno fosse un assassinio. Argomento, questo, tuttora dibattuto inutilmente tra coloro che sostengono che fin dal momento della fecondazione l'embrione è persona umana (posizione della Chiesa cattolica), e quelli che autorizzano la sperimentazione sull'embrione fino al 14° giorno dopo la fecondazione, mentre la vieta dal 15° giorno in poi.

Nel Convegno di Milano il prof. Giovanni Berlinguer con ironia scrive: «Tanto meno ritengo che le distinzioni fra il 14° e il 15° giorno possano rappresentare "le nuove colonne d'Ercole del pensiero laico". Anche perché questa ricerca "scientifica" dell'istante preciso in cui si forma un nuovo individuo richiama con una forte analogia il dibattito sul momento dell'animazione (il momento in cui Dio introduce l'anima nell'embrione), che fu aperta da Sant'Agostino con l'affermazione che ciò avviene nel 40° giorno per l'em-

brione maschio e nel 70° giorno per l'embrione femmina (alcuni ritengono che questa affermazione rappresentò una vittoria delle donne, perché fino ad allora era incerto se avessero o no l'anima), e che proseguì fra aspre polemiche per tutto il Medioevo».

Se per il materialismo, la cui tesi di fondo è che in natura non esistono forze sovranaturali e che la materia organica è generata da quella inorganica, ancor più per la dialettica materialistica è importante ribadire che non esiste nessun limite razionale fisso che separi il mondo organico da quello inorganico. Tra l'uno e l'altro si situano infiniti gradini i cui primi furono scoperti dalla chimica, agli inizi dell'Ottocento, quando i chimici riuscirono a preparare sostanze organiche partendo dalla materia inorganica.

Proprio quest'anno cade il 50° anniversario della scoperta della doppia elica del DNA a cui la rivista «Le scienze» ha dedicato un numero speciale. In “ dossier” (primavera 2003) viene riportata una intervista ad uno dei due scopritori della doppia elica, il premio Nobel James D. Watson, il quale ha affermato che: «Una spiegazione della vita doveva avere per forza a che fare con le basi molecolari della vita. Non ho mai pensato che vi fosse una base spirituale della vita».

In un articolo dei “quaderni”, sempre delle «Scienze», del luglio 2000 di John Horgan dal titolo *Può la scienza spiegare la coscienza?* si legge: «Nel 1990 Crick e Christof Koch, giovane neuroscienziato del California Institute of Technology, suo stretto collaboratore, hanno sostenuto sulla rivista “Seminars in the Neurosciences” che i tempi erano maturi per affrontare la coscienza. Rifiutavano la convinzione di molti loro colleghi, secondo i quali la coscienza non può nemmeno essere definita, quindi tanto meno studiata (...). Al contrario di quanto ipotizzano gli scienziati cognitivi, i filosofi e altri, Crick e Koch sostengono che non si può sperare di raggiungere una vera comprensione della coscienza o di altri fenomeni mentali trattando il cervello come una scatola nera, cioè come un oggetto la cui struttura interna ci è ignota ed è comunque irrilevante. Solo esaminando i neuroni e le loro interazioni gli scienziati possono accumulare quel tipo di conoscenza empirica, priva di ambiguità, che è necessaria per creare modelli davvero scientifici della coscienza, analoghi a quelli che spiegano la trasmissione dell'informazione genetica mediante DNA».

Scriva ancora Crick, nel suo ultimo libro *The Astonishing Hypothesis* (edito in italiano da Rizzoli con il titolo *La scienza e l'anima*) che: «le vostre gioie e i vostri dolori, i vostri ricordi e le vostre ambizioni, il vostro senso di identità personale e di libero arbitrio, in effetti non sono altro che il comportamento di un gruppo molto numeroso di cellule nervose e delle molecole ad esse associate».

La geniale tesi di Engels di «spiegare l'origine della vita dalla natura inorganica» trova nelle parole di Crick una valida conferma.

Per Marx ed Engels il problema si è sempre posto nel modo seguente: o materialismo coerente fino in fondo o la confusione antiscientifica dell'idealismo. Ed Engels continuò a difendere questa posizione con risolutezza e fermezza fino a qualche anno prima della sua morte quando scrisse, nel 1894, l'ultima prefazione all'*Antidühring*. Di conseguenza la loro condanna era netta e senza appello non solo nei confronti dei vari ciarlatani conciliatori (ancora oggi esistenti) del materialismo con l'idealismo, ma anche e soprattutto contro gli innumerevoli tentativi di “scoprire” un “nuovo” indirizzo filosofi-

co, d'inventare una "nuova" tendenza.

L'inizio del XX secolo vede infatti un fiorire in Europa di nuove scuole filosofiche tutte dedite a confutare il materialismo. Sia lo spiritualismo inglese che l'idealismo tedesco e il fideismo francese hanno tutti in comune l'idea di fondo della negazione della realtà obiettiva che ci è data dalle sensazioni e che è riflessa dalle nostre teorie e per conseguenza la negazione del valore conoscitivo delle teorie scientifiche.

Contro queste aberranti concezioni si è sempre battuto L. Geymonat soprattutto, con rinnovato vigore, a partire dal 1970, quando con *Attualità del materialismo dialettico* ripose all'attenzione della cultura italiana laica e democratica la centralità del marxismo, arricchito dal pensiero di Lenin e dalle conquiste di un secolo di pensiero scientifico.

Geymonat era un profondo conoscitore della storia e della cultura italiana, in modo particolare di quella del Novecento; ne sapeva le origini, conosceva le sue debolezze e i suoi limiti strettamente connessi ad un capitalismo "straccione" incapace di portare a termine la sua rivoluzione e per questo sempre titubante e infido. Le concezioni filosofiche di Croce e Gentile furono il prodotto più alto a cui la cultura italiana dell'epoca potesse aspirare. Esse esercitarono un dominio quasi totale su tutta la vita spirituale del paese con l'esaltazione dell'estetica, della religione e della filosofia vista, quest'ultima, come la sintesi delle prime due. Anche le più flebili voci che uscivano da questo coro reazionario venivano emarginate e messe a tacere. E' il caso di Peano, di Vailati, di Enriques, ecc. i quali timidamente ponevano il problema del rapporto della storia della scienza con la cultura; per non parlare del caso Gramsci - unica voce coerentemente marxista messa a tacere dal fascismo con la sua eliminazione fisica - che già d'allora metteva in luce il nesso inscindibile tra filosofia e politica, in piena sintonia con Lenin il quale affermava che dietro ad ogni tendenza filosofica si nasconde la lotta delle classi antagoniste della società moderna.

In questo quadro Geymonat, con la sua opera, diventa di fatto un pensatore che rompe con tutta la tradizione culturale italiana e in quanto tale diventa il centro di tutte le critiche degli intellettuali e filosofi di destra. La sua lotta decisa contro l'idealismo, per una nuova cultura, le cui basi sicure dovevano essere poste sulla scienza e sul movimento operaio poichè solo esso è sostanzialmente interessato alle verità della scienza, alle sue tecnologie e ai suoi contenuti rivoluzionari, non poteva non suscitare l'odio dei suoi avversari politici.

Tuttavia, come per Lenin così per Geymonat, la battaglia in difesa del materialismo dialettico da essi sostenuta fu sempre una battaglia condotta in stretto legame col movimento operaio e le sue avanguardie. Il pericolo che si corre quando ci si allontana da questa concezione è sempre legato alle sorti del movimento operaio e del suo partito.

Dice Lenin: «Negare la realtà di questo legame non può che essere l'opera dei "politici reali" la cui vista è limitata dal riformismo e dall'anarchismo».

E aggiunge Geymonat: «A questo punto possiamo chiederci: per quali motivi Lenin vedeva un legame così stretto fra materialismo filosofico (materialismo dialettico) e il movimento socio-politico marxista? Una lettura attenta delle sue opere ci dimostra che in lui è costantemente presente la preoccupazione di evitare che le tesi fondamentali di Marx (sulla lotta di classe, sulla funzione storica del proletariato, ecc.) vengano conside-

rate come dei meri sogni, delle mere illusioni. In altri termini, si tratta di sottolineare la radicale differenza fra il socialismo scientifico di Marx e il socialismo utopistico, che non è in grado di basarsi su una conoscenza effettiva e senza preconcetti della realtà.

E' merito specifico di Geymonat di non aver ceduto di un solo passo nella difesa del nucleo di fondo del materialismo dialettico contro tutte le sue deviazioni, di essersi battuto contro «la pretesa di rinchiudere le varie attività dell'uomo in compartimenti stagni, isolati l'uno dall'altro» e di aver saputo incamminarsi verso una concezione unitaria e dinamica del mondo naturale ed umano.

Se l'obiettivo primario della monumentale *Storia del pensiero filosofico e scientifico* è stato quello di sanare la secolare frattura tra scienza e filosofia in Italia, è anche vero che tale *Storia* fornisce una gamma estesa di casi storici a favore del pensiero dialettico e dell'unità tra uomo e natura.



## GEYMONAT EPISTEMOLOGO E PARTIGIANO:

Martinettismo etico e metodologia neopositivista

di Fabio Minazzi

(docente di Storia della Filosofia - Università - Lecce)

«L'intransigenza si attua nel pensiero prima che nell'azione, e deve attuarsi per tutto il pensiero come per tutta l'azione. Solo quando noi ci siamo allenati a tutte le difficoltà della logica, a cogliere tutte le congruenze tra idea ed idea, e tra pensiero ed azione, possiamo dire di essere veramente noi, di essere veramente responsabili delle nostre opere, perché allora possiamo prevedere le ripercussioni probabili di ogni nostra opera nell'ambiente sociale ed economico, e di queste ripercussioni possiamo lodare o biasimare noi stessi; e non lasceremo all'arbitrio, al gioco di forze estranee alla nostra comprensione, il tirare le somme della nostra varia attività».

Antonio Gramsci

«La coscienza morale o è sovrana o non è coscienza morale»

Erminio Juvalta

### 1. La formazione di Geymonat e la singolarità del suo percorso culturale

Nelle *Notizie sull'operosità scientifica e sulla carriera didattica* che Geymonat predispose nel 1947, in occasione della sua partecipazione al concorso di Filosofia teoretica per l'Università di Cagliari<sup>1</sup>, si ricorda la duplice formazione, filosofica e matematica, dell'epistemologo torinese. Geymonat, infatti, si laureò prima in filosofia teoretica, il 3 novembre 1930, discutendo, con Annibale Pastore, una tesi consacrata a *Il problema della conoscenza nel positivismo* e successivamente, il 13 luglio 1932, si laureò in matematica, discutendo, con Guido Fubini, una tesi di analisi superiore intitolata *Sul Teorema di Picard per le Funzioni Trascendenti Intere*. Ma non va dimenticato come nel suo interessante profilo scientifico Geymonat non trascuri di ricordare come negli stessi anni che lo vedevano profondamente impegnato a conseguire una duplice e anomala preparazione filosofico-scientifica, avesse anche seguito, negli anni accademici 1929-30 e 1930-31, il *Seminario di Lettere e Filosofia* dell'ateneo torinese, discutendo, infine, il 22 giugno 1931, questa volta con Giovanni Vidari, una tesi di filosofia etico-pedagogica intito-

<sup>1</sup> Il testo inedito di questo profilo scientifico è in corso di pubblicazione, per cura dello scrivente, nell'appendice del volume che raccoglierà gli atti del convegno milanese, del 29 novembre 2001, *La passione della ragione. Giornata di studio sul pensiero di Ludovico Geymonat a dieci anni dalla scomparsa*, promosso dalla cattedra di filosofia del quarto anno dell'Accademia di architettura di Mendrisio dell'Università della Svizzera italiana, in collaborazione con la "Casa della cultura" di Milano, l'"Istituto Pedagogico della Resistenza" e l'associazione Thélema. La cit. che segue nel testo è tratta dalla seconda pagina del dattiloscritto originale. Per il clima culturale complessivo presente presso l'ateneo torinese, con particolare riferimento all'insegnamento filosofico, a quello pedagogico e a quello matematico, cfr. rispettivamente i contributi di Giuseppe Rioconda, *Gli studi filosofici* (pp. 122-7), quello di Giorgio Chiosso, *Le scuole pedagogiche* (pp. 128-33) e quello di Livia Giacardi ed Alberto Conte, *Gli studi matematici* (pp. 208-24) pubblicati nel volume di Autori Vari promosso dall'Università degli Studi di Torino: *L'Università di Torino. Profilo storico e istituzionale*, a cura di Francesco Traniello, Pluriverso, Torino 1993.

lata *Contributi ad una teoria dell'ideale della educazione*. Sempre a questo proposito non va inoltre trascurato come lo stesso Geymonat ricordi che se i suoi interessi giovanili erano prevalentemente rivolti ad approfondire soprattutto problemi di gnoseologia e di logica (secondo il felice suggerimento di Pastore che lo aveva appunto invitato a sviluppare una duplice competenza filosofica e matematica), tuttavia coltivava anche un sincero interesse specifico per la riflessione etico-sociale e le questioni pedagogiche. A questo proposito nel profilo scientifico del 1947 si legge espressamente quanto segue: «va aggiunto, tuttavia, che lo tratteneva dal mettersi in vista con pubblicazioni etico-sociali, anche un senso di prudenza ripetutamente consigliatogli dai professori Juvalta e Vidari, onde non rendere più grave la sua già compromessa situazione politica (il G. era stato arrestato nel 1929 con un gruppo di altri studenti torinesi, per una lettera inviata a Benedetto Croce; in seguito a ciò era stato condannato a due anni di ammonizione)».

Effettivamente Geymonat, studente universitario, proprio a causa di questa lettera di solidarietà a Croce (inviata al filosofo di Pescasseroli da un esiguo gruppo di studenti torinesi subito dopo le contumelie rivoltegli da Benito Mussolini nel corso del dibattito svoltosi in relazione alla firma dei Patti del Laterano<sup>2</sup>), era già stato condannato dalla giustizia fascista e schedato come antifascista. La prudenza suggeritagli da Juvalta e Vidari non deve tuttavia indurre a porre in ombra eccessiva questo specifico interesse di Geymonat per i problemi etico-morali. In caso contrario, se si trascura questo suo costante e sempre vivo interesse per la riflessione etico-civile e per il conseguente impegno politico, si rischia di menomare gravemente l'unitarietà complessiva, pur estremamente articolata, della sua riflessione filosofica e della sua formazione, mettendo capo ad alcune astratte dicotomie interpretative, che risultano poi essere alquanto unilaterali e parziali, pur nella loro apparente plausibilità critica.

Il tentativo interpretativo che voglio sviluppare nel presente contributo consiste proprio nel cercare di cogliere la complessità della riflessione epistemologica di Geymonat senza tuttavia separarla, arbitrariamente, dalla sua riflessione morale e civile. Vorrei anzi seguire proprio il *filo rosso* di questa, apparentemente più riposta e secondaria, riflessione etico-civile e politica per poter meglio intendere la personalità complessiva dell'epistemologo torinese. Quest'ultimo, infatti, ha sempre avvertito con estrema urgenza, pur nelle differenti fasi della sua vita intellettuale, la responsabilità civile dell'intellettuale e della stessa riflessione filosofica. Per questo motivo non si è mai voluto sottrarre a questa dimensione che ha sempre costituito un ambito decisivo per la sua riflessione teoretica e per il suo programma di ricerca storico-filosofico. Se dalla riflessione complessiva di Geymonat si volesse eliminare questa attenzione costante per la responsabilità civile della riflessione teorica, in realtà si finirebbe per distorcere completamente il suo pensiero, precludendosi, peraltro, di poter ben intendere una delle anime più profonde e riposte, ma non per questo meno importanti, della sua stessa avventura intellettuale.

Meglio ancora: se recentemente non è mancato chi ha riproposto una pur interessante

<sup>2</sup> Il testo della lettera inviata a Croce, unitamente alla discussione analitica di tutta questa vicenda, si trova ora nell'appendice *Geymonat antifascista sovversivo*, contenente documenti inediti e rari pubblicati, a cura dello scrivente, nel volume di L. Geymonat e F. Minazzi, *Dialoghi sulla pace e la libertà*, Cuen, Napoli 1992, alle pp. 171-223.

e stimolante chiave di lettura critico-ermeneutica per meglio intendere il pensiero di Geymonat, secondo la quale l'epistemologo torinese potrebbe essere coerentemente presentato come un "filosofo della contraddizione"<sup>3</sup>, al contrario, personalmente vorrei invece ricostruire le differenti fasi che la riflessione etico-civile di Geymonat ha attraversato nel periodo della sua formazione e nel corso dei primi decenni della sua attività, allo scopo di poter poi meglio intendere il significato complessivo della sua stessa riflessione filosofico-teoretica e lo stretto nesso unitario esistente tra il suo pensiero etico-civile, la sua riflessione filosofica e la sua azione politica. Infatti, più che registrare nel pensiero di Geymonat la presenza di una singolare contraddizione tra una sorta di "continuismo" epistemologico, cui farebbe da contraltare un altrettanto dichiarato "discontinuismo" in ambito etico-civile, mi pare invece più proficuo studiare le *differenti forme* della sua riflessione morale e civile, ponendole poi in relazione diretta sia con la sua parallela elaborazione epistemologica, sia con le sue scelte politico-civili.

In questa precisa prospettiva non sarà fuori luogo ricordare come già il suo esordio filosofico, affidato alle pagine della tesi di laurea, poi pubblicata da Bocca, a Torino, nel 1931, nel volume *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, costituisca, *di per sé*, una prova emblematica dell'autonomia etico-civile della stessa riflessione filosofica di Geymonat. In un contesto come quello dell'Italia filosofica degli anni Trenta, saldamente condizionata dall'egemonia culturale del neoidealismo italiano, che, grazie all'opera di Croce e Gentile, finiva per condizionare pesantemente non solo gran parte dell'università e della scuola in generale, ma anche il mondo delle riviste, delle case editrici e delle diverse, e pur molteplici, istituzioni culturali italiane, il giovane Geymonat, con una mossa davvero singolare e coraggiosa, esordisce non solo con una tesi espressamente finalizzata a rivalutare pienamente, fin dal titolo del libro, l'orizzonte critico della riflessione gnoseologica positivista, ma non manca neppure di inserire nella sua *opera prima* un'intera sezione espressamente dedicata ad una critica, puntuale e serrata, sia della filosofia dello spirito di Croce, sia dell'attualismo di Gentile<sup>4</sup>. Certamente per spiegare questo suo insolito e coraggioso esordio filosofico non si può trascurare lo specifico ambiente culturale torinese e, in particolare, quello presente specificatamente nell'ateneo del capoluogo piemontese. Tuttavia, non va neppure troppo trascurata l'originalità della posizione personale del giovane Geymonat il quale, non a caso, era stato l'unico studente non-crociano a sottoscrivere una lettera di solidarietà civile al filosofo neoidealista quando quest'ultimo era stato trivialmente insultato dall'allora capo del governo italiano e duce del fascismo, Benito Mussolini. Anche durante questa vicenda che ben presto condurrà i giovani studenti torinesi in carcere, Geymonat aveva dimostrato di possedere una sua propria e specifica indipendenza mentale, filosofica ed etico-

<sup>3</sup> Questa interpretazione è stata sviluppata soprattutto da Silvano Tagliagambe nel suo contributo *Ludovico Geymonat, filosofo della contraddizione* pubblicato nel volume di Aa. Vv., *Omaggio a Ludovico Geymonat. Saggi e testimonianze*, Franco Muzzio Editore, Padova 1992, pp. 61-96, ma non andrebbe dimenticato un precedente - e sia pur differente - volume, *Ludovico Geymonat filosofo della contraddizione*, a cura di Mario Quaranta, Edizione Sapere, Padova 1980, contenente contributi di Nadia Ancarani, Sergio Santerrecchi, Anna Astolfi e Cinzio Gibin.

<sup>4</sup> Cfr. L. Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo. Saggio critico*, Fratelli Bocca, Editori, Torino 1931, rispettivamente alle pp. 108-124 (dedicate a Croce) e alle pp. 124-36 (consacrate a Gentile).

civile: pur non condividendo assolutamente l'impostazione filosofica crociana, aveva tuttavia avvertito la necessità di far giungere un suo segno di solidarietà civile all'autore della *Filosofia dello Spirito* neoidealista. Né va trascurato come nel compiere questo suo gesto Geymonat abbia consapevolmente collaborato e sottoscritto una lettera con altri studenti suoi amici, tutti crociani convinti ed appassionati.

Non per nulla in quegli stessi anni il giovane Geymonat si occupò anche, con la sua consueta puntualità, del pensiero di un pedagogista come Georg Michael Kerschensteiner, cui dedicò il suo primo scritto apparso su una pubblicazione periodica di cultura (come quella diretta da Luigi Credaro, la «Rivista Pedagogica») con il titolo *Riflessioni sul sistema pedagogico di Giorgio Kerschensteiner*. In questo suo primo saggio Geymonat sottolinea, in primo luogo, il valore e l'importanza dell'etero-educazione, nonché dello sforzo pedagogico-educativo espressamente finalizzato alla «formazione del carattere» che, a suo avviso, costituisce «il compito fondamentale dell'educazione». In relazione a questo tema il giovane Geymonat difende l'importanza decisiva dell'incontro di un giovane con un grande maestro e scrive espressamente che «nessuno può mettere in dubbio la enorme fortuna di colui che si trova ad avere un grande maestro. Gli è che quella prima dipendenza [causata dall'impatto con una forte personalità come quella di un autentico Maestro, ndr.] si trasforma ben presto nel possesso completo della posizione spirituale affermata dal maestro, e questo possesso anziché rendere il discepolo schiavo di quella posizione, è ciò che meglio lo prepara a superarla veramente, comprendendone i pregi e criticandone dall'interno i difetti»<sup>5</sup>.

Per questa ragione Geymonat giunge a sostenere la superiorità educativa di un «collegio confessionale buono» a confronto di «una scuola pubblica altrettanto buona»: nella prima tutti gli interventi pedagogico-educativi sono sempre indirizzati verso un unico fine che informa ed anima ogni azione educativa posta in essere dall'istituto scolastico, mentre nella seconda, sempre a suo parere, le diverse e contrastanti finalità culturali ed educative difese dai singoli insegnanti si contrastano in modo evidente e assai disdicevole, creando un inevitabile disorientamento nei discenti. Secondo il giovane Geymonat, nella scuola pubblica buona, nella quale i differenti insegnanti «conservano gli uni rispetto agli altri la loro personalità ed indipendenza», «il giovane resta necessariamente disorientato, e, di fronte alla molteplicità degli indirizzi, rischia di diventare scettico, o per lo meno di perdere molto tempo in studi inorganici; in quella [confessionale buona, ndr.] invece il giovane impara a disporre la molteplicità degli studi in una gerarchia ben precisata ed a subordinare tutti i problemi ad un problema centrale, per es. al problema religioso, la cui soluzione diventa la forma della sua vita intera; egli potrà poi col tempo mutare il contenuto di questo problema, ma frattanto avrà imparato la serietà della ricerca e la coerenza della prassi colla visione teorica.

In questo fatto storicamente innegabile si verifica, secondo me, *la superiorità posse-*

<sup>5</sup> L. Geymonat, *Riflessioni sul sistema pedagogico di Giorgio Kerschensteiner*, «Rivista Pedagogica», anno XXIV, 1931, fasc. IV, pp. 564-73, p. 6 dell'estratto da cui cito direttamente e da cui è tratta anche la cit. che segue immediatamente nel testo (il corsivo è di Geymonat). Le altre cit. che compaiono successivamente nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle seguenti pagine dell'estratto: da p. 10 e da p. 11.

*duta, riguardo alla formazione del carattere, da ogni educazione forte, ad impronta ben definita, sulle scuole deboli e aperte a tutte le opinioni».*

In questa presa di posizione si riflette non solo un preciso giudizio negativo relativo alla scuola pubblica italiana del tempo (tant'è vero che in nota Geymonat ricorda come lo stesso riformatore scolastico Giovanni Gentile abbia riconosciuto francamente questo "difetto" della sua scuola pubblica italiana e abbia anche invano tentato di porvi rimedio con il "raggruppamento delle discipline affini"), ma non è difficile scorgere, al contempo, un preciso riflesso di una diretta esperienza scolastica vissuta da Geymonat nel corso della sua precedente formazione. Geymonat fu inizialmente studente-modello dell'"Istituto sociale", la famosa scuola dei gesuiti torinesi, dalla quale fu tuttavia allontanato nel corso della seconda classe del liceo, soprattutto a causa di un suo tema su Giovanna D'Arco nel quale negava che l'eroina francese avesse mai compiuto alcun miracolo<sup>6</sup>. Di conseguenza Geymonat fu invitato a trasferirsi ad un'altra scuola e pertanto, l'anno successivo, si iscrisse al Liceo Classico Statale "Cavour" dove conseguì, infine, la maturità classica nel luglio del 1926. Certamente anche la sua conoscenza diretta del collegio confessionale torinese dei gesuiti si riflette positivamente tra le righe del suo giudizio, finalizzato a difendere esplicitamente il ruolo e l'importanza di un'azione educativa fortemente eteronoma e saldamente incardinata su un'azione pedagogico-educativa unitaria, finalizzata alla trasmissione di una precisa concezione della vita e della cultura, tipica, peraltro, di una scuola pedagogicamente e culturalmente "forte". E' inoltre interessante osservare come Geymonat, nella sua aperta difesa della scuola forte, in grado di esercitare un'etero-educazione anche secondo la prospettiva critico-pedagogica illustrata da Kerschensteiner, insista nel mettere in evidenza come la "coerenza" costituisca, in ultima analisi, "la forma distintiva del carattere": "se la coerenza è la forma distintiva del carattere, i mezzi principali per attuarla sono la padronanza di sé e la conoscenza di sé. La sottomissione libera ad una massima che noi ci imponiamo è però una virtù che non si trova innata in noi, ma si conquista proprio per l'esercizio dell'obbedienza ad altri".

In questa prospettiva critica *à la* Kerschensteiner l'educazione eteronoma, basata su una precisa azione dall'esterno del discente al suo interno, non si configura più tanto come una limitazione, bensì, al contrario, come un autentico potenziamento dell'individualità dello studente e, di conseguenza, Geymonat, in profonda armonia con la sua stessa formazione matematica (e anche in sintonia con quella di Kerschensteiner stesso il quale, dopo essersi diplomato maestro, aveva studiato fisica e matematica all'università di Monaco) non omette neppure di ricordare come anche la trasmissione critica del sapere scientifico si basi sempre sul medesimo principio eteronomo, grazie al quale chi apprende, pur senza essere un Euclide o un Socrate, è tuttavia messo nella felice condizione di conoscere i principali risultati conoscitivi conseguiti dall'umanità nella sua storia onde poterli poi, eventualmente, approfondire e integrare con nuove conoscenze e nuove teorie.

<sup>6</sup> A questo proposito sia lecito rinviare a F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefazione di Evandro Agazzi, Thélema Edizioni, Accademia di architettura, Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001, nota 21 delle pp. 41-2.

In ogni caso, il giovane Geymonat, prendendo in considerazione specifica l'ultimo momento del processo educativo, vale a dire l'auto-educazione dell'individuo adulto e maturo, sottolinea nuovamente come «l'azione che può realizzare le più alte doti del carattere umano è l'azione che trae l'individuo fuori di se stesso verso un principio superiore a lui ed agli altri individui.

Questo principio superiore è anche ciò che potrà dare un significato nuovo a tutta la sua vita e potrà renderla degna tutta di essere vissuta».

L'adesione ad un principio superiore costituisce, insomma, il coronamento del momento etero-educativo quale condizione necessaria per innescare il momento auto-educativo: è precisamente nella socialità e nell'individuazione di un fine decisamente superiore al singolo e al suo egoismo immediato che l'individuo può attribuire a tutta la sua vita un preciso significato, attingendolo ad una superiore coerenza morale. In altre parole, secondo questa prospettiva di Kerschensteiner, caldeggiata con evidente entusiasmo e viva simpatia dal giovane Geymonat, il carattere di una persona risulta essere potenziato proprio dal suo inserimento coerente nella comunità, nella quale andando oltre la propria singolarità individua può attingere una moralità più alta e concreta, in grado di coinvolgere valori superiori e un numero più esteso di persone.

A questo proposito è del resto interessante ricordare anche una singolare riflessione autobiografica che il giovane Geymonat inserisce proprio a questo punto nel suo articolo, prendendo in più diretta considerazione il problema del preciso significato delle molteplici azioni minute che, quotidianamente, ogni singolo individuo è costretto a svolgere nell'ambito della sua vita ordinaria: «questa questione, apparentemente fantastica, ci si presenta invece spesso volte in modo naturalissimo, e tanto più quando ci sentiamo urtati dalla vacuità delle nostre professioni ordinarie, e sentiamo l'assoluto bisogno di dare alla nostra vita un altro significato ed una completa coerenza morale. Io per es. mi ricordo che da bambino domandavo spesso al confessore perché dovessi perdere tanto tempo nello studio e nel giuoco: se pregare è veramente parlare con Dio, io debbo, così pensavo, pregare tutto il giorno, senza interruzione. Ma il confessore più saggio di me soleva rispondere che, quando è tempo di studiare, la miglior preghiera è lo studio, e, che quando è tempo di giuocare, la migliore preghiera è il giuoco. Così egli tentava di risolvermi il problema del significato e del valore delle azioni apparentemente insignificanti e senza valore».

La singolarità del dubbio posto da Geymonat al suo confessore ci rivela un tratto importante, specifico ed originario del suo carattere giovanile che risale agli albori della sua stessa formazione: lo scrupolo con il quale il bambino interroga il suo confessore per comunicargli il suo vivo desiderio di pregare senza interruzione, senza cioè lasciarsi mai distrarre dallo studio e dal giuoco, ci rivela un giovane carattere in formazione che, fin dai suoi primissimi anni di vita, cerca di informare la sua esistenza ad un unico principio vivificatore, in grado di fecondare coerentemente ogni sua azione e anche in grado di far convergere, con una coerenza richiesta e reclamata in modo decisamente imperativo, tutte le sue energie verso una sola finalità superiore che dovrebbe fagocitare ogni altra attività. La scelta di quest'ultima è insomma avvertita come un principio basilare e veramente decisivo, in grado di dominare, quasi in modo monomaniacale, l'intera esistenza

di un individuo. Naturalmente la saggia risposta del confessore ha consentito al giovane interlocutore di meglio comprendere l'opportuna articolazione necessariamente connessa alla realizzazione di un determinato scopo, ma ci permette anche di meglio intendere un aspetto peculiare dell'animo di Geymonat: la sua aspirazione, presente dunque fin dalla più tenera età, ad una coerenza di prassi e di pensiero in grado di informare qualunque aspetto della sua vita e della sua azione: se pregare è veramente parlare con il creatore supremo, perché interrompere questa azione decisiva? La scoperta, agevolata dal confessore, che anche lo studio, il gioco e tutte le altre, più diverse attività costituiscono, di per sé, in realtà e a tempo debito, "la miglior preghiera", rappresenta non solo una intelligente articolazione del tema stesso della preghiera, ma consente anche al giovane interlocutore di comprendere che la pratica della coerenza e la sua scelta non si devono mai ridurre, unilateralmente, ad una sola specifica attività, ma si devono invece riverberare in tutte le concrete ed effettive azioni entro le quali si manifesta, appunto, l'esistenza reale di un individuo. In tal modo l'agognata coerenza cui aspirava sinceramente il giovane credente si dilata, articolatamente, inducendolo a prendere consapevolezza della complessità della vita, senza peraltro rinunciare a riverberarsi in ogni effettiva e concreta manifestazione della vita. In questo modo si può dunque concludere che il giovane Geymonat, fin dalla sua precedente formazione scolastica di base, fosse sensibilmente attratto dal valore della coerenza del carattere. Un valore di coerenza che, come si è visto, per lui coincideva decisamente con il carattere. Aver carattere vuol dire, esattamente, essere coerenti e, di contro, essere coerenti significa proprio possedere un carattere.

Questo rilievo aiuta a meglio comprendere anche la specifica autonomia intellettuale ed etica di Geymonat studente universitario e ci permette di intendere perché il Nostro epistemologo possa anche esordire, sul piano teoretico, con una coraggiosa tesi filosofica, rivolta a difendere apertamente il valore e la fecondità euristica di un punto di vista tradizionalmente positivista, muovendosi decisamente controcorrente. Né andrebbe dimenticato come Geymonat non sia solo andato contro il diffuso abito neoidealista italiano, perché nel suo studio ha anche criticato la stessa tradizione del positivismo (e dei suoi epigoni) per rifarsi criticamente alle fonti della riflessione di Comte. Considerato che il positivismo e la sua tradizione era ormai del tutto "fuori moda", occorre rilevare come Geymonat sia andato soprattutto *contro* la deriva culturale neoidealista (ma non solo neoidealista), sempre più egemone, che aveva gettato definitivamente alle ortiche la precedente "moda filosofica" tardo-ottocentesca del positivismo. La scelta operata da Geymonat, a stretto contatto con l'ambiente universitario torinese, grazie anche all'insegnamento e agli stimoli critici di Pastore, nonché in virtù delle lezioni filosofiche di Juvalta, lo avevano così spinto a difendere, con sempre maggior coerenza teoretica e coraggio civile, le tesi gnoseologiche del positivismo classico, inducendolo a svolgere, durante la sua formazione universitaria, un percorso culturale affatto anomalo, quello che lo ha appunto indotto a conseguire una duplice competenza - filosofica e matematica - rompendo trasversalmente la doppia e speculare chiusura dogmatica che caratterizzava tanto gli ambienti tradizionali dei filosofi, quanto quelli dei matematici. *Contro* le reciproche incomprensioni e *contro* le reciproche chiusure il giovane Geymonat iniziò, invece, a frequentare, al contempo, la comunità dei filosofi e quella dei matematici. Fu pro-

prio questa duplice e parallela esperienza che lo aiutò anche a meglio intendere i limiti rispettivi delle due differenti comunità. Se allora i filosofi avevano il torto di non occuparsi dei risultati conoscitivi conseguiti dalle comunità degli scienziati, questi ultimi, a loro volta, avevano il torto, non meno grave, di richiudersi, in modo tecnico-specialistico e banausico, nei loro ambiti disciplinari, senza essere più in grado di indagare criticamente i problemi metodologici, epistemologici e autenticamente filosofici che nascevano direttamente sul terreno delle loro stesse ricerche scientifiche. Geymonat, proprio grazie al suo anomalo e singolare percorso formativo universitario, saprà invece percepire, con precisione, questa duplice, miope e pregiudiziale chiusura dogmatica delle due comunità<sup>7</sup> e pertanto, fin dagli anni del suo “garzonato universitario”, inizierà una sua importante battaglia culturale di lungo periodo (coincisa, in ultima analisi, con tutta la sua esistenza intellettuale e civile) per favorire una diretta e più feconda osmosi tra il pensiero filosofico e quello scientifico.

## 2. Il valore filosofico dell'intransigenza morale e l'importanza della lezione juvaltiana nella formazione di Geymonat

Durante gli anni dello studio universitario torinese Geymonat si legò, in modo particolare, oltre che con Annibale Pastore (che, come accennato, lo aiutò ad approfondire gli ambiti logici, metodologici ed epistemologici positivisti strettamente connessi con il sapere scientifico), con un filosofo come Erminio Juvalta. Juvalta fu soprattutto un fine ed acuto filosofo della morale, di impostazione largamente positivista, che, nel corso delle sue lezioni, abituò costantemente Geymonat e i suoi allievi a considerare, con specifica attenzione critica, *i limiti* del razionalismo<sup>8</sup>. Ma le lezioni di Juvalta non furono solo una continua palestra per l'esercizio critico dell'abito razionale in ambito etico-morale, perché Juvalta pose anche al centro della sua specifica considerazione morale l'importanza della coerenza di una determinata scelta assiologica.

Nel momento stesso in cui la presenza opprimente e liberticida di una dittatura criminale come quella rappresentata dal fascismo non evitava di esercitare una sua specifica influenza formativa sulle giovani generazioni, Juvalta invitava i propri studenti a sviluppare una considerazione critica meta-morale in base alla quale, riconosciuto il carattere sostanzialmente storico-convenzionale della scelta assiologica operata da ciascun individuo in un determinato contesto storico-sociale, si poneva contestualmente attenzione a valutare criticamente lo specifico nesso esistente tra la scelta di determinati assunti mo-

<sup>7</sup> Cfr. a questo proposito la sua preziosa testimonianza contenuta nel contributo *La filosofia dell'empirismo logico: una testimonianza sul Wiener Kreis* in Aa. Vv., *Il cono d'ombra. La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991, pp. 21-44.

<sup>8</sup> A questo proposito cfr. la testimonianza diretta di Geymonat contenuta nel contributo *Erminio Juvalta filosofo e maestro nel ricordo e nella testimonianza di Ludovico Geymonat. Conversazione con Ludovico Geymonat*, a cura di F. Minazzi, “Rivista di storia della filosofia”, anno XLI, 1986, fasc. III, pp. 639-52, unitamente al volume di Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di Ludovico Geymonat, Einaudi, Torino 1945 e all'inedito juvaltiano *Il problema della pace*, a cura di L. Geymonat, “Rivista di filosofia”, XXXVII, 1946, nn. 1-2, pp. 6-17 (il volume di Juvalta, con l'aggiunta, alle pp. 443-57, dell'indicato inedito apparso sulla “Rivista di filosofia” nel 1946, è stato successivamente ripubblicato in una nuova edizione edita a Torino, sempre da Einaudi, nel 1991, con una *Premessa* di Salvatore Veca, alle pp. XI-XX, e una *Nota bio-bibliografica* conclusiva di Massimo Ferrari, alle pp. 459-74).

rali e le conseguenti azioni eventualmente poste in essere dal singolo individuo. Tramite questa specifica lezione juvaltiana, Geymonat, ancora una volta, fu nuovamente invitato a mettere nel dovuto risalto l'importanza decisiva della coerenza del singolo individuo. I valori assiologici potevano infatti essere diversi e persino contrastanti, tuttavia esisteva poi una sorta di meta-criterio morale, quello, appunto, della coerenza, tramite il quale era infine possibile valutare complessivamente il comportamento del singolo alla luce dei suoi stessi criteri morali e del suo comportamento.

Pertanto la coerenza - che in ambito logico-epistemologico e matematico indicava la coerenza stessa di una rigorosa costruzione intellettuale scientifica, rigorosamente ipotetico-deduttiva, secondo il modello euristico hilbertiano - finiva, dunque, per esercitare un suo ruolo specifico anche nell'ambito etico-morale, configurandosi come un meta-criterio in base al quale assiologie diverse e contrastanti potevano essere valutate e confrontate "oggettivamente" (senza peraltro mettere necessariamente in discussione la convenzionalità storico-sociale delle differenti scelte che motivavano le azioni umane più diverse e contrastanti). Inutile negare come nel giovane Geymonat questa impostazione finisse per risultare in felice e singolare convergenza critica sia con la sua difesa del positivismo classico, sia con la sua complessiva valutazione etica positiva dell'importanza della coerenza, coincidente con il carattere di una persona. Una valutazione positiva che, del resto, si rafforzò ulteriormente passando anche al vaglio di una dolorosa esperienza esistenziale ed umana vissuta da Geymonat nel 1931.

Quando il fascismo costrinse i docenti universitari a giurare fedeltà, per dirla ancora con Umberto Terracini, allo "sciagurato e nefasto" regime, Juvalta, in contrasto con i suoi sentimenti, apertamente antifascisti, finì per piegarsi al giuramento, provocando nei suoi fedeli discepoli, e in Geymonat, in particolare, un dolore non meno acuto, vivo e profondo di quello provato nel Seicento dai vari discepoli galileiani di fronte alla famosa abiura dello scienziato pisano. Senza dubbio in quel doloroso frangente Geymonat dovette vivere l'infelicitante esperienza di vedere un suo maestro, cui si era collegato in modo sempre più vivo e sincero, che, in ultima analisi, tradiva i principi basilari del suo insegnamento etico e filosofico. Posto di fronte alla contraddittoria debolezza dell'uomo (il suo Maestro, che purtroppo si piegava all'odioso *Diktat* della dittatura) e al parallelo valore meta-etico della coerenza (che in ambito morale e civile imponeva, ad un sincero avversario del regime, un comportamento coerentemente socratico e decisamente antifascista), Geymonat non nutriva soverchi dubbi per scegliere *dove* effettivamente ci si sarebbe dovuti collocare: con la scelta antifascista, *contro* Juvalta (cui pure era sinceramente affezionato). Si può anche aggiungere come questa sua difesa del valore meta-etico della coerenza si rafforzasse proprio a causa del dolore con il quale dovette prendere atto proprio della scelta, debole e contraddittoria, di Juvalta.

Secondo quegli interpreti che fanno appello alla *contraddizione* quale principio euristico profondo della personalità di Geymonat, quale autentico "motore segreto" della sua riflessione filosofica e civile, questa penosa e dolorosa sensazione di "tradimento", avvertita dal giovane Geymonat nei confronti di Juvalta, avrebbe infine trovato un suo singolare "controaltare" nel suo progressivo avvicinamento ad una forte figura morale come quella di Piero Martinetti che, effettivamente, non si piegò al giuramento fascista,

cui oppose tutta la forza etico-civile del suo indomito animo filosofico. Come è ben noto su circa milleduecento docenti universitari solo undici docenti rifiutarono di prestare giuramento al fascismo e per questo motivo furono immediatamente allontanati dall'insegnamento. Ebbene, tra questi undici docenti, l'unico filosofo era, appunto, Martinetti. Certamente Geymonat non poté non avvertire, fin dal 1931, il fascino della coerente decisione antifascista di Martinetti che non volle piegarsi al sopruso fascista, preferendo trasformarsi, provocatoriamente, in un mero "agricoltore", piuttosto che condividere la viltà di un gesto civile perpetrato da pressoché tutti i suoi colleghi universitari. D'altra parte non bisogna dimenticare come, apparentemente, il testo del giuramento predisposto per i professori universitari poteva anche apparire come molto innocuo, quasi una mera formalità burocratica: «Io... giuro di essere fedele al Re, ai suoi Reali successori e al Regime fascista, di osservare lealmente lo statuto e le altre leggi dello Stato, di esercitare l'ufficio di insegnante e adempiere a tutti i doveri accademici col proposito di formare cittadini operosi, probi e devoti alla Patria e al Regime fascista»<sup>9</sup>.

Tuttavia, la brevità della formula giuridica e l'apparente "esiguità", quasi contenuta, della sua "pudica" formulazione non poteva veramente nascondere, l'oscenità morale e civile del suo contenuto profondamente illiberale e violentemente dittatoriale. Perlo meno non poteva certamente nascondere, soprattutto agli occhi di una ragione filosofica alimentata da una viva sincerità di pensiero e di azione, il carattere odioso, e civilmente iniquo, di questa formulazione fascista. In ogni caso, chi si appella alla "contraddizione" quale adeguato criterio ermeneutico per indagare le sorgenti più profonde della vita intellettuale di Geymonat, di fronte al clamoroso "tradimento" operato da Juvalta e al parallelo atto di coerenza etica (ed antifascista) posto in essere da Martinetti, non ha mancato di insistere sull'autentica "scissione" che il giovane epistemologo torinese dovette allora vivere sulla propria pelle, poiché allora in Juvalta l'epistemologo torinese individuava un pensiero filosofico teoretico cui aderiva sinceramente, anche se poi non poteva, invece, condividere le scelte pratiche compiute dal filosofo valtellinese, mentre, di contro, in Martinetti il giovane Geymonat poteva certamente rintracciare una condivisibile coerenza etico-civile, cui corrispondeva, tuttavia, sul piano filosofico, una riflessione metafisico-spiritualista (non-cattolica), dalla quale il Nostro si trovava invece molto distante. In tal modo si sostiene che il giovane Geymonat avrebbe vissuto, fin dai primi anni Trenta, un'autentica e profonda *scissione* esistenziale e culturale ed è anche

9 Traggio il testo del giuramento dal volumetto di Michele del Vescovo, *Pantaleo Carabellese. Profilo biografico-profilo umano*, [s. e.], Mezzina-Molfetta 1977, p. 33, edito in occasione del centenario della nascita del pensatore molfettano il quale, il 20 novembre 1931, giurò, come i più, fedeltà al regime fascista, in qualità di ordinario di storia della filosofia dell'università di Roma, nelle mani dell'allora rettore dell'ateneo della capitale, il romanista Pietro de Francisci, nella felice occasione assistito da Ettore Trippitelli e da Carlo Alberto Petraglia. Sul giuramento di fedeltà imposto ai docenti universitari italiani cfr. ora i contributi di Helmut Goetz, *Il giuramento rifiutato. I docenti universitari e il regime fascista*, trad. it. di Loredana Melissari, La Nuova Italia, Milano 2000 e Giorgio Boatti, *Preferirei dire di no. Le storie dei dodici professori che si opposero a Mussolini*, Einaudi, Torino 2001, unitamente, in relazione specifica con l'ambiente torinese, alla testimonianza di Barbara Allason, *Memorie di una antifascista*, Edizioni Avanti!, Milano 1961, pp. 133-6 e anche a quanto già osservavo in *La passione della ragione, op. cit.*, pp. 39 e sgg. (in connessione con lo specifico clima torinese cui era più o meno direttamente connesso o collegato circa il cinquanta per cento dei docenti che rifiutarono di sottomettersi all'imposizione fascista).

per questo motivo che si presenta la contraddizione quale *cifra* adeguata a meglio esprimere la figura complessiva di Geymonat<sup>10</sup>.

Senza voler ora negare pregiudizialmente l'esistenza di questa specifica scissione, ad un tempo esistenziale e culturale - che, senza dubbio, si operò nell'animo di Geymonat (anche solo per il fatto che il Nostro rimase sempre a contatto diretto con Juvalta) - occorre tuttavia precisare come il contrasto ideale tra il modello etico juvaltiano e quello martinettiano non si porrà comunque immediatamente per il giovane Geymonat, perlomeno sul piano strettamente esistenziale. In primo luogo, perché l'epistemologo torinese conobbe personalmente Martinetti solo in epoca più tarda, vale a dire a partire dalla metà degli anni Trenta e solo successivamente entrò infine in profonda sintonia con l'animo di questo filosofo di sentimenti alquanto riservati. In secondo luogo, perché questa "scissione" esistenziale e culturale si realizzò pienamente, in un primo momento, solo stando direttamente a contatto con la lezione e l'opera di Juvalta. Fu certamente una prova dolorosa da non sottovalutare affatto, proprio perché, come si è visto, Geymonat stimava, in modo affatto particolare e specifico, sia il valore etico, sia quello meta-etico della coerenza del singolo individuo. Tuttavia, va anche aggiunto come da questa, pur non facile, esperienza esistenziale e culturale il giovane Geymonat uscì nuovamente rinforzato e rinfrancato nella sua determinazione culturale ed etica di fondo, volta a difendere, ancor più, il meta-criterio etico di una coerenza pienamente coincidente con un carattere. Da questo specifico punto di vista può allora essere meglio inteso anche il suo successivo (e spiritualmente profondo) incontro con la forte e affascinante figura etica di Martinetti, nonché il carattere autenticamente decisivo di questo rapporto per la sua evoluzione filosofica ed umana. Proprio la spiccata coerenza etica della figura morale del filosofo canevesiano finirà per esercitare su Geymonat un fascino specifico, veramente irresistibile. Né si deve insistere eccessivamente sul contrasto teoretico tra la filosofia martinettiana e la riflessione epistemologica di Geymonat perché, come peraltro lui stesso indicherà espressamente in apertura di un suo volumetto del 1939, intitolato *Ricerche filosofiche*, in realtà il Nostro cercherà perfino di delineare una sorta di fecondo, originale ed esplicito collegamento critico diretto tra l'etica martinettiana e l'epistemologia neopositivista<sup>11</sup>. In ogni caso, proprio sulla base della dolorosa esperienza vissuta a diretto contatto con l'incoerenza della scelta etica di Juvalta si possono comprendere le motivazioni più profonde che crearono l'*humus* entro il quale l'incontro con Martinetti consentirà infine a Geymonat di porre a miglior frutto etico-civile le stesse premesse della sua coraggiosa scelta etica, decisamente antifascista.

### 3. Geymonat e la città di Torino

Non si può però trascurare come questo importante e decisivo incontro di Geymonat con Martinetti sia sbocciato anche all'interno di un clima culturale specifico, nonché in

<sup>10</sup> In particolare Tagliagambe parla della "scissione pratica della figura ideale del Maestro" che Geymonat avrebbe vissuto negli ultimi anni dei suoi studi universitari (cfr. S. Tagliagambe, *Ludovico Geymonat, filosofo della contraddizione*, art. cit., in particolare cfr. le pp. 64-7).

<sup>11</sup> A questo proposito cfr. comunque *infra*, in particolare il § 4.

connessione con una tradizione civile altrettanto precisa: quella connessa, più in generale, con il Piemonte e, in particolare, con una città singolare e, per rubare un azzeccato aggettivo ad Alfieri, veramente “anfibia” come quella di Torino<sup>12</sup>. Naturalmente non è sempre agevole poter circoscrivere con esatta precisione millimetrica l’“anima” di una città. Anche perché in questo caso, a voler seguire un fecondo suggerimento avanzato anni fa da Norberto Bobbio (che, a sua volta, lo riprendeva esplicitamente da un uomo e da un suscitatore di energie intellettuali torinesi come Augusto Monti, “tronco da cui sono discesi tanti rami”), la “torinesità” (e forse anche la stessa “piemontesità”) si presenta come continuamente scissa in due polarità opposte e confliggenti: da un lato la tradizione, per dirla con Monti, della “prosaica utilitaria misoneistica anima di Gianduja” (e, si potrebbe aggiungere, con Bobbio, di Gozzano) e, dall’altro lato, quella concretizzata nella generosità, nella ferocia e nell’intransigenza di Alfieri e di Gobetti, vale a dire il conflitto tra l’aspirazione al quieto vivere e all’indifferentismo dei primi che entra appunto in drammatico conflitto con l’intransigente e coerente impegno etico-civile dei secondi<sup>13</sup>. Ma secondo il Monti, puntualmente richiamato da Bobbio, la vera genealogia di questo conflitto culturale e civile può essere individuata perlomeno in due precise e ben differenti “anime” storiche piemontesi che si sono strettamente intrecciate, dando infine luogo ad una sorta di “reciproco misto”, ad un’anima “una e bina”: quella del “valligiano” e quella del “pianigiano”, del “viton” e del “paysan ‘d la bassa”, ben sintetizzate (e contrapposte) nel proverbio “Lòda ‘l brich e tènne a la pian-na” (“Loda il monte e tienti al piano”):

«C’è il *brich*, insomma, e c’è la *piana*, paesi di montagne, paesi di colline, paesi di pianura, e - senza far questione di razza - non si può negare che ogni paese abbia la sua gente fatta un poco a sua immagine e simiglianza: una l’anima del monte e del montanaro, una l’anima del piano e del pianigiano. Ma il Piemonte è una terra tutta a sé, non solo monte e non solo piano, non piano di qua e monte di là, ma *brich e piana* legate sì che

<sup>12</sup> Per Alfieri il Piemonte è veramente “paese anfibio” e anche la sua capitale costituisce, di conseguenza, una “città anfibia”. Con questa sua caratterizzazione il giovin signore piemontese, trasformatosi, a viva forza, in letterato italiano, voleva appunto indicare come il suo paese, il Piemonte, fosse in equilibrio dinamico e dimidiato, per impegno e cultura, tra Francia ed Italia e che, analogamente, anche la città di Torino si trovava “a mezzo”, a sua volta, tra il Piemonte e l’Italia, con la conseguenza che lo stesso Alfieri percepiva, infine, la presenza, nella sua stessa anima, della coabitazione del “gigante” e del “nano”, dello slancio generoso verso l’elevatezza e l’opposta tendenza alla neghittosità infingarda. Né andrebbe poi dimenticata questa singolare delineazione dei *Caratteri dei Piemontesi* di Giuseppe Baretti: “Una delle qualità che distingue i Piemontesi dagli altri italiani, è la loro mancanza di allegria. Un forestiere che viaggi nell’Italia, scorge agevolmente che tutte le nazioni vi hanno una cert’aria gioviale e lieta, e che appariscono naturalmente inclinate ai piaceri rumorosi; ma s’egli attraversa la città del Piemonte, scorgerà bentosto sul volto di quegli abitanti una cert’aria di melanconia e di mesta gravità...” (G. Baretti, *Gli Italiani o sia Relazione degli usi e costumi d’Italia*, G. Pirotta, Milano 1818).

<sup>13</sup> N. Bobbio, *Trent’anni di storia della cultura a Torino (1920-1950)*, Cassa di Risparmio di Torino, Torino 1977, pp. 49-52, da cui sono tratte le cit. e i rilievi che figurano nel testo. Più recentemente questo volume è stato riedito da Einaudi (Torino 2002), con una *Introduzione* di Alberto Papuzzi (per i riferimenti del testo in questa nuova edizione cfr. le pp. 56-9). In relazione ai “caratteri originari” di Torino tra le due guerre mondiali sono da leggersi anche le puntuali considerazioni svolte da Giovanni De Luna nel suo saggio *Torino in guerra (1940-1945)* pubblicato nell’ottavo volume della *Storia di Torino* espressamente dedicato al periodo *Dalla Grande Guerra alla Liberazione (1915-1945)*, a cura di Nicola Tranfaglia, Einaudi, Torino 1998, pp. 693-829, in particolare cfr. le pp. 695-702 che si sono anch’esse tenute presenti nelle considerazioni e nei riferimenti svolti nel testo.

l'una non fa senza dell'altro. E il Piemontese è un tipo affatto speciale che è *viton* e *paysan 'd la bassa* insieme con le due anime fuse per modo che, come dolore e piacere nel dialogo di Platone, quando tu afferrì l'una l'altra ti vien dietro insieme, anzi l'anima - come il paesaggio - è una formata di quelle due note sovrapposte e intrecciate insieme»<sup>14</sup>.

Ma prendendo le mosse da questo carattere intimamente conflittuale del Piemonte, esplicantesi poi in una sorta di continua e viva compenetrazione o di coabitazione del *brich* e della *piana*, seguendo nuovamente Bobbio, si può anche risalire all'ottocentesco «elogio pericleo dei piemontesi» dettato dal D'Azeglio e puntualmente ricordato dal Monti, in base al quale gli abitanti di questa regione del nord-Italia sarebbero una «stirpe che sempre si riproduce in quei caratteri severi, ardenti, che Iddio suscita tra un popolo quando ha risoluto di aprirgli migliore avvenire; uomini mandati solo per abbattere gli ostacoli della vita; destinati nascendo alla fatica e al dolore ed atti a sopportarli senza pensieri di mercede, come senza vanto o lamento»<sup>15</sup>.

Senza dubbio nella Torino frequentata e conosciuta da Geymonat nel corso dei primi decenni del secolo scorso la presenza di questa specifica tradizione piemontese era ancora ben viva ed attiva. D'altra parte, non si può neppure dimenticare come in questa Torino d'inizio secolo, allora di circa seicentomila abitanti, la sua struttura urbana e la sua composizione sociale si stesse via via modificando non solo a causa dell'immigrazione dal contado e dalle valli piemontesi, ma anche per la presenza di uomini e donne provenienti da altre regioni italiane, soprattutto dal Veneto. Storicamente, dentro l'antica e anfibia scissione della piemontesità si profilava così una nuova e inquietante scissione sociale, autenticamente di classe, che finiva per far scaturire una emblematica contrapposizione tra il centro borghese della città e la sua periferia operaia. A questo proposito uno scrittore torinese come Mario Soldati, più giovane di due anni di Geymonat (essendo nato nel 1906), ma anch'egli ex-studente dell'"Istituto Sociale", riferendosi direttamente agli anni del "biennio rosso", ha parlato espressamente dell'esistenza di "due città" in Torino, separate da una sorta di autentico "muro invisibile": "erano due zone di residenza contigue, concentriche, eppure rigorosamente separate, come se un perimetro lunghissimo di portici e viali fosse una realtà di invisibili, invalicabili mura: di qua il centro borghese, di là la periferia operaia. Quest'ultima, sì, aveva in quello alcune teste di ponte: ma una sola veramente importante, la Camera del Lavoro in corso Siccardi"<sup>16</sup>.

Ma ancor prima di Soldati, questa analisi, svolta quasi in "presa diretta" con il feno-

<sup>14</sup> Augusto Monti, *Piemonte*, "Il Ponte", V, agosto-settembre 1949, n. 8-9, pp. 911-18, la cit. si trova a p. 917, i corsivi sono nel testo. In relazione a questo importante numero monografico de "Il Ponte", espressamente consacrato a il *Piemonte*, accanto al testo indicato di Monti, in stretta relazione con gli argomenti svolti nel testo, non andrebbero comunque dimenticati gli interessanti contributi di Aldo Garosci, *Pensieri sulla tradizione sabauda* (ivi, pp. 943-953), di Umberto Terracini, *Antonio Gramsci e gli operai torinesi* (ivi, pp. 1033-38), di Giorgio Vaccarino, *Prodromi della Resistenza* (ivi, pp. 1052-58), di Dante Livio Bianco, *La guerra partigiana in Piemonte* (ivi, pp. 1059-77) e di Paolo Greco, *L'opera del Comitato Piemontese di Liberazione* (ivi, pp. 1078-87).

<sup>15</sup> Il passo di D'Azeglio, ricordato da Monti (*Piemonte*, art. cit., p. 914, tratto, secondo quanto si legge in nota, dalle "parole pronunziate da Massimo D'Azeglio commemorando quasi cent'anni addietro un Piemontese di "quelli del '21"") è riprodotto anche da Bobbio (*Trent'anni etc.*, op. cit., p. 50 e p. 57 della nuova ed.).

<sup>16</sup> Cfr. Mario Soldati, *Le due città*, Garzanti, Milano 1964, p. 57.

meno sociale ad esso strettamente connesso, era stata tracciata da un altro torinese, allora ventiduenne, come Carlo Levi, su un periodico come “La Rivoluzione liberale” di Piero Gobetti, nell’aprile del 1924. Levi individuava, con precisione, un primo nucleo storico centrale di Torino, ancora sostanzialmente coincidente con la città ottocentesca di Carlo Felice, nel quale “una fedele burocrazia attendeva gli ordini illuminati del Principe; là abitavano i nobili: della loro gretta ma solida nobiltà fanno oggi ultima e pietrosa testimonianza le loro case allineate; pochi passi più in giù lo scarso esercito di Sua Maestà faceva le sue pacifiche prove ed il gesuita passeggiava guardingo. [...] Concentrica alla vecchia cittadina di Carlo Felice si costruì un’altra città che dalla prima imparò lingue e abitudini di moderata compostezza e il «temperato e prudente carattere che distingue le genti subalpine» ma che venne su in fretta, tutta animata di una modernità, né troppo appariscente né vana. Vi presero stanza più presso al centro o verso le colline gli industriali e i commercianti, ed in grande cerchio attorno pei borghi che confinano con la campagna, dove le donne già portano gli zoccoli e le case sorgono anonime fra i prati stenti, la grande folla operaia»<sup>17</sup>.

Secondo questa puntuale analisi di Levi, quasi storico-fenomenologica, nel capoluogo piemontese si può pertanto percepire un’autentica spaccatura sociale, urbanistica e civile tra queste due diverse e conflittuali “città”: «Nell’antica capitale rimase la piccola borghesia, i discendenti dei sudditi fedeli, la gente che non si muove: negozianti e studenti, professori e impiegati. Le vie attorno al palazzo di città sono, come furono sacre ad ogni commercio minuto e svariato; nel deserto rione nobiliare verso il Po le belle case perdono gli intonaci ingrigiti, e nessuno guarda, dalle doppie vetrate, nelle strade solitarie. Un melanconico odor provinciale, una freddezza di cuore, una modesta abitudinaria debolezza, nella vecchia Torino senza re. La nuova Torino le è indifferente o piuttosto sconosciuta, il rumore delle officine è tollerato solo perché è lontano; ma il tumulto degli scioperi odioso perché turba le ordinate consuetudini. Un certo buon senso e misura piemontese fanno ancora a molti preferire Giolitti a Mussolini; ma se non fosse per questo, poiché vi è qui ristrettezza di idee piccoli traffici, media cultura, e miserie, il fascismo dovrebbe prosperando fiorire».

Secondo Levi questa persuasiva analisi “storico-fenomenologica” trova poi un suo clamoroso riscontro politico proprio nell’esito delle elezioni del 1924 che, di per sé, costituiscono un “bell’esperienza dimostrativa della reale esistenza di questo stacco fra le due città” di cui può essere anche data una illustrazione “quasi fisica” e visiva indicando nella città, con diversi colori, sezione per sezione, l’esito della lista Nazionale fascista e quello dei partiti suoi oppositori: «vidi allora, o meraviglia!, riapparire tutta azzurra sulla pianta la vecchia città di Carlo Felice, amica oggi, se pur non entusiasta, del fascio, chiusa nelle sue quattro porte, limitata nei suoi limiti angusti, come nella vecchia stampa, disegnata e distinta. Fuori, nettamente separato, un gran cerchio rosso,

<sup>17</sup> Carlo Levi, *I torinesi di Carlo Felice*, “La Rivoluzione liberale”, anno III, 22 aprile 1924, n. 17, p. 68, cc. 1-2 (l’articolo è apparso nella rubrica “La vita regionale”). Tutte le cit. di Levi che seguono immediatamente nel testo sono sempre tratte da questo scritto, come si legge nell’edizione anastatica de “La Rivoluzione liberale” edita nel 2001 da Einaudi a Torino, cui si fa diretto riferimento.

più fitto, lungo la Dora, continuo tutto attorno, da Sassi al Pilonetto».

Attraverso questa singolare “radiografia” elettorale dei primi anni Venti, Levi documenta dunque come il “gran cerchio rosso” circonda la vecchia città “azzurra” di modo che “la classe operaia intera ha mostrato la sua bella indipendenza”, mentre «la piccola borghesia soltanto ha votato Mussolini: Mario Gioda ben a ragione nei manifesti elettorali chiedeva voti ai *veri bicerin*. Essi anche oggi sono stanchi dell’albero della libertà, temono il *mauvais esprit*, odiano gli “antinazionali” per le stesse ragioni per cui odiavano i nazionali, gli “antisociali”. Questa gente aspira inconsciamente alla placida vita paesana sotto il buon Re Carlo Felice; non sa che farsene dell’Italia e della politica; e poiché manca ormai un paterno re torinese, spera nel romagnolo come in un salvatore della politica, dal patriottismo, dalla modernità».

In tal modo la tradizionale e anfibia, scissione della “piemontesità”, sembra essere persuasivamente ricollegata alla sua moderna radice sociale e di classe, ben presente anche nel capoluogo piemontese nel quale - come ha scritto Umberto Terracini - «più netta, quasi rude e brutale, si affermava la contrapposizione di classe»<sup>18</sup>. Questo specifico antagonismo sociale trova infine, nella traduzione politica, una sua manifestazione davvero emblematica sulla quale, ben presto, la cappa di piombo della criminale dittatura fascista stenderà, invano, una sua pretesa ombra nera. La storia torinese della resistenza al fascismo non farà che riscoprire progressivamente questo contrasto sociale che, non a caso, ha trovato nel pugnace movimento operaio del capoluogo piemontese e, per dirla ancora con Terracini, nella sua “martellante fucina”, una sua radice profonda, con indomite energie pressoché continue, in grado di sempre alimentare una tenace azione comunista di coerente opposizione, invano combattuta dal regime mussoliniano nel corso di tutto il nero ventennio<sup>19</sup>. Proprio la presenza di queste “due città”, antitetiche e in aperto contrasto di classe, prive di autentica “osmosi” sociale, spiega anche perché negli ambienti dei giovani studenti universitari torinesi, in particolare soprattutto nel periodo a cavallo tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta, non esistesse alcuna memoria storico-sociale di Antonio Gramsci, dell’“Ordine Nuovo”, della parallela riflessione sulla democrazia consigliare, dell’esperienza e della pure intensa lotta comunista svoltasi a Torino. A questo proposito lo stesso Geymonat ha così ricordato: «nell’università la tradizione comunista non era conosciuta; esisteva ‘Giustizia e Libertà’ a cui aderii, per uscirne dopo essere stato a Vienna; gli aderenti erano tutti crociani mentre io ero un accanito anticrociano. Un certo fascino allora esercitava Aldo Garosci, che aveva un anno più di me. Nel 1928 ho avuto il primo contatto con un comunista, Caprioglio, andato poi in Russia dove scomparve. Ma la posizione del Pci mi sembrò allora eccessivamente dogmatica, lontana dalla realtà. Sono stato subito contro i fascisti, e dopo che

<sup>18</sup> U. Terracini, *Antonio Gramsci e gli operai torinesi*, art. cit., p. 1035, mentre la cit. che segue immediatamente nel testo è tratta da p. 1037.

<sup>19</sup> Questo dato emerge anche dall’analisi di tutte le condanne comminate dal Tribunale speciale fascista (per le quali cfr. il fondamentale volume di Adriano Dal Pont, Alfonso Leonetti, Pasquale Maiello e Lino Zocchi, *Aula IV: tutti i processi del Tribunale Speciale fascista*, edito a Roma, nel 1961, a cura dell’Associazione nazionale perseguitati politici italiani antifascisti, con una *Prefazione* di Umberto Terracini) in merito alle quali non va poi mai dimenticato come l’antifascismo operaio fosse sempre punito molto più severamente rispetto a quello manifestato dai ceti intellettuali borghesi.

sono stato picchiato da loro - ero al secondo anno di università non iscritto al Guf - mi sono esercitato alla boxe. Pensavo: la prossima volta picchio io; ma non c'è stata, o meglio, la seconda volta ci siamo fronteggiati a fucilate, durante la Resistenza»<sup>20</sup>.

La scissione tra le “due città”, quella borghese e quella operaia, e la parallela presenza di quel muro “invisibile” e “invalidabile” di cui parla Soldati è dunque ben presente ancora negli anni Trenta e condiziona direttamente la gioventù di Geymonat. Quest'ultimo si era del resto formato in una famiglia in cui la madre, Teresa Scarfiotti, era cattolica e molto religiosa, mentre dal padre, il geometra Giovanni Battista, di idee liberali, aveva ereditato il suo primo e familiare antifascismo. Letteralmente venerato dalla madre (che avrebbe desiderato vederlo diventare addirittura vescovo), Geymonat, come si è accennato, fu mandato a studiare presso il collegio dei gesuiti torinesi, l'“Istituto sociale”, dove ebbe come compagno di banco Cesare Pavese (poi passato al “D'Azeglio”<sup>21</sup>), mentre il Nostro, allontanato per il motivo, già accennato, dal collegio cattolico, preferì iscriversi al “Cavour”, una tradizionale scuola torinese collocata vicino alla sua casa paterna (allora sita in via Assarotti) che aveva conosciuto come scolaro lo stesso Augusto Monti (poi illustre docente dazeglino). Se dal “Sociale” torinese erano usciti soprattutto gli esponenti della cultura politica vicina alla tradizione cattolica e popolare, il D'Azeglio fu invece fucina primaria della “banda” azionista con la quale Geymonat ebbe dei contatti diretti ma, ancora una volta, del tutto particolari. Infatti, come il Nostro ha accennato nella sua testimonianza, pressoché tutti i suoi coetanei ed amici azionisti torinesi erano decisamente filo-crociani o crociani dichiarati, mentre il nostro, fin dai primi anni universitari, non provava alcuna simpatia o vicinanza teoretica per le tesi delineate dal filosofo neoidealista. Anche in questo caso Geymonat visse dunque, sempre sulla sua pelle, una “scissione” che lo indusse a collaborare con gli azionisti, a stringere vive amicizie con loro, pur senza affatto condividere il loro orizzonte filosofico.

A questo punto qualcuno potrebbe tuttavia sollevare l'obiezione che proprio tutti i vari elementi richiamati nelle precedenti considerazioni dovrebbero allora consentire di suffragare, ancor più, la tesi di Geymonat quale “filosofo della contraddizione”. Non si può infatti negare come siano veramente molteplici le “scissioni” già poste in evidenza, entro le quali il giovane Geymonat ha svolto il suo iniziale percorso intellettuale di progressiva maturazione. Certamente non si può negare come questa considerazione non sia priva di alcuni saldi elementi oggettivi, tuttavia, a mio avviso, occorre invece prendere le mosse dalla constatazione di tutte queste molteplici “scissioni” senza mai trasformarle in qualcosa di “astratto”, in grado di spiegare, *di per sé*, la natura più intima della rifles-

<sup>20</sup> Cfr. *Ludovico Geymonat. Mezzo secolo di un filosofo, intervista autobiografica*, a cura di Mario Quaranta, “Iride”, n. 4-5, gennaio-dicembre 1990, pp. 105-153, la cit. si trova a p. 108.

<sup>21</sup> Sul ruolo di questo Liceo torinese e sull'azione ivi esercitata da un docente e uomo di cultura come Augusto Monti cfr. la sua diretta testimonianza contenuta nel suo volume *I miei conti con la scuola. Cronaca scolastica italiana del secolo XX*, Einaudi, Torino 1965, in particolare si vedano le pp. 199-263, in cui si fornisce una minuziosa e ricca ricostruzione di gran parte degli illustri studenti formati direttamente alle sue lezioni. Per una testimonianza di Geymonat su Pavese cfr. L. Geymonat, *Commemorazione di Cesare Pavese nel 400 anniversario della morte* in Aa. Vv., *Ritorno all'uomo. Saggi internazionali di critica pavesiana*, a cura di Antonio Catalfamo, I Quaderni del Cento Pavesiano Museo casa natale, Santo Stefano Belbo (Cn), 2001, pp. 137-8.

sione (e della vita) di Geymonat. Se infatti si trasformano queste molteplici e differenti “scissioni” in una astratta figura ermeneutica come quella della “contraddizione”, pensata in generale, appunto come chiave esplicativa di un’intera vita intellettuale, si rischia di leggere quest’ultima secondo una luce alquanto mitica, non più in grado di comprendere *drammaticamente* (à la Gramsci) la complessità di un’esistenza e tutte le sue molteplici fasi e forme di sviluppo. Senza dubbio, le contraddizioni e le scissioni sono esistite, ma è all’interno di esse e con lo scopo dichiarato e consapevole di superarle criticamente che si è venuta configurando il concreto e storicamente accertabile percorso intellettuale di Geymonat. In altre parole le “scissioni” cui Geymonat si è trovato di fronte nel corso della sua vita non sono altro che i molteplici problemi, teorici e pratici, *entro* i quali e *contro* i quali la sua attività pragmatica e la sua riflessione teorica si sono venute svolgendo, inducendolo a compiere determinante scelte e determinate riflessioni alla luce di considerazioni precise, nonché di altrettante precise influenze sociali cui ha variamente reagito. In questo senso queste pur molteplici “scissioni” hanno alimentato - come del resto sempre avviene nella vita automa di ciascun uomo che voglia vivere in modo cosciente e libero - la sua riflessione e la sua azione. Certamente ostacolandola e imponendole molteplici vincoli, lottando contro i quali si è, appunto, configurato progressivamente, non senza svolte, contraddizioni e ripensamenti, il suo stesso itinerario biografico ed intellettuale. Inoltre, si badi, queste “scissioni” sono appunto molteplici e differenti: non si riducono mai ad una forma unica ed astratta, quella della “contraddizione”, proprio perché la vita, nella sua complessità, ci pone di fronte a diversi compiti e a non poche situazioni problematiche. Semmai, prendendo consapevolezza critica di queste infinite contraddizioni, uno spirito e un carattere maturo si forgiavano appunto nello sforzo di risolvere queste conflittualità secondo un impianto critico tendenzialmente unitario, in grado di dominare, con la forza del pensiero e la capacità dell’azione, questi stessi problemi. Problemi rispetto ai quali si cerca, appunto, di elaborare qualche soluzione positiva e rispetto ai quali, se non si è in grado di risolverli, ci si deve comunque sforzare di chiarirli in tutta la loro effettiva portata e in tutta la loro reale contraddittorietà.

Non stupisce pertanto che il giovane Geymonat, provenendo da un antifascismo familiare, paterno, influenzato anche dal rigorismo etico cattolico della madre abbia in primo luogo intessuto delle relazioni soprattutto con l’antifascismo azionista che in larga parte egemonizzava l’ambiente studentesco dei suoi coetanei ed amici universitari. Ma è comunque singolare come in questo suo percorso biografico si possano anche rilevare alcuni tratti specifici della sua personalità, allora in via di formazione: se infatti studiò inizialmente nel collegio confessionale cattolico, tuttavia alla fine ne fu allontanato, proprio per aver espresso, con sincerità, un pensiero giudicato non accettabile dalle autorità scolastiche del tempo. D’altra parte, se si avvicinò alla cultura politica dei suoi amici e coetanei azionisti non ne condivideva, però, il comune orizzonte filosofico crociano. Ancora: se era seriamente interessato allo studio di una disciplina umanistica tradizionale come la filosofia è stato però anche uno dei pochissimi studenti torinesi della sua generazione ad affiancare questi studi con il parallelo approfondimento sistematico di una disciplina scientifica come la matematica. Non stupisce, del resto, come in questo

percorso il suo primo contatto, nel 1928, con un comunista come Caprioglio<sup>22</sup> non abbia prodotto alcun risultato significativo, proprio perché la posizione del Pci apparve, allora, a Geymonat come oltremodo massimalista ed astratta, sostanzialmente incapace sia di parlare al suo mondo (prevalentemente studentesco e tipico della media borghesia, cui, come si è accennato, il padre apparteneva), sia di comprendere, in modo adeguato e critico, la complessità della realtà del tempo, indebitamente coartata da un dogmatico esclusivismo operaio.

In ogni caso, alla luce di queste considerazioni, emerge come per Geymonat fosse oltremodo importante, attraverso tutte queste sue differenti esperienze, configurare autonomamente, sempre più, un *suo* carattere e un *suo* autonomo profilo intellettuale e morale. L'indipendenza di pensiero e l'autonomia nel giudizio critico costituiscono dei valori ai quali Geymonat, fin dai suoi primi anni di vita cosciente, ha guardato come a stelle polari, cui rivolgersi costantemente. In questo senso specifico si può anche osservare come esista allora un nesso profondo tra i suoi interessi per gli studi logici, quelli matematici e quelli epistemologici e la sua parallela ricerca di una precisa coerenza etico-morale e civile. In entrambi i casi emergeva il valore della *coerenza*: in ambito logico, matematico ed epistemologico la coerenza inferenziale di un'argomentazione costituiva naturalmente un momento di coerenza intellettuale e scientifica irrinunciabile per qualsiasi argomentazione e per qualsiasi problema. Di contro, anche nell'ambito etico-civile e in quello morale, in particolare, l'elaborazione di un pensiero unitario e coerente coincideva con la formazione stessa del carattere. A questo proposito si potrebbe anche richiamare una puntuale osservazione del giovane Gramsci, secondo il quale l'autentico pensiero non può non essere una unità: «persuaso che tutto ciò che è attività storica dell'uomo sia unità, che il pensiero sia unità, vedo nella risoluzione di uno qualsiasi dei problemi di coltura la risoluzione potenziale di tutti gli altri, e credo utile abituare le intelligenze a cogliere questa unità nel molteplice aspetto della vita, abitarle alla ricerca organica della verità e della chiarezza, ad applicare i principi fondamentali di una dottrina a tutte le contingenze»<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Purtroppo di questo militante comunista non vi è traccia alcuna sia nel volume di Romolo Caccavale, *La speranza Stalin. Tragedia dell'antifascismo italiano nell'Urss*, Valerio Levi Editore, Roma 1989 (e anche nella sua nuova edizione di questo contributo apparsa col titolo *Comunisti italiani in Unione Sovietica. Proscritti da Mussolini soppressi da Stalin*, Mursia, Milano 1995), sia in altre opere espressamente dedicate alla storia del Pci e dei comunisti torinesi (come, per es., il volume di Aa. Vv., *I comunisti a Torino 1919-1972*, Editori Riuniti, Roma 1974, oppure i diversi contributi di Pietro Secchia e Paolo Spriano, da *L'azione svolta dal partito comunista in Italia durante il fascismo 1926-1932*, del primo, alla *Storia del Partito comunista italiano* del secondo).

<sup>23</sup> Antonio Gramsci, *La lingua unica e l'esperanto*, "Il Grido del Popolo", n. 708, 16 febbraio 1918 ora riedito in A. Gramsci, *La città futura. 1917-1919*, a cura di Sergio Caprioglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 668-74, la cit. si trova a p. 668, da cui è tratto anche il passo citato successivamente nel testo. Questa difesa dell'unità e della coerenza del pensiero in Gramsci furono memorabilmente descritte anche in un saettante e scultoreo profilo di Gramsci, dovuto alla penna di Piero Gobetti, apparso su "La Rivoluzione liberale" in occasione dell'elezione di Gramsci a deputato nel 1924 (cfr. P. Gobetti, *Gramsci*, "La Rivoluzione liberale", anno III, 22 aprile 1924, p. 66, cc. 3-4) in cui si sottolinea come il pensatore sardo invocò "delle conclusioni fedeli alle premesse, senza mezze misure. [...] Antonio Gramsci ha la testa di un rivoluzionario; il suo ritratto sembra costruito dalla sua volontà, tagliato rudemente e fatalmente per una necessità, che dovette essere accettata senza discussione: il cervello ha soverchiato il corpo [...] L'istinto e gli affetti si celano ugualmente nella riconosciuta necessità di un ritmo di vita austera nelle forme e nei nessi logici; dove non vi può essere unità serena ed armonica supplirà la costrizione, e le idee domineranno sentimenti ed espansioni".

La ricerca di questa unitarietà e di questa coerenza nel pensiero, nella riflessione e nella vita non è certamente agevole e richiede anche, sul piano del mondo della prassi, di essere sempre in grado di saper forgiare un proprio carattere. In questa prospettiva il pensiero non costituisce mai la capacità di saltellare per ogni dove, come un saltimbanco, or qui or là, seguendo le molteplici ed infinite movenze della realtà, della storia e della moda. Al contrario, il pensiero si qualifica, invece, proprio per la sua capacità di ridurre ad unità la molteplicità, per la sua capacità critico-euristica di saper individuare dei fecondi principi esplicativi, applicando un determinato punto di vista a tutte le varie contingenze. Il pensiero coerente ed autonomo si qualifica come la capacità di saper spiegare il molteplice e la sua stessa contraddittorietà, riducendo progressivamente il complesso ad un valido principio interpretativo. Naturalmente in questa ardua e complessa prospettiva intellettuale ed etica - come poi Geymonat avrà modo di sottolineare *apertis verbis* negli *Studi per un nuovo razionalismo* - l'autentico razionalista non vuole e non deve mai coartare dogmaticamente e in modo pregiudiziale la complessità del mondo reale, riducendolo, forzatamente, ad un determinato "letto di Procuste" metafisico pre-definito: questo autentico sforzo razionale di comprensione del reale deve invece essere guidato da una *sincerità di pensiero* che consente al razionalista critico di studiare la complessità nella sua effettiva e complessa configurazione storico-empirica ed assiologica: «la grande conquista del razionalismo moderno sta tutta qui: nel non forzare la realtà, nel non aver paura del molteplice, nell'evitare per principio qualunque unificazione infondata e artificiosa»<sup>24</sup>.

Il che costituisce, ad un tempo, la forza, gnoseologica ed assiologica, della conquista critica di questo punto di vista, autenticamente razionalista, che anima, in modo decisivo, l'itinerario intellettuale di Geymonat. Proprio questo aspetto consente anche di comprendere il pieno e fecondo valore intellettuale, oltre che morale e civile, della sua stessa intransigenza civile ed etica. Ancora una volta possiamo precisare questo aspetto utilizzando le parole del giovane Gramsci: «l'intransigenza si attua nel pensiero prima che nell'azione, e deve attuarsi per tutto il pensiero come per tutta l'azione. Solo quando noi ci siamo allenati a tutte le difficoltà della logica, a cogliere tutte le congruenze tra idea ed idea, e tra pensiero ed azione, possiamo dire di essere veramente noi, di essere veramente responsabili delle nostre opere, perché allora possiamo prevedere le ripercussioni probabili di ogni nostra opera nell'ambiente sociale ed economico, e di queste ripercussioni possiamo lodare o biasimare noi stessi; e non lasceremo all'arbitrio, al gioco di forze estranee alla nostra comprensione, il tirare le somme della nostra varia attività».

A mio avviso la formazione del giovane Geymonat va compresa alla luce di questo principio e la sua stessa intransigenza etica e civile va spiegata grazie all'intransigenza, *idest* alla coerenza, da lui ricercata, con rigore, nel pensiero scientifico e in quello filosofico. Da questo punto di vista è veramente difficile scindere l'esperienza intellettuale di Geymonat dalle vicende della sua vita civile. Dove, se non in questa intransigenza del pensiero, scovare il motore più riposto della sua stessa, incredibile ed intensa, attività

---

<sup>24</sup> L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, p. 340, corsivo nel testo.

intellettuale? Dove, se non ancora in questa sua continua aspirazione, individuare la sorgente più profonda della sua passione per il rigore matematico, la criticità delle argomentazioni filosofiche e del suo stesso incontro decisivo con alcune forti personalità morali come quella rappresentata da Piero Martinetti?

Non per nulla, perlomeno da questo punto di vista meta-epistemico, il suo studio della tradizione del classico positivismo comtiano non ha affatto costituito un ostacolo al suo incontro critico con la complessa lezione del *Wiener Kreis*. Al contrario, la sua conoscenza diretta delle tesi dei maestri viennesi se da un lato lo ha indotto ad abbandonare ben presto alcune posizioni teoriche connesse con la sua precedente rielaborazione filosofica del positivismo comtiano, dall'altro lato gli ha tuttavia fatto intendere come nella nuova lezione dell'empirismo logico viennese fossero ben presenti alcuni decisivi approfondimenti critici logico-epistemici, in grado di far conseguire a tutta la riflessione filosofico-scientifica, nel suo complesso, un rigore incomparabilmente superiore. Un rigore che gli appariva sempre più come irrinunciabile e tale da costituire ormai un autentico punto di non ritorno. Per questo motivo il suo incontro con le tesi del *Wiener Kreis* ha rappresentato un momento decisivo di svolta nel suo itinerario filosofico, pur essendo strettamente connesso con la sua precedente scelta a favore dell'orizzonte della tradizione positivista. Sempre per questa ragione non si può parlare di una vera e propria "metanoia", poiché rappresentò, invece, una svolta, certamente profonda, ma condotta sempre nello spirito dell'approfondimento critico dell'immagine complessiva della razionalità scientifica delineata dal positivismo (come peraltro era già accaduto agli stessi neopositivisti nei confronti della lezione comtiana). Ma questa, per Geymonat, fu anche una svolta filosofica non del tutto priva di un suo preciso risvolto politico e civile. Non a caso, dopo essere tornato dal suo soggiorno a Vienna, durato circa sei mesi, tra il 1934 e il 1935, Geymonat iniziò progressivamente ad allontanarsi sempre più dall'ambiente politico e civile dell'azionismo torinese. Molto probabilmente il suo desiderio di un'effettiva intransigenza morale non poteva farlo più confondere e mischiare con l'ambiente degli azionisti che, da questo specifico punto di vista, presentava, invece, molteplici cedimenti e singolari anomalie civili e morali. A questo proposito si può anche affermare che proprio i molteplici compromessi e le autentiche contraddizioni civili che hanno singolarmente venato la biografia intellettuale di molti esponenti dell'azionismo torinese non si collocavano affatto né sul piano dell'intransigenza etica e neppure su quello del rigorismo epistemologico cui invece Geymonat aspirava sempre più. E' in questo preciso contesto etico e filosofico che si collocano non solo i molteplici saggi che nel corso della seconda metà degli anni Trenta Geymonat consacra alla presentazione di alcune delle più importanti questioni teoriche discusse dal dibattito neopositivista, ma anche il suo stesso incontro, che si farà sempre più stretto e solidale, con la figura etico-filosofica di Martinetti e il suo progressivo e successivo avvicinamento ad un "uomo martinettiano" come l'artigiano comunista Luigi Capriolo. Lo sbocco di questa sua intensa attività intellettuale e morale sarà del resto duplice ed altamente significativa: se gli scritti via via ospitati sulle pagine della «Rivista di filosofia» e di altre pubblicazioni specialistiche confluiranno poi nel volume *Studi per un nuovo razionalismo*, d'altra parte il suo impegno etico-civile troverà infine un suo sbocco preciso nell'avvicinamento al Pci e nel suo

pieno, totale e coerente coinvolgimento nella guerra di liberazione partigiana. Per Geymonat, in questa duplice, ma solidale e veramente feconda prospettiva critica (e di vita) l'intransigenza morale finiva così per costituire l'altra faccia, critico-civile, dell'esasperata ricerca di un parallelo rigore epistemologico.

#### 4. *Martinettismo etico ed epistemologia neopositivista*

Un momento particolarmente significativo del percorso intellettuale di Geymonat è rappresentato dalla pubblicazione, nel 1939, di un piccolo volume già ricordato, intitolato *Ricerche filosofiche*, presentato quale estratto dalla "Rivista di filosofia", i cui testi confluiranno poi, non senza alcune interessanti revisioni, integrazioni e varie, anche se lievi, modificazioni, nel più tardo, e più sistematico, *Studi per un nuovo razionalismo* del 1945. Questo volumetto si apre con una breve *Introduzione generale* nella quale l'Autore chiarisce il senso complessivo delle sue indagini. In primo luogo, occorre tener presente come in questa pubblicazione siano raccolti tre studi due dei quali (i primi due) dedicati alla disamina del concetto di causalità e alla valutazione della struttura logica dei differenti sistemi di conoscenze, mentre il terzo è consacrato a problemi etici, essendo intitolato *Intorno agli stati sentimentali ed alle valutazioni etiche*. Il volume presenta, dunque, una duplice prospettiva, rivolgendosi ad alcune questioni logiche ed epistemologiche, nonché ad argomenti specificatamente etici. Questa duplicità di interessi - che sarà presente anche nel più articolato volume degli *Studi* del 1945, libro nel quale le prime tre sezioni affrontano espressamente temi e problemi di gnoseologia, di logica ed epistemologia, mentre la quarta ed ultima sezione è interamente dedicata, nuovamente, alla trattazione di argomenti etico-morali - non rinvia, tuttavia, perlomeno stando alla presentazione del 1939 dell'Autore, ad alcuna particolare tensione metodologica o alla rinuncia del razionalismo, perché lo sforzo di Geymonat è rivolto proprio a mettere in evidenza la fecondità di un approccio analitico-grammaticale in grado di sviscerare, ad un tempo e sia pur con una sua specifica parzialità interpretativa, sia i problemi epistemologici, sia quelli etici. In queste riflessioni è del resto agevolmente rintracciabile anche la feconda presenza della lezione juvaltiana, perché l'Autore non manca di rilevare, contestualmente, i *limiti* specifici che devono essere sempre attribuiti alle stesse indagini critico-razionali che non sono mai in grado di offrire un orizzonte di riflessione metafisicamente esaustivo.

In particolare, considerando dettagliatamente, nel secondo saggio, le differenti basi dei vari sistemi di conoscenze, Geymonat giunge ad alcune interessanti conclusioni che occorre tener presenti puntualmente. La sua analisi grammaticale lo ha infatti indotto a mettere in evidenza il carattere dogmatico di qualunque lingua utilizzata entro i differenti sistemi conoscitivi. Per la verità questo risultato non scandalizza affatto Geymonat, poiché quest'ultimo ricorda come in pressoché ogni epoca storica gli studiosi possano essere fondamentalmente collocati in due gruppi nettamente distinti e contrapposti: quello di coloro che si preoccupano prevalentemente di estendere i sistemi di conoscenza e coloro i quali ne indagano, invece, le basi logiche e i fondamenti. Mentre i primi, in genere, si configurano come sostenitori ingenui della razionalità umana, i secondi si presentano, al contrario, nelle vesti dei critici che scoprono la dogmaticità intrinseca di

ogni sistema conoscitivo. Rispetto a questa tradizionale dicotomia culturale il pregio dell'analisi linguistico-filosofica neopositivista consiste nel mostrare come le basi del sapere teoretico rinviino ad una dimensione costantemente incontrollabile e sostanzialmente dogmatica, poiché anche la logica e la lingua possiedono anch'esse un fondamento dogmatico, cui non ci si può affatto sottrarre: «ciò che la critica neo-empiristica, condotta alle sue ultime conseguenze, ci insegna, è questo: se un uomo vuole definire con esattezza e chiarezza le proprie aspirazioni, egli finirà sempre per giungere ad enunciati di carattere logico scientifico [...]. Risulta dunque impossibile, per mezzo di conoscenze precise, sfuggire al dominio della logica e della lingua e sottrarsi al loro dogmatismo. La critica empiristica non ci impedisce però di prendere altre vie d'uscita; l'importante, per esse, è di non voler attribuire a queste altre vie eventuali un carattere teoretico che non hanno»<sup>25</sup>.

Negli *Studi*, rispetto alle *Ricerche*, Geymonat precisa come la critica empiristica viennese consenta, dunque, di ribadire un risultato già ben noto da tempo e largamente riconosciuto da tutti i critici antirazionalisti i quali tutti, pur nelle diverse epoche storiche, hanno costantemente sottolineato il carattere fondamentale dogmatico di qualunque conoscenza umana. Tuttavia, aggiunge poi Geymonat negli *Studi*, la critica empiristica conferma questo risultato «in una forma assolutamente nuova, perché riesce a spogiarla di quel senso di sconforto, di disillusione, che l'accompagnava nei vecchi critici antirazionalisti»<sup>26</sup>. Effettivamente, occorre prendere atto come la stragrande maggioranza di individui vivano, sostanzialmente, in una dimensione di completa «ateoreticità [che] non li umilia né li intimorisce affatto», proprio perché la maggioranza degli uomini vive «completamente al di fuori di ogni attività conoscitiva». Non solo: anche gli stessi studiosi, filosofi e scienziati, nel contesto effettivo della loro vita pratica, «sentono con chiarezza che la loro vita umana non si esaurisce per nulla in questa insuperabile passività», sempre connessa con il carattere dogmatico di ogni linguaggio, cosicché «le loro conclusioni restano qualcosa di incompleto anche per essi, poiché la loro vita (come quella di ogni altro uomo) si trova in gran parte assorbita in giudizi sulla moralità, sulla sincerità, sullo slancio affettivo, ecc., i quali tutti hanno ben poco a vedere con la teoretica e la logica. E' vero, che anche agli atti morali, affettivi, ecc. spetta un'esistenza oggettiva, solo in quanto essi si manifestano attraverso qualcosa di controllabile; ciomalgrodo, oltre quest'esistenza oggettiva, ne spetta loro, senza alcun dubbio, pure un'altra, connessa a quell'attività del soggetto che noi abbiamo finora trascurata. Per studiare questa seconda esistenza bisognerebbe, prima di tutto, cercar di distinguere negli stessi atti su menzionati la parte controllabile dalla incontrollabile, e in base a questa distinzione riuscire poi a cogliere il vero significato filosofico di tale incontrollabilità»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> L. Geymonat, *Ricerche filosofiche*, Milano 1939, p. 73 (ma cfr. anche gli *Studi per un nuovo razionalismo*, *op. cit.*, pp. 119-20 in cui le ultime righe dopo il punto e virgola sono evidenziate tramite il corsivo).

<sup>26</sup> Cfr. gli *Studi*, *op. cit.*, p. 119 nei quali, rispetto alla versione delle *Ricerche*, risulta parzialmente modificata ed integrata la conclusione del § 14.

<sup>27</sup> L. Geymonat, *Ricerche filosofiche*, *op. cit.*, p. 74 (e cfr. gli *Studi*, *op. cit.*, pp. 120-1 nei quali le parole "sentono con chiarezza etc." sono nuovamente messe in evidenza col corsivo).

La dimensione linguistica, entro la quale si attua una pur parziale traduzione razionale e oggettiva dei sentimenti, non risulta, pertanto, in grado di coprire criticamente tutto l'ambito etico-morale e pragmatico della vita dell'uomo. Di conseguenza, sempre a giudizio di Geymonat, *anno 1945*, l'unitarietà metodologica connessa con l'analisi critico-grammaticale neoempirista non è veramente in grado di superare un'autentica scissione esistente tra la dimensione teoretica e quella pratica. L'uomo, in profonda sintonia con la lezione kantiana (una sintonia che non è tuttavia rilevata esplicitamente da Geymonat) si trova insomma dimidiato tra due ambiti, quello teoretico e quello pratico, mentre il nuovo approccio neoempirista consente di sviscerare, con maggior acutezza critica, proprio i *limiti* della stessa razionalità umana. Non solo: il dogmatismo scoperto dalla critica empiristica in ambito teoretico non si vena più di alcun scetticismo, di disillusione e di sconforto, proprio perché può configurarsi come una delle conquiste più rigorose e valide di una ragione critica in grado, appunto, di indagare, con estremo rigore e precisione, i propri limiti e il confine del proprio orizzonte d'azione. E' inoltre interessante rilevare come nelle *Ricerche filosofiche* Geymonat concluda questa sua disamina avvertendo esplicitamente che «si tratta, come è ovvio, di problemi troppo complessi per poter venire discussi in pochi paragrafi. Eviteremo quindi di esaminarli senza un'adeguata preparazione critica», mentre invece, negli *Studi* del 1945, il Nostro si senta ormai in grado di aggiungere che rinvia, per la discussione analitica di questi problemi, «agli ultimi capitoli del presente studio. Basti ora aver accennato ad essi, perché non ci si lasci trascinare dall'entusiasmo per le sottigliezze dell'analisi logica ad una venerazione dogmatica dei poteri della ragione»<sup>28</sup>.

Ma quali sono allora i risultati *filosofici* più importanti cui Geymonat guarda in questo scorcio degli anni Trenta, grazie al suo sviluppo critico dell'approccio neopositivista? E che nesso può mai esistere tra questa sua adesione critica alla lezione dei maestri viennesi e l'insegnamento filosofico dello stesso Martinetti che Geymonat eleggerà ben presto a suo Maestro e punto di riferimento etico indiscutibile?

Per rispondere a queste domande occorre, in primo luogo, rifarsi nuovamente alla già citata *Introduzione generale* con la quale Geymonat presenta le sue *Ricerche filosofiche* del 1939 nelle quali il Nostro precisa anche il suo programma di ricerca finalizzato, proprio dallo «sviluppo stesso delle [sue] idee», non certamente a negare la sua precedente formazione filosofica, bensì ad «oltrepassarla» criticamente, dando avvio ad un esame del neopositivismo che non si concretizzi affatto in una sua esposizione storica generale, bensì in «una scrupolosa ed accurata analisi teoretica: 1) di quello che è o che potrebbe essere l'atteggiamento empiristico più coerente intorno ai principali e più vivi problemi filosofici odierni - 2) delle vie che l'empirismo stesso ci addita per superare le difficoltà in esso nascoste»<sup>29</sup>.

Per questa ragione di fondo Geymonat, tramite tutta la sua nutrita ed intensa serie di

<sup>28</sup> Cfr. rispettivamente le *Ricerche filosofiche*, *op. cit.*, p. 74 e gli *Studi*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>29</sup> L. Geymonat, *Ricerche filosofiche*, *op. cit.*, p. 2, mentre tutte le cit. che seguono immediatamente nel testo sono tratte dalle pp. 2-3.

saggi filosofici, logici ed epistemologici pubblicati nel corso della seconda metà degli anni Trenta e nei primi anni Quaranta - poi confluiti, come accennato, negli *Studi* - sviluppa puntualmente proprio questo suo programma che gli consente di individuare perlomeno quattro risultati *filosofici* degni di attenzione critica. *In primo luogo*, Geymonat reputa infatti che il metodo di analisi grammaticale neopositivista *à la* Wittgenstein (letto e interpretato *more neopositivistico, of course!*) possieda “un indubitabile valore filosofico, connettendosi alla grande tradizione positivista ed aggiungendovi nuove idee”. In altri termini, a suo avviso questo metodo di analisi costituirebbe uno strumento critico irrinunciabile per qualsiasi analisi filosofica veramente in grado di volersi porre al più elevato livello di rigore concettuale conseguito dalla riflessione occidentale. Costituirebbe, insomma, un grimaldello logico e critico-euristico cui ogni indirizzo filosofico del tempo non potrebbe (e non dovrebbe) affatto rinunciare, pena il rischio di collocarsi ad un livello di rigore di analisi del tutto inferiore. Inutile aggiungere come Geymonat, nel momento stesso in cui privilegia l’approccio neopositivistico, sembri tuttavia trascurare che la metodologica dell’empirismo logico non si riduce affatto ad un mero strumento logico, “neutro”, potenzialmente utilizzabile da qualunque altro indirizzo filosofico contemporaneo, proprio perché, in realtà, l’uso di questo strumento “logico” trascina con sé, inevitabilmente, tutta una sua specifica, e ben caratteristica, “metafisica” che può, naturalmente, entrare in urto drammatico con altre prospettive concettuali. D’altra parte, va anche rilevato come questa impostazione metodologica, apparentemente “neutra”, in quanto basata su una “logica” ritenuta “al di sopra delle parti”, costituiva, allora, un tratto metafisico comune a pressoché tutta la corrente neopositivista, per cui, perlomeno da questo punto di vista Geymonat, finisce per condividere, acriticamente, una parzialità largamente circolante in pressoché tutto il movimento viennese. *In secondo luogo*, Geymonat è convinto come una certa innegabile “astrattezza” e una parallela, e altrettanto evidente, “limitatezza” dell’impostazione filosofica del neopositivismo sarebbe comunque agevolmente superabile senza dover necessariamente fuoriuscire dall’orizzonte complessivo dell’indirizzo empiristico, “purché questo venga inteso con una opportuna larghezza”. In questa prospettiva si può affermare come questa “larghezza”, cui Geymonat si appella, possa essere individuata proprio nel suo sforzo critico, che lo collega direttamente alla sua precedente formazione filosofica positivista comtiana, che troverà successivamente una puntuale ed interessante realizzazione critica soprattutto nei suoi scritti dedicati alla storia della scienza degli anni Quaranta e Cinquanta. In base a questa sua specifica sensibilità per la storia del pensiero scientifico (e per quella del pensiero filosofico) Geymonat cercherà di saldare progressivamente la sua difesa della lezione del neopositivismo con l’esigenza di elaborare una forma, sempre più critica ed articolata, del neorazionalismo che lo indurrà, infine, ad elaborare una forma specifica e feconda di neoilluminismo<sup>30</sup>. *In terzo luogo*, il Nostro si dichiara anche convinto che il metodo analitico-grammaticale dei neopositivisti possa favorire la genesi di «atteggia-

<sup>30</sup> Per l’illustrazione analitica e critica di questo complesso *iter* teorico sia lecito rinviare alla mia monografia su Geymonat, *La passione della ragione, op. cit.* e, in particolare, alle pp. 83-264.

menti critici assai fecondi, anche se applicato ai problemi della pratica» e, lungo questo asse, di ricerca giunge pertanto a prospettare, *in quarto luogo*, un collegamento diretto del neopositivismo con la concezione religioso-metafisica dello spirito elaborata da Martinetti: «l'accettazione iniziale di tal nuovo metodo non impedisce affatto ad una libera mente filosofica, di elevarsi, in un secondo tempo e con severa cautela critica, ad una concezione religioso-metafisica dello spirito». Inutile aggiungere come, in questa sede, il chiarimento di questa singolare affermazione, concernente un possibile nesso critico tra la metodologia neopositivistica e un certo martinettismo nel campo etico-civile, richieda, necessariamente, un chiarimento particolare.

Secondo questo singolare “risultato” la metodologia neopositivistica e il martinettismo etico vengono dunque prospettati come due aspetti fondamentalmente complementari e solidali di un medesimo atteggiamento critico-razionalistico, in grado di sviscerare, con acume rigoroso, i più importanti problemi logici ed epistemologici, senza, tuttavia, mai trascurare che la dimensione teoretica non esaurisce affatto l'impegno esistenziale dell'uomo che, in quanto tale, si trova sempre costretto ad operare, come uomo tra gli uomini, nella storia e nella realtà del suo tempo. Anche in questo caso riemerge, dunque, come nella riflessione di Geymonat la dimensione della storia, intesa in tutta la sua viva e plastica concretezza, quale storia degli uomini che vivono, lottano, soffrono e gioiscono nell'ambito, complesso e antinomico, del mondo della prassi, costituisca una dimensione irrinunciabile anche per l'epistemologo che non può certamente rinchiudersi, *à la* Carnap, nella propria torre di avorio. Meglio ancora: la piena e consapevole accettazione dei *limiti* della razionalità critica induce Geymonat a gettare un singolare ponte critico, per nulla effimero, con la concezione “religioso-metafisica dello spirito” elaborata da una forte tempra filosofica, morale e civile come Martinetti. Certamente Geymonat, come si è visto, sottolinea la doverosa “cautela critica” con la quale si deve procedere lungo questa direzione, ma, d'altra parte, rivendica anche, per una “libera mente filosofica”, l'opportunità e la libertà di “elevarsi”, in un secondo tempo, a questa dimensione religioso-metafisica dello spirito. Precisamente in questa singolare saldatura tra la metodologia neopositivistica e il martinettismo etico-religioso Geymonat troverà una sua prima, vigorosa, sintesi creativa, per mezzo della quale affronterà poi, non solo la fine degli anni Trenta, ma anche la bufera della guerra e la sua indomita e coraggiosa partecipazione alla guerra partigiana di Liberazione. Questo nesso si configura, quindi, come un momento decisivo della sua stessa vita intellettuale e pratico-civile che occorre ora ben comprendere per configurare il profilo complessivo ed unitario della sua personalità, perlomeno a cavallo degli anni Trenta e Quaranta. Per meglio intendere la modalità specifica con la quale l'insegnamento etico-religioso e metafisico di Martinetti fu vivamente metabolizzato da Geymonat ci si può riferire ad una sua interessante disamina della figura di un suo amico come Ennio Carando. Per certi aspetti Carando ha seguito un percorso abbastanza vicino a quello di Geymonat: nato nel 1904 a Pettinengo, nei pressi di Biella, era tuttavia cresciuto a Bra, in provincia di Cuneo, per poi svolgere, in modo brillante, i propri studi a Torino. Carando, dopo essere stato sinceramente fascista fino al 1930, finì poi per risentire profondamente, nel corso della sua formazione universitaria, l'influenza di Juvalta e di Martinetti, anche perché, come rileva Geymonat, fu

appunto Juvalta «a fargli capire che la filosofia morale non doveva consistere soltanto in dissertazioni astratte intorno al problema del bene e del male, ma di uno studio scrupoloso e impegnato della reale condizione umana»<sup>31</sup>. Come è agevole comprendere questo invito juvaltiano a guardare, con rigorosa serietà, alla reale concretezza della condizione umana risulta essere strettamente connesso con lo stesso consiglio rivolto al giovane Geymonat onde invitarlo ad essere prudente e riservato nelle discussioni etico-civili. Il fatto è che su questi giovani studenti - laureatisi entrambi nel novembre del 1930 in filosofia a Torino (Geymonat il 3 e Carando il 9 novembre) - esercitò, ben presto, tutto un suo fascino specifico, la forte figura di Martinetti. Conseguentemente le parole che Geymonat dedica al rapporto tra Carando e Martinetti possono essere lette, in filigrana, come preziose indicazioni anche per meglio comprendere il suo stesso rapporto con il filosofo canavesiano: «uno dei fatti più salienti per la sua formazione fu l'amicizia, iniziata negli anni immediatamente successivi alla laurea, con Piero Martinetti, uno degli undici professori universitari italiani che si erano rifiutati di giurare fedeltà al regime fascista e che erano stati collocati a riposo in seguito a ciò per... «scarso rendimento»! Si trattava senza dubbio di una delle più forti personalità morali allora viventi in Italia e tra lui e Carando non poteva non nascere subito una profonda intesa. Martinetti dirigeva allora la *Rivista di filosofia* e Carando vi collaborò con brevi recensioni e con un lungo articolo su Africano Spir nel 1937. Per verità Egli non seguì mai fedelmente l'indirizzo metafisico né di Martinetti né di Spir, ma fu soltanto attratto dalla loro figura di strenui difensori di un'idea etico-religiosa». Effettivamente, nell'articolo di Carando, relativo alla riflessione di Spir sul pensiero religioso, si ricorda espressamente come la vita divina non possa costituire qualcosa di separato o di esterno rispetto all'uomo, giacché per Spir l'Assoluto si configura come «la nostra natura normale, suprema, cioè come la vera spiritualità»<sup>32</sup>. In altre

<sup>31</sup> L. Geymonat, *La figura di Ennio Carando educatore e patriota* in Aa. Vv., *Il liceo classico statale "Gabriello Chiabrera" di Savona nel primo centenario 1860-1960*, Savona 1960, pp. 121-28 (nel quale è ripubblicato lo scritto di Geymonat originariamente edito nella rassegna municipale del comune ligure "La Spezia", n. 1-3, 1955, pp. 74-80), la cit. si trova a p. 122, da cui è tratta anche la cit. che segue immediatamente nel testo. Successivamente questo scritto è stato ripubblicato anche nel volume di L. Geymonat, *Contro il moderatismo. Interventi dal '45 al '78*, a cura di Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 83-92 (in quest'ultima edizione la cit. si trova a p. 84).

L'articolo su Spir di Carando cui fa successivamente cenno una citazione di Geymonat riportata nel testo è intitolato *La religione in Africano Spir* ed è apparso nel numero monografico consacrato al pensiero di Spir promosso dalla "Rivista di filosofia" per iniziativa primaria di Martinetti (XXVIII, 1937, pp. 198-208), del quale ultimo, sempre in relazione al pensiero di Spir, è da tener presente, in connessione diretta anche con problemi etico-metafisico-religiosi discussi nel presente contributo, il saggio *Il dualismo di A. Spir* (ivi, pp. 240-50), unitamente alla premessa, anonima, del fascicolo della "Rivista di filosofia", intitolata *Africano Spir (1837-1890)* (ivi, pp. 193-7), nella quale si osserva che nel pensiero di Spir esiste «una netta ed aperta presa di posizione rispetto ai grandi problemi metafisici che lo ha reso straniero al suo tempo e che ne rende così difficile la penetrazione nella filosofia corrente dei nostri giorni. Questo è tuttavia il punto in cui l'opera sua può essere oggi più salutare, come un richiamo della filosofia ai suoi veri problemi ed al suo compito essenziale». Non per niente Martinetti affianca decisamente il pensatore russo ad un irregolare pensatore italiano dell'Ottocento come il filosofo Pietro Ceretti (Intra, 1823-1884) - di cui lo stesso Martinetti, anche tramite la mediazione di Pasquale D'Ercole, fu un sincero estimatore - autore, in particolare, delle *Pasaelogices specimen*, apparso in cinque volumi ad Intra nel 1864-71 (poi riedito, in trad. it., a Torino, con note e introduzione di D'Ercole, nel 1888-1905). Per l'attenzione prestata da Martinetti a Spir cfr. comunque il volume complessivo di P. Martinetti, *Il pensiero di Africano Spir*, a cura di Franco Alessio, Albert Meynier, Torino 1990.

<sup>32</sup> E. Carando, *La religione in Africano Spir*, art. cit., p. 202, mentre le altre cit. che seguono nel testo sono tratte ancora, rispettivamente, da p. 204 e ancora da p. 202.

parole, ricollegandosi alle celebri analisi humeane, la riflessione di Spir non intende concepire l'Assoluto come onnipotenza e causa del mondo fenomenico, bensì come assoluta perfezione, ben presente anche nell'animo umano, perlomeno nella misura in cui in esso è operante una sincera aspirazione alla sua natura normale, suprema. In questa prospettiva la religione non può non essere che una religione dell'amore (e non certo una religione della paura), capace di procedere «dal sentimento d'una nostra parentela od affinità verso un essere supremo, buono e perfetto», in modo da risultare «intimamente connessa alla moralità, anzi ne è il naturale coronamento». Pertanto, per Spir, e Carando, «la vera religione è quindi quella dell'ideale» e tutti coloro che, in ogni epoca e in ogni spazio, «aspirano verso qualcosa di supremo», in realtà formano sempre una sola e comune *unità* di spiriti, capaci di potenziare continuamente la loro stessa vita morale.

Martinetti, a sua volta, parlando del dualismo di Spir, rifiuta decisamente ogni interpretazione che finisce per contaminare, in qualche modo, il rapporto tra la realtà assoluta e perfetta della norma e quella imperfetta e transeunte dell'anormale. Rifacendosi esplicitamente non solo al Kant autore, nel 1791, della *Vanità di ogni tentativo di teodicea* (scritto il cui risultato più importante impedisce risolutamente di affermare l'esistenza di una qualsiasi commistione o connessione tra il male e il bene), ma anche al classico Kant delle tre più famose *Critiche* (per il quale la visione teleologica non corrisponde mai ad alcun grado ontologico specifico), Martinetti afferma, dunque, di concepire, per parte sua, la "norma" di Spir come «un'unità d'una ricchezza infinita, in cui lo spirito ritaglia in ogni momento la sua visione subbiettiva: esso adatta ed impoverisce, trasforma una visione infinita in un ordine umano e finito. La sua creazione è quindi d'un carattere negativo»<sup>33</sup>. Per questa ragione di fondo Martinetti può allora concludere la sua interpretazione del pensiero di Spir delineando, tra le righe, anche la sua propria concezione metafisico-religiosa, in virtù della quale l'ordine teleologico costituisce «la visione diretta della norma nell'anormale», frutto, sostanzialmente, della mescolanza della norma e dell'anormale nella coscienza umana. In altri termini, in profonda sintonia con la dottrina orientale del Vedanta, per Martinetti l'ordine teleologico non è né essere, né non-essere, perché ci presenta sempre «una realtà contraddittoria ed inesplicabile, dalla quale traspare chiaramente una cosa sola: l'esigenza della liberazione». Insomma: secondo questa interpretazione religioso-metafisica martinettiana il bene resta il bene, inafferrabile nella sua purezza assoluta, mentre il male, a sua volta, resta sempre il male: «ciò che qui, nel mondo del male, ci appare come speranza e strumento di salute, è una visione nostra iniziale del principio del bene; perché ciò che qui è il male ed incarna il male non può assolutamente produrre il bene, come non può essere ricondotto a partecipare mai, in qualunque modo, al regno di Dio».

Proprio questa singolare e potente visione metafisico-religiosa induceva i migliori giovani torinesi interlocutori di Martinetti a porre in evidenza, sempre più primaria, il valore assoluto della vita morale, percependo, nella concretezza della dimensione etica,

<sup>33</sup> P. Martinetti, *Il dualismo di A. Spir*, art. cit., pp. 249-50, dalle cui pagine sono tratte anche le cit. che seguono immediatamente nel testo.

la presenza di un assoluto, in grado di non mai piegarsi al male del mondo, perché capace di contrapporsi ad esso, in virtù di tutta la sua forza etico-morale, mediante la quale l'esigenza della liberazione finiva poi per coincidere con la condotta etica. In sintonia con questa profonda influenza martinettiana l'azione civile e morale non poteva non essere concepita come il frutto e l'opera di una "aristocrazia morale" di uomini, in grado di inserire nel mondo della prassi un'idealità assoluta e intransigente. Inutile aggiungere come la percezione di questa "assolutezza" dell'etica, la parallela difesa dell'intransigenza nell'ambito del pensiero e della prassi, la contemporanea convinzione di riuscire a far coincidere, coerentemente (e luteranamente), le parole alle azioni, insieme alla capacità di concepire la propria scelta morale in sintonia con l'individuazione di un'autentica "aristocrazia morale" di spiriti superiori, rappresentassero, nel loro composito insieme, una serie di elementi in grado di saldarsi felicemente anche con quella tradizione piemontese elogiata da D'Azeglio, propria di "uomini mandati solo per abbattere gli ostacoli della vita; destinati nascendo alla fatica e al dolore ed atti a sopportarli senza pensieri di mercede, come senza vanto o lamento". In altri termini, per tutti questi giovani torinesi l'insegnamento più vivo di Martinetti poteva essere rintracciato non nella formulazione astratta di alcuni programmi etico-morali, bensì nella reale ed effettiva condotta pratica dei singoli individui. Contrastando apertamente anche le note tesi di Julien Benda a proposito de *Il tradimento dei chierici*<sup>34</sup>, Carando, insieme ad altri allievi di Martinetti, ritiene che gli intellettuali e i professori, in particolare, proprio in virtù dei privilegi connessi con il loro *status* sociale, abbiano il parallelo dovere, etico-civile, di doversi esporre in prima persona, con maggior coraggio e più apertamente dei non-intellettuali, nell'opera di controllo critico dello Stato in cui vivono e, più in generale, della loro società civile. L'intellettuale deve insomma avere la consapevolezza di dover rendere un servizio di particolare difficoltà nei confronti dei suoi concittadini meno colti, ricambiando i privilegi sociali di cui gode con il costante impegno a sviluppare una particolare attenzione critica per difendere proprio l'esistenza di coloro che vivono in maggiore difficoltà. Per pressoché tutti i giovani intellettuali torinesi formati alla luce del più profondo insegnamento religioso, metafisico e spirituale martinettiano, la responsabilità civile della riflessione filosofica (e quella connessa col ruolo sociale dell'intellettuale) costituisce pertanto un dovere irrinunciabile (di contro, lo studioso specialista, volutamente rinchiuso nella propria torre d'avorio, deve invece essere considerato come un autentico traditore della sua più vera e profonda funzione intellettuale e civile).

Non per nulla Carando, malgrado la sua grave menomazione fisica (da ragazzino, per malattia, era rimasto cieco di un occhio, con la costante minaccia di perdere la vista anche nell'altro) parteciperà alla Resistenza, esponendosi direttamente a tutti i disagi della vita partigiana. Arrestato nel febbraio 1945 dal bandito fascista Spirito Novena, fu poi trucidato, dopo essere stato ferocemente torturato, con suo fratello Ettore, ufficiale

<sup>34</sup> L'opera di Benda apparve originariamente in Francia nel 1927 ed ebbe poi larga diffusione suscitando un ampio dibattito. Per la sua trad. it. più recente cfr. J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, introduzione e trad. di Sandra Teroni Menzella, Einaudi, Torino 1976.

militare, capitano d'artiglieria e con l'operaio comunista Leo Lanfranco, eminente figura di patriota, organizzatore dei famosi scioperi torinesi del marzo 1943. Così, come ha rilevato Geymonat, furono allora fucilati, alla schiena, «un professore, un ufficiale, un operaio: sembrava il simbolo della nuova Italia che stava per risorgere dal crollo del fascismo»<sup>35</sup>.

##### 5. *L'incontro con un uomo "martinettiano" come il comunista Luigi Capriolo*

Alla luce di quanto precedentemente chiarito si può comprendere come Geymonat fosse allora affascinato, in particolar modo, da due aspetti fondamentali dell'insegnamento martinettiano. In primo luogo, proprio dalla sua figura etica, dalla sua intransigenza morale e dalla sua indubbia capacità di legare strettamente le proprie considerazioni teoriche ad un conseguente e rigoroso comportamento pratico. In secondo luogo, anche dal riflesso politico-sociale delle teorie etiche di Martinetti, in particolare dalla sua concezione metafisica in base alla quale tra gli individui di una società esisterebbero differenze etiche costitutive e radicali (appunto, metafisiche), del tutto irriducibili ed ontologiche. In base a questa teoria gli individui possono collocarsi in classi etico-morali strutturalmente contrastanti, con la conseguenza che alcune persone risulterebbero essere nettamente "superiori" rispetto ad altre, le quali apparirebbero, invece, alle classi morali "inferiori". L'appartenenza ad una classe morale "superiore" o ad una classe morale "inferiore" non ha naturalmente nulla a che vedere con il proprio *status* sociale o con quello economico. Di conseguenza, Martinetti collocava come appartenenti alla classe degli individui superiori alcuni umili contadini e alcuni operai, mentre riteneva che appartenessero alla classe degli individui inferiori taluni industriali, alcune delle persone più in vista del tempo e molti dei suoi stessi colleghi universitari. Infatti Martinetti stesso, cacciato dall'università per il suo diniego di piegarsi al giuramento fascista del 1931, si sentiva nettamente "superiore" rispetto a tutti quei suoi ex-colleghi cattedratici che si erano invece supinamente piegati all'imposizione della dittatura e che, in molti casi, il fascismo aveva successivamente colmato di onori non indifferenti.

La visione etico-aristocratica-metafisica martinettiana poneva così in primo piano la dimensione etico-morale del singolo individuo e proprio questa sua valutazione specifica dell'individualità etica del singolo costituiva un elemento in grado di affascinare i suoi giovani collaboratori torinesi, perché questi ultimi potevano immediatamente confrontare la teoria etico-religiosa di Martinetti con il suo stesso esempio morale, traendo l'impressione di trovarsi effettivamente di fronte ad un vero "uomo" (anche nel senso piemontese, tradizionale, del termine). Di contro, la particolare concezione filosofica

<sup>35</sup> L. Geymonat, *La figura di Ennio Carando educatore e patriota*, art. cit., p. 128. Sulla figura di Carando è poi da tener presente un interessante e ricco opuscolo, intitolato *Ennio Carando e l'educazione alla libertà* pubblicato dal Comune di Savona e dal Liceo CVclassico Statale "G. Chiabrera" (Savona 1987), nel quale si leggono riflessioni e testimonianze come quella di Giuseppe Noberasco, *La lezione come atto di vita nello spirito socratico* (pp. 10-16), quella di Carlo Trivelloni, *Dal messaggio di Platone e di Kant all'impegno popolare e resistenziale* (pp. 17-20), unitamente ad un breve scritto di Antonio Giolitti (*Tensione etica e impegno politico*, pp. 24-7) e alla terza ripubblicazione del già citato saggio di Geymonat (riedito alle pp. 28-35).

spiritualistico-kantiana di Martinetti non veniva invece presa nella medesima considerazione, non solo perché Martinetti stesso era solito affermare che ogni uomo possiede, in ultima analisi, una sua propria, specifica e del tutto personale “metafisica-filosofica” (che paragonava volentieri ad una realtà così personale come la propria “fidanzata”), ma anche perché, in tal modo, la validità specifica ed autonoma di questa sua particolare interpretazione spiritualistica del mondo veniva messa progressivamente in secondo piano, perlomeno rispetto all’importanza del suo vivo insegnamento morale. Di conseguenza quest’ultimo assunse, sempre più, un ruolo primario e decisivo, mentre lo spiritualismo kantiano di Martinetti, peraltro decisamente non-cattolico, di Martinetti finiva solo per rappresentare una possibile interpretazione metafisica del mondo che poteva essere messa in libera e critica relazione con altre interpretazioni, altrettanto valide (e altrettanto metafisiche), della realtà. Non per nulla Martinetti trasformò ben presto la vecchia, gloriosa e storica “Rivista di filosofia” in un periodico per nulla asservito al regime, sul quale giovani studiosi di vari e differenti indirizzi filosofici potevano liberamente esporre i risultati delle loro diverse ricerche. Il che risultava poi strettamente connesso anche con quell’abitudine al *metodo delle libere discussioni* cui lo stesso Martinetti abituava costantemente i suoi giovani interlocutori torinesi, in anni in cui il libero confronto e la libera discussione erano invece sistematicamente impediti e soffocati sul nascere dal criminale regime dittatoriale fascista.

Nel 1958, Geymonat, rievocando espressamente su “l’Unità” la figura di Martinetti, ha rilevato come questo filosofo rappresentasse «non soltanto uno dei massimi pensatori italiani della prima metà del nostro secolo - gloria e vanto dell’Università di Milano ove insegnò per vari anni, lasciando un’impronta indelebile in larghe schiere di allievi - ma anche una delle più forti personalità dell’antifascismo lombardo-piemontese»<sup>36</sup>.

Proprio questa sua forte personalità morale, decisamente antifascista, colpì e impres-

<sup>36</sup> L. Geymonat, *L’insegnamento di Martinetti*, “l’Unità” del 22 marzo 1958, ora in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, *op. cit.*, pp. 123-6, la cit. si trova a p. 123, mentre quella che segue nel testo è tratta da p. 124. E’ interessante ricordare come questo articolo giornalistico di Geymonat nasca in un contesto storico e politico ben preciso. Infatti nel febbraio dell’anno prima Geymonat, in occasione della scomparsa di Concetto Marchesi - e delle lodi sperticate che gli erano state rivolte sulla stampa, soprattutto da quella comunista, per il suo comportamento presentato come “alieno da compromessi” - aveva indirizzato una lettera a “La Stampa” (pubblicata con il titolo *Il prof. Geymonat sul culto della personalità* il 16 febbraio nella rubrica “Specchio dei tempi” e ora riprodotta in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, *op. cit.*, p. 106) nella quale il Nostro ricordava come in realtà fosse difficile conciliare “l’affermata intransigenza del Marchesi con il suo compromesso nei riguardi del fascismo, allorché restò sulla cattedra di Padova, mentre scienziati come Martinetti, Carrara, Volterra, Venturi, ecc. si lasciavano cacciare dall’Università per non voler giurare fede al regime fascista, e Gramsci e tanti altri valorosi compagni rimanevano in carcere per non chiedere grazia a Mussolini”. Questa sua presa di posizione critica costò a Geymonat un “processo” interno nel Pci (cfr. i seguenti articoli apparsi tutti su “l’Unità”: *Ignobile calunnia contro Concetto Marchesi*, 20 febbraio 1957; *Geymonat deferito alla Commissione di Controllo della Federazione di Pavia*, 26 febbraio 1957; *Decisioni della CC di Pavia sul compagno L. Geymonat*, 8 marzo 1957) e una conseguente “condanna” ad una multa pecuniaria (comminata, si rilevi la singolare ipocrisia, non tanto in relazione a quanto effettivamente affermato da Geymonat sul “caso Marchesi”, ma in relazione al fatto che il “compagno Geymonat” aveva osato inviare il suo testo di critica alla stampa borghese [tacendo anche, al contempo, il “piccolo dettaglio” che la stampa di partito non aveva voluto pubblicare lo scritto di Geymonat!]). Né va dimenticato come prendendo le mosse da questa polemica Togliatti stesso avesse anche cercato di provocare le dimissioni di Geymonat dal Pci: tentativo che fallì grazie all’intervento del segretario di Pavia “Fabio Vergari, legato a Pietro Secchia” e in tal modo Geymonat continuò per alcuni anni “a condurre la [sua] lotta in posizione minoritaria” all’interno del Pci, per poi uscirne, nella metà degli anni Sessanta, in relazione alla questione cinese. In conclusione, ha osservato Geymonat parlando di queste vicende nel 1990, “conside-

sionò il Nostro epistemologo e i suoi amici: «E' uomo - egli soleva affermare - che ad un certo punto della propria vita, sa dire di no, e tale no è irremovibile. Fu proprio questo rigido insegnamento che esercitò su di noi il maggior fascino, e ci fece sentire, allorché diventammo suoi discepoli, un'invincibile nausea (perfino esagerata) per ogni forma di compromesso col fascismo».

Del resto, come si è visto, in Geymonat questa opposizione coerente con il fascismo si inseriva in una sua precedente presa di posizione, decisamente antifascista. In tal modo l'incontro con Martinetti non fece che rafforzare, sia pur in misura notevolissima, una sua tendenza verso un'intransigenza morale assoluta, entro la quale il Nostro si è sempre vietato anche le minime concessioni compromissorie col regime dittatoriale. Per questa ragione, dopo aver già rifiutato di iscriversi ai Guf, rifiutò costantemente anche di prendere la tessera del Partito fascista e preferì, con coerenza e intransigenza, esporsi sistematicamente a tutte le conseguenze pratiche di questa sua, certamente non facile, scelta etico-civile. Sempre per questa ragione, pur avendo conseguito l'abilitazione all'insegnamento liceale per matematica e fisica, storia e filosofia, pedagogia ed economia politica, non poté tuttavia accedere ad alcuna cattedra nelle scuole medie statali italiane superiori, proprio perché non iscritto al Partito fascista. In modo analogo non poté neppure partecipare ai concorsi universitari banditi nel corso degli anni Trenta e, sempre per la stessa ragione di non appartenenza al partito fascista, era già stato allontanato (nel 1934) dal posto di assistente nella Facoltà di Scienze, presso la scuola di analisi algebrica dell'università di Torino (incarico che aveva peraltro ricoperto ininterrottamente dall'anno accademico 1931-32 fino, appunto, all'anno accademico 1933-34 compreso). Per risolvere il problema finanziario Geymonat si ridusse infine ad insegnare matematica e fisica presso l'Istituto privato "G. Leopardi"<sup>37</sup> di Torino, dove ritrovò, come suo collega di italiano, Cesare Pavese e, per un breve periodo, anche Ennio Carando, ma dal quale, nel 1940, fu nuovamente allontanato, perché una più restrittiva norma della dittatura fascista prevedeva ormai, anche per gli insegnanti delle scuole private, l'iscrizione al

---

ro quell'episodio esemplare per caratterizzare l'atteggiamento dogmatico di Togliatti di fronte a chi aveva opinioni diverse dalle sue" (cfr. *Ludovico Geymonat. Mezzo secolo di un filosofo. Intervista autobiografica*, a cura di M. Quaranta, già cit., pp. 140-1).

Proprio in relazione a questa specifica polemica del 1957 si comprende allora la pubblicazione - il 22 marzo del 1958, in occasione dell'anniversario della morte di Martinetti, occorsa il 22 marzo del 1943 - l'articolo di Geymonat dedicato a *L'insegnamento di Martinetti* nel quale si legge anche la seguente, significativa, autocritica: "E' purtroppo una colpa degli antifascisti che lo ebbero a maestro [il Martinetti, *of course, ndr.*] (e, in particolare, rivolgo proprio a me questo rimprovero) non aver fatto nulla o pressoché nulla, finora, per popolarizzare la sua figura, per diffondere anche tra i non specialisti la conoscenza della grande e complessa eredità morale che egli ci ha lasciato. Mentre non pochi spiritualisti cattolici del periodo post-bellico hanno cercato di presentarlo come un indiretto precursore del loro indirizzo (pur essendo noto a tutti i competenti l'abisso che separava lo spiritualismo di Martinetti da quello dei teologi), noi non abbiamo fatto nulla per ricordare che i giovani più vicini a Martinetti - proprio negli ultimi anni della sua vita - furono essenzialmente degli antifascisti, e furono, anzi, per lo meno in gran numero, dei comunisti" (L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, *op. cit.*, pp. 123-4). Purtroppo, però, occorre aggiungere come anche negli anni seguenti a questo scritto Geymonat, in verità, non fece poi molto per "popolarizzare" la figura di Martinetti e per ricordare ai più il suo preclaro esempio morale, civile e filosofico.

<sup>37</sup> A questo proposito cfr. ancora la testimonianza di L. Geymonat, *Commemorazione di Cesare Pavese nel 40 anniversario della morte*, *art. cit.*, p. 136 nella quale si ricorda che lo stesso Geymonat era comproprietario della scuola privata torinese, insieme con gli amici fratelli Carlo e Luigi Massara.

partito fascista, cui Geymonat oppose sempre un intransigente rifiuto etico-civile. Di conseguenza da allora visse solo di traduzioni e di lezioni private, continuando a svolgere i suoi innovativi studi, per poi partecipare direttamente alla guerra partigiana, subito dopo l'8 settembre 1943.

Questa sua tenace intransigenza etica, incrementata soprattutto dal preclaro esempio martinettiano, spiega anche il suo progressivo, ma sempre più convinto, deciso e fermo, distacco politico dall'ambiente dell'antifascismo liberal-socialista torinese di *Giustizia e Libertà*. Infatti Geymonat, col passare del tempo non riusciva più ad accettare l'incapacità, manifesta e sostanziale, di questo ambiente borghese nel non saper saldare positivamente il suo pur dichiarato e affermato antifascismo, con un comportamento pratico, effettivamente in grado di incidere sulla realtà politica del tempo. Inoltre Geymonat accettava, con sempre maggior difficoltà, i molteplici compromessi pratici (e di vita) in cui questi giovani azionisti cadevano continuamente, essendo sempre più dimidiati e pressati tra la scelta della ferma adesione alle proprie idee antifasciste e il parallelo desiderio di non precludersi, comunque, la strada per una propria affermazione personale nella vita e negli studi dell'Italia fascista. In tal modo molti di questi giovani azionisti intrapresero una strada fundamentalmente ambigua, dissimulando il proprio antifascismo che potevano anche ritenere perfettamente compatibile con alcune loro umilianti e pubbliche professioni di sincera fede fascista. Ma anche questo ambiguo e discutibile atteggiamento sostanzialmente 'dissimulatorio', basato su una "doppia verità" etico-civile (una pubblica, dichiaratamente "fascista", e una privata, dichiaratamente "antifascista") non poteva essere apprezzata, in alcun modo, da un martinettiano sincero come Geymonat. Mentre Geymonat condivideva pienamente l'intransigenza etica praticata da Martinetti, molti suoi amici, pur rimanendo, perlomeno a parole e nel loro pensiero soggettivo, sinceramente antifascisti, tuttavia finivano poi, variamente e secondo modalità più o meno discutibili, per adattarsi, sia pur *oborto collo*, all'opprimente clima fascista della dittatura, compiendo anche molteplici compromessi pratici sul piano personale della propria carriera. Proprio quei compromessi che invece Geymonat, *à la* Martinetti, rifiutava decisamente e, coerentemente, aborriva.

Per capire la complessità e l'innegabile difficoltà di questa situazione e le sue ambiguità di fondo basterebbe tener presente come in quegli stessi anni Pavese scrisse due lettere di "sottomissione" al duce, mentre Giulio Einaudi, nel corso degli interrogatori del maggio-giugno 1935, fece alcune gravi ammissioni sull'antifascismo di alcuni suoi amici e collaboratori allora arrestati e persino uomini come Antonicelli e Mila scrissero alcune lettere a Mussolini, o manifestarono la loro "fede" fascista, etc., etc. Per questo motivo, quando Angelo d'Orsi ha recentemente scavato nella biografia di molti di questi intellettuali azionisti torinesi in alcuni suoi differenti studi, poi confluiti nel più sistematico e complessivo volume *La cultura a Torino tra le due guerre*, ha puntualmente scoperto e fatto conoscere ai più, attraverso molteplici inediti e documenti di archivio, molte di quelle contraddizioni che, fin dagli anni Trenta, avevano invece messo Geymonat sul chi vive proprio nei confronti di questo compromissorio e contraddittorio atteggiamento civile e morale dei suoi amici azionisti. Un atteggiamento ambiguo e compromissorio che naturalmente il Nostro epistemologo, prendendo costantemente le mosse dal vivo

insegnamento martinettiano, non poteva assolutamente né condividere, né approvare. Angelo d'Orsi ha persuasivamente concluso la sua analitica disamina storica sostenendo come, molto probabilmente, è alquanto verosimile ritenere che il passaggio all'antifascismo di tanti giovani torinesi direttamente coinvolti in questa disdicevole, ma diffusa, pratica compromissoria, «avvenga, più che in virtù dell'esempio dei maestri, davanti alla constatazione del fallimento del regime e alla sua catastrofe politico-militare», secondo una modalità che sarà poi seguita anche dalla stragrande maggioranza della popolazione italiana, durante il conclamato disastro causato dalla seconda guerra mondiale: «Il giuramento in massa nel '31; il silenzio davanti alle leggi razziali nel '38 e gli anni seguenti; le infinite manifestazioni di servilismo verso il duce, e spesso verso i ducetti locali (anche da parte dei più retti rappresentanti del pensiero e dell'arte); la corsa volta a cercare la protezione di un potente per entrare in un giornale o per rimanervi, per pubblicare un libro, per vincere una cattedra; la complicità attiva o passiva in soprusi e prepotenze; il contributo intellettuale alla glorificazione della "rivoluzione delle camicie nere"; sono tutte pratiche che i giovani sostanzialmente ereditano dai più anziani, aggiungendovi la carica vitale, cinica o aggressiva, che ad essi deriva dall'età e dal dato biografico che li vede formarsi sotto il fascismo. L'autentico antifascismo, dobbiamo concludere, non è di casa nelle stanze della cultura; quello disposto alle rinunce e pronto alla lotta, preparato sul piano teorico-ideologico, fermo sul piano morale. Certo, un Leone Ginzburg che, dopo aver rinunciato a un destino di docente e di studioso, sceglie la lotta (pur senza mai mettere da parte il lavoro intellettuale) fino al sacrificio, come gesto consapevole, non è un caso isolato, ma è pur sempre la perla forse più luminosa di una collana che comprende alcuni martiri (Renzo Giua, Giaime Pintor, Fernando De Rosa), pochi autentici combattenti (Aldo Garosci, Franco Venturi) e qualche decina di eroi, talora per caso, talaltra per necessità, solo in qualche situazione, per scelta: da Michele Giua a Massimo Mila, da Augusto Monti a Vittorio Foa, da Mario Andreis a Vindice Cavallera. Per costoro, finiti al confino o in prigione con una modesta coscienza politica, il carcere sarà davvero 'scuola di antifascismo'»<sup>38</sup>.

Rilievo certamente pertinente che vale per quasi tutti gli azionisti torinesi, ma che, certamente, non si può invece applicare al caso specifico della biografia di Geymonat. Quest'ultimo, sul piano effettivo della scelta autenticamente antifascista, non ha infatti

<sup>38</sup> Angelo d'Orsi, *La cultura a Torino tra le due guerre*, Einaudi, Torino 2000, p. 356, mentre la cit. che segue nel testo è tratta da p. 357. Di d'Orsi è da tener presente anche il contributo *La vita culturale e i gruppi intellettuali* pubblicato nel già cit. vol. VIII della *Storia di Torino, Dalla Grande Guerra alla Liberazione (1915-1945)*, op. cit., pp. 499-622. Segnalo che nei testi di d'Orsi, in relazione specifica con la biografia di Geymonat, si leggono, accanto a molti rilievi puntuali, anche alcune curiose imprecisioni (cfr. in particolare *La cultura a Torino tra le due guerre*, p. 277 e sgg.) che ho già indicato ne *La passione della ragione*, op. cit., ad vocem. Da ricordare come in relazione al volume di d'Orsi sia stata prontamente imbastita una vasta polemica giornalistica i cui elementi bibliografici principali si possono ora rintracciare nella nota 20 dell'*Introuzione* di Papuzzi alla citata riedizione del volume di Bobbio, *Trent'anni di storia della cultura a Torino* (op. cit., p. XXI). In relazione alla cultura azionista torinese degli anni Trenta e alle sue inquietudini di fondo, alcuni spunti interessanti si leggono anche nel volume di Aa. Vv., *Carlo Levi. Un'esperienza culturale e politica nella Torino degli Anni Trenta*, a cura di Elisa Mongiano e Isabella Massabò Ricci, Archivio di Stato di Torino, Torino s. a. (soprattutto si veda il saggio di Giovanni De Luna, *Una cospirazione alla luce del sole*, pp. 71-86).

veramente nulla da spartire con le scelte di chi, in ultima analisi, per dirla con Cesare Pavese<sup>39</sup>, durante il fascismo si è scavato una “nicchia” e vi si è poi “accucciato” dentro, “attendendo ai fatti propri”, nel mentre la cultura italiana, nel suo complesso, ha sempre seguito, in modo pressoché immutato, il proprio corso (dimostrando di non provare un gusto specifico per la libertà).

«Sicuramente nell’*habitat* torinese - rileva ancora d’Orsi - quel gusto per la libertà, pur limitato, appare più forte che altrove, ma è comunque vissuto perlopiù soltanto nei termini di costruzione di una zona protettiva intorno al proprio “mestiere di scrivere”, o di dipingere, comporre, insegnare, fare ricerca e così via. E, in ogni caso, non a qualunque prezzo; anzi, la grande maggioranza mostra di sapersi acconciare, tra compromessi e silenzi, in una dialettica volta a sopravvivere, cercando di ottenere, con il minimo prezzo, i massimi benefici da un regime che comunque proclama e, entro certi limiti, attua, una politica di valorizzazione della ‘classe dei colti’».

Geymonat, invece, si colloca esattamente *al di fuori* di questo pericoloso e “magico cerchio” dell’opportunismo individuale, dei compromessi, dei silenzi interessati e ben al di fuori del potere fascista del tempo. Con la sua stessa biografia intellettuale e civile Geymonat dimostra di essere sempre ben disposto a pagare tutti i prezzi eventualmente connessi con la sua scelta decisamente e coerentemente antifascista. Per questa precisa ragione nella biografia di Geymonat non si riscontrano le spiacevoli e tristi disavventure civili ed intellettuali occorse, invece, al suo grande amico, e compagno di studi, Norberto Bobbio. Già in occasione di un loro comune viaggio di studio in Germania, effettuato anche in compagnia di Renato Treves nel 1932, onde poter migliorare la loro conoscenza del tedesco parlato, esisteva una netta differenza politica, civile e morale tra il Nostro epistemologo e il futuro eminente studioso torinese di filosofia del diritto. Come ha puntualmente ricordato Geymonat - in occasione della pubblicazione, nel 1989, del suo testamento politico, *La società come milizia*, svolto sulla base di un ripensamento critico complessivo della Resistenza - all’epoca di questo viaggio Bobbio non condivideva ancora le idee antifasciste di Treves e dello stesso Geymonat<sup>40</sup>. Non solo: come è emerso, non senza clamore, con la pubblicazione, su “Panorama”<sup>41</sup>, nel 1992, della lettera inedita indirizzata da Bobbio a Mussolini da Torino, in data 8 luglio 1935, e con tutte le

<sup>39</sup> Cfr. Cesare Pavese, *Il fascismo e la cultura*, scritto del 1945 ora in Idem, *Saggi letterari*, Einaudi, Torino 1968, pp. 205-6, il passo richiamato nel testo si trova a p. 205 dove si legge quanto segue: “In questi frangenti [quelli del fascismo, ndr.] la cultura italiana visse dell’illusione, perennemente rinnovata, che fosse possibile scavarsi una nicchia e accucciarsi attenendo ai fatti propri, allo stesso modo che brontolando si accetta il cattivo tempo e ci si consola con l’idea che dopo tutto fa bene alla campagna. Conobbi un antifascista, professore e matematico, che nel febbraio del ’38, caduta Madrid, ebbe a dirmi: - Ma sì, sono contento. Non riesco più a pensare e a lavorare. Adesso il rimorso di non essere in Spagna a combattere Franco, non lo sentirò più”.

<sup>40</sup> Cfr. L. Geymonat, *La società come milizia*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1989, aggiunta di Geymonat alla nota 1 di p. 34: “in relazione al viaggio in Germania [del 1932, ndr.] desidero precisare che in quell’epoca Bobbio non condivideva le idee antifasciste di Treves e mie”. A voce Geymonat mi disse anche che Bobbio affrontò quel viaggio in divisa facendo mostra della “cimice” fascista, attirandosi, in tal modo, non poche critiche - sia pur amichevolmente polemiche - da parte degli altri due giovani compagni di viaggio.

<sup>41</sup> *Vostra eccellenza vorrà perdonarmi*, “Panorama”, XXX, n. 1366, 21 giugno 1992, p. 91, affiancata da un articolo di Giorgio Fabre, *Alla lettera*, pp. 90-8.

polemiche che ne sono inevitabilmente seguite (e, anche in questo caso, prontamente imbastite), si può tuttavia aggiungere, ancora una volta, come nella biografia di Geymonat non si riscontri invece nulla di analogo. A questo proposito è interessante tener presente come lo stesso Bobbio, intervistato per l'occasione da Fabre, abbia voluto ricordare come «la dittatura corrompe l'animo delle persone. Costringe all'ipocrisia, alla menzogna, al servilismo. E questa è una lettera servile. Anche se riconosco che ciò che ho scritto è vero, ho calcato la mano su quei miei meriti fascisti per trarne vantaggio. E non è affatto una giustificazione, la mia. Per salvarsi, in uno Stato di dittatura, occorrono delle anime forti, generose e coraggiose, e io riconosco che allora con questa lettera non lo sono stato»<sup>42</sup>.

Bobbio riconosce dunque, francamente, come questo suo gesto di allora fu sostanzialmente “odioso”, mentre la sua lettera al duce era del tutto «disonorevole [...] per la pretestuosità degli argomenti e il servilismo della forma». In tal modo il “diritto della verità” era da Bobbio, filosofo del diritto in erba!, gravemente sacrificato, mentre con le sue azioni anche il parallelo “diritto della resistenza antifascista” finiva anch'esso per essere del tutto conculcato e soffocato, non solo dall'aver compiuto una scelta umiliante, attestata dalla missiva al duce, ma anche dalla parallela volontà di trovare una propria solida e stabile collocazione istituzionale universitaria, accettando, in tal modo, un effettivo e palese compromesso con il regime che pure, in segreto, si avversava e si affermava di voler combattere. Né può essere trascurato come in questa sua lettera al duce Bobbio rivendichi espressamente i suoi meriti fascisti, sottolineando di essere stato iscritto al Pnf e al Guf fin dal 1928, di essere stato iscritto all'Avanguardia giovanile fascista dal 1927 e di esserne stato poi uno dei responsabili presso il Liceo D'Azeglio. Non trascura neppure di indicare gli indubbi meriti fascisti della sua famiglia (il padre, primario ospedaliero, iscritto al Pnf dal 1923 e la presenza di ben due zii generali). Infine Bobbio giunge a scrivere - con non meno grave compromissione intellettuale - che proprio dai suoi studi di filosofia del diritto, che gli hanno appunto valso il conseguimento della libera docenza in Filosofia del diritto, ha ricavato «i fondamenti teorici per la fermezza delle [sue] opinioni politiche e per la maturità delle [sue] convinzioni fasciste».

Non stupisce, pertanto, che quando Bobbio, nel 1938, fu, in prima battuta e in modo fascisticamente illegittimo, escluso dal concorso di filosofia del diritto nell'università di Urbino, sia tornato nuovamente alla carica scrivendo nuovamente al duce (questa volta in data 29 giugno 1938), riuscendo anche a far intervenire a suo favore diretto un personaggio del regime come Emilio De Bono.

Anche in questa sua seconda, e non meno grave, missiva Bobbio scrive esattamente

<sup>42</sup> La dichiarazione di Bobbio è apparsa originariamente sul numero indicato di “Panorama”, anche se la traggio da Norberto Bobbio, *Autobiografia*, a cura di Alberto Papuzzi, Editori Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 32-3 (ma sono da tener presenti tutte le pagine del primo capitolo, singolarmente intitolato *Preistoria*, alle pp. 4-40 che si concludono con la discussione analitica di questo caso, unitamente alle importanti considerazioni e a tutta la documentazione analitica ed inedita inserita nel testo di Bobbio, “*Sono cose note, ma io non posso dimenticarle*”, *Mezzosecolo. Materiali di ricerca storica*, XI, annali 1994-1996, pp. 217-32, da cui sono tratte le cit. che figurano successivamente nel testo: cfr. le pp. 228-9, la p. 227 e la p. 228).

quanto segue: «con decisione spontanea e libera (ripeto che eravamo nel 1928), m'iscrivevo al Pnf» e non omette di ricordare di aver puntualmente insegnato filosofia del diritto e diritto corporativo all'università di Camerino», nel mentre rivendica esplicitamente di aver anche «esplicato incarichi di natura politica, del che potrà rendere testimonianza il Rettore stesso dell'Università di Camerino». In questo caso Bobbio ha certamente ben ragione nel commentare, *anno 1997*, che con la sua seconda lettera voleva intervenire unicamente per impedire una palese ingiustizia nei suoi confronti, perché nel suo caso, «[...] si trattava unicamente di non lasciarsi eliminare ingiustamente da un concorso universitario. A ogni modo, che fosse stata commessa contro di me una ingiustizia, era evidente. Era stato violato il mio diritto di partecipare a un concorso per il quale avevo le carte in regola, intendo le carte degli scritti che la Commissione nominata allo scopo avrebbe dovuto valutare. Ed era stato violato con un provvedimento che, essendo senza una motivazione specifica, era da considerarsi arbitrario».

Certamente Bobbio aveva allora «le carte in regola»: *tutte le carte in regola*, ivi inclusa quella che prevedeva, espressamente, l'iscrizione al Partito nazionale fascista. In caso contrario, come invece accadde per esempio a Geymonat, si sarebbe visto rimandare al mittente, senza alcuna possibilità di replica effettiva, le proprie pubblicazioni onde poter partecipare al concorso universitario.

Infatti, proprio questo accadde anche a Geymonat quando il Nostro, nei medesimi anni Trenta, non potendo esibire la sua iscrizione al Pnf, fu di conseguenza escluso dal concorso di filosofia teorica cui ambiva partecipare, possedendo anche lui, come Bobbio, un congruo numero di scritti filosofici da sottoporre al giudizio scientifico della Commissione. Né può essere taciuto come Bobbio, nel suo coerente sforzo di razionalizzazione del suo passato abbia anche «ragione», ma proprio questa sua apparente «ragione» si radica, a sua volta, in una scelta etico-civile entro la quale l'antifascismo, la coerenza e l'intransigenza martinettiana rischiano di diventare parole cui, purtroppo, non corrisponde nulla di concreto.

Inoltre suscita una certa meraviglia scoprire come Bobbio, ancora nel 1997, paia appellarsi nuovamente ad un'improbabile «ragione di fondo» della sua problematica azione, appellandosi nuovamente ad un assai improbabile «diritto»: il «diritto» all'interno di una dittatura fascista! Francamente, risulta alquanto curioso rivendicare la difesa del diritto in questi esatti termini, e mezzo secolo dopo gli avvenimenti in questione, in relazione ad un regime dittatoriale come quello fascista.

A questo proposito non si può fare a meno di rilevare come Geymonat si collocasse allora su di un piano nettamente differente e veramente conflittuale. Infatti nella riflessione e nella vita di Geymonat l'intransigenza martinettiana, la coerenza tra proprio atteggiamento teorico complessivo e la scelta antifascista, non consentono neppure di prendere in considerazione la possibilità di un compromesso così grave ed umiliante, tale da indurlo, per esempio, ad iscriversi al Pnf onde poter adire all'insegnamento universitario, cui pure anche Geymonat aspirava con un desiderio altrettanto legittimo di quello di Bobbio. Nel caso di Geymonat si può pertanto affermare, senza tema di essere smentiti, che il suo antifascismo fu veramente autentico, poiché a questo proposito il Nostro è stato effettivamente disposto a compiere rinunce dolorose e difficili ed è stato anche

saldo ed irremovibile, al contempo, sul piano morale<sup>43</sup>.

Come si è visto nel percorso biografico-intellettuale di Geymonat si possono individuare molteplici e pur differenti elementi: una provenienza, *ab ovo*, dall'antifascismo liberale di ispirazione familiare; la difesa, convinta, della propria autonomia individuale (da tutelarsi anche attraverso una specifica e coerente educazione - eteronoma ed autonoma - del proprio carattere); l'attenzione per la concretezza dell'analisi morale; la prudenza e la circospezione con la quale si è volutamente imposto una severa disciplina pratica, prima di scrivere nell'ambito degli argomenti morali; l'incontro decisivo con una forte personalità come quella di Martinetti che gli ha infine consentito di avvertire tutta l'insufficienza degli ambienti borghesi che spesso finivano per vivere, dissimulandola apertamente (secondo un vecchio e discutibilissimo costume italico), una sorta di loro "doppia esistenza segreta", senza peraltro conseguire, perlomeno sul piano della prassi concreta della vita quotidiana, risultati degni di autentica considerazione, civile e politica.

In ogni caso, sono proprio tutti questi pur diversificati elementi a creare le premesse più valide e durature per il successivo incontro di Geymonat con un uomo "martinettiano" come il militante comunista Luigi Capriolo, combattente antifascista dichiarato il quale, verso la fine degli anni Trenta, aveva già alle spalle, complessivamente, dodici anni di carcere e confino<sup>44</sup>. Anche in questo caso per meglio comprendere la natura di questo incontro, può essere interessante prendere le mosse da quanto ha scritto Geymonat nel quadro del suo puntuale ricordo della figura di Carando: «L'incontro di Luigi Capriolo con un gruppo di intellettuali di sinistra a Torino fu organizzato da Giovanni Guaita, che riuniva in sé le due qualità di uomo di cultura e di comunista. Tutti comprendemmo immediatamente la grande personalità di Capriolo. La ricchezza del suo animo, il suo amore per la cultura e per la libertà erano così evidenti da imporsi subito a ciascuno di noi. Tutti gli schemi del comunista dogmatico che ci erano stati dipinti dai partiti

<sup>43</sup> Né va dimenticato come in quell'epoca le discussioni tra gli antifascisti torinesi fossero all'ordine del giorno come emerge anche dalla testimonianza diretta di Noberasco che in quegli anni a volte accompagnava a Torino Ennio Carando: "A Torino il luogo di incontro era sovente la Casa Editrice Einaudi dove lavorava Cesare Pavese. Stava scrivendo *Paesi tuoi* e vi era polemica tra Carando e Pavese. "Tu non sei impegnato politicamente" diceva il primo e il secondo di rimando: "E tu hai giurato, io no!". "Ma io ho giurato e tu lo sai - era la replica - perché solo così avrei potuto parlare nella scuola ai giovani". "Ed io parlo, replicava ancora Pavese, traducendo voci da tutto il mondo che potranno scuotere quest'Italia imbarbarita". Ma a Torino, gli incontri più frequenti avvenivano in casa di Geymonat. Carando cercava di arrivare sempre per primo per poter occupare un posticino - su un grande divano - per lui particolarmente comodo. La squisita ospitalità della signora Virginia, moglie di Geymonat, metteva tutti a proprio agio. Alle volte era anche baruffa: Gaspare Pajetta, giovanissimo, metteva sott'accusa tutti gli intellettuali. Aveva allora non più di quattordici anni, parlava con irruenza, con estrema lucidità, insisteva per impegni pratici, concreti ed immediati, occorrevano fatti e non parole: forse pensava ai suoi fratelli che erano in carcere. E Carando rispondeva come a Pavese: "Ma insegnare ai giovani l'amore per la libertà è un fatto; è lotta concreta contro la dittatura" ed aveva indubbiamente ragione, ma tutti i torti non li aveva nemmeno Gaspare "il Giacobino" a proposito di "senso pratico". Egli fu tra i primi partigiani in reparto comandato da un ufficiale che aveva studiato all'Accademia come si fa la guerra" (G. Noberasco, *La lezione come atto di vita nello spirito socratico*, art. cit., pp. 12-3).

<sup>44</sup> Per tutte le condanne comminate a Capriolo dal famigerato Tribunale Speciale Fascista, le loro motivazioni e la loro durata cfr. il già ricordato volume di Dal Pont, Leonetti, Maiello e Zocchi, *Aula quattro: tutti i processi del tribunale Speciale fascista*, op. cit., ad vocem, unitamente a quanto si legge nel volume di Aa. Vv. delle *Lettere di antifascisti dal carcere e dal confino*, Prefazione di Giancarlo Pajetta, Editori Riuniti, Roma 1962, 2 voll., vol. I, pp. 72-80.

borghesi (anche da quelli antifascisti) crollavano davanti alla realtà di una figura come la sua. Lo tempestammo di domande, di obiezioni, di problemi filosofici e politici: le sue risposte erano così chiare da indurci a rivedere tutte le nostre posizioni su questi argomenti. Il suo comunismo si inseriva in modo perfetto nell'esigenza prevalentemente morale che fino allora aveva sorretto la lotta contro il fascismo»<sup>45</sup>.

Come emerge chiaramente da questa testimonianza l'anima più profonda dell'antifascismo di questi intellettuali torinesi martinettiani, ormai sempre più insoddisfatti del contraddittorio profilo degli azionisti e alla ricerca spasmodica di un agire più conseguente e rigoroso, era e rimaneva radicata in un orizzonte morale di radicale rifiuto della dittatura fascista. Un radicale rifiuto che, soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, doveva peraltro fare i conti, *quotidie*, con la larga e diffusa condivisione della dittatura fascista ammessa, tollerata e ampiamente giustificata dal maggior numero degli italiani. Certamente la guerra di Spagna prima, nel 1936, e le leggi razziali poi, nel 1938, avevano iniziato ad introdurre alcuni importanti e non secondari elementi di dubbio nei confronti del regime fascista. Tuttavia, questi dubbi potevano essere percepiti solo da un piccolo gruppo di persone, giacché la gran massa degli italiani si "svegliarono", infine, dal loro colpevole torpore fascista, solo quando la guerra, la rovina, i lutti, la fame, le distruzioni materiali e il disastro economico complessivo della nazione italiana si imporranno, in tutta la loro dura crudeltà, durante la seconda guerra mondiale. Di fronte a questa realtà assai deprimente, fatta di morte e di distruzione sistematica del Paese e delle sue risorse umane ed economiche, tutta la retorica parolaccia del fascismo svanì improvvisamente come nebbia al sole e il sofferente popolo italiano comprese che la dittatura fascista l'aveva guidato unicamente alla rovina complessiva della nazione. Ma prima di allora solo poche persone iniziarono a percepire criticamente, e sempre meglio, la catastrofe cui il fascismo stava ormai portando l'intera nazione. I dubbi, le domande, le discussioni con le quali questi giovani intellettuali torinesi discutono in modo serrato e appassionato con un comunista, di provata fede etico-morale e di indubbio spessore critico, come Capriolo li aiutarono, infine, a meglio comprendere il valore e la determinazione del Partito comunista. Non si poteva negare che proprio il gruppo comunista aveva sempre sostenuto, con tenacia e indubbio coraggio, la sua eroica ed isolata opposizione continua al fascismo (attuata fin dalla sua nascita come partito). Anche per questa ragione sembrava a questi giovani allievi martinettiani sembrava proprio che il Pci fosse allora in grado di offrire una salda base effettiva per praticare, con coerenza e indubbia determinazione, un autentico antifascismo intelligente e militante, direttamente connesso con gli strati popolari della nazione italiana.

In questa precisa prospettiva, proprio perché l'antifascismo di Geymonat traeva origine da un piano e da una protesta prevalentemente morale, ciò che più interessò questi intellettuali, nel corso delle loro intense e proficue discussioni con Capriolo, si collocava

---

<sup>45</sup> L. Geymonat, *La figura di Emilio Carando educatore e patriota*, art. cit., p. 126, mentre la cit. che segue poi nel testo è tratta da p. 127 (cfr. anche la riedizione di questo scritto in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., nel quale le due cit. si trovano, rispettivamente, a p. 89 e a p. 90).

esattamente sul piano dell'intransigenza etica e della coerenza dell'agire pratico. Tant'è vero che Geymonat osserva ancora come «i chiarimenti di Capriolo da un lato, e dall'altro la prova compiuta dall'Unione Sovietica eliminarono le ultime titubanze e il gruppetto di intellettuali torinesi cui sopra accennavo si iscrisse senza riserve nel Partito Comunista. L'iscrizione di Carando non significò propriamente accettazione del materialismo dialettico, poiché come ho già detto gli interessi teoretici non erano in lui prevalenti. Significò invece accettazione del materialismo storico come indispensabile guida alla comprensione della realtà storica che stavamo vivendo, e soprattutto accettazione dell'impegno morale che i comunisti di tutti i paesi ponevano a base della loro azione rivolta a un profondo rinnovamento della società».

Certamente in Carando gli interessi teoretici non erano prevalenti, tuttavia occorre ricordare come neppure per Geymonat l'iscrizione al Pci avvenne senza attuare delle precise e puntuali riserve. In modo particolare, come si evince da una testimonianza di Paolo Cinanni, Geymonat per iscriversi al Pci chiese addirittura una sorta di specifica "dispensa ideologica", per essere esonerato dal dover condividere la filosofia ufficiale di questo partito (*idest* il "materialismo dialettico" staliniano) proprio perché allora, come si è visto, il Nostro epistemologo pensava di poter coniugare al suo martinettismo etico una filosofia decisamente connessa con la lezione del neopositivismo viennese. Per ricostruire con una certa precisione anche questo delicato e interessante passaggio della vita di Geymonat sarà però opportuno dare, ancora una volta, la parola ad una sua diretta testimonianza che il Nostro ha rilasciato - in una lettera del 27 agosto 1970 - su diretta sollecitazione di Paolo Spriano, che lo invitava a ricostruire con precisione il suo ingresso nel Pci: «I primi contatti con l'organizzazione del Pci - scrive Geymonat - io li ebbi, tramite [Matteo, *ndr.*] Sandretti che gli era amico, con Giovanni Guaita (da poco tornato dal confino) nell'anno 1938. Guaita mi fece subito conoscere Elvira Pajetta il cui figlio Gaspare frequentò negli anni 1939-40 e 1940-41 il ginnasio dell'istituto privato Leopardi, dove insegnavamo Pavese, io e Carando (per qualche tempo)... Nell'inverno 1939-40 Guaita ci fece conoscere Luigi Capriolo (Capriolo, come Carando, fu medaglia d'oro della resistenza). Fu dal contatto molto frequente con quella eccezionale figura di compagno di Capriolo che Carando, Sandretti, Antonio Giolitti ed io entrammo nelle file clandestine del Pci»<sup>46</sup>. Per comprendere tutta l'importanza, prevalentemente etico-civile, morale e pratica, di questa iscrizione di Geymonat al Pci, non deve poi essere trascurato un singolare incontro che il Nostro contribuì in prima persona ad organizzare, onde far conoscere direttamente tra loro due forti figure morali dell'antifascismo del tempo, due figure morali che, indubbiamente, esercitavano un preciso e decisivo, per quanto diverso, ascendente sulla sua stessa vita sentimentale, intellettuale ed etico-politica. E' Geymonat stesso che parlando nel 1958 di Martinetti ha voluto ricordare questo episodio, oltremodo significativo: «negli ultimi anni quando vide che i suoi migliori discepoli non si accontentavano più di una vaga concezione aristocratico-pessimistica ma, per

---

<sup>46</sup> Paolo Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, Einaudi, Torino 1970, 5 voll. ristampato poi da Einaudi, nel 1976, nei suoi "Reprints", da cui si cita: vol. III, p. 345, nota n. 2.

coerenza morale, tendevano a prendere contatto con i partiti organizzati dalla classe operaia, Martinetti non cercò di dissuaderli da ciò, ma volle anzi - sebbene anziano ed infermo - conoscere egli stesso qualche coraggioso rappresentante del movimento comunista. Fu per questo che gli presentammo Luigi Capriolo, vero "uomo" nel senso martinettiano (uscito da dodici anni di carcere e confino), conseguente comunista che nel 1944 saprà affrontare con dignità socratica la pena capitale inflittagli dai nazisti.

Fu un incontro indimenticabile per chi vi assistette: incontro fra due persone di pari valore morale e di pari intelligenza, anche se di formazione molto diversa; egualmente convinti, in ogni modo, dello stato di disfacimento della società italiana e della necessità di far uso, per raddrizzarla, di mezzi estremamente energici. Il filosofo comprese che l'azione diretta, suggeritaci dall'operaio, era giudicata, dai suoi stessi discepoli, più idonea all'urgenza del momento e ci invitò a seguire la nuova via con la fermezza che avevamo da lui imparata. Personalmente le sue gravi infermità gli impedivano ormai di fare altrettanto. Poco più tardi fu costretto a tenere il letto, colpito dalla malattia che doveva condurlo alla morte. Sei mesi dopo la sua fine, aveva inizio la guerra partigiana»<sup>47</sup>.

Naturalmente anche questa testimonianza di Geymonat - risalente al 1958 - deve essere accolta con alcune doverose precisazioni. In primo luogo, non pare infatti credibile pensare che questo incontro tra Martinetti e Capriolo sia stato organizzato unicamente per il motivo che alcuni discepoli del primo non si riconoscevano più nella concezione "aristocratico-pessimista" martinettiana. Al contrario, alla luce di tutti gli elementi che si sono via via richiamati, si può sostenere esattamente l'opposto: che quella riunione, se fu certamente richiesta in prima battuta da Martinetti, fu comunque anche fortemente voluta e incoraggiata proprio da quei suoi allievi che allora condividevano, pienamente, la concezione etica martinettiana. Per questi allievi l'incontro tra Martinetti e Capriolo rappresentava, allora, un incontro decisivo per loro stessi, tra due uomini decisamente "superiori", (nel preciso senso martinettiano del termine). A mio avviso l'accenno critico al presunto "non accontentarsi più di questa concezione etica" martinettiana deve necessariamente essere inteso come un'indebita e discutibile proiezione retrospettiva del pensiero di Geymonat, *anno 1958*, alla diversa situazione storica della prima metà degli anni Quaranta. Certamente negli anni Cinquanta Geymonat avvertiva oramai tutte le insufficienze della teoria etico-religiosa-metafisica di Martinetti ed era pertanto indotto a retrodatare inavvertitamente, ma sbagliando, il suo distacco critico dalla concezione del suo antico Maestro. Tuttavia, nei primi anni Quaranta, Geymonat era invece ancora pienamente persuaso della piena validità di questa concezione etico-metafisica, anche perché è proprio sulla sua base, come si è visto, che decise infine di entrare nel Pci e di partecipare poi, con coraggio e indubbia determinazione martinettiana, alla guerra partigiana. Si può avanzare questa affermazione non solo sulla base di tutte le considerazioni svolte precedentemente nel testo, ma anche sulla base di un'altra significativa testimo-

<sup>47</sup> L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., p. 126.

nianza rilasciata, in anni ancora più tardi e ancor meno sospetti, dallo stesso Geymonat. Il Nostro, infatti, ripubblicando la quarta ed ultima sezione dei suoi *Studi* del 1945 in un nuovo volume intitolato *I sentimenti*, ha voluto affiancare le sue antiche considerazioni etiche con alcune interessanti postille critiche, in una delle quali si afferma, esplicitamente, quanto segue: «nel decennio 1933-43 ebbi la fortuna di frequentare a lungo Piero Martinetti (morto appunto nel 1943) del quale divenni ammiratore ed amico pur nella netta differenza fra le nostre posizioni teoretiche. Fui comunque profondamente influenzato alla sua concezione della morale [...] Comunque sia, anche se oggi mi sento ben distante dalla posizione delineata e difesa nel 1945 sull'importante argomento ora accennato, non mi vergogno affatto di averla allora sostenuta; essa scaturiva da una esperienza concretamente vissuta e rifletteva sinceramente ciò che sentivo in quell'epoca»<sup>48</sup>.

Questa testimonianza, *anno 1989*, conferma dunque, nuovamente, come nel 1943 Geymonat condividesse ancora pienamente la concezione etico-metafisica martinettiana e smentisce la diversa affermazione del 1958. Del resto se non si disponesse di questa circostanziata testimonianza, nella quale si dichiara espressamente come Geymonat partecipasse alla guerra partigiana condividendo pienamente la singolare teoria martinettiana delle differenti "aristocrazie" morali presenti tra i diversi individui, anche le considerazioni svolte nell'articolo del 1958 ci consentono, in realtà, di comprendere come quell'incontro tra Martinetti e Capriolo rappresentò, effettivamente, qualcosa di veramente "indimenticabile", soprattutto perché rispondeva, al contempo, a un vivo desiderio e ad una vera e propria urgenza critica ed esistenziale avvertita soprattutto dagli allievi di Martinetti. In pratica, questo incontro finì per suggellare, sia pur *a posteriori*, appunto con l'approvazione incondizionata del Maestro, la precedente decisione di questi allievi martinettiani di entrare nel Pci e di aderire, anima e corpo, alla ormai sempre più imminente e probabile guerra di Liberazione partigiana. Non a caso la testimonianza di Geymonat si chiude con il ricordare come Martinetti stesso, incontrato e conosciuto un vero uomo "superiore" come Capriolo, sia giunto alla conclusione di approvare incondizionatamente la decisione dei suoi allievi e li abbia pertanto invitati «a seguire la nuova via con la fermezza che avevamo da lui imparata». Nel suo caso, si premura ancora di aggiungere Geymonat, solo le sue gravi infermità gli impedirono di imboccare la medesima strada scelta con determinazione dai suoi allievi.

Tramite questo memorabile incontro questi giovani allievi di Martinetti volevano dunque ottenere l'approvazione piena del loro Maestro nei confronti della loro difficile decisione. Probabilmente erano allora gli stessi allievi ad avvertire il bisogno urgente di far incontrare questi due uomini, perché in Capriolo avevano appunto individuato un vero uomo "martinettiano" e a questo proposito volevano avere dallo stesso Martinetti una conferma, insieme ad una approvazione, sia pur *a posteriori*, si badi, per questa loro coraggiosa ed anomala scelta politica, certamente impegnativa e radicale. Iscrivendosi al Pci questi giovani compivano infatti un significativo e difficile salto di classe. Non si

---

<sup>48</sup> L. Geymonat, *I sentimenti*, Rusconi, Milano 1989, pp. 75-76.

trattò, però, di un salto in ambito morale, secondo la dottrina martinettiana delle classi metafisiche e irriducibili degli individui “superiori” ed “inferiori”, ma di un vero e proprio salto in ambito sociale e classista, perché in tal modo questi intellettuali si avvicinarono direttamente, per la prima volta, ad un ambiente decisamente operaio e strettamente connesso col mondo del lavoro, totalmente estraneo alla loro precedente formazione individuale, al loro ambiente sociale di provenienza e alla loro stessa esperienza quotidiana. In altre parole, grazie alla loro decisione politica, questi giovani allievi martinettiani avevano iniziato a valicare proprio quel tenace e inamovibile muro “invisibile” tra le due città di Torino di cui parlavano, come si è visto, Soldati e Levi: nel momento in cui compivano questo difficile e impegnativo passo, che avvertivano essere davvero senza ritorno, per entrare in contatto diretto con un ambiente e un territorio sociale a loro completamente sconosciuto e ignoto, questi intellettuali desideravano poter avere anche l’approvazione, esplicita e dichiarata, del loro Maestro. Per questa ragione collaborarono attivamente - e probabilmente furono anche i veri promotori - di questo memorabile incontro tra Martinetti e Capriolo, tra un filosofo tra i più eminenti della prima metà del secolo e un operaio che faceva già parte, a pieno titolo, della storia dei comunisti a Torino. Un incontro che fu, dunque, davvero “memorabile”, soprattutto ai loro occhi, perché metteva allora a contatto diretto due individui, profondamente diversi, come un intellettuale e un operaio che, tuttavia, i nostri martinettiani percepivano come appartenenti alla medesima classe degli uomini “superiori” (sempre nel senso martinettiano del termine).

D’altra parte non bisogna neppure dimenticare come questa loro scelta fosse particolarmente significativa proprio perché l’adesione di alcuni allievi di Martinetti al Pci implicava anche una drammatica spaccatura nel seno stesso del gruppo dei martinettiani: non tutti gli allievi di Martinetti, infatti, seguirono Geymonat o Carando in questa loro coraggiosa scelta. Molti, come Bobbio, per esempio, preferirono rimanere legati alla loro precedente scelta azionista, e così, anche per questa ragione, questi giovani, ormai iscritti al Pci, desideravano avere un’approvazione definitiva anche da parte di Martinetti, in modo di poter disporre, in primo luogo nel foro del proprio animo, di un’approvazione morale superiore cui potersi appellare ed eventualmente far valere anche nei confronti di tutti gli altri allievi che non se la sentivano, invece, di compiere una scelta politica analoga alla loro. Per tutte queste differenti ragioni si può allora concludere come l’incontro tra Martinetti e Capriolo, due “veri uomini” (nel senso martinettiano del termine, ma anche nel senso piemontese tradizionale...) rappresentò, soprattutto agli occhi di un Geymonat, un momento particolarmente significativo e veramente decisivo, in grado di suggellare, con l’autorevole e auspicata approvazione del Maestro, una scelta difficile e veramente pericolosa come quella che lo avrebbe infine portato a condividere, strenuamente, i venti mesi della dura e pericolosa lotta partigiana.

#### **6. Geymonat comunista con “dispensa” ideologica.**

Cesare Pavese, riflettendo, nel 1946, *dopo* la guerra di Liberazione, sul rapporto tra comunismo ed intellettuali in un paese provinciale, retorico e arretrato (arretrato “per istituti, per abitudini, per parole”) come l’Italia, ha affermato che «il primo incontro con

un compagno di base ha suonato per molti [intellettuali, *ndr.*] come un richiamo del destino. Si sente il bisogno di rivedere tutta una serie di abitudini mentali, e l'accento è uno solo: come orientarsi nello spirito, affinché la sua più alta attività non lasci cadere nessuna delle esigenze e delle istanze del compagno uomo nuovamente scoperto»<sup>49</sup>.

Insomma: l'“attrito” provocato dall'incontro diretto, e sincero, con un compagno di base del Pci, “uomo nuovamente scoperto”, è percepito da Pavese come un rapporto salutare e vivificante, in grado di trasformare profondamente una cultura che proprio attraverso questo “urto con le cose e con gli uomini” deve porsi l'obiettivo, infine, di sapersi inserire nella realtà per trasformarla, riscoprendo tutta l'importanza della dimensione tecnica del lavoro (anche di quello dello scrittore, qualificato da Pavese come “operaio della fantasia”).

Anche per Geymonat l'incontro decisivo con Capriolo, la parallela frequentazione di Elvira Pajetta e la conoscenza con Guaita contribuirono a porlo in contatto diretto e profondo con una realtà a lui precedentemente ignota o conosciuta unicamente dall'esterno, in modo estrinseco. Come si è visto, soprattutto il dialogo e il confronto serrato con Capriolo indusse infine Geymonat a compiere il passo, che nella sua biografia intellettuale e civile fu veramente senza ritorno, per aderire al comunismo. Tuttavia, occorre anche aggiungere come per Geymonat la decisione di compiere questo difficile passo non volle affatto dire rinunciare alla sua precedente elaborazione filosofica ed epistemologica.

Proprio il singolare nesso che il Nostro aveva creduto di poter instaurare tra il martinetismo etico e la lezione neopositivista gli offrì anche l'orizzonte entro il quale poter inserire e motivare criticamente la sua adesione al Pci. Come già era successo per Carando, anche per Geymonat l'ingresso tra le file del Pci non significò per nulla l'accettazione del materialismo dialettico staliniano, allora presentato e diffuso nella tradizionale forma metafisico-religiosa-dogmatica del *Diamat*. Come si è accennato la sua adesione al Pci avvenne invece su un piano eminentemente pratico, quello del mondo della prassi e dell'orizzonte etico-civile, anche per pieno e convinto apprezzamento della determinazione e serietà con la quale i comunisti operavano concretamente e per l'apprezzamento sincero della loro coerente presa di posizione antifascista, nonché per la validità effettiva della loro organizzazione pratica, del loro ideale sociale e per le prospettive autenticamente rivoluzionarie. Da questo punto di vista anche per Geymonat, come già per Carando, su questo piano, connesso, in modo eminente, con il *mondo della praxis*, il materialismo storico costituiva una dottrina del più alto interesse che aiutava validamente ad orientarsi adeguatamente nella comprensione della realtà contemporanea (e anche di quella passata), onde poter intervenire, con concreto realismo, per trasformarla, secondo le finalità indicate dal programma sociale complessivo del socialismo. Sul piano filosofico, invece, per Geymonat il marxismo, perlomeno nella sua versione materialistico-

---

<sup>49</sup> C. Pavese, *Il comunismo e gli intellettuali*, scritto datato 14-16 aprile 1946, ora in C. Pavese, *Saggi letterari, op. cit.*, pp. 207-16, le cit. sono tratte, rispettivamente, da p. 208 e da p. 214, mentre quelle che seguono immediatamente nel testo si trovano a p. 215.

dialettica del *Diamat*, non costituiva, invece, una valida alternativa teorica cui lui contrapponeva la sua adesione critica alla lezione neopositivista viennese, come ha puntualmente testimoniato anche Paolo Cinanni<sup>50</sup>, secondo quanto si è già accennato.

Per meglio situare questa testimonianza occorre tener presente che Paolo Cinanni, tramite Cesare Pavese, fu inizialmente messo in contatto diretto con Geymonat (allora non ancora comunista) il quale, a sua volta, gli fece conoscere due “internazionalisti”, iscritti al Pci, come Capriolo e Guaita, per mezzo della cui frequentazione Cinanni, nell’ottobre del 1939, poté infine chiedere la formale iscrizione al Pci. Il calabrese Cinanni entrò a far parte effettiva del Pci torinese solo nei primi giorni del 1940 - essendo “passati ormai tre anni [dal suo arresto del 1936, *ndr.*], giusto il periodo di candidatura previsto allora dallo Statuto” del Pci, per entrare a far parte dell’organizzazione comunista italiana. A sua volta Geymonat, dopo l’occupazione nazista di Parigi, nel 1940, avanzò, proprio alla sezione del Pci di Cinanni - la cui sede era collocata, in modo clandestino, presso un bar di Corso Vittorio Emanuele di Torino - formale domanda di iscrizione al Pci.

«In un primo tempo - ha scritto Cinanni - Geymonat domandava di poter rimanere fedele alle sue concezioni filosofiche di allora, di tipo neopositivista, e per una nostra forma di settarismo avevamo avuto qualche difficoltà ad accettarlo; ma gli avvenimenti incalzavano, e tutti ci eravamo assunti un compito particolare e ci dedicavamo alla preparazione dei primi scioperi alla Fiat. Dei pochissimi componenti di questi primi nuclei a Torino, tre caddero poi nella guerra di liberazione: Luigi Capriolo, Gaspare Pajetta ed Ennio Carando».

Geymonat chiese dunque di poter essere ammesso tra le fila del Pci senza dover rinunciare alla propria filosofia neopositivista e per questa ragione avanzò formale domanda per ottenere una vera e propria “dispensa ideologica”. Come si è visto la cellula

---

<sup>50</sup> Cfr. Paolo Cinanni, *Il passato presente (una vita nel P. C. I.)*, Grisolia Editore, Marina di Belvedere 1986, p. 40 e sgg. Le cit. che seguono nel testo sono tratte ancora da p. 40 e dalle pp. 42-3; segnalo che nel volume di Cinanni si legge un bel profilo di Elvira Pajetta (pp. 34-53) e si trovano anche molteplici ed interessanti riferimenti a Pavese di cui si ricorda, in particolare, quanto segue: “in tutto il periodo della lotta clandestina, Pavese faceva parte dell’antifascismo militante ma non professava alcune fede politica particolare: aveva contatti e amicizie con antifascisti di varia tendenza, con vecchi amici del periodo della scuola, come Augusto Monti, Massimo Mila, Leone Ginzburg, e con giovani intellettuali come Giaime Pintor, Ludovico Geymonat e altri, diventati poi comunisti. Ma in tutto quel periodo che va sino alla vigilia della seconda guerra mondiale il suo modello di militante antifascista era Thomas Mann, di cui mi faceva leggere i libri già tradotti in italiano e mi leggeva ad alta voce i passi che più lo interessavano di altri volumi che egli riceveva dall’America” (p. 30). In una lettera di Elvira Pajetta, del 10 febbraio 1960, inviata a Davide Lajolo, sempre in relazione al giovane Pavese e agli ambienti da lui frequentati negli anni Trenta e Quaranta, si legge la seguente, interessante, testimonianza: “Io posso ben poco aiutarti perché l’ho conosciuto poco, direttamente, e appena un po’ di più attraverso Gaspare che lo ammirava e tentava di imitarne i modi, attraverso Cinanni che gli voleva un gran bene. Con Capriolo e gli altri compagni si trovava in casa di Guaita o in casa di Geymonat - mai da noi troppo indiziati e sorvegliati. La zia di Guaita mi diceva di lui che non parlava quasi mai, ma pareva molto interessato a quel che gli altri dicevano. Da me venne solo due volte a pranzo con gran gioia di Gaspare: parlò poco, si fece prestare un volume di Péguy di cui disse male, trovò il suo *Lavorare stanca* di cui non gli dissi forse il bene che si aspettava. Era difficile da avvicinare e io sentivo una gran soggezione. Lo vidi all’“Unità” dopo la liberazione: non sapeva nulla di nessuno di quelli che gli avevano voluto bene ed erano morti” (cfr. Cesare Pavese, *Lettere 1926-1950*, a cura di Lorenzo Mondo e Italo Calvino, Einaudi, Torino 19662, 2 voll., vol. II, pp. 524-5). Anche questa lettera conferma, dunque, gli stretti rapporti allora esistenti tra Geymonat, Guaita, mamma Pajetta, Cinanni e Pavese.

di Cinanni non era troppo propensa ad accettare l'iscrizione di Geymonat al Pci sotto questa condizione ideologica. Tuttavia, da quanto si evince ancora nel testo i Cinanni, furono poi problemi eminentemente pratici - e militari - ad accelerare la pratica, consentendo, infine, al filosofo torinese di entrare a far parte del Pci a pieno titolo, malgrado le sue critiche e la sua non accettazione del *Diamat* staliniano. Mentre la prospettiva della guerra partigiana di Liberazione si approssimava sempre più, al Pci servivano, in primo luogo, militanti e combattenti e quindi questa esigenza molto concreta deve aver fatto infine propendere responsabili comunisti per la decisione di accettare Geymonat, malgrado il suo dissenso filosofico.

Del resto questo dissenso, per un intellettuale serio e coerente come Geymonat, non costituiva affatto un problema secondario o tale da non meritare una riflessione specifica e puntuale. Non per nulla, subito dopo la fine della seconda guerra mondiale, Geymonat avvertì l'esigenza teorica di pubblicare, sul tema filosofico specifico del rapporto tra *Materialismo e problema della conoscenza*, un saggio apposito, apparso sulla *Rivista di filosofia*<sup>51</sup> nel 1946. In questo studio Geymonat svolge, sostanzialmente, un ragionamento che sviluppa un vero e proprio chiasmo critico: nella prima parte discute il rapporto tra le tesi filosofiche di Lenin concernenti l'empirio-criticismo e le tesi di Ernst Mach, giungendo a difendere queste ultime contro tutte le pretese di affermare una sorta di "matrimonio" tra la fisica moderna e il materialismo dialettico. L'analisi epistemologica di Geymonat si conclude con il documentato rifiuto del tradizionale materialismo dialettico e con la parallela difesa dell'epistemologia machiana, intesa, sostanzialmente, nel suo sviluppo neopositivista ed analitico, nonché con il riconoscimento, di valore prevalentemente negativo, che sul piano filosofico al massimo si può solo affermare una sorta di "materialismo pudico", vale a dire un "materialismo puramente negativo". Di contro, considerando il problema del nesso tra la conoscenza e l'azione, Geymonat giunge invece a difendere la posizione leninista - favorevole a cogliere il profondo nesso dialettico che sempre lega il campo della teoria a quello dell'azione - rifiutando la pretesa machiana di separare rigidamente, e in modo sostanzialmente metafisico, la dimensione della prassi da quella della conoscenza.

E' ben vero come questo suo curioso chiasmo critico trovi un suo significativo e decisivo punto di incontro soprattutto nell'esigenza - costantemente affermata da Geymonat - di sottoporre ad un costante controllo critico analitico - logico-grammaticale - tutte le tesi che possono essere eventualmente espresse sia in ambito epistemologico, sia nell'ambito della filosofia della prassi. La difesa di questo spirito analitico, basato su una precisa analisi logica di tutti gli enunciati e di tutte le teorie proposte, costituisce, del resto, il punto critico neopositivista irrinunciabile, con il quale Geymonat ritiene che si debba costruire tanto una gnoseologia spoglia di ogni metafisicismo, tanto un criterio

---

<sup>51</sup> L. Geymonat, *Materialismo e problema della conoscenza*, "Rivista di filosofia", XXXVII, luglio-dicembre 1946, fasc. 3-4, pp. 109-23, poi successivamente riedito in appendice al volume di L. Geymonat, *Del marxismo. Saggi sulla scienza e il materialismo dialettico*, a cura di M. Quaranta, Bertani Editore, Verona 1987, pp. 245-69, da cui saranno tratte le cit. che figurano nel testo, che si trovano, in particolare, alle pp. 266-7.

della prassi libero da ogni indebita incrostazione dogmatica. Rifiutando sistematicamente l'ingresso a qualunque indebita forma di "assolutismo" dogmatico, sia nell'ambito della riflessione filosofica, sia nell'ambito della prassi, Geymonat si dichiara convinto che sia insomma possibile delineare una nuova forma di "realismo", decisamente non metafisico, nuovo ed originale, ben diverso da quello teorizzato dalle precedenti gnoseologie tradizionali, mediante il quale anche l'apporto critico del materialismo storico marxiano potrà e dovrà essere infine liberato, criticamente, da ogni indebito e dogmatico cascame metafisico.

Con questo suo singolare contributo Geymonat ribadisce, dunque, il valore, a suo avviso davvero irrinunciabile e radicalmente anti-metafisico, del metodo delle analisi logico-grammaticali, sistematicamente richiesto e applicato dall'approccio epistemologico neopositivista. D'altra parte, non può neppure sfuggire come nel delineare questo saggio Geymonat abbia voluto chiarire, a se stesso e agli altri intellettuali del Pci, la propria specifica posizione a proposito del *Diamat* staliniano. La sua analisi, finalizzata a mostrare come la fisica e la scienza moderna non abbiano affatto partorito quella cattiva metafisica dogmatico-religiosa nota con il nome del *Diamat*, gli consente, infatti, di illustrare le ragioni filosofiche e teoriche più profonde di quella sua "dispensa ideologica" che aveva avanzato all'atto di presentare la sua formale domanda di iscrizione al Pci. Successivamente la sua onestà intellettuale gli ha imposto, non appena terminata la guerra di Liberazione, di chiarire teoreticamente e pubblicamente anche questo delicato punto filosofico che, nell'ambito del Partito comunista italiano, lo poneva, fin dall'inizio, in una posizione affatto peculiare e veramente anomala.

Questa sua singolare posizione non sfuggì ad un dirigente nazionale del Pci come Giorgio Amendola con il quale Geymonat collaborò direttamente e assiduamente nel corso dell'ultima fase della guerra di Liberazione, a Torino, lavorando al suo fianco non solo per realizzare l'edizione piemontese clandestina de "l'Unità", ma anche per configurare quell'incredibile e veramente glorioso strumento di lotta partigiana comunista torinese rappresentato da *Il Grido di Spartaco*. Lo stesso Amendola, rievocando la sua partecipazione al lavoro partigiano clandestino svolto a Torino in collaborazione diretta con Geymonat ha scritto che l'aiuto del Nostro epistemologo torinese «fu prezioso in quelle settimane. [Geymonat, *ndr.*] dichiarava continuamente di non essere un giornalista, ma di piegarsi a quel compito di guerra annunciando, a scampo di equivoci, di voler tornare al più presto ai suoi studi filosofici. Affrontammo, in appassionate discussioni, il problema della partecipazione all'attività del partito comunista di un filosofo che, come lui dichiarava, non poteva condividere le interpretazioni correnti del materialismo storico. Io gli dissi che la sua posizione filosofica era incompatibile con l'adesione al partito comunista. Pur non avendo ancora pienamente approfondito il concetto di *partito nuovo*, enunciato da Togliatti da pochi mesi nei discorsi di Firenze e di Roma del settembre 1944, non ero così dogmatico da negare questa compatibilità. 'Ma vedrai - gli dicevo - che ad un certo punto, muovendo da diverse premesse filosofiche, finirai, con la tua innegabile coerenza, per giungere a conclusioni politiche che ti metteranno in contrasto con la linea politica del partito. Le tue difficoltà nel partito verranno non dalla tua posizione filosofica, ma dalle conseguenze politiche di tale posizione'. Ed è ciò che, in diver-

si periodi, è poi in parte avvenuto, anche se Geymonat ha saputo salvaguardare il mantenimento del suo rapporto con il partito. La costruzione di un partito laico non è opera che si possa portare a termine in un tempo relativamente breve. E non ho dimenticato la serietà, il coraggio e la modestia con le quali il “filosofo” faceva, in quel periodo, il suo lavoro di giornalista illegale del partito»<sup>52</sup>.

In realtà, è difficile negare come il rilievo di Amendola risulti essere, di primo acchito, tanto plausibile quanto insidioso. Plausibile perché sembra quasi liquidare il problema della possibile compresenza, all'interno del “partito nuovo” di Togliatti, di posizioni differenti ed effettivamente contrastanti, dandola quasi per scontata. Ma, nel contempo, è anche subdolo, perché introduce il sospetto che le difficoltà potranno poi nascere (per Geymonat e per altri intellettuali che non vorranno condividere le posizioni togliattiane) non tanto dalle loro autonome impostazioni concettuali, bensì dalle conseguenze che se ne possono ricavare, con coerenza. Il che sembra tuttavia dare adito al seguente, legittimo, sospetto: in fondo, saranno proprio queste inevitabili conseguenze a porre questi diversi intellettuali “al di fuori” del partito, secondo una logica che non avrebbe nulla a che fare con l'apertura programmatica del partito togliattiano alle più diverse impostazioni ideali e teoriche. In realtà, però, il dissenso culturale, filosofico e specificatamente intellettuale di Geymonat rispetto al partito comunista non si radicava solo nelle “conseguenze” delle sue prese di posizioni teoretiche, ma si annidava anche - e soprattutto - all'interno del suo stesso modo di concepire il ruolo della filosofia nei confronti del sapere scientifico e nella sua conseguente valutazione, eminentemente critica, della tradizione culturale italiana. Mentre Togliatti, seguendo un modello stalinista e tradizionalista, privilegerà proprio la tradizione culturale e filosofica che afferma l'esistenza di un fecondo nesso critico tra il neoidealismo italiano e la lezione marxista, al contrario Geymonat finirà, invece, per essere sempre più isolato, culturalmente e politicamente, all'interno del partito comunista, proprio a causa della sua impostazione concettuale che lo induceva a rivalutare il pieno valore filosofico della conoscenza scientifica, unitamente all'importanza di autori come Galileo, Cattaneo, Peano e Vailati, in genere considerati degli “sconfitti” di scarsa importanza *filosofica*. Non per nulla, un decennio dopo, nel memorabile anno 1956, Geymonat pubblicò, su un'emblematica rivista di cultura del partito comunista come *Il Contemporaneo* (supplemento di *Rinascita*), un articolo apertamente denunciante il *Troppo idealismo* presente nella cultura comunista (e nel conseguente programma culturale e politico del Pci)<sup>53</sup>.

D'altra parte, occorre anche rilevare come l'isolamento progressivo nel quale Geymonat si trovò ben presto confinato all'interno del Pci togliattiano, costituiva, curiosamente, il riflesso specifico di un secondo, più diffuso, isolamento culturale, quello in virtù

---

<sup>52</sup> Giorgio Amendola, *Lettere a Milano. 1939-1945*, Editori Riuniti, Roma 1973 (poi riedito da L'Unità-Editori Riuniti a Roma nel 1981), pp. 505-6.

<sup>53</sup> L. Geymonat, *Troppo idealismo*, “*Il Contemporaneo*”, 7 aprile 1956, successivamente riedito in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., pp. 93-97.

del quale la sua coraggiosa difesa della filosofia della scienza, della storia della scienza, nonché del pieno valore teoretico del patrimonio scientifico-tecnico, lo mettevano costantemente in urto, radicale, con buona parte della tradizione culturale (e non solo di quella filosofica) italiana. Ma proprio nei confronti di questo singolare e “doppio” isolamento culturale e civile Geymonat, fin dall'immediato secondo dopoguerra, iniziò comunque a sviluppare una sua tenace, e sempre più articolata, battaglia culturale che solo ora, avendo il XX secolo alle spalle, possiamo infine considerare in tutta la sua articolazione e rilevanza, poiché, su molti fronti, Geymonat ha davvero contribuito, in modo spesso decisivo, a cambiare non solo la cultura complessiva del nostro Paese, ma anche molti aspetti della sua stessa organizzazione istituzionale, editoriale e culturale minuta, soprattutto in connessione con il mondo universitario.

In ogni caso, ritornando alla biografia intellettuale e civile specifica di Geymonat, occorre anche rilevare come questi pur importanti contrasti di fondo, indubbiamente esistenti tra la precedente formazione filosofica di Geymonat e l'impostazione culturale strategica che Togliatti, ben presto, impresse a pressoché tutto il Pci, non erano comunque in grado, soprattutto durante la guerra di Liberazione, di mettere veramente in crisi il rapporto di fattiva e valida collaborazione del Nostro epistemologo con il partito comunista e i suoi quadri. Anche perché Geymonat riuscì anche ad entrare in fecondo e diretto contatto con molti compagni di base del partito impegnandosi, fin dal suo ingresso nel Pci, in molteplici lavori delicati. Né deve essere dimenticato, riprendendo in considerazione diretta la figura di *Sulis*, vale a dire di quello che sarà poi il commissario partigiano Luigi Capriolo, come quest'ultimo rappresentò veramente un punto di riferimento per Geymonat. L'incontro di Geymonat con Capriolo fu fondamentale e decisivo anche per la speciale e veramente eccezionale personalità del militante comunista incontrato dall'epistemologo torinese. Come ha infatti testimoniato un'altra tempra di combattente comunista come Gustavo Comollo, proprio Capriolo, durante la guerra partigiana, è stato in grado di imprimere «al ruolo del commissario [delle brigate partigiane, *ndr.*] un salto di qualità. Non per nulla aveva partecipato al primo “blocco delle opposizioni” torinesi [contro il fascismo, *ndr.*] nel quale lui, semplice operaio della *Westinghouse*, si era trovato a lavorare con uomini come Peretti Griva. Alla sua intelligenza ed alla sua volontà si era aggiunta la lunga e solitaria scuola nel carcere di Fossombrone, e il profitto ricavato era tale che chiunque gli parlava aveva subito l'impressione di trovarsi di fronte ad una persona eccezionale, ad un tipo di rivoluzionario tale da poter stare a livello di altri più famosi antifascisti»<sup>54</sup>.

Geymonat, come si è visto, ebbe proprio la fortuna di incontrare questa eminente figura di eroe partigiano e in tal modo riuscì a superare agevolmente molti dubbi e le diverse resistenze che, nell'ormai sempre più lontano 1928, in occasione del suo primo contatto con un comunista come Caprioglio, lo avevano invece indotto a non più frequentare il

<sup>54</sup> Gustavo Comollo, *Il commissario Pietro*, Edizione A. N. P. I. - Piemonte, Savigliano 1979, pp. 184-5.

Pci (giudicato allora come arroccato su una posizione massimalista a suo avviso troppo astratta e ben lontana dalla realtà concreta italiana del tempo). E' ben vero che da allora molta acqua era passata sotto i ponti non solo per il Pci, ma anche nella evoluzione personale di Geymonat e nella stessa storia europea la quale ultima, proprio nel corso degli anni Trenta, aveva iniziato a correre in modo sempre più veloce e drammatico.

Geymonat, comunque, una volta entrato nel Pci non si sottrasse neppure a tutti gli incarichi che, ben presto, il partito gli attribuì. Inizialmente, a partire dagli ultimi mesi del 1942, fu delegato a par parte del Fronte o Comitato dei partiti promosso con l'adesione del Pci, del Partito d'azione, del Partito socialista italiano, della Democrazia Cristiana e del Movimento di Ricostruzione Liberale<sup>55</sup>. Come ha sostenuto Giorgio Vaccarino, questo Fronte «anticipava quello che sarebbe stato il futuro C. L. N. e le istanze, che esso immediatamente poneva, erano le premesse della imminente guerra di liberazione: denuncia dell'alleanza con la Germania, pace separata, lotta a fondo per il rovesciamento del fascismo e la cacciata dei Tedeschi»<sup>56</sup>. Nel 1943, qualche mese prima della crisi del 25 luglio 1943, troviamo Geymonat, che da tempo era ormai in stretto collegamento sia con Capriolo sia con Umberto Massola<sup>57</sup>, partire per Roma dove, tramite la mediazione di Antonio Giolitti, incontra, a nome del Pci, Manlio Lupinacci, del gruppo liberale e, successivamente, altri politici come Alessandro Casati, Alberto Bergamini e Ivanoe Bonomi. Allora Geymonat era espressamente incaricato dal Partito comunista di informare le forze politiche liberali romane che il Pci, alla luce della indubbia prova di forza espressa dall'azione operaia del nord-Italia, con gli scioperi del marzo 1943, era disposto a concordare un'azione combinata con i militari delle forze armate italiane contro il fascismo, sempre più in crisi. Nel mese di giugno Geymonat, questa volta insieme con Concetto Marchesi, incontra nuovamente Bergamini, facendo presente che il Pci, nell'avanzare la sua proposta di collaborazione con l'esercito, non avanza peraltro - a differenza di altre forze (come quelle azioniste e socialiste, per esempio) - alcuna pregiudiziale antidinastica, aspirando unicamente ad avere un suo legittimo riconoscimento nel prossimo, istituendo, governo democratico del Paese, da costituirsi appunto in sostituzione di quello, sempre più in crisi, del fascismo. In realtà, tutta questa attività diplomatica svolta dai due emissari comunisti non conseguirà poi alcun esito pratico, e, ben presto, l'attenzione del Pci si sposterà decisamente su Milano, dove vengono coltivati altri rapporti con i differenti partiti antifascisti onde poter concordare una possibile azione insurrezionale congiunta. Come ha scritto Giorgio Vaccarino ««tornati i delegati [Geymonat e Marchesi, *ndr.*] a Milano senza aver potuto conferire con i capi militari per la riluttanza o l'impossibilità dei senatori a stabilire i contatti richiesti, e perciò senza aver concluso nulla di fatto, la direzione del Pci decise di impegnare gli altri partiti all'azione insurrezionale, da render nota con un manifesto. [...] Questa decisione [insurrezionale, *ndr.*] Geymonat

<sup>55</sup> Cfr. Mario Giovana, *La Resistenza in Piemonte (Storia del C. L. N. piemontese)*, Feltrinelli Editore, Milano 1962, p. 16, ma cfr., più in generale sull'attività del Fronte Nazionale, le pp. 15-18.

<sup>56</sup> G. Vaccarino, *Prodomi della Resistenza*, "Il Ponte", anno V, n. 8-9, agosto-settembre 1949, pp. 1052-58, la cit. si trova a p. 1052.

<sup>57</sup> Per la vicenda politica di Massola a Torino cfr. in particolare le sue *Memorie 1939-1941*, Editori Riuniti, Roma 1972.

recò a Roma il 20 luglio [sempre del 1943, *ndr.*] ed ebbe dai senatori Bergamini e Casati l'assicurazione che se entro domenica la Corona non avesse preso l'iniziativa, essi avrebbero aderito alla politica del Fronte antifascista, portando con sé larghi appoggi militari»<sup>58</sup>.

Naturalmente anche questa ulteriore trattativa non ebbe però alcun seguito concreto, soprattutto a causa del colpo di stato del 25 luglio che rimescolò profondamente tutte le carte in gioco. Tuttavia, occorre anche ricordare come la collaborazione diretta di Geymonat con Marchesi, Amendola e Celeste Negarville costituì un momento importante per la sua stessa maturazione critica in seno al Pci e, più in generale, nel quadro delle forze politiche antifasciste del tempo. Non a caso lo stesso Geymonat ha ricordato come allora si fosse creato tra Milano e Roma un rapporto molto stretto: «io certamente non davo indicazioni politiche, ma seguivo, diciamo così, le operazioni un pochino più pericolose, portare documenti e cose di questo genere, che giustamente venivano affidata a me perché ero il più giovane. Si trattò di una preparazione che mi consentì di vivere alcuni mesi a Roma, un po' prima e poi durante il governo di Badoglio. Vi confesso che fu un disastro.

Veramente si vedeva che anche in quella specie di governo parallelo, che sarebbe diventato poi il Comitato di Liberazione Nazionale, circolavano le idee più vaghe. L'incapacità di Badoglio di comprendere la situazione, di prenderla nelle mani, fu una debolezza enorme. E il compromesso, che si era formato allora tra i vari partiti, devo francamente dire che mi ripugnava, perché vedevo benissimo che con quel compromesso non si sarebbe fatto nulla. Proprio per queste mie idee, Negarville e Amendola mi dissero: 'Va nel tuo Piemonte!'»<sup>59</sup>.

Durante il suo soggiorno romano e nel corso dei vari incontri politici svolti da Geymonat al Pincio, al Caffé Greco, in Piazza Navona e in Piazza del Popolo, con i diversi esponenti politici liberali e filodinastici, il Nostro epistemologo non si forma, dunque, un'impressione positiva non solo delle idee degli esponenti dei tradizionali partiti conservatori italiani, ma anche di alcune forze più impegnate nel Comitato di liberazione nazionale. La sua impressione, decisamente negativa, sulla "vaghezza" delle idee presenti tra le forze antifasciste e il suo giudizio, altrettanto negativo, nei confronti di tutti i tentativi di attuare un "compromesso" politico, inducono infine i dirigenti comunisti a far ritornare tempestivamente Geymonat sul suo territorio, in Piemonte e, in particolare, a Torino.

Secondo quanto scriveva Vaccarino nel 1950, Geymonat, proprio nel corso di questi

<sup>58</sup> Giorgio Vaccarino, *Problemi della Resistenza Italiana*, Società Tipografica Editrice Modenese Mucchi, Modena 1966, p. 177, ma sull'intera vicenda della missione comunista romana di Geymonat e Marchesi e sul suo significato complessivo sono da tener presenti perlomeno le pp. 171-80, unitamente ai rilievi sviluppati da P. Spriano nella sua *Storia del Partito comunista italiano*, *op. cit.*, vol. IV, pp. 240-1.

<sup>59</sup> Questa testimonianza di Geymonat è pubblicata nel volume promosso dall'Istituto storico della Resistenza in Piemonte, *8 settembre 1943. Storia e memoria*, a cura di Claudio Dellavalle, Franco Angeli, Milano 1989, pp. 216-9, la cit. alle pp. 217-8, nel quale è raccolta la viva voce di molti protagonisti della guerra partigiana in Piemonte. Segnalo che la cit. di Geymonat che segue successivamente nel testo è tratta ancora da p. 218.

incontri romani, non si sarebbe neppure trattenuto da compiere un piccolo *bluff* finalizzato a rafforzare l'immagine della forza del Pci nel nord-Italia operaio, dichiarando quanto segue: «Ne volete una prova? - disse il Geymonat - indicatemi un giorno e vi faremo sospendere il lavoro in tutte le fabbriche di Torino, Genova, Milano»<sup>60</sup>. Naturalmente - ha commentato, più recentemente, De Luna - «le decisioni per far scattare il “colpo” del 25 luglio erano state già prese da tempo e la disponibilità dei comunisti ad appoggiare la monarchia non incise minimamente sul corso degli eventi».

E' inoltre certo che la battuta di Geymonat, al di là del suo aspetto un poco spettacolare, è anche indicativa di un particolare stato d'animo che vedeva contrapporsi, sempre più, il capillare lavoro organizzativo sviluppato dai comunisti nel nord Italia, culminato nell'organizzazione del clamoroso e incredibile sciopero del marzo 1943, con l'inettitudine, l'incapacità e la complessiva ignavia dei partiti “romani”. A questo proposito si può pertanto pienamente condividere quanto rilevato a suo tempo da Vaccarino: «la missione dei comunisti - i docenti universitari Ludovico Geymonat e Concetto Marchesi - a Roma nel giugno-luglio 1943, disposta dalla direzione di quel partito per concertare con le alte gerarchie militari un'azione comune che portasse immediatamente l'antifascismo al colpo di stato, era una conseguenza delle capacità insurrezionali dimostrate nel marzo [sempre del 1943, ndr.] dalle forze operaie del nord»<sup>61</sup>.

Rispetto ai tempi medi della storia la missione prendeva dunque le mosse da una corretta percezione delle forze sociali e di classe operanti al nord-Italia. Tuttavia sull'esito di questa delicata missione si abbatté ben presto il colpo di stato del 25 luglio con tutte le sue conseguenze immediate.

Dopo il 25 luglio, mentre a Torino Luigi Capriolo organizza, senza perdere tempo prezioso, la tempestiva liberazione dalle carceri dei detenuti politici<sup>62</sup>, Geymonat continua la sua opera di organizzatore comunista, prendendo parte alle riunioni del ricostituito Comitato Federale del partito comunista, nel quale, insieme a Giancarlo Pajetta, Lui-

<sup>60</sup> Cfr. G. Vaccarino, *Gli scioperi del marzo 1943. Contributo per una storia del movimento operaio a Torino*, originariamente pubblicato nel volume di Aa. Vv., *Aspetti della Resistenza in Piemonte*, a cura dell'Istituto Storico della Resistenza in Piemonte, S. E. T., Torino 1950, pp. 3-40 nel quale la cit. si trova a p. 36 (mentre poi il saggio è stato ripubblicato alle pp. 135-180 del volume, già citato, di Vaccarino, *Problemi della Resistenza italiana*, nel quale, tuttavia, la singolare battuta attribuita a Geymonat non è più riportata - cfr. la corrispondente p. 175. Il commento di De Luna, riportato successivamente nel testo - commento che fa riferimento unicamente alla prima ed. del saggio di Vaccarino, quella del 1950 - si trova nel suo saggio *Torino in guerra (1940-1945)*, già cit., pubblicato nell'ottavo volume della *Storia di Torino*, op. cit., cfr. la p. 812 - dove peraltro si rinvia, erroneamente, alla p. 64 della prima ed. del saggio di Vaccarino). Ma per un'altra citazione, lievemente diversa, della battuta di Geymonat qui considerata, cfr. la nota seguente.

<sup>61</sup> G. Vaccarino, *Prodromi della Resistenza*, art. cit., p. 1058. Segnalo come in questa stessa pagina sia riportata, per la prima volta, la battuta di Geymonat ricordata nella precedente nota, anche se in essa figura in una versione lievemente diversa da quella poi accolta nel testo di Vaccarino, *Problemi della Resistenza italiana*, op. cit. da cui sarà infine definitivamente cassata in occasione della ripubblicazione del saggio nel volume di Vaccarino del 1966.

<sup>62</sup> A questo proposito è da tener presente soprattutto la puntuale relazione stesa, a caldo, da Capriolo, sui fatti del 25 luglio 1943 a Torino, ora edita in P. Secchia, *Il Partito comunista italiano e la guerra di Liberazione 1943-1945. Ricordi, documenti inediti e testimonianze*, Feltrinelli Editore, Milano 1973 (apparso originariamente quale tredicesimo volume, per il 1971, degli “Annali” dell’“Istituto Giangiacomo Feltrinelli” e poi riedito, in quarta edizione, da cui si fa diretto riferimento, ivi, 1975, pp. 76-77, sotto il titolo *La testimonianza di Luigi Capriolo*. Grazie a questa manifestazione furono liberati dalle carceri torinesi alcuni importanti comunisti ed antifascisti (“i compagni liberati - scrive Capriolo - sono stati portati in trionfo dalla folla”) tra i quali merita di essere ricordato perlomeno Leo Lanfranco.

gi Capriolo, Nella Marcellino e Teresa Cirio, esercita una notevole influenza<sup>63</sup>. Come ha rilevato Paolo Greco «per un singolare concorso di circostanze il Piemonte si rivelò ben presto come la regione più propizia allo sviluppo e all'organizzazione della resistenza. Favorevole era la situazione dei luoghi non solo per il contorno delle valli alpine e di alte e frastagliate colline, ma per un certo isolamento rispetto alle principali linee delle comunicazioni nemiche, e d'altra parte offriva la possibilità di collegamenti con i *maquisards* francesi. Vi si ebbe la disponibilità di uomini e di mezzi della IV armata, per quel tanto che, dopo la sua fulminea dissoluzione, si poté rivolgere ai fini della lotta di liberazione. Ma soprattutto giovarono: il carattere tenace della popolazione, rimasta in maggioranza, anche più che altrove, sordamente avversa al fascismo, le tradizioni liberali e giolittiane, le idee più attuali di Gobetti, mantenute vive e attivi dagli scelti quadri piemontesi del partito d'azione, il comunismo compresso, ma non sopito nelle masse operaie, l'influenza del basso clero nelle campagne, il sentimento monarchico ancora diffuso in alcuni ambienti ed anche fra i ceti più umili»<sup>64</sup>.

In questo Piemonte "anfibo" e tenace, diviso tra pianura, collina e montagna, Geymonat, da autentico piemontese, si trova a suo agio per trasformarsi in uno dei primi promotori della guerra partigiana. Geymonat, in particolare, si trova a Torino anche nei drammatici giorni che vedono compiersi la tragedia nazionale dell'8 settembre 1943. In questo specifico frangente, però, Geymonat è tra i primissimi a percepire che occorre immediatamente organizzarsi militarmente, onde resistere decisamente, fin dalle prime battute, ai tedeschi.

«Il Comitato federale del Partito comunista - ha scritto ancora Luraghi - si riunì alle 17 [del 9 settembre 1943, *ndr.*]. Fu immediatamente presa la decisione che la maggioranza dei membri del Comitato federale stesso, specialmente quelli che, per essere provenienti dal carcere o dal confino, sarebbero stati subito ricercati dai tedeschi, sarebbero partiti immediatamente verso le vallate alpine per prendere collegamento con i soldati e gli ufficiali che intendevano resistere con le armi ai tedeschi, e cercar di organizzare la lotta armata. Il segretario della Federazione, Luigi Grassi, e Giancarlo Pajetta si sarebbe-

<sup>63</sup> Raimondo Luraghi, *Il movimento operaio torinese durante la Resistenza*, Einaudi Editore, Torino 1958, p. 84: «Oltre a questi componenti del Comitato federale [comunista, formato da vecchi militanti, tutti di origine operaia, come il segretario della Federazione Luigi Grassi, unitamente a Battista Santhià, Paolo Scarpone, Dante Conte, Osvaldo Negarville, Gustavo Comollo e Leo Lanfranco, *ndr.*], rimanevano ancora, per così dire, "a disposizione" numerosi elementi, le cui funzioni non erano ben definite, che erano riservati per altri incarichi, ma che prendevano parte normalmente alle riunioni del Comitato federale, esercitandovi spesso notevole influenza: Giancarlo Pajetta, Luigi Capriolo (secondo rappresentante del Pci nel CFN), il professor Ludovico Geymonat, Nella Marcellino, Teresa Cirio, e parecchi altri, tra cui il commissario comunista ai sindacati, Giorgio Carretto [...]». La cit. che segue immediatamente nel testo è invece tratta da p. 103; sul Comitato federale comunista cfr. anche quanto scrive Giovanni De Luna, *Torino in guerra (1940-1945)* nell'ottavo volume, già citato, della *Storia di Torino, op. cit.*, pp. 811-2. Per altri contributi sulla storia della Resistenza, con particolare riferimento a quanto accaduto a Torino, è da tener presente il numero monografico della rivista "Torino" (anno XXXI, n. 4, aprile 1955) nel quale si segnalano, in connessione con il nostro taglio prospettico, soprattutto i contributi di G. Vaccarino, *Breve storia del C. L. N. della città di Torino* (pp. 19-23); Paolo Greco, *Ricordi del C. L. N. Piemontese* (pp. 16-18); P. Colajanni, *La liberazione di Torino* (pp. 36-40) e il testo di Franco Venturi, *La stampa clandestina torinese* (pp. 82-5, in particolare si vedano le pp. 82-3 in cui si parla de "Il Grido di Spartaco").

<sup>64</sup> Paolo Greco, *L'opera del Comitato Piemontese di Liberazione*, "Il Ponte", anno V, n. 8-9, agosto-settembre 1949, pp. 1078-87, la cit. si trova a p. 1078.

ro recati nel Saluzzese; Battista Santhià nel Biellese; Osvaldo Negarville in Val di Susa; Dante Conte e Gustavo Comollo, con l'avvocato Giovanni Guaita e il professor Ludovico Geymonat, nella zona di Barge, destinata a diventare una delle piazzeforti della Resistenza. Alcuni si sarebbero fermati sul posto; altri, iniziato e impostato il lavoro, sarebbero rientrati a Torino». Come testimonia anche Comollo, il pomeriggio del 10 settembre Geymonat si incontra a Torino, al Caffé della Stazione di Porta Nuova, sul lato di Via Sacchi, con Dante Conte, Nella Marcellino, Giovanni Guaita e lo stesso Comollo per guidarli prima a casa sua, a Barge, in provincia di Cuneo, e poi alla Capoloira di Monte Bracco, dove si trovava una vigna di proprietà di Geymonat, coltivata dalla famiglia Ribotta<sup>65</sup>. Precedentemente Geymonat, sempre su incarico diretto del Pci, aveva del resto preso contatto, sia pur con determinate, indispensabili, cautele, anche con un ufficiale di schietti sentimenti antifascisti come Pompeo Colajanni (che poi assumerà il nome di battaglia di *Barbato*). Come ha ancora testimoniato Geymonat, quando con l'8 settembre tutto sembrò precipitare lui non si stupì eccessivamente, proprio perché «già a Roma, in quel mese e mezzo a contatto con la direzione dell'antifascismo, io avevo provato una nausea profonda per i compromessi che si facevano, per l'inefficienza, l'inetitudine, l'incapacità di agire in profondità e prontamente perché i tedeschi ormai avevano invaso l'Italia». Proprio in netto contrasto con questa inettitudine Geymonat, a Barge, agisce con prontezza e somma determinazione, contribuendo, fin dal settembre 1943, a dar vita ad una delle primissime formazioni partigiane garibaldine e favorendo, sempre in modo assai tempestivo, sia l'organizzazione di un importante punto di raccolta di forze partigiane in montagna, sia l'invio alle stesse formazioni partigiane delle armi tempestivamente requisite all'esercito, ormai in disfacimento. Così, nella Torino progressivamente occupata dai tedeschi, dopo il tradimento del generale Adami-Rossi, «nel crepuscolo piovigginoso d'autunno, un treno lasciò la stazione di Porta Nuova con tre comunisti, Ludovico Geymonat, Gustavo Comollo ed Ermes Bazzanini, diretti a Barge, alle pendici della valle del Po, prima base di una banda partigiana. Fuori della stazione un automezzo investì un deposito di biciclette, un ragazzino fischiò. Fu un attimo: dalla mitragliatrice tedesca piazzata nell'atrio partì una raffica e il giovanetto giacque immobile sull'asfalto bagnato della strada. Era il primo morto piemontese della lunga catena di inermi e di combattenti che avrebbero punteggiato a sangue il cammino della resistenza regionale. Si armarono i borghesi e gli operai e un pugno di antifascisti decise che

<sup>65</sup> Nuto Revelli, raccogliendo le sue testimonianze sulla vita contadina nel Piemonte del XX secolo, ha pubblicato anche la seguente dichiarazione di Matteo Rasetto di Barge, frazione Gabbiola, classe 1912, risalente all'ottobre del 1974: «adesso sono qui, sulla collina di Barge, nel *ciabot* del professore [*idest* di Geymonat, *ndr.*]. Sette otto le giornate di terra, l'alloggio, la stalla con due vacche. Se non fosse che il professore mi aiuta non potrei vivere. Ho una piccola pensione di invalidità, trentacinquemila al mese, il professore mi regala uno stipendio sulle trecentomila lire all'anno, non mi fa pagare l'affitto, le bestie sono mie, così riesco a vivere. Vivo da solo. Come potevo sposarmi quando ero giovane? Ero senza soldi. Vivo da solo, così le mie bestemmie nessuno le ascolta. Sono un uomo libero. Mi piace tanto leggere, leggo molto, leggo "l'Unità" e qualche volta "La Stampa" e il "Sempre Avanti". Ho seguito tutta la guerra del Vietnam, seguo quanto sta succedendo nel Cile. Lo sport non mi interessa, volto pagina" (Nuto Revelli, *Il mondo dei viti. Testimonianze di vita contadina*, Einaudi, Torino 1977, 2 voll., poi riedito in un unico volume, da cui si cita, nel 1997, negli "Einaudi Tascabili. Saggi", pp. 162-5, la cit. si trova a p. 163). Il che testimonia come per Geymonat la solidarietà, nata anche durante la lotta partigiana, non fosse proprio una parola retorica...

sarebbe stata la guerra dei partigiani, del Comitato di Liberazione Nazionale Regionale del Piemonte»<sup>66</sup>.

Nel *Diario* di Carlo Chevallard - che costituisce una fonte importante per conoscere analiticamente la vita vissuta da Torino e i suoi abitanti tra il 1942 e il 1945 - parlando di questi drammatici giorni di settembre si descrive anche il *furor teutonicus* con il quale la città piemontese (dopo che il generale Afdami-Rossi aveva «calato le brache: incoscienza o tradimento, di lì non si scappa») fu progressivamente occupata dagli ex-alleati. In particolare, sotto la data del 12 settembre si legge: «A Porta Nuova intanto arrivano a fiotti i nostri soldati sia dalla Francia sia dalla Liguria: disarmati, senza stellette, senza fregi, con giacche borghesi sulla divisa militare. Uno spettacolo miserando, che stringe il cuore, assistere allo sfaldamento progressivo di un esercito, fino a ieri saldamente tenuto insieme da vincoli disciplinari. [...] Qua e là delle sparatorie: a Porta Nuova, in un tafferuglio iersera, diversi morti. Ancora stamattina a Porta Nuova, un vecchio è stato ucciso in un parapiglia provocato dal contegno provocante di una SS che si divertiva ad insolentire e prendere a calci tutti i giovani che gli passavano davanti. Un po' dappertutto dei colpi isolati»<sup>67</sup>. Nel corso della notte tra il 10 e l'11 settembre Geymonat, con altri partigiani, percorre più volte il sentiero che porta dalla sua casa di Barge al primo accampamento partigiano della Capoloira, per guidare diversi gruppi di combattenti<sup>68</sup>. Inoltre Geymonat, assunto il nome di battaglia di *Luca*, verrà ben presto nominato commissario politico della 105<sup>a</sup> Brigata Garibaldi "Carlo Pisacane", con la quale condividerà gran parte della sua battaglia partigiana in montagna, prima di essere infine trasferito, negli ultimi mesi della guerra di Liberazione, direttamente a Torino, per curare l'insurrezione nel capoluogo piemontese e per seguire, come si è già accennato, l'attività clandestina della stampa comunista, tra la quale si segnala, in particolare, la sua opera svolta a favore de "Il Grido di Spartaco", giornale di piccolo formato «ma di efficacia e di potere forse ineguagliato»<sup>69</sup>. Non andrebbe neppure dimenticato come Geymonat, fin dalle prime

<sup>66</sup> M. Giovana, *La Resistenza in Piemonte*, op. cit., pp. 22-3.

<sup>67</sup> Cfr. *Torino in guerra tra cronaca e memoria*, a cura di Rosanna Roccia e Giorgio Vaccarino, *Presentazione* di Alessandro Galante Garrone, *Diario di Carlo Chevallard 1942-1945*, a cura di Riccardo Marchis, Archivio Storico della Città di Torino, Torino 1995, le cit. sono tratte, rispettivamente, da p. 100 e da p. 102.

<sup>68</sup> Per la cronaca analitica dell'attività partigiana svolta da Geymonat a Barge e nel quadro dell'attività di lotta esplicita dalla 105<sup>a</sup> Brigata Garibaldi "Carlo Pisacane" cfr. G. Comollo, *Il commissario Pietro*, op. cit., pp. 155-216.

<sup>69</sup> La cit. è tratta dall'articolo di Geymonat, *Un giornale di battaglia: "Il Grido di Spartaco"*, apparso originariamente su "l'Unità" del 14 giugno 1945 e ora riedito in L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., pp. 26-9 (la cit. riportata nel testo si trova a p. 26), cui rinvio senz'altro per una delineazione complessiva del profilo di questo periodico comunista clandestino che raggiunse anche una notevole diffusione militante (soprattutto sotto forma di "manifestini", intensificatisi, in particolare, a partire dal novembre del 1944 e durata ininterrottamente fino all'insurrezione nazionale dell'aprile 1945). Per una descrizione analitica di questo periodico clandestino comunista torinese non resta che rinviare al datato, ma ancor oggi indispensabile strumento bibliografico curato da Laura Conti: *La Resistenza in Italia, 25 luglio 1943 - 25 aprile 1945. Saggio Bibliografico*, Feltrinelli Editore, Milano 1961, pp. 89-93. Secondo le ricerche di Luraghi "Il Grido di Spartaco" "era fatto e diretto dal prof. Geymonat e dall'avv. Ferrante (Cigarini) e stampato clandestinamente nella tipografia Graf" (R. Luraghi, *Il movimento operaio torinese durante la Resistenza*, op. cit., p. 296). Come ha scritto Geymonat (nel giugno del 1945, su "l'Unità"), il 27 aprile 1945 "i redattori del "Grido" con i suoi distributori e i suoi addetti alla stampa del giornale occupavano la "Gazzetta del popolo" e si sforzavano di non scivolare sui marmi dei saloni, né di sbigottirsi davanti alle macchine gigantesche della tipografia: alcuni hanno già lasciato Torino e gli altri hanno preso altri posti di lavoro, ma in tutti rimane nel cuore il piccolo grande foglio stampato al quale furono tanto legati. E forse anche gli operai torinesi ne sentono qualche volta la mancanza" (L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, op. cit., p. 29).

settimane di settembre del 1943, non solo impiantò nella sua casa di Barge la redazione del giornale partigiano *Stella Garibaldina*, ma si espose costantemente, insieme con sua moglie Virginia Geymonat, per realizzare un'opera di lotta, di organizzazione e di impegno partigiano sempre più intensi. In quelle prime settimane Geymonat continuò anche a svolgere un'intensa attività di organizzatore clandestino, partecipando, per esempio, il 7 novembre 1943, quale delegato del centro del Partito comunista, ad una riunione durante la quale, «in uno 'ciabòt' di vigna di Vittorio Nazzari, nelle vicinanze di Caraglio, fu ricostituita la Federazione comunista di Cuneo»<sup>70</sup> e in tale veste ebbe diversi contatti col gruppo di giovani presentandosi sempre «come 'ingegner Gheri', e tale restò per i cuneesi fino alla fine della guerra»<sup>71</sup>. In questa attività svolta clandestinamente nel territorio della provincia di Cuneo per un certo periodo Geymonat fu affiancato ancora da Paolo Cinanni e si appoggiò, in diverse occasioni, anche a Giovanni Barale, mentre la sorella di Cinanni, Anna, opererà successivamente come staffetta anche con Geymonat, pur muovendosi su gran parte del più pericoloso territorio piemontese<sup>72</sup>. Come ha ancora

<sup>70</sup> Mario Giovana, *Vita di un militante rivoluzionario Giorgio Giraud*, estratto dal notiziario dell'«Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia», n. 27, giugno 1985, primo semestre, ediesse, s. l. 1985, p. 73.

<sup>71</sup> Claudio Biancani, *Le SAP a Cuneo nella lotta di liberazione*, estratto dal notiziario dell'«Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia», n. 27, giugno 1985, primo semestre, ediesse, s. l., 1985, p. 12. A proposito del nome di copertura «Ing. Gheri» segnalò che un più giovane compagno di scuola di Geymonat, presso l'«Istituto Sociale», di Torino si chiamava Felice Gheri (residente a Torino, Gheri figurava nell'elenco alfabetico complessivo degli studenti del «Sociale», subito dopo il nominativo di Geymonat e nell'anno scolastico 1921-22, figura iscritto alla classe 2 L, mentre Geymonat è in 4 G: cfr. Istituto Sociale, *Calendario Scolastico per l'anno 1921-1922*, Antica Tipografia Fratelli Lobetti-Bodon, Saluzzo 1922, p. 82).

<sup>72</sup> A questo proposito la stessa Cinanni ha testimoniato quanto segue: «Io ero disoccupata, e mi sono iscritta all'Ufficio collocamento per prendere il sussidio di disoccupazione. Un giorno mio fratello, per mezzo di altri, mi fissa un appuntamento con Geymonat in un caffè di corso Vittorio all'angolo con via S. Francesco da Paola, dove adesso c'è una farmacia. Naturalmente, c'incontravamo tenendo in mano giornali particolari o altro, in modo da riconoscerci. In quel caffè c'era anche un operaio che poi ho conosciuto e che è ancora molto attivo, e inoltre il barista era un antifascista. Ricordo che, dopo l'incontro, Geymonat mi fa: «Senti un po': noi abbiamo una prospettiva di lavoro per te. Però non dappiamo se tu ti senti di farla o meno. Ed è questa: noi vorremmo proporti di tenere alcuni collegamenti tra antifascisti nella provincia di Cuneo. Noi non ti promettiamo nulla. Se ti prendono, hai una pallottola da loro; se tradisci, hai una pallottola da noi. Chiaro?». Gli ho detto: «Ma io non penso di essere una vile; perciò accetto volentieri». E questa è stata la mia entrata «ufficiale» nel movimento» (la testimonianza della Cinanni, *Cecilia*, si legge in Aa. Vv., *La Resistenza taciuta. Dodici vite di partigiane piemontesi*, a cura di Anna Maria Bruzzone e Rachele Farina, La Pietra, Milano 1976, pp. 93-117, la cit. si trova a p. 99 ed è anche sinteticamente ricordata, proprio per il suo valore emblematico, connesso con l'estrema durezza della lotta partigiana, da Claudio Pavone nel suo studio *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 530). È interessante ricordare come poche pagine prima la Cinanni ricordi come, all'inizio della sua presa di coscienza antifascista, iniziò «ad acquistare biscotti per i prigionieri politici. Davo una lira al mese per il Soccorso rosso e in più prendevo i biscotti, che potevamo comprare in ditta [presso la Venchi Unica, fabbrica torinese di dolci presso la quale la Cinanni aveva precedentemente lavorato per un certo periodo, ndr.] con lo sconto del 7 per cento, e li portavo a mamma Pajetta. Io ho sempre ammirato una donna, che lavorava insegnando in casa - era stata espulsa dalle scuole - ed educava il suo figliolo: allora ho conosciuto solo Gaspare, perché gli altri erano già in carcere. Ogni tanto dalla mamma Pajetta c'era Virginia, la moglie di Ludovico Geymonat. E allora sentivo discorsi nuovi: parlavano dei prigionieri politici, dei loro figli, di piccoli episodi, ma sempre localizzati nella politica, di cui però io non riuscivo veramente a capire il senso. Facevamo il Soccorso rosso per gli antifascisti, però chi erano questi antifascisti, che cosa volessero, io non lo capivo ancora. E, pur conoscendo mamma Pajetta e pur leggendo *l'Unità*, non avevo chiare l'idea di chi erano i comunisti, forse perché conoscevo solo loro, e non altri, per esempio del Psi» (p. 97, corsivo nel testo). Il che conferma come allora la casa della madre di Pajetta e quella di Geymonat fossero strettamente legate e funzionassero anche come centri in grado di avviare sulla strada dell'antifascismo e dell'adesione al comunismo differenti giovani torinesi.

Per queste e altre informazioni riferite nel testo, direttamente connesse con l'attività partigiana di Geymonat svolta nel

dichiarato Comollo, proprio la serietà di *Barbato* e “l’autorità indiscussa di Geymonat”<sup>73</sup>, contribuirono a radicare sempre più questo gruppo di partigiani garibaldini nella propria zona di operazioni, anche se la reazione nazi-fascista non si fece naturalmente attendere perché fu poi organizzato, il primo luglio del 1944, l’incendio di Barge, durante il quale «ben cento ottanta case [furono] date alle fiamme» e tra queste la casa di Geymonat andò «ovviamente distrutta tra le prime», anche se tutta la sua famiglia riuscì, fortunatamente, a salvarsi.

Dopo aver organizzato tutto questo lavoro clandestino e aver partecipato direttamente alla vita partigiana in montagna, prendendo anche parte ad alcune azioni di guerra durante le quali il Nostro epistemologo ha più volte sparato a fascisti e nazisti, Geymonat fu trasferito a Torino, dove collaborò direttamente all’organizzazione dell’insurrezione dell’aprile 1945, curando, in modo particolare, la realizzazione dell’edizione clandestina piemontese de *l’Unità* e, soprattutto, come si è accennato, de *Il Grido di Spartaco*. E’ ben vero come durante lo svolgimento di questa intensa attività Geymonat avvertisse sempre più il desiderio di tornare ai suoi studi epistemologici prediletti. Questi, del resto, sono anche i mesi in cui Geymonat, mentre fa già parte del Comitato clandestino di Liberazione di Torino, lavora anche alla realizzazione dei suoi *Studi per un nuovo razionalismo*. In una lettera, inviata clandestinamente da Amendola a Milano, in data 20 aprile 1945, si legge questa significativa testimonianza. Accennando al fatto che *Sacchetti*, vale a dire Amedeo Ugolini avrebbe dovuto lasciare subito dopo la Liberazione Torino, Amendola scrive: «Questo vuol dire che il giornale dovrò farlo io, con Gem [Ludovico Geymonat] redattore capo. Questi non è entusiasta di questo lavoro. Fa già parte del CI cittadino, ossia della giunta. Comunque cercherò di fare per il meglio. Gem. non può essere direttore, almeno per il momento, avrebbe potuto esserlo se avessimo cominciato a lavorare prima assieme. In ogni modo io lavorerò con lui, cercando di non farmi assorbire e perché lui possa andare avanti anche da solo. (Ma egli pretende di poter tornare dopo tre mesi al massimo al suo lavoro universitario). E poi io penso sempre che a Torino

---

territorio di Cuneo (e, successivamente, anche a Torino), desidero ringraziare, in particolare, per la loro preziosa collaborazione, due testimoni diretti come Fernanda Serafini e Lionello Gaydou (che mi hanno inviato alcune preziose lettere a questo proposito: in particolare ricordo quella del primo aprile 1993, della Serafini e le molte altre di Gaydou, inviatemi, a più riprese, nel corso dell’ultimo decennio), unitamente all’aiuto fornitomi da due più giovani storici come Sergio Dalmasso di Boves e dell’“Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia” e da Alessandra Chiappano, dell’“Istituto Nazionale per la Storia della Resistenza” di Milano, ai quali tutti, testimoni e giovani studiosi, ora va la mia più viva riconoscenza per aver agevolato, in più modi, le mie ricerche. Per altre informazioni bibliografiche sull’attività partigiana di Geymonat sia comunque lecito rinviare anche a quanto già indicato nel mio precedente studio *La passione della ragione*, op. cit., (passim e ad vocem dei singoli partigiani).

<sup>73</sup> G. Comollo, *Il commissario Pietro*, op. cit., p. 214, mentre le cit. che seguono immediatamente nel testo, relative all’incendio di Barge, sono tratte dalle pp. 212-3. In relazione specifica all’incendio della casa di Geymonat a Barge, Comollo ha scritto quanto segue: “Io in particolare avevo preoccupazioni anche personali perché a Barge c’era anche la staffetta Alda, cioè la mia compagna Odinea, ospite con altre staffette nella casa di Geymonat, andata ovviamente distrutte fra le prime. Tutta la famiglia si salvò; Odinea si prese due bimbi sotto braccio: Nicolotto, il figlio di *Dodo* [soprannome familiare di Geymonat, ndr.] e Cecilia Bertolini, e si confuse con gli altri bargiolesi cacciati dalle case prima dell’incendio. Fu fortunata, perché per quella volta ci rimise solo la bicicletta. Bisogna anche dire che in quelle circostanze c’era da aver paura, perché sia Odinea che Maria Rovano, “Camilla”, che le donne di casa Geymonat erano conosciutissime come collegate ai partigiani. La popolazione però fu tutt’una con le nostre compagne e anche nel momento più brutto nessuno le denunciò, nonostante l’incendio di rappresaglia delle case” (op. cit. p. 213).

debba tornare Nullo [Gian Carlo Pajetta]. In ogni modo potremo andare avanti così fino a quando non sarà possibile, collegati con Ercoli [Palmiro Togliatti, *ndr.*] e con la direzione, riesaminare tutto l'insieme»<sup>74</sup>.

In questo periodo Geymonat svolse, comunque, questo suo frenetico e rischioso lavoro giornalistico con il consueto suo rigore, alternandolo alla sistemazione dei suoi studi filosofici e all'attività svolta in seno al Cln comunale<sup>75</sup>. Questo spiega perché Amendola, quando l'insurrezione nazionale aveva oramai preso l'avvio anche a Torino, possa testimoniare, che «nella sede del triumvirato mi ritrovai con Geymonat, alle prese con la edizione straordinaria del *Grido di Spartaco*» e come lo stesso Geymonat gli inviò successivamente, nella giornata del 27 aprile, un «brusco richiamo [...] perché accorress[e] subito alla tipografia della *Gazzetta del Popolo* per assumere la direzione dell'*Unità*»<sup>76</sup>. In ore così decisive e pur frenetiche Geymonat non dimentica l'urgenza di far apparire tempestivamente la voce del partito attraverso i suoi organi di stampa che accompagnano e seguono puntualmente lo sviluppo della lotta che è in corso, quartiere per quartiere, strada per strada in una Torino che sembra aver accolto in pieno l'invito lanciato da Geymonat dalle colonne de *Il Grido di Spartaco* del 15 marzo 1945 con l'emblematico articolo *Vecchio Piemonte, insorgi!* Articolo davvero emblematico non solo perché si rivendica l'orgoglio di attuare una liberazione diretta di Torino e di tutto il Piemonte, senza dover aspettare l'arrivo dell'esercito alleato, ma anche perché, criticando apertamente tutti gli inviti attendisti alla dilazione e al quieto vivere, ci si appella direttamente alla tradizione storica del Piemonte: «non fu il Piemonte la patria della libertà italiana e l'unica gente d'Italia che non sopportò l'oppressione straniera? Non seppe forse trovare nelle ore oscure la luce delle decisioni e dei gesti destinati a forzare il destino? Non sono forse i piemontesi i contadini delle valli e gli operai che si fanno affamare piuttosto che lavorare per il nemico, i partigiani che per primi impugnarono le armi? Vecchio Piemonte, insorgi!»<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> G. Amendola, *Lettere a Milano 1939-1945*, *op. cit.*, p. 564 (il testo di questa lettera è edito anche in P. Secchia, *Il Partito comunista italiano e la guerra di Liberazione*, *op. cit.*, pp. 1035-1041, dove la cit. riportata nel testo si trova alle pp. 1040-1).

<sup>75</sup> Per la ricostruzione analitica di tutto il lavoro svolto dal CNL comunale di Torino cfr. il puntuale studio di Vaccarino, *Origini e funzioni di un CLN Comunale*, pubblicato in G. Vaccarino, *Problemi della Resistenza italiana*, *op. cit.*, pp. 265-72, particolarmente interessante perché durante la guerra di Liberazione lo stesso Vaccarino ha svolto le funzioni di segretario di questo organo di lotta partigiano torinese. Sempre su questo tema, ma, questa volta, senza riferimenti espliciti e diretti alla presenza di Geymonat, cfr. anche il volume di Aa. Vv., *1945-1946. La giunta popolare. Il governo del Comune di Torino dalla Liberazione alle prime elezioni amministrative del dopoguerra*, con i contributi di Giorgio Vaccarino, Franco Pizzetti, Carla Brogliatti, Riccardo Marchis, Archivio Storico della Città di Torino, Torino 1995.

<sup>76</sup> Le cit. sono sempre tratte da G. Amendola, *Lettere a Milano*, *op. cit.*, rispettivamente da p. 567 e da p. 570. Per una documentazione analitica dell'insurrezione a Torino è fondamentale riferirsi al volume, ai documenti e alle diverse testimonianze pubblicate in Giorgio Vaccarino, Carla Gobetti e Romolo Gobbi, *L'insurrezione di Torino. Saggio introduttivo, testimonianze, documenti, Prefazione* di Franco Antonicelli, Guanda Editore, Parma 1968, unitamente a quanto si legge anche nel già citato *Diario* di Chevallard, pubblicato nel volume *Torino in guerra tra cronaca e memoria*, *op. cit.*, soprattutto alle pp. 461-77, interessanti soprattutto perché ricostruiscono, in presa diretta, anche tutta la caotica contraddittorietà delle notizie, di quelle vere e di quelle false, che, continuamente, si accavallavano generando nella popolazione paura, gioia, confusione e speranze di varia natura e di differente durata.

<sup>77</sup> L. Geymonat, *Vecchio Piemonte, insorgi!*, "Il Grido di Spartaco", 15 marzo 1945 successivamente ripubblicato nel volume di Autori Vari, promosso dal Comitato Provinciale di Torino dell'A. N. P. I., intitolato *25 aprile*, Torino 1946, pp. 258-9 (di questo volume è stata poi approntata, nel quarantesimo della Liberazione, una riedizione anastatica, da cui si cita, edita sempre dall'A. N. P. I. a Torino, nel 1984), la cit. è a p. 258, mentre quella che segue immediatamente nel testo proviene da p. 259).

Il che costituisce un'argomentazione veramente emblematica che sembra saldare, ancor più, il gesto della ribellione partigiana, operato e teorizzato da Geymonat anche nei suoi *Studi* del 1945, con una specifica ed antica tradizione di lotta, di indipendenza e libertà che faceva dei "veri uomini" di questa regione quasi un prototipo di lotta e di tenacia nel difendere la propria indipendenza e la propria autonomia. Non è davvero senza significato che l'appello lanciato da Geymonat tramite le colonne de *Il Grido di Spartaco* si rivolga proprio al "vecchio Piemonte": Geymonat invita il 'vecchio Piemonte' ad insorgere anche per mantenersi al livello della sua precedente storia di indipendenza e del suo costante impegno per la libertà. Anche l'accenno, non privo di indubbio orgoglio, nel ricordare come nel Piemonte stesso si siano formate le primissime bande partigiane italiane, in realtà fa tutt'uno con questo appello ad una lotta serrata, senza mediazioni compromissorie, da condursi con tenacia e determinazione contro i nazifascisti, cui viene lasciata solo una alternativa: 'arrendersi o perire'.

«Il popolo piemontese, che ha saputo sin qua eludere la lusinga e superare l'intimidazione, - conclude Geymonat - saprà nell'ora suprema essere tutto unito, concorde, deciso nell'irresistibile volontà di rivolta e Torino, la grande proletaria metallurgica, che vive nelle sue strade come nel fondo di trincee preparate da secoli, farà esplodere il più terribile odio che mia libera città abbia saputo accumulare contro l'oppressore e avrà il cuore e il braccio pronti al combattimento. Vecchio Piemonte, insorgi!».

Alla luce di questo appello insurrezionale, nonché alla luce della precedente lotta partigiana, svolta da Geymonat per venti lunghi mesi (prima in montagna e poi al piano, nella stessa città di Torino) non si può allora dimenticare come nel predisporre i suoi *Studi per un nuovo razionalismo* Geymonat fosse parimenti consapevole di por mano ad un testo che avrebbe anche potuto costituire, considerata la sanguinosa violenza della lotta partigiana e il suo alto costo umano, una sua ultima, ed estrema, testimonianza, filosofica e civile. Una testimonianza che si è poi prolungata nel secondo dopoguerra con un impegno politico diretto di Geymonat che dal dicembre 1946 fino al luglio del 1951 fu assessore supplente al personale del Comune di Torino, risultando eletto consigliere comunale nelle liste del Pci con più di centomila voti<sup>78</sup>. Spesso gli *Studi* del 1945 sono stati giustamente messi in relazione con l'indicazione emblematica che figura nel *colophon* del libro: 'finito di stampare dalla S. A. N. il 25 aprile 1945', sottolineando la doppia esigenza, ad un tempo filosofica e politico-civile, con la quale Geymonat si augurava espressamente come all'abbattimento violento della dittatura fascista corrispondesse anche un profondo, radicale e parallelo rinnovamento culturale e sociale. In questa esatta prospettiva il libro risulta dunque essere 'finito di stampare' il 25 aprile, proprio perché Geymonat vuole sottolineare il profondo e fecondo nesso che, a suo avviso, può e dovrebbe esistere tra la coraggiosa ed indomita lotta di liberazione attuata dai partigia-

<sup>78</sup> Per queste e altre informazioni cfr. il volume della serie storica degli atti consiliari del Consiglio Comunale di Torino, 1946-2001. *Il Consiglio Comunale di Torino nell'Italia Repubblicana*, Archivio storico della città di Torino-Presidenza del Consiglio Comunale, Torino 2001, pp. 13-31 (su Geymonat, in particolare, cfr. le pagine: 13; 24; 25 e 29; per la precisione segnalo che i voti attribuiti a Geymonat furono 106.234, mentre lo stesso fu poi eletto assessore supplente con 49 voti su gli ottanta votanti del Consiglio comunale).

ni per venti lunghi mesi e il suo parallelo desiderio, altrettanto “determinato”, di rinnovare, *ab imis fundamentis*, una cultura retorica e provinciale come quella italiana la quale non solo si era volontariamente sottomessa alla dittatura mussoliniana, ma non era stata neppure in grado di denunciare il fascismo per tutti i suoi molteplici crimini ventennali.

Se questa lettura è certamente plausibile e coglie, indubbiamente, alcuni elementi decisivi della prospettiva di Geymonat partigiano-combattente, tuttavia non si può dimenticare come questo suo volume possa anche essere letto come una testimonianza, veramente importante e oltremodo significativa, per la stessa vita intellettuale di Geymonat, nonché delle modalità specifiche con le quali il Nostro epistemologo ha effettivamente partecipato alla guerra di Liberazione nazionale. Da questo punto di vista tutta la quarta sezione degli *Studi* risulta essere veramente emblematica, anche perché in essa si rispecchia, con indubbia forza e coerenza, proprio quel martinettismo etico, strettamente intrecciato con un approccio neo-empirista, nel quale Geymonat privilegia, costantemente, uno suo originale sforzo critico specifico, onde poter descrivere, fenomenologicamente e con obiettivo rigore razionale, i fatti morali empirici nella loro reale e storica configurazione. Non stupisce, pertanto, come Geymonat, analizzando il “fatto” empirico della ribellione<sup>79</sup> sviluppi le sue considerazioni critico-filosofiche senza neppure prendere in considerazione la dimensione sociale (e di classe) della ribellione (neppure di quella partigiana, nella quale si trovava completamente inserito). Al contrario, le considerazioni svolte da Geymonat hanno come punto di riferimento privilegiato unicamente il singolo individuo e questo stesso individualismo, sulla cui base il Nostro sviluppa i suoi rilievi etico-morali, costituisce un aspetto, davvero emblematico, non solo della sua personalità, *anno 1945*, ma anche del modo stesso con il quale il Nostro è infine giunto, *in solitudine*, a partecipare, con indubbio coraggio, determinazione e coerenza, alla guerra di Liberazione nazionale, anche nel momento stesso in cui si è iscritto al Pci e ha condiviso pienamente la solidarietà vissuta e difesa dagli stessi partigiani. In questo, suo individualismo si può scorgere, e al contempo, un limite e un punto di forza della posizione di Geymonat: *un limite*, appunto perché Geymonat, pur essendo inserito in un partito di massa come quello comunista e pur essendo impegnato, in prima persona, nella guerra partigiana e nella solidarietà che essa suscitava tra i vari combattenti e la popolazione, sembra tuttavia non cogliere, curiosamente, proprio l’aspetto “sociale” della sua stessa ribellione; *un punto di forza*, perché attraverso queste sue considerazioni disponiamo di un osservatorio privilegiato, mediante il quale si può scrutare nella sua riflessione più intima e sincera, vedendo quali ragionamenti lo hanno indotto, con coerenza e verità, a

---

<sup>79</sup> L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, *op. cit.*, pp. 318-21 (unitamente a quanto poi si osserva anche in L. Geymonat, *I sentimenti*, *op. cit.*, pp. 84-88, in particolare dove si legge questo posteriore rilievo critico dell’Autore: “ripensando all’epoca in cui scrissi questo paragrafo, mi pare a prima vista strano di non aver parlato anzitutto di ribellione di un gruppo politico, come farei ora, ma unicamente di ribellione personale. Il fatto è però che in quegli anni ciò che mi stava più a cuore era la difesa della mia individualità contro lo Stato, il partito, la stessa famiglia. Era proprio l’ambiente caotico in cui vivevamo che mi faceva sentire solo e mi portava a ritenere erroneamente che da solo avrei dovuto decidere della mia sorte”, pp. 87-8).

partecipare in prima persona ad un'azione partigiana che ha contribuito, profondamente, a cambiare, in meglio, la storia italiana del XX secolo. Ancora: *un limite*, perché esprime uno stato evidente di crisi e una radicale solitudine dell'uomo-Geymonat che si sente solo davanti ad una società in profonda crisi di identità; *un punto di forza*, perché non c'è stato, chiesa, partito o famiglia che possa mai coartare il singolo nelle sue libere ed autonome scelte etiche di vita e di libertà. Inoltre, come dovrebbe emergere, con chiarezza, da tutte le precedenti considerazioni, ci troviamo di fronte ad un uomo la cui caratteristica fondamentale non è solo una forte e seria coerenza di pensiero, ma è anche in grado di trasformare questo suo pensiero in azione. Anzi, in Geymonat l'azione deve sgorgare ed essere sempre promossa dal pensiero. Pertanto il suo stesso atteggiamento politico non può che essere interpretato come una precisa conseguenza del suo pensiero e delle sue più profonde convinzioni teoriche. Lo sforzo teorico, ad un tempo filosofico ed etico, di congiungere in feconda sintesi il martinettismo con la metodologia neopositivista trova dunque il suo fuoco critico più profondo in questo preciso nesso tra pensiero ed azione, tra la coerenza di una riflessione in grado di produrre azioni ed un'azione consapevole, in grado di stimolare e produrre pensiero. In Geymonat il *circolo virtuoso* tra pensiero ed azione costituisce così il più saldo punto critico di partenza per contestare, *ab imis fundamentis*, tutta la retorica tradizione italiana, tutto il suo conformismo, tutte le sue misere astuzie (individuali ed istituzionali), tutto il suo provincialismo, tutta la sua marginalità storica, tutta la sua retorica e tutta la sua tradizionale ignoranza. In fondo si può anche sostenere che Geymonat ha voluto reagire criticamente contro tutti questi mali atavici, trovando infine un saldo e irrinunciabile punto di riferimento critico-teorico ed etico-civile nell'insegnamento juvaltiano secondo il quale «la coscienza morale o è sovrana o non è coscienza morale».

Per queste precise ragioni di fondo non si può neppure dimenticare come queste le pagine degli *Studi per un nuovo razionalismo* rappresentino una testimonianza drammatica, proprio perché sviluppata nel corso quotidiano di una pericolosa lotta, all'interno della quale l'Autore, coraggiosamente, metteva continuamente a repentaglio la sua vita. Per questo motivo tali pagine possono anche essere lette come l'emblematica testimonianza di un *atto estremo di libertà* e di coraggiosa *indipendenza critica*. Un atto estremo di libertà e di radicale indipendenza critica tanto più significativi ed emblematici perché compiuti a contatto diretto con una battaglia crudele e oltremodo pericolosa, i cui caduti furono, purtroppo, migliaia tant'è vero che in una città come quella di Torino tra i partigiani combattenti si contano undici impiccati, 271 fucilati, dodicimila arrestati, ventimila deportati, 132 caduti per fatti d'arma e 611 feriti in combattimento<sup>80</sup>. Non per nulla Torino è città medagli d'oro della Resistenza, ed è esattamente in questa città che Geymonat ha svolto la sua coerente azione di antifascista e di partigiano combattente realizzando i suoi emblematici *Studi per un nuovo razionalismo*. Ma questo percorso critico

<sup>80</sup> Per la motivazione della concessione della medaglia d'oro della Resistenza a Torino cfr. quanto si legge in apertura del già citato numero monografico della rivista "Torino", anno XXXI, n. 4, aprile 1955.

delineato da Geymonat negli *Studi* del 1945 costituisce, anche, al contempo, una testimonianza filosofica e civile del più alto interesse e del più alto valore, per comprendere la quale si deve riandare, con la mente, anche all'entusiasmo e alla dedizione con i quali il Nostro epistemologo sia era gettato, *anima e corpo*, nella mischia della guerra civile partigiana come lui stesso ha ricostruito, in una pagina emblematica di ricordi<sup>81</sup>, cui cedo, infine, la parola: «(10-11 settembre). Su quel treno buio avevo viaggiato col cuore infranto. Non conoscevo il nome autentico dei due compagni che venivano a Barge con me; sapevo soltanto che dovevo portarli là fra le montagne e obbedire ai loro ordini. Essi avevano combattuto in Ispagna, e sapevano per diretta esperienza come si organizza la guerra di popolo.

Non ci fermammo che pochi istanti a casa mia, in paese: occorreva portarli subito in qualche baita. Ve li guidai attraverso le vigne, attraverso i boschi, accompagnato da un fedele valligiano, cui bastarono poche mie parole perché comprendesse tutto. E poi nel buio della notte discesi al basso, per riabbracciare mia moglie e i bambini.

Già ero a pochi passi da casa, solo, stanco e terribilmente triste, quando odo uno strano rumore di armi. “Saranno già i tedeschi? Sono già arrivati fin quassù? Forse sono diretti ai valichi alpini. O invece vengono per iniziare fin da stanotte la loro opera di terrore, e spegnere nel sangue ogni volontà di resistenza?” - No; è soltanto il mio cervello stanco che mi fa udire voci straniere. Non oggi, ma fra tre o quattro mesi verranno quei maledetti a devastarci le nostre case, e brucieranno anche la mia, con tutti i miei libri, con tutti i ricordi e le fotografie dei miei cari.

Questa notte sono i nostri: sono i soldati della “cavalleria” di Cavour, agli ordini del loro tenente, del mio amico Colajanni: di quello che sarà il comandante Barbato.

Notte di entusiasmo quella, in cui ci abbandonammo a infantili effusioni romantiche. Eppure fu una delle notti più importanti per la mia vita. Non potrò dimenticare mai l'abbraccio di Barbato, la sua “orazione picciola” ai volontari che lo seguivano, e il loro pesante passo dietro di me su per il sentiero della montagna. Notte di intenso lavoro, perché rifeci la strada tre o quattro volte, per guidare i diversi scaglioni.

Il nostro era un entusiasmo di sognatori; ma forse era indispensabile questo stato d'animo infantile. Altrimenti non si avrebbe avuto il coraggio di intraprendere una via, che sarebbe stata lunga, triste, durissima, una via lungo la quale dovevamo cadere innumerevoli di noi.

Si era un po' ingenui, ma si lavorava: le armi prendevano la via della montagna: erano poche, erano armi vecchie al confronto dei mitra tedeschi; ma erano le nostre, e nessuno ce le avrebbe fatte posare mai [...]

Oh, non mi vengano a raccontare che, in quei lontani tempi, eravamo dei banditi! No; piuttosto eravamo degli idealisti, dei romantici, dei sognatori.

Eravamo degli illusi, perché credevamo che la guerra sarebbe finita presto; che l'avan-

---

<sup>81</sup> L. Geymonat, *Ricordi* in Aa. Vv., *25 aprile, op. cit.*, pp. 271-6, le cit. sono tratte, rispettivamente dalle seguenti pagine: pp. 2712; p. 274; p. 275 e p. 276.

zata degli anglo-americani sarebbe divenuta travolgente.

La dura realtà dei fatti ci mostrò a poco a poco che, per risorgere, non bisogna attendere la salvezza da altri, ma procurarsela con le proprie forze. E le nostre forze erano il popolo; e il popolo cominciava a capirci [...]

Esercito di partigiani, esercito di popolo. Esercito la cui forza era tutta nell'essere amato e sorretto dal popolo. Esercito che nessun nemico può vincere, per quanto armato e maledettamente feroce [...]

La guerra partigiana era cominciata; terribile come tutte le guerre; pericolosa per noi e per tutto il popolo, come ogni vera guerra civile.

Oh! con qual gioia ci buttammo alle prime azioni belliche.

Non credevamo in noi stessi; ma il successo ci dimostrava che eravamo indiscutibilmente padroni di una certa forza. Avevamo creato, senza saperlo, una vera organizzazione di guerra. E quale paura di noi avevano tedeschi e fascisti!

E radio-Londra dava notizia al mondo delle nostre imprese.

Sono trascorsi anni: anni di gioie e di dolori, di vittorie e di sconfitte.

Ora l'Italia è liberata, e molti (anche molti di noi) hanno dimenticato quei giorni lontani.

Ma, che si parli o no di essi, quei giorni sono davvero esistiti.

E in quei giorni il popolo italiano ha cominciato una nuova vita».

## LUDOVICO GEYMONAT, FILOSOFO DELLA LIBERTÀ FILOSOFIA DELLA SCIENZA E MARXISMO

di Riccardo Luccio  
(Università di Firenze)

Mi si perdonerà, se inizio questo lavoro con un ricordo personale. Era il 1964, stavo lavorando alla mia tesi di laurea in Medicina, una ricerca sperimentale sulla percezione di luce e colore. Si trattava di un tipico tema musattiano, e il mio relatore Cesa-Bianchi mi aveva affidato a Musatti, allora docente nella Lettere e Filosofia. Nell'entusiasmo di quegli anni, avevo pensato di introdurre nella tesi un capitolo introduttivo di ordine epistemologico, in cui, in un probabile inverosimile pasticcio (non ho serbato copia di quelle pagine), cercavo di fondare la psicologia scientifica su basi marxiste e neopositiviste. Musatti si mostrò scettico: credo che abbia detto, con il suo accento veneziano, che quelle idee a lui "parevan monade", ma in ogni caso mi consigliò di far leggere quel capitolo a Geymonat, e mi combinò un incontro con lui. Confesso che la prospettiva di quell'incontro mi riempì di terrore – allora, al coraggio che manifestavo sulla carta non ne corrispondeva altrettanto nei rapporti diretti. E poi Geymonat non aveva la fama dell'uomo più facile del mondo.

E da un lato le mie previsioni peggiori si avverarono: Geymonat mi dimostrò quanto inconsistenti e presuntuose erano le idee che avevo esposto. Dall'altro, peraltro, ho un ricordo straordinario della ricchezza umana di quell'incontro. Se devo definire il Geymonat che allora incontrai con degli aggettivi, per quanto incongruo possa apparire, i primi che mi vengono alla mente sono "dolce" e "rispettoso"; in quell'incontro Geymonat mi diede una straordinaria lezione di rigore intellettuale, mostrandomi quasi riga per riga quanto abborraciate e non controllate erano quelle parole che nello scrivere mi erano parse così belle e profonde. E nello stesso tempo riuscì a trasmettermi un amore per i problemi epistemologici e storici che, per quanto la vita mi abbia poi portato sempre più esclusivamente in laboratorio, non mi ha mai abbandonato.

Sono passati gli anni, e non sono mancati gli incontri con Ludovico Geymonat, in occasioni specie politiche, ma anche in senso lato scientifiche. Mai più, però, a quel livello di comunicazione. Ho spesso accusato la mia pigrizia di non aver saputo approfittare della disponibilità che mi aveva allora manifestato. Nello stesso tempo, ho potuto serbare un ricordo puro e intatto di uno di quegli incontri decisivi nell'orientare il mio destino culturale. Ho sempre sentito di aver contratto con lui un debito importante. Queste pagine sono un tentativo di saldare almeno in piccola parte quel debito.

Leggere, a 10 anni dalla morte, quanto la quasi totalità dei giornali ha scritto su Ludovico Geymonat porta inevitabilmente a due sentimenti, solo in apparenza contraddittori: il primo è il compiacimento per il rilievo e l'eccezionale risalto dato a questo anniversario, a significare il segno straordinario che l'opera di questo studioso ha lasciato sulla cultura italiana del '900: vi sono stati quotidiani che hanno dedicato persino l'editoriale di prima pagina a Geymonat; in ogni caso, nessuno lo ha ignorato; l'altra, l'indignazione per la quasi totale rimozione (se non la liquidazione sprezzante) della fase più matura,

ultima del suo pensiero, quando, liberatosi completamente dei residui positivistici, manifestava la più completa adesione al materialismo dialettico, che fondeva, con una sintesi la cui arditezza intellettuale nessuno prima di lui aveva tentato, con i più maturi risultati del neopositivismo. I suoi stessi allievi e più stretti collaboratori (ma la cosa non deve stupire più che tanto), con la significativa eccezione di Silvano Tagliagambe, ne hanno, negli elogi commemorativi in cui si sono profusi, tratteggiato la figura come, sostanzialmente, quella di un neopositivista italiano; o, cosa ancora più fuorviante, di uno storico delle idee; il Geymonat marxista è stato del tutto o quasi cancellato.

Viva allora la faccia della cultura cattolica, che con la brutalità (e la mancanza di carità) che l'ha da sempre caratterizzata nel nostro paese, ha saputo indicare con chiarezza, nel ricordarlo (si veda *La scienza targata Marx* di Baldini, sull'*Avvenire* del 30 novembre 2001), che Geymonat è stato un grande nemico di classe, tanto più pericoloso, quanto più grande è stato nel campo della battaglia per le idee - gramscianamente (anche se Geymonat non amava troppo Gramsci, che vedeva ancora prigioniero di residui di idealismo crociano) nella battaglia per l'egemonia. Perché allora questo è il problema: se tanti sono gli sforzi per sterilizzarlo o per demonizzarlo, non potendo cancellarlo dalla storia di questo Paese nel '900, di cui è stato parte integrante, allora è vero, il pensiero di Geymonat è ancora vivo, è ancora un pericolo reale sia per la destra sia per una sinistra che ha dimenticato le idee socialiste per approdare a derive liberiste. E' per questo che nel ricordare oggi Geymonat ci sentiamo di non compiere una commemorazione o un rito accademico, ma di contribuire a un pezzo di lotta per il cambiamento della società. Sono stati tanti gli schizzi biografici recentemente pubblicati su di lui (ottimo per la sua concisione e la sua chiarezza quello comparso sulle pagine di *Rinascita della sinistra* il 21 dicembre 2001 ad opera di Silvano Tagliagambe), che posso evitare di ripetere tanti dati che possono aiutare il lettore a comprendere questa complessa figura. Mi limito a ricordare che Geymonat, nato nel 1908 a Torino, si era laureato in filosofia (1931) e in matematica (1932).

Ma se questo nudo dato ne indica, già sul piano di un curriculum burocratico, la sua legittimità d'origine come filosofo della scienza, di fatto la sua vicenda culturale, umana e politica inizia e si conclude nel segno della libertà, come concetto da analizzare pienamente sul piano filosofico, come stile di vita (la libertà è lotta, non si stancherà mai di ripetere) cui attenersi intransigentemente per tutta la sua lunga e straordinaria vicenda umana.

Di fatto, le figure che avrebbero probabilmente avuto la massima influenza su di lui, incontrate già nel corso della sua formazione universitaria, sarebbero state quelle non di due filosofi della scienza, o di due matematici, o di due scienziati, ma di due filosofi morali, due pietra miliari cui si ancorava la resistenza civile e culturale dell'Italia vittima della dittatura fascista: Erminio Juvalta e Piero Marinetti. E se quest'ultimo fu uno dei solo undici professori ordinari che su oltre mille avevano rifiutato di giurare fedeltà al fascismo, venendo per questo cacciati dall'insegnamento universitario, dando così un ammirevole esempio di coerenza che esercitò un profondo influsso sul giovane Geymonat (che pure non ne condivideva il kantismo spiritualistico), diverso fu il destino di Juvalta. Questi, infatti, che pure metteva al primo posto la "coerenza" tra i valori etici,

cedendo a varie pressioni giurò fedeltà al fascismo, causando in Geymonat un profondo trauma, che non cancellò peraltro quanto di positivo questi gli aveva trasmesso<sup>1</sup>.

E se questi insegnamenti furono i più rilevanti all'inizio, non è un caso che l'ultimo vero saggio pubblicato da Geymonat nel 1988, a tre anni dalla morte, sia stato interamente dedicato alla libertà<sup>2</sup>. Un saggio, tra l'altro, la cui prima edizione si esaurì in un solo mese. Qui questo concetto della libertà come lotta viene sviluppato sotto tutti i punti di vista, in riferimento ai popoli come all'individuo, all'attività politica come a quella scientifica e artistica. Ci ritorneremo alla fine di questo scritto.

Ma torniamo alla formazione di Geymonat. E' evidente che gli aspetti filosofici e scientifici vanno qui posti in primo piano, ma va sin d'ora detto che il Geymonat filosofo della scienza e il Geymonat "politico", a differenza di quanto può dirsi per altri rappresentanti della cultura italiana del '900, sono sempre stati un tutt'uno. Straordinario conoscitore del mondo scientifico e filosofico tedesco, dopo la seconda laurea fece le più significative esperienze formative in Germania, a Heidelberg, e a Vienna, dove nel 1934 seguì le lezioni di Moritz Schlick, che era il leader riconosciuto del cosiddetto Circolo di Vienna - secondo Geymonat, Schlick era il "più sistematico" dei neopositivisti; e di Friedrich Waissmann, grande teorico dei "fondamenti". Vale la pena di ricordare che in Germania, e soprattutto in Austria, stava nascendo il cosiddetto "neopositivismo logico", la corrente filosofica più significativa del secolo appena trascorso. Per dirlo molto schematicamente, secondo i neopositivisti il compito principale della filosofia doveva consistere in un'analisi logico-linguistica delle proposizioni, particolarmente nell'uso che se ne fa in campo scientifico, in modo da sgomberare il linguaggio da ogni residuo metafisico.

Di più, un'idea portante dei neopositivisti era in cosiddetto "fisicalismo", la concezione, cioè, secondo cui esisterebbe una gerarchia delle scienze, alla cui base come scienza più generale vi è la fisica; e per cui i concetti di tutte le scienze possono essere ridotti ai concetti della fisica. Meglio, i linguaggi specifici di tutte le scienze possono programmaticamente essere tradotti nel linguaggio della fisica. In Germania le figure più rilevanti erano Otto Neurath e Hans Reichenbach, che furono gli autori guida delle prime riflessioni epistemologiche del giovane Geymonat. Ma in Austria, attorno al Circolo di Vienna, si adunavano alcuni tra i più grandi logici e matematici del '900, personaggi come Rudolf Carnap, Kurt Gödel (che con il suo famoso teorema di "indecidibilità" avrebbe completamente rivoluzionato le nostre concezioni matematiche), Karl Popper. Con il Circolo di Vienna collaborò, anche se in modo conflittuale, uno dei più grandi filosofi del '900, Ludwig Wittgenstein<sup>3</sup>. E l'adesione di Geymonat alle idee del neopositivismo, prima in versione "tedesca", poi, dal '34, in versione austriaca, fu immediata. Si consideri che Geymonat proveniva dalla soffocante atmosfera della cultura italiana dei primi

<sup>1</sup> Cfr S. Tagliagambe (1992), Ludovico Geymonat, filosofo della contraddizione. In: AA.VV. *Omaggio a Ludovico Geymonat*. Padova: Muzzio, 61-95.

<sup>2</sup> L. Geymonat (1988). *La libertà*. Milano: Rusconi. Successive pubblicazioni riguardano saggi di portata più ridotta, o rielaborazioni di opere precedenti.

<sup>3</sup> Cfr J. A. Coffa (1991). *The semantic tradition from Kant to Carnap*. Cambridge: Cambridge University Press.

anni '30, con un fascismo pienamente affermato e appena reduce dalla conclusione concordataria della lunga controversia tra Stato italiano e Chiesa cattolica. Per un giovane filosofo, e soprattutto filosofo della scienza, vi erano solo due alternative, non si sa quale peggiore: l'approdo neoscolastico, che Padre Gemelli, fondatore dell'Università Cattolica, imperante, egemonizzava il pensiero cattolico; o l'approdo neoidealista (crociano o gentiliano, più per adesione ideologica che culturale, antifascista/perbenista dei primi, fascista dei secondi) che dominava in campo laico. Il neopositivismo era in quel momento una scelta contro ogni tipo di oscurantismo.

Ma non mancavano le contraddizioni. Sin dagli anni dell'università le idee di Geymonat erano decisamente orientate a sinistra. A Heidelberg, dove fu con Norberto Bobbio (e Renato Treves), in una comunanza che cementò una straordinaria amicizia che sarebbe durata tutta la vita, si proclamava comunista, e ostentatamente (è lo stesso Bobbio che lo ricorda) leggeva *Die rote Fahne*, l'organo dei comunisti tedeschi. Peraltro si sarebbe iscritto al PCI solo nel '44, nel pieno della guerra partigiana. Dal PCI si sarebbe allontanato, senza clamori, nel '65, limitandosi a non rinnovare la tessera. Era il periodo in cui aveva cominciato a impegnarsi in uno studio attento e approfondito del pensiero di Mao Tse-tung, e in una fase di profondo deterioramento dei rapporti tra URSS e Cina, la condanna totale dell'atteggiamento cinese da parte del PCI gli riuscì insopportabile, soprattutto perché venuta al di fuori di analisi seria del problema cinese. Geymonat si sarebbe poi avvicinato al PCd'I, il partito comunista "filocinese", a cui non si sarebbe però mai ufficialmente iscritto.

Ma torniamo a Geymonat, e all'evoluzione del suo pensiero. Il neopositivismo e il marxismo sono due correnti di pensiero che ben difficilmente possono conciliarsi. Tra l'altro, prima che il neopositivismo nascesse come tale, Lenin (un autore che Geymonat cominciò a studiare a fondo all'inizio degli anni '40, e su cui scrisse nel '46 un saggio<sup>4</sup>, prendendo peraltro le distanze da gran parte delle conclusioni di Lenin), con *Materialismo e empiriocriticismo*, aveva condannato senza appello quella corrente di pensiero, in particolare quello derivante da Ernst Mach, da cui il neopositivismo avrebbe preso le mosse. In Geymonat, peraltro, già negli anni '30 (ma allora egli ancora tiene separati impegno politico e analisi filosofica – e anche il saggio sopra citato non avrà grande riscontro nella sua produzione epistemologica del periodo) affiora un malessere: l'incapacità del neopositivismo di tenere conto dei parametri storici nella formazione dei concetti scientifici. E' vero che lo stesso circolo di Vienna aveva superato l'empiriocriticismo machiano, ma questa nuova *Naturphilosophie* che veniva proposta, nel suo antistoricismo, rischiava di dimenticare la "scienza concreta"<sup>5</sup>.

Il concetto che Geymonat allora propone è quello di "neorazionalismo", che supera i vecchi razionalisti sterili filosofici, e che, accogliendo quanto di straordinario le analisi dei neopositivisti hanno prodotto, tenga conto dei determinanti storici. Escono così gli

<sup>4</sup> L. Geymonat (1946). Materialismo e problema della conoscenza. *Rivista di Filosofia*, 37, 109-123.

<sup>5</sup> L. Geymonat (1945). *La nuova filosofia della natura in Germaia*. Torino: Bocca.

<sup>6</sup> L. Geymonat (1945). *Studi per un nuovo razionalismo*. Torino: Chiantore. Vedi anche L. Geymonat (1989). *I sentimenti*. Milano: Rusconi.

*Studi per un nuovo razionalismo* (1945)<sup>6</sup> e i *Saggi di filosofia neorazionalista* (1953)<sup>7</sup>. È difficile, a oltre mezzo secolo di distanza, rendersi conto della straordinaria importanza che queste due raccolte di saggi ebbero nello stagnante panorama del pensiero filosofico, e soprattutto epistemologico, italiano. Ma in questo periodo dell'immediato dopoguerra un'importanza altrettanto straordinaria avrebbe avuto la creazione del Centro di Studi Metodologici di Torino, nato nel 1947 grazie soprattutto a Geymonat, con la collaborazione di studiosi dell'importanza di Bruno Leoni (che ne fu il primo presidente), Nicola Abbagnano, e, in un secondo momento, Norberto Bobbio<sup>8</sup>.

Per la prima volta, dopo mezzo secolo, la filosofia italiana si aggiornava e si metteva al passo con quanto si andava facendo nei paesi più progrediti<sup>9</sup>. Vale tra l'altro la pena di ricordare che se Popper è stato conosciuto nel nostro paese, ciò si deve soprattutto a Geymonat e alla sua scuola. E questo va detto anche perché in occasione della recente morte del filosofo austriaco, nel clima revisionistico che stiamo vivendo, è stato proclamato ai quattro venti che la cultura "marxista" che egemonizzava la produzione culturale italiana nel dopoguerra, ha ritardato la conoscenza di Popper nel nostro paese.

Ma i tempi sono ormai maturi perché Geymonat si distacchi più radicalmente dal neopositivismo; o meglio, perché fonda decisamente analisi neorazionalista e materialismo dialettico. Già il suo saggio su Galilei, del 1956<sup>10</sup> (sicuramente il migliore sullo scienziato pisano tra quelli usciti in Italia, e non solo), mostra una consapevolezza storicistica nuova; ma è con *Filosofia e filosofia della scienza*, del 1960<sup>11</sup>, e soprattutto con *Scienza e realismo*, del 1977<sup>12</sup>, la sua opera più matura, che l'approdo al materialismo dialettico si compie.

Come la parola chiave per capire il primo Geymonat è "razionalismo", quella dell'ultimo Geymonat è "realismo". Di fatto, il realismo è per Geymonat quello che per Lenin era il materialismo; ma, dichiara (1977), gli parve "opportuno ritornare al termine 'realismo' (...) perché si è creata molta confusione proprio sul termine materialismo, spesso usato dai suoi avversari per indicare concezioni ingenue o dogmatiche". Concetto chiave è quello di "patrimonio scientifico-tecnico", concetto che consente di storicizzare le verità scientifiche, ma nello stesso tempo di non cadere in un relativismo che priva di certezze le costruzioni concettuali, che sono invece dotate, come costruzioni teoriche, di una loro effettiva sicurezza. Ancora determinante per capire Geymonat è il suo rifiuto di una separatezza tra materialismo dialettico e materialismo storico, rintracciabile invece in molte letture marxiane. E' questa unione inscindibile che consente di analizzare compiutamente il rapporto uomo natura, e di comprendere quanto è storicamente determina-

<sup>7</sup> L. Geymonat (1953). *Saggi di filosofia neorazionalistica*. Torino: Einaudi.

<sup>8</sup> Cfr B. Leoni (1954). Introduzione. In *Atti del Congresso di Studi Metodologici*. Torino: Ramella, 9-14.

<sup>9</sup> Vedi P. Parrini (1991). Filosofia italiana e neopositivismo. In: P. Rossi e C. A. Viano (a cura di). *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*. Bologna: il Mulino, 131-161; G. Lolli (1991). Dalla filosofia della scienza alla logica. *Ibidem*, 163-188.

<sup>10</sup> L. Geymonat (1956). *Galileo Galilei*. Torino: Einaudi.

<sup>11</sup> L. Geymonat (1960). *Filosofia e filosofia della scienza*. Milano: Feltrinelli.

<sup>12</sup> L. Geymonat (1977). *Scienza e realismo*. Milano: Feltrinelli.

<sup>13</sup> L. Geymonat, G. Bellone, G. Giorello e S. Tagliagambe (1974). *Attualità del materialismo dialettico*. Roma: Editori Riuniti.

to dei nostri strumenti di conoscenza, e quanto è indipendente da essi<sup>13</sup>.

Lo spazio impedisce di analizzare più a fondo questi concetti, e gli esiti a cui stavano approdando in senso fenomenistico nei suoi ultimissimi lavori. Stupisce (o purtroppo non stupisce affatto) che questa sua elaborazione possa essere liquidata, ad esempio da Salvatore Veca, come “sincretistica e meramente retorica” e “sostanzialmente ... un tentativo di risposta *eclettica* agli sviluppi post-positivistici della filosofia della scienza, favorito dal clima retorico degli anni dell’ubiquità del marxismo” (corsivo nostro)<sup>14</sup> (ma di esempi se ne potrebbero fare tanti). Non è, chiaramente, un segno di stupidità: è il desiderio di esorcizzare un pensiero che fa ancora paura.

Basta, peraltro, leggere il già citato saggio sulla libertà, per rendersi conto di quanto sia lontano dalla retorica e tutt’altro che eclettico il marxismo di Geymonat, certo peraltro peculiare, mai asservito a mode culturali, originale anche nel suo distaccarsi in punti qualificanti dal marxismo ortodosso – lontanissimo, solo per fare un esempio, dal *Diamat*<sup>15</sup>. Libertà, appunto, come lotta, come determinazione storica, come capacità di utilizzare liberamente il proprio pensiero. In questo, l’uomo civile, il filosofo e il politico sono stati esattamente la stessa cosa, in una stagione di vita straordinariamente lunga e feconda.

---

<sup>14</sup> S. Veca (1991). *Filosofia italiana e marxismi eterodossi*. In: P. Rossi e C. A. Viano *op. cit.*, 283-298.

<sup>15</sup> Cfr G. Giorello e M. Mondadori (1992). *Ludovico Geymonat e la filosofia della scienza*. In: AA. VV., *op. cit.*, 25-41.

## IL PENSIERO UNITARIO DI LUDOVICO GEYMONAT

di Giorio Sandri  
(Università di Bologna)

Desidero avanzare una serie di osservazioni che provengono da questa lunga giornata, nel corso della quale ho ascoltato tanti interessanti interventi. Le mie osservazioni riguardano innanzitutto una interpretazione del titolo di questo convegno: “Il pensiero unitario di Ludovico Geymonat”. Credo che la nozione di ‘unitario’ debba essere intesa nel senso di “complesso e coerente nella diversità dei temi”.

Se mai vi è stata persona versatile e portata ad una molteplicità di interessi, questa persona era Geymonat. Chi ha caratterizzato Geymonat come storico della scienza, chi come epistemologo, chi come filosofo versato in una visione critica della filosofia, ha in realtà sottolineato come in Geymonat convivessero tutte queste figure, sostenute dalla sua curiosità intellettuale, sostenute dalla fondamentale liberalità del suo modo di pensare, sostenute da una notevole capacità di lavorare in una varietà di campi.

Vi è un punto che non è stato oggi fino in fondo sottolineato. Al di là del contributo specifico che Geymonat ha apportato alle discipline epistemologiche, o alla critica filosofica, o alla storia della scienza (non voglio entrare in un giudizio sui contributi di Geymonat sul piano politico), al di là degli studi importanti di epistemologia in senso stretto, la figura storica di Geymonat è del tutto ‘storicamente determinata’: Geymonat è un uomo di scienza che avrebbe considerato se stesso come un intellettuale che rispondeva ai quesiti filosofico scientifici del suo tempo. La forza di Geymonat non risiedeva soltanto negli studi e nei contributi assai interessanti e ancora validi che ha apportato alle discipline epistemologiche, ma risiedeva anche nello sforzo a guardare in avanti verso gli approdi futuri della cultura scientifica, a promuovere anche ciò che in una certa misura gli era estraneo come terreno di studio diretto, e che egli non aveva interesse a praticare in prima persona.

Ludovico Geymonat non era un logico matematico, ma la scuola italiana di logica matematica proviene in larga misura dal suo adoperarsi nella promozione scientifica e culturale del dopoguerra, come testimonia la presenza di un suo allievo (in una certa misura), Ettore Casari, all’origine del rifiorire della logica nel nostro paese. Geymonat aveva la formazione di matematico, ma non era un logico matematico, non ne aveva la curiosità e la pazienza tecnica, ma aveva la capacità intellettuale di investire e promuovere nella direzione di una serie di studi che egli riteneva rilevanti e nei quali riteneva fosse storicamente importante investire, anche se si trattava di terreni diversi da quelli che egli stava percorrendo.

Nel corso della giornata, è stato menzionato il fatto secondo cui Geymonat sarebbe all’origine della ripresa degli studi epistemologici in Italia: studi che riprendevano dopo un trentennio di silenzio, determinato non tanto dall’instaurarsi della dittatura, ma molto di più dal prevalere della filosofia idealistica. Il fascismo non aveva molto a che fare con il fatto che gli studi sui fondamenti della matematica, gli studi di Peano, gli studi di Vailati, non avevano trovato continuità e sviluppo. Era venuta a prevalere una differente

scuola di pensiero. Sto evidentemente semplificando fatti storici complessi. Geymonat, insieme al gruppo dei metodologi di Torino, a non molti altri, avviò un programma di ricerca, di ricostruzione di tessuti culturali, di promozione di iniziative e di risorse che, nel giro di non tanti anni, conseguì il risultato di consolidare, nella cultura e nella università italiana, un piccolo ma agguerrito gruppo di studiosi capaci di collegare, come già lui aveva fatto, metodologia, filosofia e scienze della natura in una maniera ricca, tecnicamente e culturalmente adeguata: e senza che questo impegno culturale lo conducesse a rinunciare alla funzione critica del filosofo nella società civile.

Questo aspetto di promozione culturale, questa capacità da parte di Geymonat di andare in avanti, anche oltre il contributo come filosofo praticante, può essere visto come il suo aspetto più ricco e presente. E' quanto fa dire che tutta la generazione di coloro che praticano studi epistemologici oggi in Italia è costituita da allievi diretti o indiretti di Ludovico Geymonat.

## GEYMONAT, PAVESE E LA CULTURA ANTIFASCISTA A TORINO

di Antonio Catalfamo

Le date e le vicende della vita di Ludovico Geymonat e di Cesare Pavese si intrecciano più volte, a testimonianza di un percorso comune, di un rapporto umano, politico e culturale che dura negli anni e che è stato taciuto colpevolmente dalla critica “ufficiale”, che si richiama al “revisionismo storico e letterario”, oggi di moda. Entrambi nascono nel 1908 in quella terra di Piemonte, che sentiranno nel sangue per tutta la vita. Sono compagni di classe al ginnasio inferiore. Entrambi si laureano all’Università di Torino nel 1930. Geymonat si laurea con una tesi in Filosofia ottenuta con Annibale Pastore. Successivamente si laurea in Matematica. Pavese si laurea in Lettere con una tesi su “*Interpretazione della poesia di Walt Whitman*”, rifiutata dal titolare della cattedra di Letteratura inglese, Federico Olivero, ed accettata, per intercessione dell’amico Leone Ginzburg, da Ferdinando Neri, professore di Letteratura francese, antifascista, direttore di quella rivista “*Cultura*” che sarà poi diretta dallo stesso Pavese.

Ma la formazione culturale dei due è diversa. Geymonat si richiama al filone neopositivista, alla “Torino razionalista”,<sup>1</sup> “cartesiana di avanti la lettera”, per dirla con Augusto Monti,<sup>2</sup> che ha in Annibale Pastore ed in Erminio Juvalta i suoi massimi rappresentanti, oltre che in Giuseppe Peano. Questi grandi maestri rivendicano il valore conoscitivo della scienza, sconosciuto dalla cultura crociana: se, come sostiene l’idealismo crociano, la realtà è il prodotto del pensiero, la scienza perde l’oggetto della sua conoscenza. L’ala razionalista della cultura torinese sarà progressivamente emarginata dal regime fascista, che imporrà la prevalenza della cultura idealistica, antiscientifica per eccellenza, contribuendo enormemente ai ritardi culturali del nostro Paese, che si scontano nel presente, caratterizzato dalle barriere artificiali tra le “due culture”: la cultura umanistica e la cultura scientifica. Non è un caso che il primo libro di Geymonat, “*Il problema della conoscenza nel positivismo*”,<sup>3</sup> in cui confluisce la sua tesi di laurea, sia stato pubblicato, nel ’31, dalla casa editrice Bocca, vera “fucina” del positivismo torinese, che ha pubblicato le principali opere di Peano e edita la sua “*Rivista di Matematica*”.

La tesi di laurea di Pavese è imbevuta del crocianesimo di Neri e del vecchio professore del liceo “D’Azeglio”, Augusto Monti. Il titolare di Letteratura americana la rifiuta, perché attribuisce al crocianesimo un significato politico antiregime. Perciò Pavese è costretto a rivederla, a trasformarla in tesi di Letteratura francese, procurandosi tutti gli studi francesi su Whitman, che contesta puntualmente. Pavese ritiene crocianamente che la poesia di Whitman debba essere apprezzata per il suo valore estetico, prescindendo

1 Angelo d’Orsi, “Torino “razionale””, in *La cultura a Torino tra le due guerre*, Einaudi, Torino, 2000, pagg. 259-283.

2 Augusto Monti, *Torino falsa magra*, Aeda, Torino, 1968, pag. 17.

3 Ludovico Geymonat, *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino, 1931.

dalla biografia del poeta, alla quale, invece, attribuiscono importanza fondamentale i critici francesi. L'interpretazione pavesiana, per quanto desti oggi più d'una perplessità per il crocianesimo datato, risulta originale, laddove l'autore contesta la tesi, sostenuta sempre dai critici d'oltralpe, che Whitman sia stato veramente poeta primitivo, cantore dell'America primigenia, incontaminata, che costituisce il punto di riferimento per la cultura democratica americana contemporanea. Secondo Pavese, Whitman ha sognato di essere poeta primitivo e la grandezza della sua opera sta nell'aver cantato questo sogno, facendo "poesia della poesia", "mito del mito". Gli studi successivi<sup>4</sup> hanno dimostrato che la biografia ha un ruolo fondamentale nell'opera di Whitman, che l'"amore virile" da lui cantato non è, come sostiene Pavese, l'"amore universale", ma l'amore omosessuale. Certo, Whitman è stato costretto ad "autocensurarsi", a mimetizzarsi, ad affiancare alle poesie omosessuali di "*Calamus*" quelle di "*Figli d'Adamo*", in cui canta l'amore eterosessuale. La stessa critica gli è venuta in soccorso, mascherando il carattere omosessuale della sua opera, per evitare la censura.

La "banda del D'Azeglio", costituita dagli allievi di Augusto Monti, continua ad operare anche dopo gli anni del liceo, estendendosi anche a giovani che non sono allievi diretti del mitico corso B del "D'Azeglio" e del "profe", come affettuosamente Pavese chiama Monti. Agli incontri, che si svolgono nei caffè, a casa dello stesso Monti, di Pavese, o di Sturani, il pittore amico d'infanzia e "confidente" di Pavese, il quale ora amoreggia con la figlia del "profe", Luisa, partecipano, oltre ai "d'azegliani" del "gruppo storico", anche Geymonat, Argan, Renzo Giua. Nel maggio del '35, dietro spiata di un infiltrato dell'OVRA, lo scrittore Pitigrilli, al secolo Dino Segre,<sup>5</sup> l'intero gruppo torinese di "*Giustizia e Libertà*", raccolto intorno alla casa editrice Einaudi, sorta nel '33 al terzo piano di via Arcivescovado 7 (nella stessa casa dove ebbe sede "*L'Ordine Nuovo*" di Gramsci), viene arrestato. Assieme a Giulio Einaudi, Massimo Mila, Franco Antonicelli, e molti altri, anche Pavese cade nella rete e viene condannato al confino, a Brancaleone Calabro. Leone Ginzburg ed Augusto Monti sono già stati arrestati nella retata del marzo 1934. Geymonat aveva già conosciuto il carcere, nel '29, quando, assieme a un gruppo di docenti e studenti, firmò una lettera di solidarietà a Benedetto Croce, definito da Mussolini "*imboscato della storia*" nel corso del dibattito al Senato sui Patti del Laterano. Con lui erano finiti in galera Franco Antonicelli, Massimo Mila ed il professore Umberto Cosmo, probabile ispiratore dell'iniziativa.

Nell'aprile del 1936 Pavese, appena tornato dal confino, conosce Paolo Cinanni, un impiegato d'origini calabresi e di sentimenti antifascisti, che gli viene presentato da una giovane professoressa, Eugenia Ruata, perché, avendo ripreso gli studi e volendo conseguire la licenza liceale, gli dia lezioni private di materie letterarie. Pavese si impone di dargli anche lezioni di filosofia. Cinanni, nel volume autobiografico "*Il passato presente (una vita nel PCI)*",<sup>6</sup> ricorda che gli autori preferiti da Pavese erano Platone, Kant e Vico.

4 Si vedano il saggio introduttivo di Franco Buffoni all'edizione integrale di Walt Whitman, *Foglie d'erba*, Einaudi, Torino, 1998, pag. VII.

5 Domenico Zucaro, *Lettere di una spia. Pitigrilli e l'OVRA*, SugarCo, Milano, 1977.

6 Paolo Cinanni, "L'incontro con Pavese", in *Il passato presente (Una vita nel PCI)*, con introduzione di Mario Geymonat, Grisolia editore, Marina di Belvedere, 1986, pagg. 21-33.

Questa testimonianza è preziosa, perché ci conferma le radici culturali che orientano Pavese nella scelta dei testi inseriti nella “collana viola” einaudiana, da lui curata assieme ad Ernesto de Martino, che, però, ad un certo punto, prende le distanze. Cinanni testimonia che Pavese, in tutto il periodo della lotta clandestina, faceva parte dell’antifascismo militante; anche se non professava una particolare fede politica, aveva contatti, oltre che con gli amici antifascisti del periodo scolastico, come Monti, Mila, Ginzburg, anche con giovani intellettuali, anch’essi antifascisti, come Giaime Pintor e Ludovico Geymonat. Cinanni aveva conosciuto Pintor proprio a casa di Pavese, ove lo scrittore piemontese lo aveva fatto incontrare con tanti antifascisti. Ma ci sono altri elementi che confermano il legame politico- culturale ed affettivo di Geymonat con Pavese. Entrambi insegnano al liceo privato “Giacomo Leopardi”, che rappresenta una specie di “ghetto”, in cui vengono confinati gli antifascisti, che non possono insegnare nella scuola pubblica. Geymonat vi insegna matematica e fisica, ma vi insegna anche un altro antifascista, Leone Ginzburg. Nel ’41 Geymonat è costretto dal Provveditorato agli Studi ad abbandonare anche questo incarico, in quanto il divieto di insegnamento senza la tessera fascista si estende anche agli istituti privati.

Cinanni testimonia, a conferma della solidità del suddetto legame, che fu Pavese, nel ’38, a metterlo in contatto con Geymonat: *“Ti farò conoscere un professore che cerca la collaborazione di giovani volenterosi come te”, mi disse un giorno, dandomi appuntamento per la sera in corso Oporto. Andammo insieme a casa di Ludovico Geymonat, che non era ancora comunista; e fu lui, quando seppi che cercavo il collegamento col Partito Comunista, che mi diede appuntamento, sempre a casa sua, per un’altra sera, in cui mi avrebbe fatto fare la conoscenza “con due appartenenti all’Internazionale” (erano poi i compagni Luigi Capriolo e Giovanni Guaita). Da allora mi collegai al loro gruppo, e nelle riunioni più larghe che tenevamo a casa Guaita (quelle della cellula comunista si facevano la domenica mattina a casa di Elvira Pajetta) veniva spesso anche Pavese. Fra i gruppi antifascisti egli stimava di più noi comunisti, che “non facevamo soltanto chiacchiere”, che avevamo saputo organizzarci e svolgevamo un’azione concreta in mezzo alla classe operaia”.*<sup>7</sup>

Nel ’36, Pavese e Ginzburg, pagato il “debito con la giustizia” fascista, danno un contributo decisivo alla definizione della fisionomia della casa editrice Einaudi, alla quale è chiamato a collaborare anche Geymonat. Difatti, nasce nel ’38 la collana “*Biblioteca di cultura scientifica*”, nella definizione della quale Geymonat ha un ruolo fondamentale. Alcuni dei testi da lui suggeriti vengono censurati dal regime. Si pensi al tentativo di tradurre “*Die Grundlagen der Arithmetik*” di Gottlob Frege, al quale si oppose il Minculpop, in conseguenza del parere negativo espresso dalla Reale Accademia d’Italia, secondo la quale lo studio di Frege è “*di molto superato dalla moderna assiomatica e dai lavori di studiosi italiani, specie per quanto riguarda i principi dell’aritmetica*”, come riferisce Pavese a Geymonat in una lettera del 30 ottobre 1942, concludendo: “*Per le*

---

<sup>7</sup> Ibidem, pag. 31.

*dette ragioni, siamo silurati*”<sup>8</sup>. Geymonat inviò un memoriale agli “accademici” Francesco Severi e Armando Carlini per ribadire le ragioni della sua scelta. Fu un gesto coraggioso polemizzare, seppur cautamente, con due dei padroni della cultura ufficiale italiana. Si noti, inoltre, che Geymonat non usa il “voi”, come prescritto dalla legge fascista, e la sottile ironia di molte espressioni.<sup>9</sup>

In una lettera a Giulio Einaudi del 5 aprile 1943, Geymonat precisa meglio il suo ruolo e i suoi meriti nell’ambito della casa editrice dello Struzzo: “*Oltre all’aver “pescato” Frege dal mare dell’ignoranza italiana in questioni di logica e di fondamenti della scienza, ed oltre all’averlo difeso come tu sai (...), ti ho pure suggerito vari altri autori (Bolzano, Helmholtz, ecc.) contribuendo così a “combinare insieme” un bel gruppo di nomi che daranno alla tua collezione di filosofia un carattere di assoluta originalità*”<sup>10</sup>. Dal ceppo originario della Einaudi, costituito da Giulio e dal “duo” Pavese- Ginzburg, nascono tante diramazioni: tra la fine degli anni Trenta e gli inizi dei Quaranta entrano come “consiglieri” Geymonat, Bobbio, Mila; nella sede romana operano Carlo Muscetta e Mario Alicata, Giaime Pintor funge da “trait d’union” tra Torino e Roma; a Milano opera Elio Vittorini.

Dopo l’8 settembre ’43 le strade di Pavese e di Geymonat divergono. Pavese, mentre molti amici si preparavano alla lotta clandestina, si rifugiò presso la sorella Maria, a Serralunga di Crea. Poi, nel dicembre, per sfuggire alle retate dei repubblicani e dei tedeschi, chiese asilo ai padri somaschi del collegio “Trevisio” di Casale Monferrato: per sdebitarsi dell’ospitalità, diede ripetizioni ai ragazzi. Strinse amicizia con padre Giovanni Baravalle, approfondì il tema del mito, ebbe una breve crisi religiosa. Paolo Cinanni, nella sua testimonianza, esclude che Pavese abbia peccato di “vigliaccheria”. D’altra parte, Pavese si era già esposto più volte: “*In tutti gli anni vissuti insieme, prima e durante la guerra, non ho mai visto Pavese indietreggiare davanti ad una responsabilità, davanti a un pericolo o a una intimidazione. Manifestava apertamente il suo disprezzo per il fascismo, non solo per quello che il fascismo era in sé, ma anche perché “costringeva i suoi oppositori a vivere in solitudine*”<sup>11</sup>. Cinanni cita diversi episodi nei quali Pavese sfidò apertamente il fascismo: ospitando in casa sua Giaime Pintor; andando a trovare Massimo Mila, appena tornato dal confino, pur sapendo che la sua casa era controllata dalla polizia; inviando un biglietto, firmato con nome e cognome e recante la scritta “sei un porco!”, a Marco Ramperti, che aveva pubblicato su “*La Stampa*” un corsivo indegno, in cui ritraeva una maestrina russa che si spogliava davanti ai suoi scolari, per avvalorare la politica propagandistica del regime fascista contro il “libero amore” in Unione Sovietica. Cinanni spiega l’arrendevolezza di Pavese, in alcune fasi della sua vita, e il gesto tragico finale con il “*suo permanente terrore della solitudine*”: “*Non l’abbandono in sé della “donna dalla voce rauca” o dell’attricetta americana, come vorrebbe qual-*

8 Si veda l’Archivio della Casa Editrice Einaudi, “Geymonat, Ludovico”.

9 Ludovico Geymonat, *Contro il moderatismo*. Interventi dal ’45 al ’78, a cura di Mario Quaranta, Feltrinelli, Milano, 1978, pagg. 59-62.

10 Archivio della Casa Editrice Einaudi, cit.

11 Paolo Cinanni, *Il passato presente*, cit. , pag. 28.

cuno, ma la solitudine che lo assediava dopo quell'abbandono scatenava in lui la determinazione della morte. La donna stessa, come l'amicizia, come la militanza successiva, non rappresentavano per lui che un tramite per collegarsi col mondo vivo, in cui non si è più soli: in cui la fantasia trova alimento per la sua opera creatrice. E' in questi momenti di più stretti rapporti col mondo che egli scriveva, infatti, le sue pagine più belle; mentre è nei momenti di elucubrazione solitaria che nascevano le meditazioni più sconcertanti di tante pagine del suo diario. Ed è sempre nella solitudine che egli architetta e consuma i suoi gesti negativi: nella solitudine del confino e per sfuggire ad essa egli accetta le sollecitazioni della sorella di chiedere la grazia a Mussolini; così come, al suo rientro da Roma dopo l'8 settembre 1943, quando tutti i suoi amici avevano già lasciato Torino per partecipare attivamente alla guerra di liberazione, ritrovatosi solo, egli sceglie di rifugiarsi presso la sorella in campagna; così come, dopo gli stessi successi letterari, rimasto solo in una stanza dell'albergo Nazionale di Torino, dopo ripetuti tentativi di collegarsi con qualcuno, sfugge finalmente alla solitudine con il suicidio".<sup>12</sup>

Geymonat sceglie la strada della lotta armata al fascismo. Già prima dell'8 settembre avvia contatti con Pompeo Colajanni. Così scrive in una testimonianza, intitolata "Il mio 8 settembre": "Nelle ultime giornate d'agosto ebbi l'indicazione di avvicinare Pompeo Colajanni, un ufficiale che si trovava a Cavour, della cavalleria motorizzata, con qualche attenzione perché non era proprio collegato, si proclamava comunista, ma in fondo bisognava procedere con una certa cautela. Con l'aiuto di Giolitti, che aveva e continua ad avere una bellissima casa a Cavour, c'incontrammo. Venne Barbato, allora ancora Colajanni, a casa mia a Barge e avemmo lunghe discussioni dalle quali io trassi immediatamente l'impressione che era un vero comunista, anche se un comunista siciliano a cui quindi mancava qualche collegamento col centro".<sup>13</sup> L'11 settembre 1943 a casa di Geymonat convergono i rappresentanti del Partito Comunista: Gustavo Comollo, Giovanni Guaita, Dante Conte e Nella Marcellino. A loro si uniscono Pompeo Colajanni e un gruppo di militari della Scuola di Cavalleria di Cavour, che lo hanno seguito nella scelta della lotta armata al nazi-fascismo. Nella notte, guidati dal vecchio contadino Ribotta, Colajanni, Geymonat, Comollo e una quindicina di uomini si dirigono verso le pendici del Monte Bracco, dove una cascina, di proprietà dello stesso Geymonat, è stata scelta come sede della prima base partigiana.<sup>14</sup> Nasce così la brigata garibaldina "Carlo Pisacane", della quale Colajanni assume il comando, col nome di battaglia "Barbato", in memoria di Nicola Barbato, esponente di spicco del movimento dei Fasci siciliani. Colajanni guiderà i suoi partigiani fino alla Liberazione di Torino.

<sup>12</sup> Ibidem, pag. 27.

<sup>13</sup> Ludovico Geymonat, "Il mio 8 settembre", in AA.VV., *8 settembre 1943. Storia e memoria*, presentazione di Giorgio Rochat, a cura e con introduzione di Claudio Dellavalle, Franco Angeli editore, Milano, 1989, pag. 218.

<sup>14</sup> AA.VV., *Garibaldini. Pompeo Colajanni (Barbato) e Giovanni Barale*, Edizione della Banca Regionale Europea-Cassa di Risparmio di Cuneo, Cuneo, 1997, pagg. 23-24.



## L'ULTIMO GEYMONAT POLITICO

di Maurizio Nocera  
(Redazione di «Gramsci»)

Questo intervento non riporta tratti inediti della vita e dell'opera filosofica e politica di Ludovico Geymonat, perché già in questo convegno sono stati diversi gli autorevoli professori e i suoi più diretti discepoli che di lui e della sua opera hanno scritto, scrivono e scriveranno. A me, in quanto semplice ma fortunato suo compagno di militanza all'interno di alcune organizzazioni politiche, da lui fondate e presiedute (Associazione culturale marxista nel 1987-91 e Comitato per l'unità dei comunisti nel 1989-91), spetta solo il compito di rendere pubblici alcuni aspetti politici che, nel momento in cui si effettuavano processualmente, o venivano sottaciuti o negati oppure, peggio ancora, rimossi. Il perché di questo strano comportamento di certa stampa, di alcuni critici, di alcuni osservatori politici ed anche di alcuni stessi studiosi della sua vita e del suo pensiero sta proprio in quel qualcosa della mente umana che lo stesso Ludovico Geymonat aveva sempre combattuto, cioè in quella forma di irrazionalismo strabico nel guardare la realtà, che di fatto ha impedito, per molto tempo e per alcuni versi impedisce ancora, di guardare il grande epistemologo italiano per quello che egli intimamente si sentiva di essere, cioè un filosofo militante ed un politico comunista.

Per intenderci, la questione del «chi sia stato Ludovico Geymonat?», quando ancora egli era in vita - tale domanda vale ancora oggi -, secondo me sta tutta dentro questi termini: è importante studiare la sua battaglia contro l'irrazionalismo e per l'affermazione della ragione positiva e critica applicabile al metodo scientifico di conoscenza della realtà; è importante studiare quanto egli ha rilevato come contrapposizione tra sapere metafisico e sapere concreto, dando esclusiva priorità al sapere concreto; è importante studiare le motivazioni per le quali il sapere della società capitalistica si presenta sempre in modo frammentario, come una serie di edifici separati gli uni dagli altri, con situazioni e categorie incomunicabili, con linguaggi propri, spesso chiusi e per addetti ai lavori. Tutte speculazioni di carattere filosofico-scientifico indubbiamente meritevoli di essere affrontate per capire ed approfondire il suo pensiero e la sua opera. Ma - e questo lo rilevava già dieci anni fa Mario Vegetti nel suo necrologio su «Liberazione» del 7 dicembre 1991, «il Geymonat filosofico non può in alcun modo venire separato dal Geymonat comunista». Separazione questa che mi sembra essere tentata da alcuni nella vana speranza di fare del suo pensiero e della sua opera due parti: magari una giovane e buona e un'altra meno giovane e meno buona. Per questo motivo, quando si è trattato di indicare una mia riflessione sulla vita e l'opera del grande pensatore, non mi sono attardato a dire che per me c'è solo un Ludovico Geymonat, tutto intero, nelle vesti di scienziato epistemologo non disgiunto da quelle del militante comunista, marxista e leninista che diede importanza all'organizzazione, in particolare quella politica. Parlando di se stesso, ripeteva dire: «Sono un uomo di sinistra marxista e leninista: la sinistra in Italia è stata sconfitta, anche se finge di tenersi in piedi, ma sono convinto che è una sconfitta provvisoria, che forse interessa la mia vita, ma certamente non quella dei miei nipoti» (Cfr.

Cristiana Pulcinelli, *Leninista fino alla fine*, in «L'Unità», 1 dicembre 1991, p. 17). Ed anche lo stesso Mario Geymonat, suo figlio cioè, persona quindi che lo conosceva bene, che scrive: «Mio padre non era un conformista, non seguiva le facili mode, non aveva paura di essere in minoranza: anche nei momenti di più grave tensione durante la guerra o nella situazione difficile attuale non ha mai perso il gusto di riflettere e di criticare, il desiderio di lottare per un mondo migliore. Si occupava di ardui problemi della scienza e della filosofia, convinto che il successo dei comunisti dipende in gran parte dal progresso delle conoscenze e dalla chiarezza delle idee. E sarebbe bello che la sua memoria, i suoi libri, perfino i suoi errori potessero ancora servire ad arricchire il dibattito per la formazione di una nuova cultura» (da *Una lettera* di Mario Geymonat, inviata il 4 dicembre 1991 a «Liberazione»).

Recentemente vi sono state alcune riflessioni che hanno approfondito la visione politico-dottrinale di Ludovico Geymonat. Penso, ad esempio, agli interventi fatti nel convegno «La passione della ragione», Giornata di studio sul pensiero di Ludovico Geymonat a dieci anni dalla scomparsa (Milano 29 novembre 2001): in particolare l'intervento di Tiziano Tussi, *Il pensiero politico di Geymonat*; quello di Mario Capanna, *Geymonat rivoluzionario*; l'intervento e il libro dello stesso Fabio Minazzi, *La Passione della Ragione, Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat* (Thelema edizioni, 2001), all'interno del quale sono molte le pagine dedicate al Geymonat partigiano e comunista.

Tuttavia, però, sento che vi sono aspetti della vita e dell'attività strettamente politica di Ludovico Geymonat che sono del tutto ancora sottaciuti. E si badi, non ignorati perché sconosciuti, ma sottaciuti perché rimossi psicologicamente. Mi riferisco soprattutto all'attività teorica e di militanza politica di Ludovico Geymonat a partire dal 1965, anno in cui abbandonò il Pci (lo aveva contattato ancora prima della caduta del fascismo: «Ebbi la fortuna di conoscere nel 1940 l'eroico Luigi Capriolo, che doveva poi morire impiccato dai tedeschi, e di diventare suo intimo amico. Fu lui, a chiarirmi gli ultimi dubbi e a iscrivermi al Partito Comunista». Cfr. il cap. *Perché sono comunista*, in *Dialoghi sulla pace e la libertà*, «I quaderni di Giano». I, Napoli 1992, p. 222) per essere libero di spaziare nel grande movimento mondiale antirevisionista, che in quegli anni fu caratterizzato dalla rivoluzione culturale cinese e dalla coraggiosa posizione ideologica marxista-leninista dell'Albania di Enver Hoxha. Ludovico Geymonat approfondì queste due realtà geo-politiche tanto da recarsi, nel novembre 1974, in Albania per studiare colà il sistema di formazione culturale. Negli anni '60 siamo in un periodo particolare di grandi fervori politici ed ideologici.

Riccardo Luccio ha scritto recentemente che quello «era il periodo in cui (Geymonat) aveva cominciato a impegnarsi in uno studio attento e approfondito del pensiero di Mao Tse-tung... in una fase di profondo deterioramento dei rapporti tra Urss e Cina, la condanna totale dell'atteggiamento cinese da parte del Pci gli riuscì insopportabile, soprattutto perché venuta al di fuori di qualsiasi analisi seria del problema cinese» (Cfr. R. Luccio, *Scienza e marxismo: chi ha paura di Ludovico Geymonat?*, in «Rinascita», 18 gennaio 2002, p. 16).

Uno degli obiettivi politici del Geymonat di quegli anni fu quello di contribuire, assieme ad altri compagni e compagne, all'organizzazione di un'autentica forza comunista

antimperialista ed anticapitalista in Italia. Sono gli anni in cui nel nostro paese circa 100 mila comunisti, provenienti dalle file del Pci e da altre formazioni politiche di sinistra, si dichiaravano di avere come riferimento ideologico la dottrina del marxismo-leninismo in contrapposizione a quella del revisionismo moderno di ispirazione kruscioviana. Nel 1964 era stata fondata a Firenze la rivista organo di questo movimento m-l, «Nuova unità», mentre nell'ottobre 1966, a Livorno, venne fondato il Partito comunista d'Italia (m-l) di ispirazione gramsciana. È umanamente impossibile non pensare che il comunista Ludovico Geymonat, ancora iscritto alla sezione "25 Aprile" del Pci di Milano (come ha ricordato recentemente con una sua lettera Libero Traversa su «Rinascita» dell'11 gennaio 2002) sia rimasto insensibile agli eventi appena citati, non fosse altro che per il fatto che alla testa di essi c'era coinvolto direttamente un suo figliuolo, Mario appunto. Per cui egli, già professore della prima cattedra in Italia di Filosofia della scienza all'università statale di Milano e già riconosciuto e stimato epistemologo di fama mondiale, avendo come punto di riferimento politico-ideologico il Pcd'I(m-l), si confrontò con le esperienze del Movimento studentesco milanese, quindi con quelle del Movimento lavoratori per il socialismo (Mls) e poi con quelle della stessa Democrazia proletaria, organizzazione politica extraparlamentare che in alcuni momenti egli appoggiò (elezioni regionali 1980), sia pure dall'esterno e sempre come indipendente.

In un suo ricordo del 1985, rispondendo a Mario Capanna, così Ludovico Geymonat ricordò quegli anni: «Capanna sa che nel 1968 io non ero molto favorevole al Movimento studentesco e la cosa, direi, si è tradotta in alcune manifestazioni dove siamo stati da parte opposta. Però una caratteristica era che entrambi pensavamo di agire coraggiosamente... ricordo un consiglio di facoltà in cui un collega mi disse: ma come, tu che sei un rivoluzionario conosciuto non capisci che adesso è cominciata la rivoluzione? Io mi ricordo che mi opposi in una forma un po' secca dicendo: ma va' a leggere Marx, Engels, Lenin e poi magari ti accorgerai che le cose sono un po' diverse» (Cfr. *Le vere ragioni 1968/1976*, Mazzotta Milano 1985, p. 62). Se si va a vedere il settimanale «Nuova unità» dell'epoca, si scopre che la posizione politica assunta da Ludovico Geymonat nei confronti di quei movimenti extraparlamentari di quegli anni, pari pari è quella stessa espressa dai militanti del Pcd'I (m-l). Solo così si può comprendere quel suo riferimento di lettura al collega invitato a leggere Marx, Engels e Lenin.

Ma ancora, in un'altra intervista del 1982, rilasciata al redattore di «Interstampa», rivista politica nel cui comitato di direzione c'era lo stesso Geymonat, rispondendo alla domanda «Come ci può spiegare il mutamento della sua posizione da quando si era presentato come candidato nelle liste di Dp?», Ludovico disse: «Desidero innanzitutto precisare che nelle liste di Dp mi ero presentato come indipendente e non come iscritto al partito Democrazia proletaria. L'ho fatto perché invitato da alcuni miei ex allievi di Milano e da alcuni giovani operai di Torino di cui avevo avuto occasione di apprezzare l'intelligenza e la serietà. In seguito però ho creduto di dover constatare che i compagni di Dp hanno una visione troppo ristretta della politica, limitando il loro interesse a ciò che avviene in Italia o in qualche altro paese senza rendersi conto del quadro generale dei grandi conflitti internazionali e dei pericoli di guerra che essi comportano. Continuo tuttavia a dare una certa collaborazione ai circoli culturali di Dp, perché li vedo frequen-

tati da giovani che persistono ad occuparsi con entusiasmo di politica, a differenza di tanti altri che, profondamente sfiduciati dalla situazione oggi dominante in Italia, si danno alla droga o al ballo, o comunque si ritirano nel privato». (Cfr. «Interstampa», a. II, n. 4, aprile 1982, p. 14).

Come si vede generosità ed impegno politico di Ludovico Geymonat verso i giovani affinché non venisse mai meno in loro il desiderio di lottare, il desiderio di impegnarsi a contribuire al mutamento dell'ordine delle cose esistenti. Aspetto questo importante della sua personalità politica, che Armando Cossutta - e cito lui perché persona serissima nell'attuale mortificante e squallido panorama della politica italiana -, il quale per le sue fortune politiche deve moltissimo anche al marxista e leninista Ludovico Geymonat - tarderà ad accorgersi. Cossutta, infatti, che ebbe un rapporto di grande stima con Ludovico Geymonat, solo raramente lo cita nella sua opera, se non in un lungo elenco di nomi di un suo importante testo del 1988 (*Vecchio e nuovo corso*, Vangelista editore), testo che descrive le vicende che portarono alla costituzione dell'Associazione culturale marxista. Per la costituzione e lo sviluppo della quale, il grande epistemologo italiano si spese molto collaborando fin dai primi numeri a «Marxismo oggi», la rivista ufficiale di quell'associazione. Come d'altronde fece in quello stesso tempo con altre testate di lotta ed impegno politico, come ad esempio il «Quotidiano dei lavoratori», e ancora «Orizzonti», «Interstampa», e la stessa «Nuova unità».

E non solo su di esse perché, quando gli si presentò l'occasione, Ludovico Geymonat, senza urtare la suscettibilità di chi lo ospitava - come ha testimoniato Armando Torno nel necrologio che fece per ricordare il «maestro dell'epistemologia italiana» su «Il Sole-24 ore-Cultura» dell'1 dicembre 1991 - seppe stigmatizzare l'importanza del suo essere marxista. Un esempio straordinario Ludovico ce lo diede con l'articolo Per una ripresa del marxismo, pubblicato appunto da «Il Sole-24 ore» il 14 febbraio 1987. Mi permetto di riportare qui parte quel testo, la cui validità e freschezza sono attualissime. Scrive Ludovico Geymonat: «Ovunque si sente ripetere, oggi, che viviamo in un'epoca in crisi: crisi della filosofia, della letteratura, dell'arte, dei costumi, della politica. Essa si manifesterebbe in vari modi: sfiducia nei vecchi ideali, rifiuto del cosiddetto progresso, ricerca di una qualsiasi evasione dalle meschinità della vita quotidiana, eccetera. Il risultato generale cui tale crisi ci conduce sarebbe una ribellione contro la ragione a cui vanno contrapposti l'istinto, il mito, la fantasia, il dogma. È evidente che in un clima culturale di questo genere si sia a poco a poco spento lo slancio riformatore che fino a qualche tempo addietro era largamente diffuso nella nostra società, specie tra i giovani. Si direbbe che le tendenze reazionarie hanno vinto, non già con un colpo di stato (perché non ne hanno avuto bisogno) ma con 'mezzi democratici', cioè facendo perno sugli effetti della disoccupazione, sul desiderio di un rapido ritorno, in ogni campo, alla cosiddetta 'normalità'. Nell'ambito del pensiero filosofico questo movimento generale di involuzione ha avuto per effetto la cosiddetta 'morte del marxismo', cioè il declino dell'interesse per il marxismo quale strumento di analisi razionale delle strutture della società in cui viviamo e operiamo. Orbene, bisogna confessare che da un certo punto di vista questo declino di interesse è stato benefico perché è riuscito a spazzare via un tipo di marxismo superficiale, antiscientifico, inficiato di irrazionalismo, che costituiva il primo

ostacolo a una rinascita del marxismo autentico. L'Associazione (culturale marxista) di cui proponiamo la fondazione ha per l'appunto la pretesa di dare un contributo serio alla rinascita di questo secondo tipo di marxismo, teorico e pratico, a carattere nettamente scientifico. Esso ci è di prezioso aiuto per compiere un esame obiettivo e spregiudicato del mondo che ci circonda e quindi il ricorso è essenziale perché ci si proponga seriamente di trasformare questo mondo abbandonando una buona volta l'illusione che si tratti del migliore dei mondi possibili. Mentre la crisi della cultura, di cui abbiamo poco sopra fatto parola, conduce all'inerzia, alla passività, al lassismo, al pessimismo, la ripresa del marxismo autentico stimola una nuova fiducia nell'azione umana, nel futuro che, volendo, noi possiamo preparare, nell'iniziativa che fin d'ora possiamo riprendere. Mi sia permesso dire a chi mi legge oggi che la reazione non ha vinto, che le nostre speranze possono attuarsi, che siamo a una svolta storica e dobbiamo con entusiasmo, con fiducia, saperne approfittare».

Nell'ultima frase di questo suo articolo c'è tutt'intera la concezione ottimistica della ragione di gramsciana memoria. Si è molto speculato sulla posizione di Ludovico Geymonat rispetto al più grande dei marxisti italiani e fondatore nel 1921 del Partito comunista d'Italia, Antonio Gramsci. Ludovico Geymonat di suo pugno non ha mai scritto nulla che facesse presumere una sua posizione di contrapposizione di pensiero rispetto all'azione teorica e pratica del grande italiano. Più che altro, quasi sempre, si è trattato di tentativi di interpretazione di quanto egli andava dicendo e scrivendo rispetto alla storia e al dibattito dottrinale sul marxismo e il leninismo. Rileggendo alcune sue interviste, rilasciate a questo o a quell'altro giornale, appaiono titoli e addebiti affermativi che mi sembrano più che altro delle forzature appunto di tipo giornalistico. Penso ad esempio all'intervista *Mettiamo la scienza al posto di Croce e Gramsci*, che Riccardo Chiaberge gli fece per il «Corriere della Sera» il 9 aprile 1985 (p. 3), dove già nel titolo si nota più una presa di posizione del giornalista che del filosofo. In quell'intervista, Geymonat cita solo gli idealisti e irrazionalisti Gentile e Croce ma mai Gramsci. C'è un solo passaggio in cui egli indica «la cultura crociana-gramsciana contro cui mi sono battuto invano per decenni», ma qui tale citazione la chiarì successivamente lo stesso Geymonat, affermando di non riferirsi all'autentico Gramsci, ma a certi epigoni opportunisti del gramscismo.

Ancora più capzioso di Chiaberge fu il giornalista Paolo Mieli, che nell'articolo *Ludovico il rosso*, pubblicato da «L'Espresso» (n. 24, 16 giugno 1985, pp. 149-153), indicò un Ludovico Geymonat irriconoscibile, che «nel gennaio del '58 - sono parole del Mieli - torna ad attaccare Gramsci in un convegno organizzato dal Pci». Quando mai! Geymonat in quel convegno criticò dal suo punto di vista altri intellettuali italiani, per lo più cattedratici, che egli sentiva e vedeva un po' succubi della cultura gentiliana-crociana. Non Gramsci, quindi. Anzi. Tutt'altro. In un'intervista a cura di chi vi parla e di Aurelio Sangiorgio, che «Nuova unità» pubblicò sul n. 10 del 5-12 marzo 1987, pp. 5-6, gli ponemmo questa precisa domanda: «Professor Geymonat ci dà un giudizio sul rapporto tra il pensiero di Gramsci, a cinquant'anni dalla morte, e la società italiana?». Ci rispose così: «Attualmente non mi pare che il pensiero di Gramsci eserciti un'influenza notevole sulla società italiana. Ciò perché esso è stato presentato in maniera completamente errata

e falsa: o in maniera dogmatica, o come frutto dell'evoluzione del pensiero crociano. Quest'ultimo caso è il più pericoloso perché, constatata l'inadeguatezza della filosofia di Benedetto Croce ad affrontare e risolvere i problemi della nostra società, ecco che facendo discendere Gramsci da Croce, anche il pensiero gramsciano risulta essere invecchiato ed inidoneo. Bisogna invece impostare una decisa battaglia per recuperare e propagandare la spinta rivoluzionaria di Gramsci, il Gramsci combattente, il Gramsci che ha dato un'impronta alla politica italiana». Ci diceva ciò avendo sul proprio tavolo di lavoro una copia del libro Antonio Gramsci, *Scritti nella lotta dai Consigli di fabbrica*, alla fondazione del Partito, al Congresso di Lione, edito dalle Edizioni Gramsci e pubblicato dai marxisti-leninisti in quegli stessi anni.

Ludovico Geymonat era un uomo che amava sopra ogni cosa la verità, perché gramscianamente diceva essere rivoluzionaria. Se pensiamo per un attimo a certi personaggi in giro oggi per l'Italia, personaggi che occupano cariche istituzionali importanti e che bellamente dicono una cosa, per poi smentirla subito dopo, e successivamente ridirla falsificando continuamente la realtà, viene da perdere qualsiasi fiducia nella vita e nello sviluppo dell'umanità. Geymonat anche su questo è per noi un'ancora di salvezza. Nella sua ultima intervista radiofonica, rilasciata ad Andrea Scarsola l'8 settembre 1991, appena tre mesi prima di lasciarci, dichiarò: «Intanto metterei nell'ingiusto, nel condannare tutto quello che è falso, perché molti a parole dichiarano una cosa e poi ne fanno un'altra; fanno il contrario e questo è l'ipocrisia ed è condannabile».

E sempre in questa stessa intervista mi piace ricordare Ludovico Geymonat come il compagno che ha lottato sempre, fin'anche nella sua più tarda età. Dichiarò: «Il gusto della vita, sì. È molto giusto parlare del gusto della vita. Il gusto della vita come lotta. Non della vita fisica. Io ho tra un mese 83 anni. L'idea che io possa sopravvivere fino a 90-100 anni che cosa vuol dire? O io sono in grado di lottare, di sostenere certe idee, un certo programma culturale, un certo programma politico, oppure in questo mondo cosa ci sto a fare? Questa idea che la vita sia un bene in quanto è vita fisica io non la condivido. Per me non è un bene. Se Socrate fosse vivo ancora adesso, ricchissimo, o lui è presente per ciò che ci ha insegnato in quel momento, l'esempio che ci ha dato, la sua figura di personalità morale e filosofica grandissima, oppure se fosse lì sarebbe una mummia viva perché respira ancora. La vita non è il respiro, la vita non è quella che mi possono dare i biologi, la vita è un'altra cosa. È la lotta, è la partecipazione a lotte collettive in cui io sarò nel giusto o sarò nell'errore, ma c'è una mia attività, c'è una mia partecipazione alla vita. Del resto a che pro tenere in vita, per esempio Socrate, cosa ci direbbe oggi? Niente! Ci ha dato moltissimo e noi dobbiamo mantenere quest'eredità, cercare di mantenerla viva, cercare di incrementarla. Però se lui fosse lì in un museo, vivo, senza più dirci nulla. Quello che ha dato ha dato. Basta. E in quello che in piccolo, piccolissimo ciascuno di noi ha dato. Basta. E in un certo momento si chiude la partita. Mi pare che sia perfettamente naturale dover chiudere la partita».

Come si vede, un Ludovico Geymonat stupendo e grandissimo, soprattutto per il riferimento al grande Socrate, uno dei padri della cultura occidentale, la nostra cultura, che noi che viviamo questa longitudine e questa latitudine dobbiamo difendere in quanto cultura che ci appartiene, che fa parte del nostro patrimonio genetico, difesa intesa come

civile confronto e mai in contrapposizione con altre pur grandissime culture che l'umanità nella sua interezza ha prodotto e sviluppato su altri meridiani su altri paralleli. Quindi un Ludovico Geymonat non antigramsciano, ma profondamente intriso di quel gramscismo scaturente dall'autentico marxismo e leninismo, legato alla lotta, in particolare alla lotta della classe operaia e delle masse lavoratrici. Su questo terreno la sua posizione è stata chiarissima: «Il vero pericolo per la vita sociale odierna - disse in un'intervista ad "Interstampa" - non è dovuto all'eccesso di dibattiti ideologici, ma allo spegnersi di questi dibattiti: al loro spegnersi nell'indifferenza, nel disinteresse per le sorti della nostra collettività. Solo la forza della classe operaia - non le divagazioni di intellettuali più o meno raffinati - può opporsi vittoriosamente a tale pericolo; ma a questo scopo occorre che la classe operaia conosca con chiarezza la situazione odierna, comprenda a fondo ciò che si nasconde sotto le "mode" diffuse dalla classe avversaria, quali appunto la "moda" dell'estinzione di tutte le ideologie o quella della disfatta di ogni forma di razionalismo» (Cfr. Geymonat: i "laici" vogliono disarmare la classe operaia, intervista di Sirio Sebastianelli su «Interstampa», n. 2, febbraio 1983, pp. 11-13).

Da questa sua profonda convinzione ebbe lo straordinario impulso che egli diede alla lotta e all'impegno per l'unità dei comunisti negli ultimissimi anni della sua vita. Ludovico Geymonat, a partire dalla seconda metà degli anni '80 e fino al novembre del 1991, data della sua morte, non si riposò un solo attimo. Era già vecchio e alquanto acciaccato dagli affanni di una vita spesa per lo studio e la lotta politica, eppure con tutte le sue forze cercò di essere presente e dare il suo fattivo contributo in ognuna delle iniziative che come comitato per l'unità dei comunisti intraprendemmo in ogni parte d'Italia. Nel gennaio 1990 scrisse lo splendido Appello ai comunisti, credo che si tratti del suo ultimo più importante scritto politico, che venne pubblicato da diverse riviste italiane. Noi di "Nuova unità" lo pubblicammo nel febbraio di quello stesso anno. Ebbene riflettere su alcuni passi di questo importante documento. Scrisse Geymonat: «Ai comunisti italiani, qualunque sia il raggruppamento politico al quale appartengono, e anche a quelli che, sfiduciati, non si riconoscono più in alcun raggruppamento politico. Anzitutto mi scuso se intervengo in un importante dibattito pubblico sul comunismo proprio io che, da anni, non sono più iscritto in alcun partito di nome e di fatto comunista; ma sono stato richiesto di farlo da molti compagni che mi conoscono da anni e sanno bene che malgrado tutto io continuo ad essere comunista. Tutti possiamo prendere atto che oggi noi comunisti ci troviamo al centro di attacchi convergenti delle forze anticomuniste le quali, facendo leva su ciò che accade nei paesi dell'est, parlano a gran voce di fallimento, non solo di parecchi governanti comunisti, ma del comunismo stesso. Si tratta di una confusione assai grave, analoga a quella che si produrrebbe se, sulla base di quanto è accaduto e accade in molti stati cristiani, noi giungessimo a condannare la stessa idea cristiana, e magari proponessimo di cancellare dal nostro dizionario il nome di cristianesimo. Senza dubbio la crisi attuale dei governi comunisti in molti paesi dell'est... ci costringe a riflettere criticamente sulle deficienze di tali partiti, ma non può farci dimenticare le speranze che il comunismo ha suscitato e continua a suscitare... per un rinnovamento profondo e radicale sia delle strutture economiche e sociali dei vari paesi, che delle loro idee in campo etico. Proprio tenendo conto di quanto ora accennato, non mi sembra il caso di

accodarci anche noi ai movimenti denigratori dell'idea comunista. Cerchiamo invece di compiere ogni sforzo per riorganizzare tutti i comunisti (comunque collocati) che lottano seriamente al fine di conservare e rinnovare il glorioso patrimonio dei movimenti comunisti, patrimonio che sempre più viene abbandonato dai dirigenti del Pci. Si tratta, in altri termini, di raccogliere l'eredità dei ben noti dirigenti di qualche decennio addietro... La loro lotta, che è al centro dell'ideologia comunista, non riguarda più... la difesa dei soli beni di prima necessità (cibo, abitazione, scuole, ospedali, ecc.) ma la difesa della dignità individuale, dignità che viene calpestata quando il grande capitale riesce per mezzo dei mass-media ad imporre ovunque i gusti che gli convengono: nella lettura, nei costumi, nelle abitazioni, nei passatempi, nei giudizi etici ed estetici, ecc. È ben nota la tesi secondo cui i regimi a direzione capitalistica sarebbero i soli in grado di difendere la libertà degli individui. Ma attenti! Se noi consideriamo tutti i condizionamenti che i mass-media impongono al cittadino qualunque, ci accorgiamo subito senza difficoltà che tale presunta difesa è a rigore una beffa... La lotta di classe è tutt'altro che spenta! Solo che oggi è diventata una lotta per la difesa dei lavoratori dipendenti... contro il grande capitale... È una lotta che mira bensì a instaurare e sviluppare una democrazia, ma non la democrazia formale e illusoria oggi vigente nei grandi paesi capitalisti. La democrazia cui tendiamo è un'altra cosa: ricordiamocelo bene! È quella che Togliatti soleva indicare con il nome di "progressiva", e che noi partigiani intendevamo instaurare con la vittoria sulle forze fasciste e naziste contro le quali combattevamo... Aggiungasi che quella per cui intendiamo lottare non si potrà raggiungere d'un tratto, ma solo attraverso tenaci sforzi... Ma la sua realizzazione non è un sogno di veterocomunisti, nostalgici del passato. È invece il programma di tanti giovani, ben consapevoli degli ostacoli che si incontreranno, ma anche consapevoli delle proprie forze e della forza delle idee che Marx, Engels e Lenin ci hanno trasmesso... L'Italia annasperà in piccole riforme non significative, incapaci di guarirla dai suoi mali politici e morali, antichi e recenti, se, compagni, dall'attuale crisi del movimento operaio non saremo in grado di far sorgere un nuovo movimento apertamente e decisamente comunista, cioè una federazione di tutti gli autentici comunisti italiani».

Chiedo scusa per la lunga citazione, ma era doveroso da parte mia farla, perché per questo appello Ludovico Geymonat spese tutte le energie rimastegli nell'ultimissimo periodo della sua vita. Si recò a Roma, a Milano, a Torino, a Cremona, a Firenze, a Genova e in altri piccoli e piccolissimi centri d'Italia per divulgarlo e farlo sostenere, assieme ad altri compagni - fra cui gli indimenticabili Arnaldo Bera, Alessandro Vaia, Fosco Dinucci, Angelo Cassinera, quest'ultimi due del Pcd'I(m-l). E a proposito di questo partito, Riccardo Luccio ha recentemente affermato che «Geymonat si sarebbe poi avvicinato al Pcd'I, il partito comunista "filocinese", a cui non si sarebbe però mai ufficialmente iscritto» (Cfr. R. Luccio, *Scienza e marxismo: chi ha paura di Ludovico Geymonat?*, in «Rinascita», 18 gennaio 2002, p. 16). La notizia è vera. Ma ciò non significa che egli rimase insensibile alla politica condotta in quegli anni da questo coraggiosissimo e battagliero piccolo partito, fondato nel 1966 da eminenti personalità politiche italiane come Fosco Dinucci, che ne fu il segretario generale per 25 anni, e da Livio Risaliti e Pietro Scavo. Anzi. Il 24-25-26 marzo 1990 Geymonat partecipò a Milano a tutte le

sedute del 5° congresso del partito, intervenendo anche e lasciandoci una delle sue più belle testimonianze di fedeltà politica ai principi del comunismo e allo spirito della lotta di classe.

«Io vi ringrazio di questi applausi - ci disse in quell'occasione Ludovico - e di questa fraterna comprensione della mia situazione. Come voi potete sentire anche dalla mia voce, si tratta della situazione di un ex militante, che ha militato nel Partito comunista italiano per 25 anni, dal 1942 in poi, e che dopo di allora non si è più sentito di restare succube della volontà della direzione del partito. Io vi posso dire che contro il Pcd'I(m-l) ho sentito delle critiche per molto tempo terribili. La critica, direi più valida, era quella di dogmatismo, e forse per certi aspetti essa era fondata. Oggi però quella critica andrebbe soprattutto rivolta agli avversari del Pcd'I: sono loro ad essere dogmatici. Il Pcd'I non è dogmatico, è alla ricerca di un'unità certamente difficile da ottenere e perciò può darsi che quando si cerca qualcosa si esageri anche la possibilità di conseguirla. A questo proposito certamente c'è una considerazione da fare, a mio avviso lampante: questa cosiddetta crisi della sinistra italiana - e non solo italiana - ha indotto ciascuno di noi a dover ripensare la propria adesione al comunismo. E questa adesione c'è in molti - anche in alcuni intellettuali come il sottoscritto - che hanno avuto dei dubbi, che erano convinti che là, nel Pci, siccome c'è molta gente, molti compagni seri ed in buona fede, allora ci sia anche la verità. No! la verità non si misura in base al numero delle tessere, ma attraverso lo spirito di lotta. Di lotta nelle strade e nelle fabbriche, ma anche di lotta ideologica. Perciò io ritengo che il Pcd'I(m-l) meriti oggi un'attenzione particolarissima, poiché ha tenuto duro per anni e tiene duro ancora adesso. Anzi, direi adesso più che mai. E adesso più che mai noi dobbiamo guardare a quello che fa questo "partitino", partitino che però è pieno di slancio, di volontà rivoluzionaria, di volontà di costruzione del Partito comunista in Italia, e non del suo abbandono. Io proprio per questo mi sono riavvicinato al Pcd'I e, attraverso i dubbi che ho avuto e che in parte ancora ho, cerco di persuadere me stesso e gli altri della grande missione che spetta a questo Partito comunista d'Italia (marxista-leninista), l'unico Partito comunista che in questo momento tiene alto in Italia lo spirito di Lenin. E direi di più, direi che questo partito ha oggi su di sé delle responsabilità enormi. E noi questo lo vediamo anche dalla sua stampa, da quella "Nuova unità" che senz'altro è molto bella: bisogna riconoscere che ha qualche articolo dogmatico, ma anche tanti articoli interessanti. E per questo io raccomando a tutti la lettura, anzi lettura e meditazione su quello che scrive "Nuova unità". Ritengo che il Pcd'I(m-l) meriti oggi un'attenzione molto maggiore che in passato, poiché oggi il comunismo subisce una crisi, subisce attacchi violenti, attacchi schifosi da parte di tanti. E il fatto stesso che i vari giornali non abbiano parlato di questo congresso lo dimostra, lo conferma. Proprio questo ci dice che il Pcd'I deve essere la roccaforte del comunismo, di quanti hanno a cuore gli ideali e la pratica, la realizzazione del comunismo in Italia e non solo in Italia. Avanti dunque col vostro congresso con tutto il coraggio che dovete avere in questi momenti. Quanto più difficili sono questi momenti, tanto maggiore il coraggio che voi dovete avere. Auguri!» (Cfr. Il saluto di Ludovico Geymonat, in «Nuova unità», a, 2°, n. 11, aprile 1990, p. 9).

Ricordo la giornata del suo intervento come uno dei più significativi della mia vita,

come quello di uno scolaro che ascolta dalla viva voce del proprio Maestro l'indicazione per come fare ad orientarsi nella diuturna e chiassosa confusione del momento. Il vecchio Ludovico Geymonat, in piedi, accanto al tavolo della presidenza, con il grande e sofferente corpo sorretto ai fianchi dai compagni Arnaldo Bera e Fosco Dinucci, con il braccio tremolante ma la mano sollevata in alto a pugno chiuso, che nel microfono incita: «Avanti compagni e compagne, avanti nella difesa dei nostri ideali di verità, libertà, democrazia, comunismo. Avanti compagni, con coraggio e umanità!».

## CONCLUSIONI

di Raffaele De Grada  
(Critico d'Arte)

Sandri ha già premesso alcune cose essenziali in chiusura di questa bella giornata. Prima di tutto che siamo venuti qui mossi dalle più varie emozioni e idee, nel senso non di una differenza così sostanziale di idee ma, proprio perché la personalità di Geymonat è così complessa e così aperta a tutte le possibilità dello scibile. Noi siamo venuti qui in parte come epistemologi, in parte come filosofi, in parte come politici, in parte come uomini di cultura, più semplicemente. Abbiamo sentito anche l'intervento di Torno che addirittura ci ha portato sul piano dell'effimero giornalistico.

Cosa vuol dire questo, vuol dire che noi oggi abbiamo compiuto una manifestazione che non è commemorazione, questo proprio lo posso dire molto chiaramente. Siamo stati proprio lontanissimi da quello che è una commemorazione. La commemorazione si fa per una personalità conclusa, celebrata, giustamente onorata ma, diciamo, non in prospettiva, tutto in passato. Questa invece è stata una manifestazione in prospettiva. Infatti tutto il materiale che è stato accumulato (perché gli interventi sono stati registrati) dovrà essere ristiudato dal Centro Gramsci e quindi riportato magari al dibattito, alla discussione, su tutte le cose che possono presentare una contraddizione, una visione troppo plurima ed espansa del pensiero *geymonatiano*, e quindi riproporre questa personalità, come una personalità che ci serve, per il presente e per il futuro.

Sappiamo benissimo che, siamo agli inizi di un secolo, le personalità dell'ottocento nel campo filosofico sono sanzionate, quelle del novecento non ancora completamente e quindi noi abbiamo il dovere di proporre la personalità di Geymonat come una delle personalità fondamentali tra quelle del novecento. Sarebbe assurdo che noi parlassimo ancora di Sartre, di Adorno, eccetera, e non ricordassimo Geymonat come fondamentale sul piano internazionale. La cosa non è affatto una questione che riguarda solo l'Italia, la nostra provincia, il nostro mondo, le nostre questioni, pur rilevanti, che sono state poste in questi giorni e in questi tempi.

C'è una questione ancora più importante: che Geymonat, lo dico anche per testimonianza personale, era molto afflitto della piega che avevano preso le cose nel mondo. Lui è morto nel 1991, proprio nel pieno della crisi subita dalla nostra civiltà, dico civiltà in senso lato, e lui ne soffriva. Ne soffriva anche perché gli intellettuali italiani erano ancora profondamente divisi in quelli che criticavano soltanto, a sinistra e a destra, in quelli che si assentavano sempre più scandalizzati o perlomeno annoiati da quello che succedeva, e in alcuni pochi in cui l'impegno era ancora indeciso circa lo schieramento da prendere. E noi abbiamo avuto, negli anni che vanno dall'85 al 95, una crisi degli schieramenti, questo è indubbio.

Quello che è stato rilevato qui oggi ma che io voglio confermare in pieno è che Geymonat ci consigliava sempre di non rompere gli schieramenti che si formavano, di essere al massimo comprensivi di quelle che erano le ragioni degli altri, purché fossero ragioni che fossero in buona fede. E questo è un tema importante. Perché tra coloro che hanno

criticato tanto ciò che esisteva prima, erano proprio tutti in buona fede? Questo c'è da domandarsi di fronte a quello che è stato raccolto in questi ultimi anni. Nelle nostre mani cosa è rimasto oltre che cenere? Forse anche qualche scottatura, non soltanto cenere. Non soltanto quello che non ci ha riguardato ma quello che ci ha anche riguardato, in quanto noi siamo stati autori anche della nostra, chiamiamola, disgrazia, se disgrazia posso dire, di essere passati da un mondo di democrazia aperta, a un mondo di democrazia chiusa.

Ecco, questi problemi credo siano ancora sul tappeto e credo che Geymonat anche, non dico dall'aldilà, ma dai suoi scritti e dal suo esempio ci possa aiutare ancora e questa è una questione che riguarda soprattutto le giovani generazioni. Quelle giovani generazioni a cui Geymonat ha pensato sempre, perché in casa sua entravano quasi soltanto giovani. Di noi vecchi almeno quasi suoi contemporanei ne entravano molto pochi e sempre molto meno, invece di giovani entravano sempre di più e sempre più attivi e sempre più volenterosi, e sempre più anche entusiasti. Io credo che questo è un messaggio molto importante.

Non è stato un convegno che si è consumato tutto in se stesso, è stato un convegno aperto. Io spero che di qui a un po' di tempo ci ritroveremo e spero fin da questo momento di poter ritrovare tutti quelli che sono qui oggi e anche quelli che possono venire ancora per ritrovare veramente un'unità in tutta questa diffusione di interessi, un'unità che ci possa servire come punto di fondo per marciare avanti.

## UNA TESTIMONIANZA

di Piero Bertolini  
(Università di Bologna)

Tre impegni a catena nel Sud d'Italia mi impediscono di partecipare di persona a questa giornata di studio dedicata al pensiero unitario di Ludovico Geymonat. Quanto questa circostanza mi addolori lo lascio intendere a chi mi conosce e sa dei forti legami, non solo familiari, che ho avuto con Lui. Ho così deciso di scrivere queste poche pagine che, per il loro carattere biografico ed autobiografico (e quindi per nulla accademico), si distaccano sicuramente dagli altri interventi pronunciati oggi, mi consentono di testimoniare innanzitutto a me stesso l'affetto che mi legava ad uno straordinario ma talvolta anche ingombrante zio. Perché Ludovico Geymonat, fratello di mia madre, era per me come per le mie sorelle **lo zio Dodo: una presenza forte all'interno della famiglia sia quando questa presenza era di persona sia quando era solo virtuale. Per tutta la famiglia, infatti, zio Dodo era un personaggio molto importante, pupillo di sua madre e fratello prediletto di mia madre che lo portò sempre in palmo di mano. Io e le mie sorelle avevamo con Lui una rapporto piuttosto ambivalente. Certamente, lo ammiravamo anche quando non conoscevamo ancora le vere ragioni che lo facevano ritenere così importante. Ma nel medesimo tempo provavamo per lui una notevole soggezione, se non addirittura una, sia pure contenuta, paura. Un po' questo era legato al modo con cui si parlava di Lui; ma un po' anche per via del suo stesso modo di fare: abbastanza distaccato, alquanto duro e rigido, dava poco spazio al rapporto con i bambini, quasi che gli dessero fastidio soprattutto quando si chiudeva nel suo studio a scrivere. Ecco perché ricordo con particolare vivezza la grande soddisfazione che provai a seguito di un episodio di quando non avevo ancora cinque anni: nel corso di una passeggiata in montagna alle sorgenti del Po, egli infatti mi prese sulle spalle accorgendosi che nel ritorno io ero troppo stanco per reggere il suo passo e quello degli altri. Ne fui fiero, gloriandomene addirittura per molto tempo, soprattutto con le mie sorelle!**

Devo dire comunque che il rapporto di noi bambini con Lui era complicato per quella certa aria di segretezza che lo circondava, di semplici allusioni, di preoccupazione neanche troppo dissimulata che certamente era legata alle sue posizioni politiche e alla consapevolezza di sua madre e degli altri parenti circa la pericolosità che ne derivava per lui e per il suo futuro. Un altro ricordo vivissimo è relativo agli anni della guerra, quando ormai eravamo un po' più grandicelli (io facevo o avrei dovuto fare la prima media). Ad evitarci lo stress dei bombardamenti che avvicinavano con sempre maggiore frequenza su Milano nostra città di residenza, io e la mia sorella più piccola fummo ospitati a Barge dalla sua moglie di allora, per noi la mitica *zia Ginda* con la quale era addirittura difficile non avere un rapporto di straordinario affetto e confidenza. Ebbene, ricordo benissimo che solo ogni tanto vedevamo zio Dodo e per di più in modo per noi un po' strano. Arrivava di sera quando faceva buio, si fermava, sempre chiuso in casa, due o tre giorni e poi se ne andava via, sempre di notte. Avevamo anche l'ordine di tassativo di non dire

a nessuno che lo avevamo visto. Tutto ciò non fece che accrescere quell'aria di mistero che lo circondava anche se poco per volta fummo messi al corrente dalla zia delle ragioni del suo comportamento: era ormai un semi-clandestino, impegnato da tempo nella lotta contro il fascismo. Ce ne rendemmo del tutto conto quando anche la zia con i suoi tre figli scomparvero improvvisamente rifugiandosi sotto falso nome in val Sesia. E meno male che lo fecero visto che dopo poche settimane la loro casa fu dai tedeschi bruciata e addirittura rasa al suolo, con grande dolore di tutti noi, ma, se posso dir così, soprattutto mio.

Dopo la guerra e dopo una breve parentesi di direttore de 'L'Unità' e di amministratore pubblico (fu assessore al personale del Comune di Torino), avendo vinto il primo concorso universitario di storia della filosofia, si trasferì con tutta la famiglia a Cagliari convinto come era che fosse suo dovere non prendere in giro chi gli aveva dimostrato considerazione e fiducia. Così per alcuni anni lo vedemmo assai di rado. Ma furono un'eccezione per me i tre giorni in cui fui ospite della nonna materna a Torino dove zio Dodo si recava qualche volta. Mio padre infatti gli aveva chiesto di convincermi a non scegliere la facoltà di filosofia, come avevo mostrato l'intenzione di fare al termine del liceo classico. In quella circostanza, ebbi modo di parlare assai a lungo con lui di temi esplicitamente filosofici e delle difficoltà che a suo dire avrei incontrato nell'intraprendere una strada che, per non essere un fallimento, richiedeva di raggiungere i massimi livelli. Mi fece anche parlare con Norberto Bobbio (che si dimostrò con me assai più comprensivo), con Augusto Del Noce, con Giovanni Guaita e con altri intellettuali suoi amici. Il risultato fu deludente per mio padre, perché tornai a Milano più che mai deciso a mettere in atto il mio disegno. Ebbi comunque l'impressione che lo zio non fosse poi troppo scontento della mia cocciutaggine, convinto come era che quella fosse una qualità umana da non sottovalutare. Ancora, però, oggi mi chiedo se avrei davvero intrapreso gli studi filosofici (cui seguirono quelli pedagogici) ove fosse accaduto che, invece di ostacolarli in quel modo, mi avessero, tra tutti, lasciato libero di scegliere...

Una importante svolta nei miei rapporti con lui fu quando, con tutta la famiglia, si trasferì (come avevo fatto io qualche anno prima) a Pavia, chiamato da quella Università, nella quale io mi ero laureato, appunto in filosofia, avendo come maestro Enzo Paci. In quegli anni il rapporto tra di noi si strinse fino a diventare persino affettuoso. A motivo dei miei primi successi professionali, egli iniziò anche a stimarmi come giovane docente di filosofia e poi come pedagista, rimanendo peraltro sempre convinto - e forse non aveva torto - che io non fossi un vero filosofo! Per lui rimasi un *paciano* fortunatamente proiettato verso la pedagogia... Ma fui poi considerato da lui un pedagista coraggioso, a motivo della mia scelta di fare, pur giovanissimo, il direttore dell'istituto Cesare Beccaria di Milano, funzione che mantenni per oltre dieci anni; ed anche bravo (!) tanto da ricorrere spesso a me per aiutarlo a gestire qualche situazione familiare difficile legata in particolare ad uno dei suoi figli. Raramente parlavamo di filosofia, spesso mi faceva parlare di pedagogia, sempre più di frequente ci trovavamo d'accordo su alcune linee politiche che andavamo maturando e specificando. Fu dunque un rapporto umanamente sempre più caldo e convinto, rispettosi come eravamo delle reciproche idee: ciò che in verità poteva anche essere considerato, da chi lo frequentava, eccezionale, data la sua

normale propensione a considerare valide e significative solo o soprattutto le sue!...

Assai positiva fu anche la sua considerazione per mia moglie (che conobbi e sposai quando ero al Beccaria) e successivamente per i miei figli, ma soprattutto per Guido il mio unico figlio maschio, con il quale accettò più di una volta di parlare di questioni epistemologiche soprattutto dopo che costui divenne medico ma sempre interessato a non perdersi nella normale prassi clinica. Analogamente fu molto contento quando vinsi la cattedra di pedagogia venendo chiamato all'Università di Bologna, fino al punto di propormi dopo qualche anno di accettare l'invito che la facoltà di filosofia di Milano era disposta a farmi di trasferirmi colà. Cosa che non feci soprattutto per i veti (impossibili persino a discutere) che su questo punto ebbi dai miei tre figli...

L'ultima volta che lo vidi prima della visita che gli feci in ospedale pochi giorni prima che morisse, fu in occasione del matrimonio di mio figlio Guido al quale egli partecipò affrontando, ormai già molto anziano e stanco, un lungo viaggio in auto, sollecitato come certamente fu dalla sua nuova moglie Gisele anch'essa dall'ottimo rapporto con Guido, ed alla quale non mi stancai - né mi stanco anche oggi - di rivolgere il mio riconoscente ringraziamento.

Moltissime altre occasioni di incontro con zio Dodo ebbi modo di avere nel corso dei lunghi anni in cui le nostre due vite si incrociarono a volte da vicino, altre da lontano. Ma non sarebbe né giusto né utile da parte mia approfittare ancora della vostra pazienza. Ho tuttavia creduto in un certo senso legittimo proporre questa specie di incursione nella vita privata oltre che mia di Zio Dodo non solo per il desiderio che ho di rivolgergli ancora una volta un grato pensiero, ma anche per dare di Lui un'immagine - assolutamente realistica - che sia in grado di andare al di là di quella più nota del grande filosofo e del grande scienziato che può rischiare di sottovalutarlo come uomo sensibile e capace di affetti, anche se sempre controllati e per certi versi almeno razionalmente fondati!



*Pensiamo di fare cosa utile ed opportuna ripubblicare queste quattro poco note interviste a Ludovico Geymonat affinché si possa meglio comprendere l'evoluzione del suo complesso pensiero politico.*

*Il filosofo Ludovico Geymonat risponde a Bobbio*  
**SAN GRAMSCI E SAN TOGLIATTI  
NON FANNO PIÙ MIRACOLI**

MILANO - «Devo dirle che mi piace essere intervistato dopo Norberto Bobbio. E' un vecchio amico, siamo coetanei, anzi no, io ho un anno di più, sono del '908. Mi piacciono le cose che dice Bobbio, anche se io la penso un modo radicalmente diverso. La cosa che più mi ha divertito è la sua definizione dei Pci come partito ex-rivoluzionario. Sono d'accordo, perfettamente. Poi i nostri pensieri divergono. Bobbio è un liberal, pensa che il capitalismo si possa correggere ma non sostituire per ora. Io invece penso che i mali sono così profondi da rendere necessaria la rivoluzione».

**In Italia?**

«In Italia e nel mondo». Non le sembra una dichiarazione troppo impegnativa? «Accetto anche la sua ironia. Ma io credo che il mio, ragionamento abbia una base scientifica». Siamo a Milano, viale Argonne, nella casa di Ludovico Geymonat, filosofo della scienza, anzi il primo filosofo della scienza in Italia, titolare della prima cattedra di epistemologia nelle nostre università. Quindi, dopo Bobbio, un altro torinese: come essere usciti da una casa di Torino per entrare in un'altra non molto dissimile. Le stesse Stanze vecchiotte, disadorne, dagli alti soffitti, Le pareti coperte di libri su scure scaffalature, carte a mucchi da ogni parte, e poltrone malandate ma comode, fatte per le lunghe conversazioni.

**Amendola? è un liberale crociano come Bobbio**

E' soprattutto la stessa aria torinese, quella cortesia un po' guardinga di anziani, signori quello slancio trattenuto, con una vaga punta professionale, quel senso di provvisorio, quasi un misterioso interrogativo, sospeso sul dialogo. C'è una differenza: alla rigorosa e un po' segaligna sobrietà di Bobbio qui da Geymonat, succede un gran volteggiare di gesti nell'aria e una generosa partecipazione al whisky con ghiaccio. Ma la sostanza non muta, e questo itinerario nella grande intellettualità, indagando sui destini della sinistra italiana. Dell'intransigenza di Geymonat, partigiano comunista nel Pci fino al '65, sostenitore delle liste di «Nuova sinistra unita» alle ultime elezioni, basta citare, come emblemi, i titoli dei suoi libri più recenti e molto fortunati: «Contro il moderatismo» e «Paradossi e rivoluzioni».

**Le domande centrali a Bobbio riguardavano il senso dell'essere di sinistra oggi e la possibilità di unificare la sinistra. Lei che ne pensa?**

«Forse l'approccio non è molto congeniale a quel che penso io. Ma vediamo: Bobbio

dice che il Pci si è democratizzato, e parte di qui per progettare i termini di unificazione della sinistra. Ma è corretto il punto di partenza?»

**Vuole dire che il Pci non si è modificato nel senso dell'accettazione delle regole democratiche?**

«Capisco che questo lo possa dire Bobbio, lui che non è mai stato iscritto al partito. Ma non è così. La prima prova di democrazia la si dovrebbe avere all'interno di un partito. E invece nel Pci non si ammette critica interna. Del mio libro contro il modernismo, anche per criticarlo, "L'Unità" non ha scritto un rigo. Eppure il mio libro racconta fatti e vicende del Pci».

**L'impressione generale è diversa: nel Pci i rapporti interni sembrano molto meno rigidi di prima.**

«Le cose non sono cambiate veramente. Ancora oggi non si può dire che in qualcosa sbagliava pure Togliatti ad esempio quando difendeva Lysenko dopo che tutti, anche in Russia, l'avevano abbandonato. I sovietici hanno avuto il coraggio di criticare Stalin, mentre il Pci continuava a venerare i suoi santi: San Gramsci, San Togliatti».

**Non le sembra di esagerare nella polemica?**

«Il Pci mi ricorda tanto il collegio gesuitico di Torino, dove si doveva impedire in ogni modo che l'allievo vedesse una donna nuda».

**Il Pci di Berlinguer non le sembra diverso da quello di Togliatti?**

«Che devo dire? Berlinguer è tanto un bravo ragazzo. Segue la linea togliattiana il più fedelmente che può. Ma come un professore d'università non geniale. Diciamo che rappresenta la media dei nostri professori d'università».

**Amendola, ogni volta che interviene, parla in modo chiaro, senza reticenze.**

«Sono molto amico di Giorgio Amendola. Abbiamo lottato insieme. E' un liberale crociano. Va perfettamente d'accordo con Bobbio. In questo senso la sua posizione è chiara».

**In che cosa Amendola le sembra d'accordo con Norberto Bobbio?**

«Bobbio non dice solo che il Pci è un partito ex-rivoluzionario, dice anche che è un partito socialdemocratico senza avere il coraggio di riconoscerlo apertamente. E così centra perfettamente la diagnosi, individuando qual è il guaio del Pci. Quando si nasconde il pensiero, non c'è confronto aperto né sintesi. Come il Pci concepisce il piano economico? Se avesse una sua idea, bene; cerca invece di camuffarsi, per farsi accettare dal sistema.

E allora finisce in parole vuote come "terza via" Naturalmente ha ragione Bobbio quando osserva che "terza via" non significa niente».

**Non è singolare questa sua concordanza con Bobbio da sponde culturali e politiche**

**diverse, anzi opposte?**

«La concordanza è nel rigore culturale. E purtroppo questo rigore non c'è nel Pci. Nel Pci si parla molto di Marx e di Lenin, ma la cultura del gruppo dirigenziale è rimasta sostanzialmente legata a Gentile e a Croce, attraverso Gramsci. Nel Pci si parla anche molto di Gramsci, ma i gramsciani stanno a Gramsci come aristotelici ad Aristotele. Il continuismo nella cultura della sinistra, il rifiuto di una svolta profonda, è stato molto grave perché ha impedito l'apertura alla cultura scientifica internazionale».

**E quali sono stati i riflessi politici?**

«Quel continuismo ha impedito di andare a fondo su Marx e sullo stesso Lenin. E ha fatto naufragare la politica nel pantano del moderatissimo. Prendiamo la parola "rivoluzione"».

E' abbandonata agli extraparlamentari, che nel '68 l'hanno rilanciata in termini irrazionalistici. Il Pci ha impedito che si potesse indagare in che cosa potrebbe consistere oggi la rivoluzione. Si occupa invece di riforme all'interno del sistema. Perciò non capì il '68, quei movimenti confusamente rivoluzionari. E non ha capito il '76, l'esigenza di trasformazioni radicali che si esprimeva in quel voto, l'esigenza di riprodurre il tema della rivoluzione».

**L'interpretazione generale è che il voto al Pci nel '76 chiedesse più modestamente un diverso modo di governare.**

«Ma forti correnti di operai e di contadini votarono Pci per togliere le leve del potere alla classe borghese, per sostituire il capitalismo».

**Correnti minoritari...**

«Ammetto pure, ma le rivoluzioni le fanno le minoranze. E' assolutamente necessaria una forma di dittatura - la si chiami anche "del proletariato" - per operare trasformazioni profonde. Il Pci come partito socialdemocratico che cosa potrà cambiare in Italia?».

**La sinistra non deve porsi l'obiettivo di andare al governo, di essere forza di governo?**

«E' indifferente che la sinistra vada al governo. Lasciamoci andare i socialisti, i socialdemocratici. Il Pci è stato nella maggioranza: è cambiato qualcosa?».

**E adesso che il Pci torna all'opposizione?**

«Mi viene ancora in mente il collegio gesuitico? Nel quaresimale c'erano due predicatori: uno faceva la parte di Dio l'altro quella del demonio. Ecco l'opposizione che farà il Pci: una pura figura retorica. In sostanza, continuerà il compromesso storico anche dall'opposizione».

**Qual è dunque il tema centrale per la sinistra oggi?**

«E' il rapporto fra i movimenti sociali e i partiti, che sono ormai organizzazioni sclerotizzate. I partiti hanno tentato di imbrigliare i movimenti, e il tentativo è sostanzialmente

riuscito. Ma con quali risultati? Capiscono della realtà ancora meno di prima. I giovani si sono sbandati. E la violenza? Su questo tema non si fa che una grande confusione».

**Chi fa la confusione?**

«Ho mandato un mio opuscolo a Leo Valiani per chiarire il significato scientifico di alcune parole come democrazia e violenza. Valiani fa della violenza un male metafisico: io non riesco più a sopportarlo. Se confessare di parlare a nome dei capitalisti, poco male; ma pretende di parlare a nome della ragione, e questo non l'accetto. Ho dedicato tutta la mia vita alla ragione, io credo nella razionalità. Ma come fa Valiani a parlare di queste cose? Ha mai letto un libro di logica? Ecco, gli propongo una sfida pubblica, come si faceva nel Cinquecento: vediamo che cosa sa della ragione».

**E su quel che fanno le brigate rosse, anche lì c'è confusione?**

«Io dico che quel che fanno i briganti è sbagliato, inutile. E questa è una cosa. Altra cosa, un errore a mio giudizio, dire come fa il Pci che i brigatisti sono fascisti, soggettivamente fascisti. La violenza va considerata concretamente, scientificamente. Quella che c'è in Spagna, in Irlanda: è tutto fascismo? Più si fanno condanne sommarie, più i giovani vengono spinti alla violenza».

**Non le sembra astratto proporre oggi alla sinistra una prospettiva rivoluzionaria?**

«Proprio con Bobbio, a dicembre scorso, ho presentato il primo volume della storia del marxismo di Einaudi.

Bobbio chiarì i molto significati che ha avuto il marxismo, io parlai della rivoluzione, e del suo senso univoco. Rivoluzione significa abbattere una struttura per crearne una nuova. Nella vita dei popoli e degli stati ha lo stesso significato che nella scienza. C'è la rivoluzione galileiana, quella di Copernico, quella di Einstein.

La rivoluzione è necessaria quando si presentano difetti non modificabili se non con spostamenti radicali».

**E se la nuova struttura, com'è accaduto, talvolta, non è migliore di quella abbattuta?**

«Può essere non migliore. Non abbiamo la garanzia che sia migliore. Ma in questo si vede la capacità dei rivoluzionari. Lenin fino all'ultimo si sforzò di tenere aperte tutte le vie della ricerca. Poi ci fu il mutamento stalinista».

**Lei critica il riformismo del Pci. Ma il Pci vive nell'Europa occidentale. E possiamo tranquillamente ritenere che il 99 per cento degli europei non vuole la rivoluzione**

«Io pure voglio porre una domanda. Senza rivoluzione, in Italia, si può abbattere la mafia, il sistema clientelare, il potere capitalistico? Non credo. E poi, noi siamo una piccola provincia. Guardiamo il mondo: si possono risolvere problemi come il Medio Oriente, l'Africa, l'America latina? Se non vediamo queste cose altro che eurocentrismo! Rischiamo l'italocentrismo, una posizione egoistica e provinciale».

**E la democrazia? Lei pensa che si possano mettere in gioco le libertà per fare una**

**rivoluzione dall'esito dubbio?**

«Certo, possiamo parlar male di Andreotti. Ma questa è una libertà puramente retorica. Posso anche parlare male delle multinazionali, ma che cosa cambio? Più i sistemi sono forti, più consentono che se ne parli male. Ma i guasti profondi di un paese non si eliminano con le maggioranze del 90 per cento. Quella che abbiamo avuto in Italia ha saputo fare solo la legge sull'equo canone. Risultato: non si trova più una casa».

**Cosa pensa di poter fare partendo dalla Nuova sinistra unita?**

«Intanto mantenere aperto un dibattito critico sulla sinistra contro le mistificazioni».

**E il Pdup?**

«La cultura del manifesto e del Pdup continua ad essere crociana. Il manifesto è stato un'abile invenzione del Pci, una corrente esterna al Pci. Nulla di più».

**Le chiedo un giudizio sui paesi dove sono avvenute rivoluzioni comuniste. Le sembrano minimamente attraenti?**

«Non sono così ripugnanti come si dice. Abbiamo visto che ci sono lotte in Unione Sovietica, in Cina. Non tutte le lotte si fanno col voto».

**Lei non pensa che queste tesi in Occidente portino a conclusioni sterili, nulliste?**

«Forse a breve sono posizioni nulliste. Ma bisogna guardare a tempi più lunghi. La storia ha cadenze ampie. Nel 336 gli italiani credevano all'impero di Mussolini, ne erano felici. Anche personalità liberali rimasero scosse. Si pensava all'impero romano, ci si contentava di parole, di retorica. Eravamo allora pochissimi antifascisti a vedere che era una bolla di sapone. Oggi manca un'analisi in profondità e molte possibilità non si vedono. Trionfa il moderatismo. Ma io non mi ritengo nullista. Oggi come allora dobbiamo cercare di andare alle radici delle cose. E avere fiducia nel non conformismo».

(da "Repubblica" 30 giugno 1979)

*Intervista al Prof. Ludovico Geymonat*

## NON SI PUÒ TOLLERARE DI ESSERE SOCIALDEMOCRATICI CHIAMANDOSI COMUNISTI

**nuova unità:** *Come filosofo, e in generale come uomo di cultura, vuoi dare un giudizio sulla scuola italiana e sull'Università in particolare?*

**Geymonat:** Il giudizio è piuttosto negativo perché non è stata fatta alcuna riforma di struttura, quindi assistiamo ad un immobilismo quasi totale, specie nelle Università. C'è tuttavia da dire che nell'Università stessa vi sono dei germi, dei segnali di innovazione, che provengono soprattutto dai giovani. Mi riferisco in particolare ai giovani assistenti e ricercatori che avanzano proposte innovative e valide, scontrandosi però con l'immobilismo dei vecchi insegnanti e con l'inadeguatezza delle leggi.

**nuova unità:** *Secondo te, che tipo di cultura è quella del cosiddetto mondo dei giovani, sempre ammesso che si possano fare delle divisioni per età piuttosto che per classe sociale?*

**Geymonat:** Io direi che, purtroppo, il mondo giovanile di oggi, nella gran maggioranza, non si occupa di avere una cultura oppure tende ad avere una cultura irrazionale, una falsa cultura. Vi sono però delle eccezioni: ragazzi intelligenti, preparati e desiderosi di costruire qualcosa di nuovo che, purtroppo, sono una minoranza rispetto alla massa che è totalmente condizionata dalla pubblicità e dai mass-media e fruisce di una cultura che non è cultura.

**nuova unità:** *Dai un giudizio sul rapporto tra il pensiero di Gramsci, a cinquant'anni dalla morte, e la società italiana.*

**Geymonat:** Attualmente non mi pare che il pensiero di Gramsci eserciti un'influenza notevole sulla società italiana. Ciò perché esso è stato presentato in maniera completamente errata e falsa: o in maniera dogmatica, o come frutto dell'evoluzione del pensiero crociano. Quest'ultimo caso è il più pericoloso perché, constatata l'inadeguatezza della filosofia di Benedetto Croce ad affrontare e risolvere i problemi della nostra società, ecco che facendo discendere Gramsci da Croce, anche il pensiero gramsciano risulta essere invecchiato ed inidoneo. Bisogna invece impostare una decisa battaglia per recuperare e propagandare la spinta rivoluzionaria di Gramsci, il Gramsci combattente, il Gramsci che ha dato un'impronta alla politica italiana.

**nuova unità:** *Qual è il tuo giudizio di uomo di cultura, prima ancora che di politico, sulla degenerazione ideologica della direzione del PCI?*

**Geymonat:** C'è poco da dire: è la vecchia socialdemocrazia applicata ad oggi, non è per niente un modello nuovo come vuol far credere la direzione del PCI. La novità rispetto alla socialdemocrazia «classica» è che il PCI non si oppone a determinate tendenze negative della società, ma addirittura le segue.

**nuova unità:** *Come mai, secondo te, nonostante i sempre più frequenti segnali di malcontento, la maggioranza della classe operaia tende ancora ad identificarsi con il PCI?*

**Geymonat:** Sostanzialmente perché non ci sono altri partiti; quindi, se un operaio vuole dare un voto di protesta contro la DC o Craxi, non trova di meglio che votare PCI. Que-

sto è anche frutto della capacità della direzione del PCI di riuscire ad impedire la nascita di un partito realmente di sinistra. E in questo senso si spiega anche perché la direzione non abbia cambiato il nome, cioè comunista, al partito. Nulla di male, cioè, essere socialdemocratici, ma esserlo e continuare a chiamarsi comunisti è una cosa che, proprio come comunista, non riesco a tollerare.

**nuova unità:** *Il PCd'I (m-l) si è costituito da oltre venti anni, con la precisa volontà di continuare le più valide esperienze di lotta del Partito fondato a Livorno nel 1921, e «Nuova Unità» si stampa da ventitré anni. Abbiamo applicato una politica, leninista sul piano interno e internazionale e condotto lotte in ogni campo. Eppure non si è riusciti a stabilire ancora una efficace alternativa al PCI, a cominciare dalla competizione elettorale. Qual è il tuo parere? E come mai altre forze, come DP ad esempio, di cui tu stesso sei stato candidato, non riescono a porsi al PCI come partiti che rappresentino una alternativa valida, ormai più vicino alla SPD che al PCd'I di Gramsci?*

**Geymonat:** Per quello che riguarda DP c'è da considerare prima di tutto l'attività del PCI, attività tutta tesa ad opporsi ad un successo di DP. In secondo luogo DP paga per i suoi errori, anche piuttosto gravi, derivanti dal fatto che non ha una linea ed una formazione culturale chiare. Come cultura, più o meno, non si differenzia troppo da quella del PCI; e i suoi dirigenti mi pare commettano degli errori enormi. Basti pensare che l'atteggiamento dei dirigenti di DP nei confronti dei Paesi dell'Est ripete l'atteggiamento del PCI. Se ne è avuta la conferma con il viaggio di Jaruzelskij in Italia: l'atteggiamento e le manifestazioni di DP non erano determinate dalla benché minima analisi della situazione reale della società polacca, finendo così per mettersi sostanzialmente a fianco dei fascisti.

Per quello che invece riguarda il PCd'I (m-l) bisogna andare a rivedere tutta la sua storia: io credo che in questa storia si ritrovino tutte le ragioni del vostro mancato ampliamento. In fondo vi siete ristretti e rinchiusi. E poi il PCd'I (m-l) continua ad usare un linguaggio da partito di massa, ma oggi il PCd'I (m-l) non è un partito di massa; sarebbe più opportuno, a mio avviso, che sceglieste decisamente l'opzione per un partito di quadri.

**nuova unità:** *Nella tua «Storia della filosofia» hai scritto riguardo a Gentile: «Fu travolto dalla guerra di Liberazione», dando un giudizio politico oltre che filosofico. Secondo te qual è l'influenza di Giovanni Gentile sulla cultura della cosiddetta «nuova destra»?*

**Geymonat:** Non credo che oggi la «nuova destra» si rifaccia a Gentile; essa si rifà piuttosto al pensiero anglosassone, alle manifestazioni del «pensiero debole», alle posizioni «anarchiche», per esempio di Feyerabeth.

**nuova unità:** *Cosa pensi delle recenti proposte di riforme istituzionali?*

**Geymonat:** Non serviranno assolutamente a niente, anzi queste proposte servono solo a dimostrare che la democrazia parlamentare in Italia è incapace di risolvere i problemi. Tali proposte servono a nascondere questa realtà accusando le leggi ed il sistema istituzionale, fatti dalle stesse persone che ora li accusano di essere incapaci di funzionare. La realtà è che il parlamento borghese, proprio in quanto tale, non può funzionare.

**nuova unità:** *Cosa pensi del «nuovo corso» di Gorbaciov e dell'ipotesi, che in realtà è una speranza della borghesia, di un avvicinamento dei due diversi sistemi sociali; cioè*

*di una socialdemocratizzazione di quello socialista?*

**Geymonat:** Non credo che Gorbaciov tenda a trasformare l'URSS in uno stato socialdemocratico; il pericolo teoricamente c'è, ma esso viene esaltato ed ampliato a dismisura dai mass-media borghesi che desidererebbero che l'Unione Sovietica diventasse una socialdemocrazia; ma dai discorsi di Gorbaciov non ricavo questa impressione. Il fatto che egli abbia tentato di dare una scossa alle strutture sociali ed economiche dell'URSS può anche essere un bene, se effettivamente esistevano degli irrigidimenti di tipo burocratico. Ma mi pare che il problema non sia nuovo: si tende a credere che ogni cambiamento di una società socialista debba per forza portare alla socialdemocrazia; questo lo nego assolutamente. L'organizzazione di uno stato socialista può trasformarsi, deve trasformarsi, ma questo non significa che si avvicini ad una organizzazione socialdemocratica.

**nuova unità:** *Il prossimo anno Reagan concluderà definitivamente il suo mandato, quanto ciò potrà influire su un cambiamento dei rapporti Est-Ovest e dei rapporti all'interno del continente americano?*

**Geymonat:** Spero vivamente che la sostituzione di Reagan, proprio per la sua volgarità e violenza anticomunista, possa influire in positivo. Reagan è veramente il peggio che si poteva avere. Ed inoltre la sua sostituzione influirà perché lascia la Casa Bianca, sia che lo faccia ora o il prossimo anno, nel momento peggiore. Nel momento in cui, cioè, si manifesta palesemente lo sfascio della sua politica. Direi che Reagan e la sua condotta muoiono male, e c'è da sperare che il popolo americano lo sostituisca con qualcuno più aperto, più attento alle reali esigenze del mondo moderno. Esigenze che evidentemente non sono di guerre stellari, ma di pace e di risoluzione diplomatica dei grandi problemi.

**nuova unità:** *E ciò potrà influire anche sui suoi epigoni in Europa, soprattutto la Thatcher e Kohl?*

**Geymonat:** Sì, credo possa influire, non immediatamente, forse dopo qualche anno, ma influirà. Perché i conservatori inglesi e tedeschi sono stati indubbiamente facilitati dalla pazzia di Reagan.

**nuova unità:** *Per circa un decennio, a partire dal '68, Milano, sia per la Statale che per le forti e combattive concentrazioni operaie, è stata uno dei centri in cui si creava una cultura antagonista. Quali sono a tuo avviso le cause di questo calo di tensione?*

**Geymonat:** Le cause non vanno ricercate a Milano, esse sono globali e a livello nazionale. I giovani non credono più in una possibilità di trasformazione della società italiana, non credono alla formazione di una struttura socialista, pensando piuttosto al privato e alla professione. Su ciò ha influito la minaccia della disoccupazione, che è stata un~ ar: ma validamente usata dalla reazione. E poi vanno aggiunti i numerosi errori soggettivi commessi dai dirigenti del movimento nel '68, provocati soprattutto dalla mancanza di una visione scientifica della rivoluzione. Molti di loro, certo, non erano marxisti, avevano anche delle buone intenzioni, erano intelligenti e preparati, ma velleitari. E così di fronte all'impossibilità di uno sbocco rivoluzionario nel '68, parecchi hanno usato la loro preparazione e la loro intelligenza per inserirsi nelle strutture del mondo capitalistico, non trasmettendo, in questo modo, nulla di valido alle generazioni successive che sono poi quelle che oggi sono preda della propaganda e del modo di vita borghese.

nuova unità: *Puoi parlarci della tua esperienza in «Orizzonti» ed «Interstampa»?*

**Geymonat:** Direi che sono state due esperienze tutto sommato deludenti. Sono servite a dimostrare che c'è ancora qualcuno, all'interno del PCI come in un'area attigua e più vasta, che si sente marxista. Però sia l'una esperienza che l'altra non hanno avuto successo e sono servite più che altro come testimonianza morale delle intenzioni di qualcuno che ha ancora spirito rivoluzionario. A livello di risultati direi che abbiamo fatto come il PCd'I (m-l): siamo partiti con buone intenzioni e idee valide, ma non siamo riusciti ad allargarci. La causa principale è stato il mancato appoggio, anzi la contrapposizione, della direzione di Botteghe Oscure. Secondo me il fallimento finanziario di «Orizzonti» è dovuto alla dura lotta sotterranea che il PCI ha fatto contro la testata. E il PCI è riuscito ancora una volta a vincere.

**nuova unità:** *Recentemente tu ed altre personalità della sinistra avete fondato un 'Associazione Culturale Marxista; vuoi parlarci del suo ruolo e delle sue prospettive?*

**Geymonat:** Penso che le prospettive possano essere buone in quanto l'Associazione è guidata da Cossutta che ha una lunga esperienza direzionale nel PCI. Però ad un certo punto io credo si presenterà un'alternativa inevitabile: o questa esperienza verrà di nuovo riassorbita nel PCI come le precedenti, o i compagni che ne fanno parte e ancora militano nel PCI dovranno uscirne. Ma entrambe le alternative sono piuttosto pericolose, traumatiche, soprattutto per Cossutta. Essere riassorbito significherebbe per lui perdere tutto quello che ha rappresentato fino ad ora; e staccarsi farebbe sì, molto probabilmente, che la base, che, ora è in larga parte favorevole a Cossutta, e quindi a questo gruppo che intorno a lui si è formato, non gli garantirebbe più un appoggio tangibile. Bisogna infatti pensare alle accuse di frazionismo o anche di tradimento che la direzione gli lancerebbe; e non bisogna dimenticare, in proposito, il ruolo dei mass-media borghesi. Essi infatti stanno attuando da tempo una campagna per la completa socialdemocratizzazione del PCI. Di fronte ad una iniziativa, come quella dell'Associazione, e di fronte a posizioni come quelle di Cossutta, appoggerebbero incondizionatamente il PCI; per cui il militante di base, qualora accada la seconda delle ipotesi che abbiamo formulato, si troverebbe sommerso da una serie di informazioni, provenienti sia dal partito che da tutto l'apparato propagandistico borghese, violentemente anticossuttiane. Ed è facile prevedere che, per quanto false siano queste informazioni, finirebbe per crederci. Capisco quindi che le accuse già partite nei confronti di Cossutta di velleitarismo, di astrazione, lo possano mettere in seria difficoltà per i motivi esposti. Ho peraltro detto a Cossutta che l'unica strada da percorrere è quella di uscire ora dal partito, di «fare il salto». Credo non possa, e non debba, perdere questa occasione perché rischierebbe di perdere il suo ruolo e smetterebbe di essere un punto di riferimento. Adesso rappresenta qualcosa, soprattutto un ritorno allo spirito rivoluzionario del PCI; se però dovesse rientrare nei ranghi, allora sarebbe una sconfitta non solo per lui ma anche per la classe lavoratrice. Onestamente non so dire cosa farà, è una posizione molto delicata; io lo spingo perché faccia questa scelta, ma, per esempio, il PCd'I (m-l) o DP, cosa faranno qualora uscisse dal PCI?

*(da «Nuova Unità» 5/12 Marzo 1987)*

*Alla vigilia del congresso del PCI/Colloquio con il compagno Ludovico Geymonat*

## IL PCI E LA RIVOLUZIONE

**nuova unità/** *Compagno Geymonat, con parole misurate, incisive e chiare hai saputo porre quegli «argomenti termine di confronto» che stimolano la nostra mente a pensare in modo critico. Purtroppo la limitatezza in cui è costretto, in questi casi, l'intervento fornisce ai «furbi» l'opportunità di rispondere con tante parole e pochi contenuti. Potresti sintetizzare, per il nostro giornale, i concetti base del tuo intervento e più che le stesse domande, le risposte implicite agli interrogativi che hai posto in quella sede sulla rinuncia del PCI agli ideali comunisti, sul concetto di «modernità» che accomuna oggi PCI e PSI, sulle diffidenze dei giovani verso un partito come il PCI e sulle differenze tra comunismo e socialdemocrazia.*

**Ludovico Geymonat/** Il fatto che nei documenti del PCI non si parli più di rivoluzione, sembra significare la rinuncia agli ideali comunisti. La rinuncia alla parola rivoluzione, proprio oggi in cui celebriamo il bicentenario della Rivoluzione francese è, a mio parere, un fatto gravissimo perché significa rinuncia alla volontà di trasformare la società in cui viviamo (la parola Rivoluzione non implica necessariamente la ghigliottina, ma implica una rottura qualitativa). La seconda domanda che ho fatto a Occhetto riguardava la famosa «modernità» di cui tanto parla il PCI. Non c'è il rischio che si confonda con la modernità che è nel programma politico del PSI? Come sappiamo, per il PSI la modernità significa un'aperta difesa del tipo di modernizzazione voluta dai capitalisti con un timido accoglimento di alcune richieste dei lavoratori. Orbene non vedo dove la modernità del PCI si differenzi effettivamente da quella del PSI. La risposta di Occhetto: «Non abbiamo certo peccato di benevolenza venendo meno a una critica alla concezione della "modernità" propria del PSI. Anzi sta qui la divergenza fondamentale. E una delle condizioni per uno sviluppo unitario dei rapporti tra PCI e PSI è che si affronti l'analisi critica dei processi di «modernizzazione» sembra non rispondere all'obiezione che questa critica sia rivolta spesso più contro il PSI che non contro la DC.

Nella terza domanda volevo sottolineare la diffidenza dei giovani verso il PCI che, secondo me, potrebbe farsi risalire all'attuale mancanza di ideali del PCI e all'oscurarsi della differenza tra il PCI e la socialdemocrazia. Certo è facile irridersi di me perché difendo i vecchi ideali del comunismo, ma non sono forse più vecchi gli ideali della borghesia liberale? Qualcuno nelle risposte ha detto di irridersi di me perché io sono fedele ai vecchi ideali. Ebbene rispondo che gli ideali nuovi riguardanti l'ecologia e la differenza dei sessi non possono considerarsi caratteristici del PCI perché sono condivisi da tanti altri partiti e quindi non rappresentano qualcosa di specifico del nostro programma.

Avrei infine voluto fare un'altra domanda concernente il problema «Quale nuova cultura propone il PCI?», ma non l'ho voluta fare perché ho l'impressione che nel PCI non si parli seriamente di cultura né vecchia né nuova. Ringrazio per avermi indotto a fare questi chiarimenti che spero possano essere utili a tutti i compagni.

*(da «Nuova Unità» 16/23 Febbraio 1989)*

Milano/Incontro con il Prof. Ludovico Geymonat  
**IL LENINISMO SEMPRE ATTUALE**

**nuova unità/** *La politica così come viene condotta in particolare in questo periodo confonde sempre più le idee soprattutto dei più giovani. Il PCI non contribuisce certo a chiarire cos'è il socialismo. Recentemente Occhetto ha detto «il leninismo diamolo agli storici». Secondo te, il leninismo è ancora attuale? o è materia solo per gli storici?*

**Geymonat/** E' attuale, attualissimo, perbacco! Questo l'ho detto sempre, in tutti i posti, sempre. Si tratta di applicarlo a una situazione diversa da quella che era ai tempi di Lenin, ma è attualissimo e la lotta di classe continua ad esserci: lotta tra i lavoratori e i veri padroni che sono Agnelli e compagnia. Tant'è che oggi il vero re d'Italia è proprio Agnelli.

**nuova unità/** *Cosa pensi che voglia fare Occhetto dopo il congresso del PCI?*

**Geymonat/** Senza l'alleanza con Craxi, Occhetto non può fare niente. Se entra nel governo al posto di Craxi resta subordinato alla DC, ma se volessero imporre qualcosa alla DC i due partiti dovrebbero essere alleati. Siccome non lo sono, anzi si odiano (la stessa «Unità» attacca ogni giorno Craxi come nemico e dall'altra parte il nemico è Occhetto), stanno separati e chi comanda è la DC. La mia convinzione è che Occhetto, dopo il Congresso non possa fare niente. Continueremo ad avere un governo democristiano.

**nuova unità/** *Le lotte dei giorni scorsi contro i ticket e la manovra economica del governo hanno dimostrato che la classe operaia ha bisogno del suo partito comunista, considerando anche che ormai Craxi, ma anche Occhetto sono approdati a sponde liberal-democratiche, riformiste e socialdemocratiche. Tu come vedi il processo di unità dei comunisti per ridare alla classe operaia un grande partito comunista, rivoluzionario che costruisca la società socialista?*

**Geymonat/** Nell'immediato non lo vedo perché sono molto pessimista. Ho l'impressione che questo «grande partito» veramente comunista non ci sarà per ancora parecchi anni. Io ho 80 anni e penso che non lo vedrò. Basta che lo vediate voi. Io sono anche nel gruppo del «Marxismo oggi», però non vedo niente, è difficile prevedere. Ripeto sono molto pessimista, ma sono disposto, per quella poca energia che ho ancora a lottare per la formazione di quel partito, anche se non ne vedo una rapida formazione.

**nuova unità/** *Se il marxismo-leninismo è di estrema attualità, se è una teoria scientifica e sempre giovane, come mai dopo il congresso del PCI molti compagni che hanno dato battaglia all'interno del PCI per quel congresso stanno abbandonando l'impegno, la militanza, la fiducia nella prospettiva dell'unità dei comunisti. Noi pensiamo che non sia possibile stare fermi, ma che per andare avanti sia necessario trovare l'unità, pur nell'attuale situazione difficile.*

**Geymonat/** Io credo che la battaglia vada combattuta soprattutto in campo culturale. Nel PCI non c'è cultura come ho già detto nella precedente intervista, quindi bisogna fare un lavoro lungo di preparazione nell'ambito culturale e far capire alla gente che, non basta la retorica pro o contro Craxi, ma fare invece un'analisi marxista-culturale seria della situazione italiana attuale e non solo italiana.

**nuova unità/** *Cosa vorresti dire agli altri uomini di cultura che hanno portato il cervello all'ammasso?*

**Geymonat/** Svegliatevi!

**nuova unità/** *Cosa ne pensi della perestrojka?*

**Geymonat/** Non la conosco abbastanza, ma penso che c'erano già i germi nell'Unione Sovietica precedente a Gorbaciov. Sette o otto anni fa sono andato, invitato dall'Accademia delle Scienze in URSS, accompagnato da mia moglie e dal mio ex allievo Tagliagambe che conoscono bene il russo. Abbiamo parlato con diversi e certamente alcune cose che dice adesso Gorbaciov già si dicevano: un po' più in sordina, ma si dicevano. L'esigenza c'era, Gorbaciov ha compreso questa esigenza. Non so se sappia guidare o no la riforma perché anche lui si trova di fronte a delle difficoltà enormi soprattutto economiche. Io spero nel popolo sovietico, questo sì. Il popolo sovietico è veramente un grande popolo. Quello che ha vinto contro il nazismo e con dei sacrifici enormi. Tutto questo non si può dimenticare quindi da un popolo così possiamo aspettarci veramente anche delle grandi cose.

**nuova unità/** *La stampa italiana, tutti i circoli da quelli socialdemocratici a quelli borghesi e reazionari suggeriscono che per avere una vera democrazia nei paesi socialisti sia indispensabile il multipartitismo come espressione reale, dicono loro, della democrazia. Cosa ne pensi?*

**Geymonat/** Qui in Italia abbiamo il multipartitismo, ma di vera democrazia non ne abbiamo. La vera democrazia non si ha in Italia dove, fra l'altro, la direzione dei partiti se ne fregano di quello che dice la base e si combattono tra loro, solo per il desiderio di prendere il potere, di mangiare, di arricchirsi. Quindi l'esempio della democrazia con molti partiti è desolante.

**nuova unità/** *Occhetto è uno tra quelli che più si fa notare sulla proposta del multipartitismo in Unione Sovietica, Polonia, Cecoslovacchia, però recentemente ha dichiarato che il suo modello politico è quello statunitense. Non ti sembra una contraddizione di incoerenza: il bipartitismo negli USA e il multipartitismo in URSS?*

**Geymonat/** Semplicemente perché manca di logica. Tutti quelli che conoscono Occhetto (è stato anche un mio allievo) sanno che non è una testa filosofica logica. Cerca di salvare il PCI da una catastrofe e per salvarlo segue più o meno la via che aveva seguito Craxi per salvare il PSI. Comunque faccia quello che vuole, il mio voto non lo avrà.

*(da «Nuova Unità» 18/25 Maggio 1989)*

## INTERVISTA A LUDOVICO GEYMONAT

(a cura di Andrea Scarsola, Rai3 dell'otto settembre 1991)

**...Poi rientra in Italia. Si scrive al partito comunista e svolge un ruolo di primo piano nella Resistenza in Piemonte. Il 25/4/45 giorno della Liberazione esce il suo volume "Studi per un nuovo Razionalismo" che rilancia l'interesse filosofico per le scienze naturali in opposizione all'idealismo che ancora dominava il panorama culturale italiano. Nel dopoguerra concilia attività scientifica e attività politica, nel '56 diviene titolare all'Università di Milano della Prima cattedra di filosofia della scienza istituita in Italia.**

Pubblica negli anni seguenti un noto volume su Galilei e degli scritti dove ha posto con sempre maggior vigore l'accento sul momento storico e sul carattere progressivo della conoscenza scientifica, fino ad approdare ad una visione della scienza improntata al materialismo dialettico leninista.

Monumentale la sua *"Storia del pensiero filosofico e scientifico"* in 7 volumi.

Nel 1985 l'Accademia dei Lincei gli ha assegnato il premio nazionale di filosofia.

Nel corso degli anni il suo rapporto con il Partito Comunista s'incrina e dopo molte polemiche esce dal partito e nel 1980 si presenta alle elezioni come candidato per Democrazia Proletaria.

Pare che anni fa a chi gli domandasse se fosse disposto a rientrare nel Pci rispondesse: «Sì, con Cossutta segretario». E infatti con estrema consequenzialità è oggi tra i promotori di Rifondazione Comunista.

**- Prof. Geymonat come mai un animo ribelle come il suo andava da ragazzo a scuola dai Gesuiti?**

«Beh! veramente anche Voltaire ha studiato dai Gesuiti. Diciamo che là mi sono trovato molto bene. Ho acquisito una base culturale fondata sul latino e la matematica. Per i gesuiti le materie fondamentali erano latino e matematica. Il liceo dei gesuiti a Torino era molto serio e direi che un'impronta di serietà me l'hanno data loro e io sono riconoscente, ancora adesso, per quello che ho imparato dal punto di vista della serietà. Però anche lì non è finita bene, perché alla fine del 2° liceo il programma richiedeva uno studio su qualche personaggio storico che mi avesse interessato parecchio e la scelta cadde su Giovanna D'Arco. Scrissi su questo un piccolo saggio che purtroppo ho perso, perché mi interesserebbe vedere quali sciocchezze dicevo su Giovanna D'Arco, alla quale io riconoscevo il carattere di personaggio, per i suoi tempi rivoluzionario, ma non miracoloso. Quindi io negavo il carattere miracoloso dell'opera di Giovanna D'Arco. Questo provocò un urto tra me e il prof. di storia e filosofia e malgrado io fossi il primo della classe, fui praticamente cacciato, perché non ero d'accordo con la loro tesi, sul carattere miracoloso dell'opera di Giovanna D'Arco e comunque io... posso dire... me ne frego. Io continuavo ad essere però fervente cattolico, fervente cattolico ma non accettavo tutto quello che mi veniva propinato dai padri gesuiti. E questa è una premessa lontana.

Mi scrissi allora alla terza Liceo, al Liceo Pubblico Cavour di Torino e conseguii la maturità, come tutti gli altri, e partii deciso ad approfondire la filosofia. Però nel contempo io ero appassionato alla matematica e alle scienze in generale, ma soprattutto alla

matematica. Mi scrissi a Filosofia ma nel contempo io volevo seguire i corsi di scienze e in particolare di matematica. Ero uno studente un po' singolare perché ero regolarmente iscritto ad una materia letteraria, la filosofia, e d'altra parte seguivo le materie fondamentali di analisi e di geometria».

**- Quindi riuscì a laurearsi sia in filosofia che in matematica successivamente?**

«In matematica, con 2 anni solo, dopo la laurea in filosofia non solo, ma potei fare già l'assistente di Analisi Matematica mentre ero ancora studente di matematica: era una carriera singolare. Se può interessare devo dire che riconosco i meriti di Giovanni Gentile il quale, aveva cercato di portare una concezione molto liberale all'interno delle facoltà con la distinzione fra materie fondamentali e materie secondarie e tra queste materie secondarie io avevo tutti i corsi di matematica del biennio che sono i corsi ritenuti più difficili».

**- Nel panorama italiano di quegli anni, quindi dominato dall'idealismo, da Croce e Gentile, quindi da una reazione al positivismo, all'interesse per la scienza, come mai si è formato invece in lei questa volontà di studiare le scienze e di occuparsi di scienze?**

«Un poco proprio per la serietà dei Gesuiti che dicevano: "Se tu devi criticare il tipo di cultura che è connesso alla matematica e alla fisica, perché per me erano quelle le materie fondamentali, allora devi conoscere bene quello che critichi. Devi conoscere seriamente e per conoscere seriamente questo quindi devi dare gli esami».

**- Ma in quel momento c'era in lei la volontà di criticare la scientificità, le scienze naturali?**

«Volontà di conoscere, conoscere per vedere se le critiche che facevano gli idealisti a questo tipo di cultura erano fondate o no. D'altra parte la storia della filosofia insegnava che anche nel periodo moderno, fatto il periodo antico, anche nel periodo moderno, Cartesio era un matematico, Leibniz era un matematico e avanti, avanti, quindi l'idea che fosse necessario, per me, conoscere queste materie che sono affascinanti, che rappresentano l'asse della cultura moderna per tanti aspetti e che all'Università erano state escluse dal mio curriculum legalmente perché legalmente io dato un esame di sanscrito, ho dato esami di storia, ho dato esami ecc..., però le materie che erano state fondamentali per dei filosofi come Cartesio, come Leibniz, ecc. erano fuori programma ma, non potevano non riguardare il mio carattere di "bastian contrario", come si dice in piemontese. Non so se lei lo ha mai sentito. La Cultura Ufficiale Italiana escludeva per il filosofo queste materie e allora io andavo a studiarle e naturalmente, cercando di studiarle per essere il primo della classe, insomma il migliore».

**- Lei andò successivamente, a Vienna dove ebbe incontri con grandi filosofi del neopositivismo.**

«Soprattutto con Moritz Schlick, mi presentai a lui con dei biglietti, delle lettere di presentazione dei matematici italiani».

**- Questo rapporto dunque con Schlick, con una cultura diversa, con l'Austria, che differenza c'era con la cultura dominante in quel momento in Italia?**

«Quando andai in Austria nel '34 - '35, avevo già letto parecchie cose, ed avevo anche già scritto qualche articolo su questo tipo di cultura positivista ma diversa dal positivi-

smo. Penso che mi spingeva verso di loro il fatto che si trattava di risolvere i problemi soprattutto chiarendo quali erano i punti più discussi dei problemi stessi, i punti, gli equivoci, sotto i cosiddetti problemi insolubili che erano emersi già alla fine dell'800. Emilio Du Bois-Reymond uno scienziato tedesco di origine francese che aveva enunciato in una famosa conferenza i problemi, e gli enigmi che la scienza non potrà mai risolvere. La sua tesi era che la scienza avesse dei limiti che non poteva oltrepassare. E quei limiti erano trattabili dalla filosofia ma non dalla scienza esatta. I neopositivistici si erano trovati di fronte a questi cosiddetti enigmi e impostarono diversamente la questione dicendo che questi non si sarebbero potuti risolvere perché non erano veri problemi, perché per essere veri problemi avrebbero dovuto venire enunciati in una forma diversa, in una forma chiara. Mentre conservavano il fascino dell'oscurità, il fascino del mistero che era connesso alla forma in cui erano formulati. Questo era il centro dell'insegnamento neopositivistico: questi problemi non sono risolvibili perché sono mal posti, sono posti in forma sbagliata, in forma confusa e allora la necessità di riformularli con esattezza onde l'importanza della logica, l'importanza della matematica che serve a porre i problemi con esattezza. Allora tutto diventerà risolvibile e non ci saranno problemi insolubili teoricamente».

**- Lei è rimasto, nell'arco della sua vita, fedele a questa impostazione oppure no?**

«No, però questa impostazione mi ha marcato certamente. Allora, poi c'era il problema, per esempio, grandissimo di uno Stato che invade un altro Stato; c'era il problema dell'indipendenza della piccola Austria. Indipendenza, che cosa significa? Prima di difenderla o ostacolarla o combatterla domandiamoci che cosa significa questa indipendenza. Il problema ritorna ancora adesso, in quel libretto che ho scritto: *La Libertà*. Che cosa significa la libertà borghese, che poi, in verità, è una libertà condizionata dalla propaganda, condizionata dalla potenza finanziaria, dalla potenza militare di alcuni che possono, anche senza dire esplicitamente: ti ordiniamo di pensarla così. Ma poi ordinano e dettano le concezioni anche filosofiche alle nazioni meno forti e meno robuste».

**- Ma secondo lei esiste invece la possibilità di una libertà non condizionata?**

«Sì, esiste nel senso che noi dobbiamo tendere ad essere indipendenti. Non è che a un certo punto noi ci possiamo mettere le mani in tasca e dire: questa libertà è stata ottenuta. Ma noi possiamo e dobbiamo sforzarci di essere indipendenti da questi condizionamenti. Quindi il condizionamento è qualcosa che ci forza e ci obbliga ad andare in un certo senso invece che in un altro. Tutta la nostra cultura, la nostra religione, le nostre leggi ci obbligano a pensare in un certo modo senza che noi anche ce ne accorgiamo perché ci sembra naturale pensare così, e allora questo sì che ricollega l'idea del naturale; è naturale questo? Ora ricordiamoci che la naturalità, la presunta naturalità è un inganno perché noi crediamo naturale quello che è condiviso da tutti. Ma non è che sia naturale. Per esempio noi crediamo che sia naturale una religione monoteistica, naturale credere in un Dio che ha creato il mondo, queste sono semplicemente le cose che ci hanno insegnato da bambini; ce lo hanno insegnato senza che noi ci accorgessimo che veniva detto così, ma poteva venir detto anche in altro modo. Cioè noi pensiamo che sia naturale il decalogo e invece non è naturale affatto, che poi, fra l'altro, non viene assolutamente rispettato. Il non uccidere, lo vediamo nelle guerre, uccidi più che puoi. Il non rubare, e poi invece

nel sistema borghese capitalistico ruba, ruba più che puoi, ma ruba entro certe regole che non ti fanno andare in carcere ma ti fanno guadagnare miliardi. L'economia ci insegna che è così, e che per guadagnare miliardi bisogna rispettare certe regole le quali sono imposte alla società, ma non perché siano buone. E allora qui entrano anche i problemi morali e quindi noi crediamo che sia bene quello, so che ci è stato insegnato fin da ragazzo, e noi non siamo abituati a parlo in discussione. E io invece volevo porre in discussione tutto».

**- Quindi sempre per quel “bastian contrario” che ha detto all’inizio, per questo ha messo in discussione dall’ordine sociale ai miti religiosi sui quali si basava la società?**

«In fondo questa accettazione del mondo come è dato dai costumi, anche i costumi che reggono la famiglia, la nostra famiglia, il tipo di famiglia o il matrimonio monogamico non è detto che sia naturale. Per un altro popolo con diversi usi l'uomo può anche avere diverse mogli. C'è un criterio per dire che il nostro tipo di famiglia è migliore che la famiglia algerina, o la famiglia magrebina?. Non c'è».

**- Prof. Geymonat, anche lei opera continuamente vivendo delle scelte, e in queste scelte si rifà ad alcuni criteri, quindi lei personalmente un criterio su cui basarsi ce l'ha?**

«E' un criterio che io ritengo sempre modificabile, questo è il punto. Non è un criterio assoluto e in questo io sono veramente al riguardo viennese. Cioè non c'è nulla di assoluto anche politicamente la dittatura certamente è deprecabile e io mi sono ribellato contro le dittature, e ho rischiato, ho rischiato molto. Ma sapendo che il male di queste dittature è un male relativo, è un male che io combatto in questa situazione storica. In altre situazioni storiche le dittature sono state senz'altro elemento di progresso. Questo è indiscutibile. Quando noi ricordiamo Carlo Magno o Alessandro Magno, cosa erano? Non c'era l'idea di una libertà come quella che abbiamo noi, che ci siamo costruiti l'idea di libertà dallo sviluppo delle idee direi liberali moderne. Ma certamente per i greci non esistevano queste libertà nel senso direi della democrazia moderna».

**- I valori non sono assoluti e quindi bisogna riconoscere la loro storicità. Ma questo fatto però non esclude che poi, quando si facciano delle scelte, si facciano in relazione a qualcosa che in un certo determinato momento storico si ritiene giusto.**

«Sì, lei ha detto bene, in un certo momento storico si ritiene giusto. Ma non è che debba essere ritenuto giusto. Non è che abbia senso, in verità, non ha senso, il dire che questa morale, questa idea è più giusta dell'altra. Noi la confermiamo più giusta da tutta una civiltà che noi viviamo e nella quale viviamo. Ciò non toglie che un altro possa ritenere giusta una civiltà diversa».

**- Certo però poi c'è la sua scelta di opporsi a quest'altro. Per esempio, lei fu catturato dalle SS, dai nazisti quando ha fatto la Resistenza. Lei si opponeva ai nazisti in quel momento, quindi opponeva una sua morale, una sua visione del mondo alla loro.**

«Certamente, io mi opponevo e decisamente, avevo messo sul piatto della bilancia la mia vita e quindi anche la vita della mia famiglia. E questo è il problema più difficile dal punto di vista della filosofia morale, è il giustificare questa fede che io, ed ogni uomo ha

in un certo tipo di vita, in certo tipo di vita pubblica e privata invece di un altro tipo, questo è il punto. Mi ricordo che in questo, anche chi aveva dato una forte spinta a pensare in questo modo. Era il professore di filosofia morale che ho avuto all'Università di Torino: Erminio Juvalta. E mi ricordo che Juvalta ci diceva che noi riteniamo giusto, per esempio la cultura. Ma la cultura che cosa è? E' l'operaio accanto a noi, lo spazzino municipale. Lui è in grado di capire, per esempio la bellezza delle poesie di Goethe o no? Non le capisce perché per lui il rispetto della bellezza poetica è qualcosa che non ha significato. Per me che ho questa certa cultura, che sono in grado di leggere e di capire a fondo le poesie di Goethe ho certi doveri che lui non ha. E' questo, si accetti o non si accetti, è un certo relativismo. Però so che è un certo dovere per me, persona istruita, che ho avuto questo beneficio dell'istruzione, dall'Italia che mi ha dato delle scuole, dalla mia famiglia che mi ha avviato a certi studi. Effettivamente ho certi doveri. E chi non ha avuto questi vantaggi, chi non ha avuto questa istruzione, chi non ha avuto questa formazione non ha e non sente certi doveri. E questo sentimento è qualcosa di universale o no? o soltanto personale. Questo problema era dibattuto e subito ci si riferiva alla politica. Il giovane fascista che io combatto (io fin dall'università ero nettamente antifascista), però se ci crede, come faccio io a dimostrargli che è sbagliato?»

**- Ma la storia, dunque, se si accetta un certo relativismo diventa solo scontro di volontà, dove la forza poi...**

«No, non è così, si tratta solo di scontro di culture. E' chiaro che noi abbiamo una cultura civile ma questo non vuol dire che quelli i quali partivano per le crociate, per esempio fossero incivili. E però come la mettiamo: erano civili o incivili? io sono convinto e siamo convinti tutti che oggi abbiamo raggiunto un livello di tolleranza degli uni verso gli altri molto più civile dell'intolleranza dei crociati. Però è una convinzione che ci siamo fatti attraverso la cultura nostra che è diversa dalla cultura che poteva avere l'Ariosto, che poteva avere Dante. E' chiaro che il fascismo non vedesse bene questo tipo di insegnamento che ci dava il prof. Juvalta perché allora noi avremmo detto anche ma con che diritto andiamo a civilizzare l'Abissinia?. Con che diritto andiamo a sottomettere certi altri popoli se siamo in grado di farlo, perché gli Inglesi erano in grado di farlo ma noi no».

**- Però mi viene in mente una sua posizione più recente riguardo all'Afganistan. In fondo lei giustificava abbastanza l'operazione militare dell'Unione Sovietica perché, in fondo, più civile degli integralisti islamici che distruggevano le scuole, che costituivano l'opposizione armata.**

«Certamente. Era questa la mia convinzione e lo è rimasta anche se la partita è stata persa. L'hanno vinta questi conservatori islamici. Per me la questione è questa: vanno esaminati queste azioni nella globalità della situazione non riferita solo a quel caso, ma riferita all'insieme. Cioè deve essere mantenuto qualcosa di va...

In un'altra epoca non ha senso. Quindi ricordiamocelo bene. Il concetto di giustizia è relativo a quel momento e quindi il problema da risolvere è trovare un senso, dare un senso, alla distinzione che noi siamo soliti fare tra bene e male, tra cause giuste e cause ingiuste, tra civiltà e inciviltà, tra civiltà e barbarie. Che senso diamo?»

**- Ecco, lei oggi, in questo momento storico, tentando di dare questo senso come lo**

**traccerebbe questo confine?**

«Intanto metterei nell'ingiusto, nel condannare, tutto quello che è falso, perché molti a parole dichiarano una cosa e poi ne fanno un'altra; fanno il contrario e questo è l'ipocrisia ed è condannabile. Se si pensa invece alla non ipocrisia, alla sincerità, e io mi ricordo che, sempre lì, da ragazzo, con il professore di Filosofia morale Juvalta, notoriamente antifascista, e noi giovani dell'università di Torino eravamo fortemente antifascisti, che diceva: "ma questi giovani fascisti che voi condannate, ma loro rischiano anche la vita per quell'ideale. e voi potete condannarli così?" E noi taglienti: sono degli ignoranti, dei fascisti, dei nazisti. "Questi però rischiano la vita. Vuol dire che danno a questa loro convinzione una importanza maggiore che quella che si dà alla propria vita"».

**- E questo è un valore secondo lei? E' qualcosa che secondo lei discrimina la civiltà dall'inciviltà. Questo credere profondamente a quello che si fa.**

«Sì. Soprattutto è un valore che non deve essere presentato come dogma ma deve essere presentato e sentito come sviluppo di tanti dibattiti che l'uomo ha fatto dalle antiche origini ad oggi.

Non è venuto il Padre Eterno a dirci questo è bene questo è male. No. Noi attraverso lotte, attraverso errori, attraverso risultati buoni e risultati cattivi, siamo giunti ad una certa conclusione che ad esso per noi è valida. Non ha un valore eterno. Ciò che io combatto tenacemente sempre è il dogmatismo, è il credere in qualche affermazione accettandola come assolutamente vera, indiscutibile. Il mio nemico, dal punto di vista culturale, è colui che crede senza indagare profondamente, senza ammettere sempre che potrebbe essere vero il contrario. Cioè aver bisogno di approfondire, di ridiscutere. Non c'è nulla di definitivo ma sempre qualcosa di vero sul momento».

**- Quindi il suo nemico è il dogmatismo? C'è sempre qualcosa da ridiscutere? Ma personalmente, nella sua vita, si sente a volte di essere stato dogmatico, quindi nemico di se stesso?**

«Sì, certamente. Questo perché non sono perfetto, non esiste l'uomo perfetto. Neanche Socrate, neanche Cristo erano perfetti. Relativamente a una certa situazione la loro azione è stata esemplare e ha dato un contributo notevolissimo allo sviluppo dello spirito critico. Ho detto questi due esempi di Socrate e di Cristo, ma è ovvio che ce ne sarebbero molti altri anche. Non bisogna credere che ci sia l'uomo perfetto, non bisogna credere che ci sia la verità scientifica assoluta. Questo è l'errore che porta alle barbarie».

**- C'è sempre nella sua vita questa vicinanza, questa fedeltà all'Unione Sovietica. E oggi che quel mondo in fondo vive una profonda crisi, lei come si sente?**

«Beh! Io mi sento, direi, duro giudice di quelli che l'hanno tradita dall'interno, quando sappiamo di quelle corruzioni che c'erano. Io sono stato una volta nell'unione Sovietica con mia moglie che conosce bene il russo. Quindi mi ha dato la possibilità, e non era un viaggio politico, era un viaggio scientifico. Ero invitato dall'Accademia delle Scienze, non ero invitato dal partito. Perché il Partito mi guardava con sospetto che io avrei detto la verità, avrei detto quello che avevo visto e non altro. Certamente vedevo le cose con occhio favorevole a quello che stavano facendo. Questo una decina di anni fa. Sono stato un mese e mezzo, due mesi circa nell'Unione Sovietica, almeno apparentemente non mi facevano vedere solo quello che piaceva a loro, ma quello che piaceva a me come scien-

ziato, come cosiddetto grande scienziato. Io potevo andare dove volevo e sono andato dove volevo e ho trovato quasi tutto bene, quasi tutto (anche se attraverso molti difetti, molte lacune, molte insufficienze soprattutto), ma anche direi vedendo la grandiosità della lotta che avevano fatto contro l'esercito nazista. Veramente avevano combattuto con eroismo superbo, ecco. Tanto di cappello. E quindi, così, mi viene da ridere che erano obbligati sotto la dittatura di Stalin, e come la dittatura di Stalin era la lotta contro il barbaro: il barbaro era il tedesco, era il nazista, che poi era anche rispettato da loro perché nazista voleva dire ordine, voleva dire coraggio grandissimo. Loro lo riconoscevano ai nazisti non come un qualcosa di secondario, ma di fondamentale per la loro vita. Come si poteva dire di fronte a quello, che i Bolscevichi combattevano per una posizione sbagliata. Sbagliata era posizione dei nazisti che non riconobbero mai, non ebbe la capacità di riconoscere i meriti, il valore, la civiltà dei Bolscevichi. Questa è, secondo me, la storia della lotta tra lo spirito critico e lo spirito dogmatico. Spirito critico che si presenta sempre sotto forma di riapprofondiamo, ridiscutiamo. E se lei va nelle opere di Lenin a studiare, come le ho studiate io, lei trova che questa lotta contro il presunto assoluto, contro il dogma è lo spirito critico di queste opere. Io per questo considero che l'Unione Sovietica abbia dato tanto allo sviluppo della civiltà».

**- Vedendo oggi buona parte delle popolazioni di quei paesi che invece rifiutano quel sistema...**

«Rifiuta perché non era comunismo questo, perché era un tradimento di questa mentalità critica per la quale Lenin aveva combattuto (Lenin, Trotsky, ecc) aveva combattuto con tanto vigore».

**- Lei crede ancora che sia quindi possibile un comunismo unito ad una mentalità critica?**

«Sì. Anzi ritengo che questa mentalità critica sia l'anima del Comunismo, e del resto quando parlo con degli operai comunisti vedo per loro che il Comunismo è questo. Il Comunismo è libertà».

**- Tuttavia, anche la stessa ortodossia di partito, anche, per esempio, la sua difficile convivenza all'interno del partito comunista non era proprio il massimo della libertà e dello spirito critico tanto è vero che poi lei ne uscì.**

«Io ruppi completamente con il Partito Comunista perché non erano comunisti. Si chiamavano comunisti ma non erano comunisti. Lei pensi un poco i cristiani, i vescovi quando lei vede quelle cerimonie in vaticano: quelli sono cristiani oppure no? Rispondono agli insegnamenti di Cristo o no? E' chiaro che non rispondono agli insegnamenti di Cristo. Però il Cristianesimo ha dato moltissimo all'Umanità, allo sviluppo dello spirito critico anche nell'interno dell'umanità della civiltà. Senz'altro i comunisti, i gerarchi comunisti, hanno non solo sbagliato ma tradito la causa e per questo io li fucilerei volentieri in modo sbrigativo. Però altrettanto accade per i vescovi i cardinali, quando lei vede quelle parate, quelle processioni di cardinali guidate dal Papa le chiedo: questo che cosa ha a che vedere con l'insegnamento di Cristo? Niente!».

**- Ha parlato di Cristianesimo. La sua posizione di fronte al pensiero religioso qual è. E' soltanto un esempio di dogmatismo o c'è dell'altro? C'è di più? C'è qualcosa che è diverso dalla razionalità di cui parla?**

«Da un punto di vista teoretico il Cristianesimo è, come qualsiasi altra religione, dogma, dogmatismo e niente altro. Però esso ha la capacità di assorbire la vita sentimentale, i desideri, le sofferenze, e ciò che poi conta è che si presenta come mistero, ma più che come mistero, come dato di fatto incontrovertibile. Di fronte alla morte di una persona cara, adesso è viva magari tra un minuto tra cinque minuti o fra cinque anni è morta. Che cosa vuol dire questa morte. Questa ha interrotto la sua missione, ha interrotto bruscamente la sua conversazione con l'umanità, con la civiltà. Anch'io morirò tra poco. Non so esattamente quando, ma anche se lo sapessi poi non cambierei per nulla la mia condotta. La religione viene incontro a questo desiderio nostro di trovare una qualche soluzione a questo problema, della brusca caduta del non vivo da parte dell'uomo vivo».

**- E' al di fuori della religione dove lei trova questa risposta, oppure dove va cercata questa risposta?**

«La cercavo e la cercavo e poi dopo mi sono convinto che non c'è una risposta definitiva. C'è che diamo un contributo, ciascuno di noi, più o meno grande, sia allo sviluppo dello spirito critico che alla civiltà. Altra risposta non c'è. Quando una persona muore, muore e basta».

**- E questo a lei personalmente le mette paura o no?**

«No, non mi mette paura anzi mi sento più pronto a morire. Ho pensato al suicidio. Ci ho pensato quando sono stato preso dai nazisti. Io avevo con me una pillola di cianuro per cui se mi sottoponevano a certe torture io l'avrei presa e così sarei morto. Questo tranquillamente. Me l'aveva data un mio amico chimico però facendomi giurare che dopo, a liberazione avvenuta, se era ancora in vita non l'avrei più usata. E' un fatto naturale la morte mi diceva anche banalmente un matematico, professore di meccanica superiore all'Università di Torino. Ti immagini se ci fosse ancora vivente con noi Socrate, oppure Platone, o Euclide, o Kant. Veramente in questa terra non ci sarebbe più posto per noi. Quindi è bene che se ne siano andati per lasciare il posto a noi, ed è bene che noi ce ne andiamo per lasciare il posto ai nostri successori».

**- Lei ha detto che ha pensato anche al suicidio a volte in questo però si può convivere anche con l'idea della morte, della fine totale della vita, però senza perdere il gusto della vita, della lotta.**

«Il gusto della vita, sì. E' molto giusto parlare del gusto della vita. Il gusto della vita come lotta. Non della vita fisica. Io ho tra un mese 83 anni. L'idea che io possa sopravvivere fino a 90 – 100 anni che cosa vuol dire? O io sono in grado di lottare, di sostenere certe idee, un certo programma culturale, un certo programma politico, oppure in questo mondo cosa ci sto a fare? Questa idea che la vita sia un bene in quanto è vita fisica io non la condivido. Per me non è un bene. Se Socrate fosse vivo ancora adesso, ricchissimo, o lui è presente per ciò che ci ha insegnato in quel momento, l'esempio che ci ha dato, la sua figura di personalità morale e filosofica grandissima, oppure se fosse lì sarebbe una mummia viva perché respira ancora. La vita non è il respiro, la vita non è quella che mi possono dare i biologi, la vita è un'altra cosa. E' la lotta, è la partecipazione a lotte collettive in cui io sarò nel giusto o sarò nell'errore, ma c'è una mia attività, c'è una mia partecipazione alla vita. Del resto a che pro tenere in vita, per esempio Socrate, cosa ci direbbe oggi, niente! Ci ha dato moltissimo e noi dobbiamo mantenere quest'eredità,

---

cercare di mantenerla viva, cercare di incrementarla. Però se lui fosse lì in un museo, vivo, senza più... quello che ha dato ha dato. Basta. E in quello che in piccolo, piccolissimo ciascuno di noi ha dato. Basta. E in un certo momento si chiude la partita. Mi pare che sia perfettamente naturale dover chiudere la partita».

## Avevano inoltre aderito al Convegno

Mario Quaranta dell'Istituto "L.Geymonat" di Milano;  
Giuseppe Ferrandi *Università di Bologna*;  
Franco Paris *Docente di Filosofia - Faenza*;  
Girolamo De Liguori *Docente di Filosofia*;  
Pietro Redondi *Università di Bologna*;  
Tommaso Cevese *Docente di Filosofia - Vicenza*.

## Hanno portato testimonianze

Piero Bertolini *Università di Bologna*;  
Franz Brunetti *Università di Pavia*;  
Armando Torno *Giornalista del "Corriere della Sera"*;  
Claudio Caron *Operaio*

## Enti che hanno patrocinato il Convegno

Università di Bologna, Comune di Bologna, Provincia di Bologna, Regione Emilia-Romagna, Provincia di Torino.

## Associazioni che hanno aderito

ANPI *Associazione Nazionale Partigiani d'Italia - Bologna*; UDU *Unione Degli Studenti Universitari - Bologna*.

## Hanno dato il contributo

Garzanti *Grandi Opere*, UNIPOL *Assicurazioni*.

## Ha curato la comunicazione del Convegno

Comunicatori Associati - *Via Nazario Sauro 1/2 - 40121 Bologna*  
Tel. 051/276216 Fax:051/276220  
e-mail: info@euromeeting.org

Edizioni Nuova Cultura  
Direttore responsabile: Ada Donno  
Autorizzazione del Tribunale di Teramo 354/94  
Amministrazione e redazione Via Memmingen, 35/A  
Tel. e Fax 0861/210012 - 64100 Teramo  
Redazione a cura di Piero De Sanctis

Finito di stampare  
nel mese di Febbraio 2004  
da "Media" Mosciano S.A. (TE)

