

# **Il senso della filosofia**

## **Un confronto a più voci**

a cura di Alberto Burgio

STEM Mucchi Editore

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

Immagine di copertina: Sergio Bianchi, *Lettera 10*, 1995. Collezione privata.

isbn 978-88-7000-982-8

quaderni di dianioia 3 (nuova serie)

Grafica Mucchi Editore (MO), stampa Legodigit (TN)

© STEM Mucchi Editore - 2021

Via Jugoslavia, 14 - 41122 Modena

[info@mucchieditore.it](mailto:info@mucchieditore.it)

[www.mucchieditore.it](http://www.mucchieditore.it)

[facebook.com/mucchieditore](https://facebook.com/mucchieditore)

[twitter.com/mucchieditore](https://twitter.com/mucchieditore)

[instagram.com/mucchi\\_editore](https://instagram.com/mucchi_editore)

I edizione pubblicata nel mese di settembre 2023

*Alle studentesse e agli studenti  
del Corso di laurea in Scienze Filosofiche  
dell'Università di Bologna*



## INDICE

- 7    Filosofia e vita quotidiana  
*Alberto Burgio*
- 13   I filosofi antichi e la ricerca della felicità  
*Bruno Centrone*
- 27   Un'avventura  
*Roberto Escobar*
- 41   Filosofia, scienza, società  
*Raffaella Campaner*
- 57   Il problema della conoscenza tra “neokantismo classico”  
e “nuovo neokantismo”  
*Luca Guidetti*
- 85   Il problema dell'intersoggettività come orizzonte  
di senso della fenomenologia trascendentale husserliana  
*Stefano Besoli*
- 113  Il senso di un'intervista un po' speciale  
*Marina Lalatta Costerbosa*
- 123  Sobre el sentido y los retos de la filosofía del Derecho,  
entre la política y la tecnología  
*Francisco Javier Ansuátegui Roig*
- 149  Sul senso della filosofia (oggi)  
Tempo e anima  
*Andrea Colli*
- 169  Filosofare per sistemi  
*Diego Donna*
- 181  Sul senso della filosofia: ricerca *versus* verità?  
*Carlo Gentili*

- 199 Sul rapporto di vita quotidiana e filosofia  
*Manlio Iofrida*
- 205 La 'mia filosofia'  
Quattro libri e quattro 'movimenti'  
*Mariafranca Spallanzani*
- 217 Sul senso della filosofia del diritto oggi  
A partire da Norberto Bobbio  
*Serena Vantin*
- 231 Per una filosofia della filosofia  
*Alberto Burgio*
- 247 Gli autori

## Filosofia e vita quotidiana

L'idea recepita secondo cui la filosofia sarebbe qualcosa di puramente astratto – se non di mitico e di fantasioso – suscita perplessità. È senso comune, ma ignora aspetti salienti dell'esperienza filosofica. Vince ma non convince, avrebbe detto qualcuno in un'altra era geologica.

Certo, la filosofia maneggia teorie, idee, concetti e parole: tutte entità meno (o diversamente) concrete di quelle alle quali immediatamente pensiamo quando ci riferiamo alla «vita di tutti i giorni». Era questo uno dei motivi della fragorosa insoddisfazione manifestata da Ludwig Feuerbach nei confronti della filosofia hegeliana; e la ragione del suo ingenuo concretismo. «A sfamarci è il pezzo di pane che portiamo alla bocca, non quello di cui parliamo!», protestò l'allievo. Che per attaccare il maestro dovette comunque servirsi di parole e concetti.

In un certo senso è indiscutibile: la filosofia impiega astrazioni. È l'astratto, come disse di sé Brian Sweeny Fitzgerald, il protagonista (impersonato da Klaus Kinski) del *Fitzcarraldo* di Werner Herzog. Ma questo non significa che sia costretta a muoversi lontano dalla realtà e dalla vita quotidiana. Come se vivere fosse per noi possibile senza immaginare, ricordare e parlare. «Scienza dell'esperienza» l'aveva chiamata proprio Hegel, e questa stessa idea affermò il nostro Labriola con il definirla «un grado, una forma, uno stadio del pensiero, per rispetto alle cose stesse che entrano nel campo della esperienza».

Ma c'è un ma.

Altro è la filosofia spontanea di ciascun essere umano; altro quella degli addetti ai lavori. Soprattutto, per ciò stesso: altro è l'intreccio tra filosofia spontanea e vita quotidiana per quanti ignorano di essere anche, in qualche modo, filosofi; altro – probabilmente – il rapporto tra vita e filosofia per quanti fanno, della filosofia, una parte della propria attività consapevole: per lavoro, per passione o per intimo bisogno.

Qualche tempo fa è apparsa sul *magazine* della «Zeit» un'interessante intervista alla matematica franco-tedesca Hélène Esnault, per lungo tempo titolare della cattedra Einstein presso la Freie Universität di Berlino.

Esnault si soffermava brevemente anche sulle analogie e le differenze tra la matematica e l'arte. A distinguerle, a suo giudizio, è in particolare il fatto che, mentre l'arte autorizza diverse risposte a una stessa domanda, la matematica permette un'unica risposta in quanto procede sulla base di un «criterio di verità» (ragiona in termini di vero o falso).

Dopodiché, per spiegare che cosa intendesse per *verità*, Esnault metteva a confronto la matematica e la vita di tutti i giorni:

Mentre nella quotidianità un'affermazione è vera se corrisponde a un fatto, in matematica è decisivo che ogni asserto si accordi con gli altri milioni di asserti accolti; quindi occorre dimostrare che esso non generi contraddizioni. L'ideale matematico della verità è l'esattezza, e in questo senso la matematica è un edificio di verità<sup>1</sup>.

Un aspetto sembra particolarmente rilevante in queste considerazioni, che, a guardar bene, implicano una tesi un po' diversa da quella che Esnault parrebbe sostenere.

Nel precisare il proprio ragionamento, Esnault si riferiva da una parte al concetto di *verità* implicito nelle teorie matematiche, dall'altra, all'idea impiegata da tutti noi, *matematici compresi*, nella vita di tutti i giorni. Ma proprio questo confronto rivelava un quadro più complicato e legami insospettati.

È molto probabile che, proprio perché consapevole di queste differenze, Esnault impieghi *nella vita di tutti i giorni* un'idea di *verità* un po' diversa da quella impiegata da chi non è, come lei, un matematico. E questo varrà, verosimilmente, per molti suoi colleghi matematici (in linea di principio, per tutti).

<sup>1</sup> S. Klein, «Die Mathematik zog mich an, denn bei ihr spielt Herkunft keine Rolle», «Zeit.Magazin», (18. November 2021), n. 47, p. 33.

Ammesso che Esnault avesse ragione nel definire che cosa si intenda per *vero* o *falso* «nella quotidianità», è probabile che la sua definizione non valga indistintamente per chiunque. Dovremmo ipotizzare l'esistenza di almeno una terza idea di *verità*: quella che – più o meno consapevolmente – impiegano nella vita di tutti i giorni i matematici.

In realtà, il discorso si amplia e le categorie si moltiplicano. È ragionevole supporre che l'esempio dei matematici valga, per farne un altro, anche per gli psicologi cognitivi, che si concentrano sull'analisi genetica degli errori, delle «dissonanze» e delle illusioni nelle quali incappiamo più o meno inevitabilmente. Oppure per gli statistici o per i sociologi, che fanno frequentemente esperienza degli errori di attribuzione conseguenti alle fallacie del senso comune. O, ancora, per gli storici, consapevoli delle approssimazioni e degli inganni inerenti alle versioni vulgate degli accadimenti. Ed è probabile che la stessa situazione concerna anche chi sia, *in una qualche forma*, filosofo «di professione», e in questa misura consapevole della connotazione, complessità e rilevanza teoretica di molte idee che impiega. È probabile che una postura peculiare caratterizzi il suo rapporto con le parole, i concetti, i pensieri e con l'esperienza della riflessività; e non soltanto in relazione all'idea di *verità*, ma in rapporto a tutte le idee complesse (teoreticamente dense e problematiche) che gli capitano di impiegare: quindi, in ultima analisi, in rapporto a tutti i suoi pensieri complessi e a tutte le sue argomentazioni, e, in qualche misura, per buona parte del suo vocabolario.

In altri termini: è sostenibile che chiunque a vario titolo si muova *consapevolmente* nel campo della filosofia e in una prospettiva filosofica; chiunque abbia compiuto studi filosofici che abbiano lasciato tracce durevoli nella sua mente; chiunque abbia uno sguardo sul mondo oppure interessi che lo spingano a muoversi lungo percorsi riflessivi filosoficamente connotati – ragioni, usi le parole e comunichi *nella vita di tutti i giorni* in modo diverso da chi filosofo (in questo senso) non è. Ed è probabile che ciò sia vero indipenden-

temente dal fatto che egli sia o meno consapevole di questa sua peculiarità.

Naturalmente è questa una semplice ipotesi, anzi poco più di un'impressione. E proprio perché di questo si tratta – di un'idea che dev'essere in primo luogo vagliata e discussa e misurata nella sua plausibilità – proprio per questo si è pensato di ragionarne in gruppo, nel corso di un seminario tra filosofi (teoretici, estetici, politici, epistemologi, giuridici) e storici della filosofia rivolto agli studenti del corso di laurea magistrale in Scienze filosofiche dell'Università di Bologna: studenti che, avendo già conseguito una laurea di primo livello, perlopiù in filosofia, sono anch'essi investiti dalla domanda sul *sensu della filosofia* e sulla relazione che essa intrattiene con l'esperienza quotidiana: non come sapere scolastico – come «bagaglio» di conoscenze cristallizzate – ma come attitudine, modalità e posizione plastica nel «mondo della vita».

Senza volerlo, e senza prevederlo, il discorso collettivo che si è venuto dispiegando è stato così anche un discorso sulla concretezza della filosofia, per tornare a quanto detto in apertura.

Se essere filosofi di professione (o storici della filosofia) significa stare «nella quotidianità» in un modo per qualche verso differente da come ci si sta non essendolo (ammesso che di una modalità comune di stare nel mondo abbia senso parlare), allora anche la filosofia si dimostra *a modo suo* concreta, anzi concretissima, proprio con il mostrarsi capace di imprimere una forma specifica al concreto e al vero della vita quotidiana. Di questa sua peculiare concretezza e veridicità parlano i testi qui raccolti, nella prospettiva – va da sé – più libera e personale. Movendo, appunto, dall'esperienza che ciascuno compie nella vita di ogni giorno, quindi dal modo in cui ciascuno la propria esperienza percepisce e preferisce ordinare.

Come non si era posto alcun punto di partenza a definire o sovrastare la riflessione sul tema prospettato, così non si è determinata alcuna traiettoria condivisa. Come non si era assegnato nulla che somigliasse neppure da lontano a un

compito, così non vi è alcunché, in queste pagine, che si lasci ricondurre a un canovaccio comune. Ciascuno degli autori<sup>2</sup> si è ritrovato solo con se stesso e con quella filosofia che per ciascuno è la forma del proprio sguardo sulla realtà e (quindi) su se stesso, oltre che un abito professionale – un sapere, una competenza, forse anche una tecnica. Solo, ciascuno ha detto di sé, filosofo (o storico della filosofia) alle prese con la quotidianità. E questa solitudine si è rivelata, a giudicare dai risultati, feconda di intuizioni e di suggestioni. Amica, come talvolta accade, della libertà.

Bologna, aprile 2023

*Alberto Burgio*

<sup>2</sup> Al seminario su *Il senso della filosofia (oggi)*, svoltosi presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna tra il febbraio e il maggio del 2021, hanno preso parte Stefano Besoli, Alberto Burgio, Raffaella Campaner, Bruno Centrone, Francesco Cerrato, Roberto Escobar, Luca Guidetti, Marina Lalatta Costerbosa, Massimo La Torre, Giovanni Matteucci e Gianfrancesco Zanetti; Javier Ansuátegui Roig, Andrea Colli, Diego Donna, Carlo Gentili, Manlio Iofrida, Mariafranca Spallanzani e Serena Vantin hanno gentilmente accolto l'invito a partecipare per iscritto a questa discussione: anche a loro va per questo il più sentito ringraziamento.



# I filosofi antichi e la ricerca della felicità

Bruno Centrone

*This paper explores the possible relevance of ancient philosophy for the contemporary man's way of life, arguing for its limited utility, in spite of some current cultural fashions which purport to find in the ancient philosophers recipes for happiness. Rather, the study of ancient philosophy meets the need of historical comprehension of the past as a basic condition of man as homo hermeneuticus.*

*Keywords: Happiness, Philosophical Counseling, Historical Understanding, Ancient Philosophy.*

Il tema proposto per questa serie di incontri è il modo in cui la filosofia e le relative competenze hanno inciso nel concreto della nostra vita, anche al di là dello specifico professionale. A questo tema si connette strettamente la questione, sempre molto dibattuta, dell'«attualità» delle principali figure della storia della filosofia, perché la loro eventuale incidenza sul nostro modo d'essere sembra presupporre una loro persistente vitalità, aldilà del loro essere oggetto di un'indagine storica. Vista la mia specifica competenza, intendo presentare qualche riflessione sul senso che può ancora avere oggi lo studio dei filosofi antichi, considerando poi la possibilità che questa pratica contribuisca a soddisfare un'aspirazione molto presente nella vita dell'uomo contemporaneo: la ricerca della felicità.

L'eventuale «attualità» della filosofia antica può infatti essere valutata da due punti di vista, chiedendosi: 1) per usare l'antica formula crociana, cosa della filosofia antica sia ancora vivo nel contesto dell'indagine teoretica specializzata; 2) se e in che misura la filosofia antica possa incidere sulla vita ordinaria, non solo dei competenti in mate-

ria, ma anche delle persone comuni, dei non-specialisti. Nel caso di una disciplina come la filosofia non è infatti raro che la scelta del corrispondente iter di studi risponda a esigenze di natura personale ed esistenziale. Nella mia decennale attività di docente di storia della filosofia antica ho incontrato molti studenti che hanno dichiarato di avere scelto il corso di laurea in filosofia per cercare risposte a quei fondamentali interrogativi esistenziali che l'uomo da sempre si pone.

Se queste domande fondamentali si identificano semplicemente con quel naturale desiderio di conoscere che agli inizi della *Metafisica* Aristotele dichiara essere all'origine della filosofia, si deve constatare che nel mondo contemporaneo la disciplina chiamata *filosofia* può soddisfare solo in minima parte questo desiderio, essendo stati ad essa progressivamente sottratti dalle scienze particolari molti degli ambiti che in origine erano suoi propri (si pensi alle scienze naturali, alla fisica, alla psicologia, alla politologia, discipline capaci di offrire risposte ben più appropriate su questioni specifiche). Di specifica pertinenza della filosofia è rimasta la domanda sull'Essere, quella che Aristotele nei libri centrali della *Metafisica* individuava come la questione più difficile da trattare e da sempre indagata con difficoltà: «che cos'è l'Essere», *ti to on*. Una questione nel mondo contemporaneo declinabile in varie forme, anche tra loro molto distanti, quali la *Grundfrage* di Martin Heidegger (perché, in generale, l'essente e non il nulla?) e/o l'ontologia analitica, ma certamente di scarso interesse per la dimensione esistenziale dei singoli individui.

Specifica della filosofia sembra essere tuttora anche la riflessione su natura, limiti e finalità delle altre forme di sapere, tanto che si può continuare a parlare di filosofia della scienza, dell'arte, della storia, di filosofia politica, o di filosofia morale come (talvolta a fatica) distinta dall'etica; tutte discipline oggetto – almeno in Italia – di insegnamenti universitari, in alcuni casi veri e propri settori scientifico-disciplinari e/o concorsuali. Ma difficilmente si può identificare questa competenza come esclusivamente propria dei «filosofi» professionali (cioè, in ultima analisi, dei professori di filo-

sofia), quasi che un fisico o un artista avessero meno titolo di un docente di filosofia della scienza o di estetica ad esprimersi in materia. *Filosofia* sembra designare, in questi casi, un atteggiamento mentale, una disposizione a interrogarsi in modo critico intorno a determinati temi e problemi, più che una disciplina della quale esistano competenti identificabili con i soggetti che hanno seguito un curriculum di studi istituzionalizzato o rivestono un corrispondente ruolo docente.

Le domande fondamentali cui alcuni ritengono di poter trovare risposta negli studi filosofici riguardano dunque, piuttosto, la dimensione esistenziale. Molti di coloro che negli studi filosofici cercano risposte del genere vanno inevitabilmente incontro a delusioni, nel momento in cui si trovano a confrontarsi con una disciplina che ambisce, nei limiti del possibile, a essere una scienza oggettiva e rigorosa, o quando hanno a che fare con la *storia* di questa forma di sapere, poiché anche le discipline storiche adottano un metodo scientifico, nei limiti in cui la storiografia può essere considerata una scienza, le cui finalità sono tutte da precisare. Una ricerca storica meticolosa sulle fonti, la cronologia degli scritti, le vicende biografiche e l'evoluzione spirituale di un qualunque filosofo che si sia posto la questione del senso della vita non aggiunge granché a ciò che gli autori considerati possono avere da dire a chi cerchi in essi risposte ai suoi interrogativi esistenziali. Quest'ultimo atteggiamento può però trovare risposte e consistenza in alcuni indirizzi interpretativi che anche recentemente hanno avuto grande successo in riferimento proprio alla filosofia antica, vista come «arte della vita». In particolare gli studi di Pierre Hadot hanno sviluppato a fondo l'idea che nell'antichità la filosofia fosse, prima che una disciplina scientifico-professionale, soprattutto un *bios*, una forma di vita, fondata però sul possesso di una vera e propria *techné*, un sapere in grado di garantire il conseguimento della felicità possibile all'uomo. Una concezione della filosofia come terapia dei mali praticabile mediante «esercizi spirituali» è inevitabilmente destinata a risvegliare l'interesse dell'uomo contemporaneo.

Parallelamente si deve ricordare l'emergere (e un certo successo, probabilmente poco duraturo) del cosiddetto *philosophical counseling*, sulla cui effettiva efficacia è lecito nutrire forti dubbi, ma che indubbiamente testimonia la convinzione che la filosofia possa influire in maniera decisiva sulla vita di tutti, anche quella quotidiana, rivelando un'efficacia terapeutica che può entrare in competizione con altre discipline. Platone meglio del Prozac, secondo il titolo di un libro di successo. L'idea della ricerca della felicità individuale come scopo primario del vivere umano conosce sempre più un'ampia diffusione a vari livelli e non a caso i filosofi antichi, per gran parte dei quali l'*eudaimonia* è il *telos* indiscusso, sono venuti in tutto ciò a occupare una posizione prominente rispetto ad altri autori. Si individua così un gruppo di soggetti che nutrono interesse per la filosofia antica, ben distinto da quello dei professionisti del sapere che praticano un'indagine di tipo scientifico-storiografico.

Personalmente ritengo, in una prospettiva storicistica, che la reale attualità dei filosofi antichi sia, in un ambito teorico, molto limitata, se non nulla. I problemi teorici della filosofia antica sono questioni storicamente determinate, non più riproponibili in quei termini, che avevano senso nel preciso contesto storico in cui sono sorte e che in gran parte hanno trovato risposte e soluzioni definitive, anch'esse storicamente situate. «Ritorni» ai filosofi antichi, quali sono stati proposti, anche in Italia, in tempi relativamente recenti, sono stati, di fatto, proclami più che effettive rivitalizzazioni. Questo non significa, evidentemente, che non abbia senso uno studio in prospettiva storica della filosofia antica, ed è facile chiarirlo con alcuni esempi.

Nessuno mette in dubbio, ad esempio, che sia giusto e proficuo studiare la storia delle religioni antiche, anche se nessuno crede più negli dèi omerici o nei misteri di Mitra; o studiare la storia del pensiero politico classico, sebbene nessuno pensi di poter riproporre al giorno d'oggi le forme costituzionali dell'antichità, anche laddove, come nel caso della democrazia, permangono i nomi e certe tendenze

di fondo; per non parlare di discipline scientifiche come la medicina, la fisica, l'astronomia, per le quali lo studio delle loro espressioni antiche risponde con evidenza solo a un'esigenza di comprensione storica. Se questo si applica alla filosofia antica risulta evidente che non è necessario essere convinti della sua perenne attualità per considerarla un oggetto di studio importante e necessario.

Si potrebbe obiettare che nel caso della filosofia l'analogia proposta non è del tutto soddisfacente. È piuttosto evidente che uno storico dell'arte non è (necessariamente) un'artista o che è uno storico della musica non è (necessariamente) un musicista, o se lo è questo può considerarsi accidentale. Ha invece avuto – e può tuttora incontrare consensi – l'idea che fare storia della filosofia significhi *ipso facto* fare filosofia. È un'idea in cui spesso si rifugiano storici della filosofia che non vogliono essere posti in posizione subordinata rispetto ai loro colleghi «filosofi» o «teoreti», ma che ha dalla sua anche una inveterata tradizione filosofica. In alcuni casi, proprio da parte degli stessi filosofi, si argomenta che fare storia della filosofia implica precise prese di posizione filosofiche, ragion per cui lo storico della filosofia non potrebbe esimersi da una giustificazione della sua attività sul piano teorico.

Un argomento del genere non pare però pienamente convincente, o quantomeno non vale esclusivamente per la storia della filosofia. Dietro l'attività dello storico di qualunque disciplina operano necessariamente presupposti filosofici, talvolta inconsapevoli, ma probabilmente non è compito dello storico stesso chiarire ed elaborare tali presupposti. Ciò nonostante, il rapporto tra filosofia e storia della filosofia appare più stretto di quello vigente tra altre singole discipline e la loro storia, rimanendo dunque più problematico.

Per quale motivo, dunque, fare storia della filosofia, studiare i classici e la storia del pensiero antico? In una prospettiva storicistica in senso lato – da cui non ci si può facilmente porre fuori, considerato che di ogni forma del sapere vi sono di fatto corrispondenti storie – questo studio serve in primo luogo a comprendere ciò che attualmente siamo e attraverso quali fasi lo siamo diventati nel corso del

tempo. Le nostre attuali forme d'essere costituiscono l'esito di uno sviluppo secolare, e comprendere storicamente questo sviluppo ci permette di capire in che misura le caratteristiche che ci definiscono non sono parte di una natura eterna ed immutabile, ma piuttosto l'esito di un'evoluzione storica che avrebbe potuto anche verificarsi in un altro modo.

Si possono fare in proposito alcuni esempi basilari nella storia della filosofia antica, specifici di questa disciplina. Come noto, disponiamo di tutte le opere di Platone e di Plotino, di grandissima parte delle opere di Aristotele, mentre abbiamo solo una parte assai esigua della produzione delle principali scuole ellenistiche, Epicureismo, Stoicismo, Scetticismo. Ma da ciò che è possibile ricostruire, nell'antichità lo Stoicismo fu una filosofia che, almeno per un certo periodo, rivaleggiò alla pari con il Platonismo e l'Aristotelismo (si pensi solo alla rilevanza dello Stoicismo romano). Una figura come lo stoico Crisippo, di cui non è rimasto nessuno scritto, non doveva essere di levatura inferiore a Platone e Aristotele. Ma nella storia ci sono perdenti e vincenti, e alla fine dei conti lo Stoicismo è stata una filosofia che non si è imposta. Nello sviluppo della riflessione degli antichi, all'incirca a partire dal I secolo a.C. la filosofia assume la forma dell'esegesi e del commento delle opere degli autori maggiori, nelle quali si ritiene sia depositata la verità ultima. Le opere di Platone e di Aristotele si sono conservate e tramandate perché costituivano i testi di riferimento, impiegati anche in funzione didattica, delle scuole neoplatoniche dell'antichità, sopravvissute a spese delle altre per molteplici ragioni. Si riteneva, almeno a partire da Porfirio, che Platone e Aristotele potessero essere conciliati, e dunque che la verità filosofica ultima si trovasse in entrambi (mentre, ad esempio, il maestro di Porfirio, Plotino, fortemente critico di Aristotele, non era di questa idea). I monumentali commenti ad Aristotele che ci sono pervenuti sono per la maggior parte opera di neoplatonici di tendenza concordista, e se questa prospettiva non avesse prevalso non avremmo più, molto verosimilmente, buona parte delle opere aristoteliche, e tutta la filosofia successiva sarebbe stata diversa.

Per citare un altro caso, possiamo ancora leggere una parte consistente della prima parte del poema di Parmenide, che ha influenzato in maniera determinante l'intera storia dell'ontologia, ma non abbiamo più la seconda parte, quella relativa alla *doxa*, le opinioni dei mortali, in cui l'eleate esponeva teorie cosmologiche, fisiologiche e mediche; e questo perché i frammenti in nostro possesso derivano in massima parte dai neoplatonici, che dopo un millennio erano ancora interessati agli aspetti ontologici, ma non più a quelli biologico-cosmologici. L'immagine di Parmenide che avremmo se si fosse conservata la prima parte del poema riserverebbe notevoli sorprese, e probabilmente in questo caso la storia della metafisica occidentale sarebbe stata totalmente diversa.

È forse eccessiva la celebre affermazione di Whitehead secondo cui l'intera storia della filosofia occidentale costituisce una serie di note in margine a Platone, ma è innegabile che tutta la successiva filosofia, a partire da quella medievale, abbia come principali riferimenti Platone ed Aristotele. A seconda della visione della storia propria di ciascuno, si potrà pensare che si trattava di una necessità storica inevitabile, oppure che quest'esito sia il frutto di avvenimenti contingenti, non governati da un principio superiore, e che, se nell'antichità avesse prevalso, ad esempio, lo Stoicismo, l'intera storia della filosofia successiva sarebbe stata diversa. Diviene dunque fondamentale seguire tutte le fasi di questo sviluppo per comprendere gli esiti odierni, e questo sarebbe un motivo già più che sufficiente per considerare la filosofia antica un oggetto di studio imprescindibile.

Questo aspetto non esaurisce però la questione. Una prospettiva quale quella descritta non giustificherebbe pienamente il lavoro di ricerca scientifica in questo campo, che nell'ultimo cinquantennio ha conosciuto, a livello mondiale, una crescita degna di nota, almeno in termini quantitativi. La ricerca in questo ambito viene infatti ad occuparsi *anche* di temi e aspetti che non hanno influito sui successivi sviluppi, o di autori la cui influenza storica è stata minima, se non nulla. Cerco di chiarire il punto ricorrendo a qualche esempio e chiamando in causa ancora una volta il poema di Parmenide.

Parmenide è tradizionalmente considerato il filosofo dell'Essere e il padre dell'ontologia, ma come accennavo, è possibile che questo non rispecchi fedelmente la realtà storica. Si può sostenere con buoni argomenti che *l'eon* di Parmenide non sia ancora l'Essere concepito in senso astratto, ma piuttosto il mondo che ci circonda, considerato in una prospettiva prima di tutto cosmologica. Ciò non incide però sul fatto innegabile che, a partire da Platone, è *l'eon* identificato con l'Essere in senso astratto ad avere determinato gli sviluppi successivi della storia dell'ontologia e della filosofia. In altre parole, sembra essere più importante come Platone e la successiva tradizione hanno letto Parmenide, che non quello che Parmenide potrebbe davvero aver detto. E tuttavia lo sforzo di comprensione storica che mira a intendere una filosofia aldilà del modo in cui essa è stata interpretata dalla tradizione o a recuperare testi e autori minori che non hanno avuto la minima incidenza è anch'esso ineliminabile. Lo storico non può fare a meno di chiedersi che cosa fosse davvero l'Essere di Parmenide e se la riflessione successiva lo abbia compreso nei suoi giusti termini. E nella ricostruzione di un'epoca storica ogni dettaglio è importante per la definizione del quadro d'insieme, per cui anche autori e testi minori godono di sempre maggiore considerazione negli attuali indirizzi di ricerca. Assumere a oggetto di ricerca anche ciò che non ha influenzato le epoche successive, ponendosi, per così dire, dalla parte dei perdenti, rimane un'esigenza imprescindibile nel lavoro dello storico.

In alcuni casi ciò sembra comportare esiti paradossali: un'interpretazione originale, poniamo, di un dialogo minore di Platone – minore nel senso di un'incidenza non paragonabile a quella avuta da altri –, quanto più è realmente originale (posto che la ricostruzione sia attendibile), tantomeno deve essere stata storicamente significativa e di impatto sui successivi sviluppi, e dunque non sembra contribuire in nulla alla comprensione di questi ultimi. Che però di fatto nessuno metta in dubbio l'opportunità di un'attività di ricerca in questa direzione, indica che non ci si rivolge al passato

remoto unicamente con l'intento di comprendere i successivi sviluppi sino al presente.

Un altro aspetto del problema riguarda in particolare la filosofia antica, ed è dato dalla persistenza, di fatto innegabile, dei filosofi antichi nella riflessione contemporanea. La ripresa dei filosofi antichi si è verificata a vari livelli e a partire da prospettive anche molto diverse tra loro. Si pensi solo alla cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica di Aristotele in ambito tedesco e anglo-americano, tesa alla rivalutazione di un modello di razionalità, differente dalla razionalità di tipo scientifico, che possa guidare l'agire pratico dell'uomo senza cadere nell'irrazionalismo.

Nell'ambito della riflessione teorica in generale, il rischio principale è quello di usare i filosofi antichi come strumento subordinato all'indagine teoretica, se non come palestra per esercizi intellettuali, spesso perdendo di vista l'originario contesto storico e producendo indubbie forzature; atteggiamento, questo, che ha trovato espressione soprattutto in alcuni epigoni o imitatori, con scarso successo, di Heidegger. Essendo per evidenti ragioni la filosofia antica quella per la cui comprensione è richiesto il maggiore sforzo filologico, è in questo contesto che la contrapposizione tra filologia e teoresi si acuisce al massimo grado, spesso originando reciproche accuse di piccineria filologica da una parte, o di teoreticismo incapace di comprensione storica dall'altra.

Credo, personalmente, che le due prospettive possano convivere, se entrambe si pongono in maniera rispettosa l'una dell'altra, e cerco di spiegarmi con un esempio di ambito musicale. In questo ambito convivono, in modo analogo, la pratica dell'esecuzione filologica, necessariamente volta a una riproduzione oggettiva, aderente al dato storico, e quella della composizione originale, che talvolta può servirsi per i suoi scopi di una forma come la variazione sfruttando, senza vincoli di natura filologica, temi che vengono poi rielaborati e reinterpretati, il cui unico requisito è la riconoscibilità. Lo storico della filosofia dovrebbe dunque riconoscere al filosofo in senso stretto il diritto di usare i testi a suo piacimento, purché i suoi propositi e i suoi metodi siano chia-

ramente definiti in anticipo e l'infedeltà filologica sia compensata dalla validità delle sue proposte teoriche. Sull'altro versante non avrebbe senso mettere in discussione o criticare radicalmente la prospettiva storico-filologica, se non altro perché è l'attività ecdotica propria della filologia in senso lato a mettere a disposizione i materiali di base per qualunque riflessione. Ma soprattutto perché, come ho cercato di mostrare, la comprensione storica del passato è per l'uomo una dimensione strutturale ineliminabile e le connesse pratiche hanno di per sé senso anche se non si condivide un'impostazione radicalmente storicistica.

Per venire ad ambiti meno specialistici, ho già ricordato in precedenza come i filosofi antichi abbiano ricoperto un ruolo di primo piano in pratiche che hanno avuto una certa diffusione (forse già in via di esaurimento), come quella del *philosophical counseling*. La chiave di lettura di Pierre Hadot, che ha interpretato l'intera filosofia antica in termini non tanto una di disciplina teorica, ma di un'arte della vita tesa a garantire la felicità, se anche mostra talvolta precisi limiti, è sicuramente applicabile con successo in molti casi; diventa allora inevitabile che siano soprattutto i filosofi antichi quelli nei quali si ricerca quella saggezza della vita che dovrebbe (o si si presume potrebbe) ancora essere in grado di orientare la vita dell'uomo contemporaneo. Anche lo storico della filosofia antica non convinto della sua attualità si trova di fronte a dati di fatto oggettivi che ne testimoniano invece, su questo piano, la persistente vitalità. Si può allora trovare ancora nella filosofia antica qualcosa che non la releghi semplicemente a un oggetto di studio storico, quasi un corpo morto su cui si effettua un'autopsia?

L'evidenza dei fatti porta a concludere che la risposta può essere positiva, almeno per coloro che dalla filosofia antica ritengono di trarre dei benefici, senza che ciò comporti ricadere nella posizione del neo-umanesimo, secondo cui i classici hanno valore perenne e sono depositari di verità eterne. Come un edificio può essere adibito a scopi diversi da quelli per i quali è stato costruito (una fortezza adibita a

carcere, un ospedale divenuto un museo), i classici filosofici, con debiti riadattamenti, possono, in linea di principio, essere rivitalizzati, soprattutto nella dimensione etica e pratica. In ciò è certamente insito il rischio della banalizzazione, visibile nel diffondersi di certe mode (purtroppo anche editoriali) sensibili alla cosiddetta «ricerca della felicità» individuale, dove la proverbiale sapienza degli antichi viene compresa in pillole di saggezza spicciola, ignara del contesto filosofico originario in cui quei precetti trovavano il loro senso più autentico. Basterà ricordare, in proposito, che l'*eudaimonia* degli antichi è una condizione oggettiva, non uno stato d'animo soggettivo strettamente legato alla percezione che il soggetto ha di sé. Laddove la virtù è ritenuta condizione necessaria della felicità – ed è questo il caso di pressoché tutte le scuole filosofiche – l'ingiusto sarà necessariamente infelice, indipendentemente dal suo sentire e dalle sue percezioni. È il caso del tiranno Archelao, menzionato nel *Gorgia* di Platone quale esempio di estrema infelicità, pur se si trova nella condizione di fare tutto ciò che vuole, senza subire conseguenze per i suoi comportamenti ingiusti. Difficilmente una concezione di questo genere, se rettamente interpretata, può soddisfare, sia pure con riadattamenti, l'aspirazione sentimentalistica alla felicità soggettiva, tipica del mondo contemporaneo. L'immagine del saggio felice anche nel toro di Falaride non è, in questa prospettiva, molto attraente.

La possibilità di applicare la saggezza antica alla vita dell'uomo contemporaneo sembra inoltre dover presupporre l'idea di una natura umana immutabile che non sia il frutto di un costrutto storico. Il richiamo alla natura, che per definizione deve avere valore unico e universale, è in effetti molto presente ancor oggi, almeno in una certa morale popolare, nella religione e nella politica di stampo propagandistico; ma sarebbe facile obiettare che ci sono altrettante nature quante i sostenitori dell'idea di una natura unica e immutabile. In cosa potrebbe allora risiedere un'autentica attualità dei filosofi antichi? Si possono astrarre insegnamenti generali dagli antichi, depurandoli dagli elementi più facilmente storicizzabili? Cosa spiega la loro persistente attrattività,

aldilà degli aspetti più accattivanti e superficiali? Una risposta plausibile è che a questa attrattività contribuisce in buona misura il fascino artistico e letterario di autori e grandi scrittori quali Platone, Seneca, Marco Aurelio, Epitteto; questa componente, legata all'emozionalità, favorisce il consolidarsi dell'impressione che i loro precetti costituiscano verità immutabili, eternamente valide e sottratte al dubbio, e in questo senso può trattarsi di suggestioni ingannevoli.

Vi sono tuttavia principi e precetti dei filosofi antichi che sembrano sottrarsi a ogni storicizzazione e offrire norme di orientamento e modelli di comportamento ancora validi anche per l'uomo contemporaneo; si pensi all'etica platonica (e aristotelica) della misura e del giusto mezzo, alla critica stoica della precipitosità (*propeteia*), alla necessità, per lo scettico, di sospendere il giudizio sino a che non si abbia adeguata conoscenza dei dati di un problema, all'etica socratica del dialogo, o a proposizioni centrali dell'etica dello stesso Socrate, quali la necessità di non commettere mai ingiustizia, neppure per ricambiarla, sino ai suoi esiti più paradossali: subire ingiustizia è meglio che commetterla, scontare la pena è meglio che restare impuniti, e l'uomo giusto è felice in ogni circostanza. Vorrei cercare di avanzare in via ipotetica una spiegazione in termini oggettivi, non legati alla fascinazione individuale, all'emozionalità e al sentimento, del perché queste tesi possano risultare così attrattive.

Uno dei maggiori platonisti viventi, Rafael Ferber, ha mostrato in modo convincente che molte tesi socratico-platoniche, nonostante la loro apparenza paradossale, sono in realtà verità analitiche aventi validità oggettiva, che però ampliano in qualche misura la nostra conoscenza, in una sorta di sintesi a-priori. È questo il motivo per cui Socrate – a dispetto della fuorviante vulgata secondo cui egli dichiarerebbe di non sapere nulla – nei dialoghi afferma ripetutamente di conoscere con certezza assoluta alcune verità. Della verità di alcune di queste tesi l'Ateniese delle *Leggi*, quasi certamente un portavoce di Platone, dichiara di essere convinto «come del fatto che Creta è un'isola».

In questa sede non posso che limitarmi a fornirne un esempio, relativo a una delle più paradossali dottrine socratiche, quella dell'involontarietà del male, per noi controintuitiva e difficilmente accettabile. *Oudeis bouletai ta kaka*, nessuno vuole ciò che è male. Esplicitata analiticamente in una certa direzione, la tesi che qualcuno vuole –per sé – ciò che ritiene essere un male è assurda, come lo sarebbe dire «sono convinto che X, ma X è falsa». Volere il male significherebbe ritenere che il male è preferibile al bene, ma preferibile significa migliore, e migliore è il comparativo di buono e di bene. E quindi, quando si dice di volere il male, si afferma in realtà che lo si vuole in quanto lo si ritiene un bene.

Si tratta dunque di una verità analitica, ma che in realtà amplia la nostra conoscenza precisando l'autentica semantica del volere, e smentendo la tesi generalmente condivisa circa la possibilità di volere cose cattive. Il formalismo dell'etica filosofica greca, indicatore dell'emergere di una vera e propria filosofia morale – aldilà di un'etica dei contenuti, propria di qualunque fase della civiltà umana – ha dunque un'estensione più ampia di quella testimoniata, ad esempio da definizioni generalissime del Bene («ciò a cui tutto tende», secondo *l'Etica Nicomachea* di Aristotele, che la considera una verità impossibile da negare). Nei testi filosofici antichi si possono trovare verità a-priori che non sono semplici tautologie e che come tali agiscono, magari insensibilmente, in grado di influenzare anche l'ambito pratico e la vita morale dell'uomo. Ma poiché nell'etica filosofica greca il neonato formalismo è ancora strettamente combinato con una precettistica interessata ai contenuti, i filosofi antichi risultano generalmente in grado di raggiungere un pubblico più ampio della ristretta cerchia degli specialisti. Quanto essi possano incidere sulle vite personali dei singoli dipenderà dal grado della loro interiorizzazione e dalla misura in cui, soggettivamente, se ne riconosce un'influenza determinante. Sicuramente chi riuscisse a convincere qualcuno che l'ingiustizia non va ricambiata in nessun caso e che l'uomo giusto è anche, in ogni caso, felice, renderebbe un grande servizio all'umanità.



# Un'avventura

Roberto Escobar

*Astonishment is the beginning of every philosophy. So I've always thought, starting from what my father and my elementary school teacher taught me. To this was added a book of fairy tales I read when I was 10, and which I still consider the most important one in my library. In particular, the great myth of Sisyphus amazed me and made me think. What I then wrote about fear, about the human propensity to obedience, about solidarity was born from that reading. Even today "I am amazed", and this is what still drives me to philosophize.*

Keywords: *Amazement, Film Criticism, Obedience, Fear, Absurd.*

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra niente altro che un viandante – per quanto non un viaggiatore *diretto* verso una meta: perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tener gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come procedano tutte le cose del mondo [...]: deve esserci in lui [...] qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà.

Friedrich Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, af. 638

Lo stupore è l'origine del filosofare. Così dice Socrate a Teeteto. Nel testo greco si legge *thaumàzein*<sup>1</sup>, che in alcune traduzioni è reso con meraviglia. Senza preoccupazioni da filologo<sup>2</sup>, ho sempre pensato che meraviglia, dal latino *mirabilia*, cose da ammirare, non avesse la stessa forza di stupore, né la sua precisione. Chi si stupisce, ancora non ammira. Forse lo farà, ma ora, mentre si stupisce, sta come bloccato, immobile

<sup>1</sup> Cfr. Platone, *Teeteto*, 155d (Feltrinelli, Milano 2009, testo originale a fronte, pp. 68-9).

<sup>2</sup> Cfr. L.M. Napolitano Valditara, *Meraviglia, perplessità, aporia: cognizioni ed emozioni alle radici della ricerca filosofica*, «Thaumzein», 2 (2014), in particolare p. 130 (nota 10).

di fronte a qualcosa che per lui non ha né figura né nome, e che nega ogni nome conosciuto e ogni figura vista. Attonito, quasi incapace di agire e di parlare, lo potremmo dire stupido, termine che viene da *stupēre*, come *stupor*. E però accade – non sempre, ma talvolta – che dalla negazione improvvisa del già visto e del già conosciuto nasca un rinnovato impulso a guardare il mondo con occhi dilatati<sup>3</sup>, al di là di quanto nella vita di ogni giorno sembra ovvio. Un’esperienza, questa, che può essere di ognuno, non solo del filosofo<sup>4</sup>, ma che nel filosofo è forse più radicale.

Non ho provato ammirazione, ma patito orrore quando, una vita fa, mio nonno mi disse che il cilindro d’ottone che avevo preso da un cassetto e che tenevo in mano era il bossolo di un 91, il fucile usato dai fanti nella Grande Guerra. Era lungo su per giù cinque centimetri e largo poco meno di uno. Immaginai lo scempio che la sua pallottola – proprio la sua, non una qualsiasi – poteva aver fatto nella carne di un uomo. Ricordo ancora quello stupore come il primo del filosofo che poi avrei tentato di essere (non si può che tentare di esserlo, filosofi, un po’ come non si può che tentare di essere poeti: saranno gli altri a giudicare).

La domanda implicita in quel vecchio cilindretto d’ottone era bruciante. Come si può uscire da una trincea sapendo che, dall’altra parte, qualcuno è pronto a squarciarti il petto? Come si può obbedire a chi ti ordina di morire in un modo tanto doloroso? Non si trattava di una preoccupazione morale, e tanto meno politica. Si trattava di uno stupore materiale, uno stupore che sentivo nel mio corpo e a cui mancava una risposta.

Qualche tempo dopo, credo al quinto anno delle elementari, stavo marciando per il corridoio della scuola, nella fila compatta della mia classe. Andavamo a due a due, con il maestro a darci il tempo con un secco e perentorio *unò-due, unò-due*. Ne ricordo ancora il nome – Carlo Intraliggi, il

<sup>3</sup> Cfr. J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 32.

<sup>4</sup> Cfr. J. Hersch, *Storia della filosofia come stupore*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 2.

«maestro Intraliggi» –, e ancora gli sono grato per quello che mi ha insegnato, spesso volendolo, ma anche non volendolo, come in quell'occasione. Dal fondo opposto del corridoio veniva verso di noi un ragazzino di un'altra classe. Zoppicava. Allora accadeva a molti, a causa della poliomielite. Vedendo il suo procedere difficile, saltellante, i miei compagni ne risero. Stupito, li rimproverai. Ho dimenticato che cosa dissi, ma lo dissi ad alta voce, rallentando il passo. E il maestro? Il maestro riprese me, non loro. Avevo disobbedito. Avevo rotto la marcia, ero uscito dalla sua uniformità. Oggi direi che avevo rotto il silenzio: il silenzio morale del noi in cui si perde il dolore dell'altro. Non contava il ragazzino poliomielitico. Non contava la crudeltà della derisione. Contava l'uniformità del gruppo, la compattezza della sua marcia. Di questo mi stupii, ancora più che del riso.

Un paio d'anni più tardi, sullo schermo del televisore di casa si muoveva l'immagine del papa – forse Pio XII, forse Giovanni XXIII. Anche lui va in bagno, e anche lui si prende cura della sua pulizia: così, ma con parole più esplicite, sentii dire da mio padre, cattolico praticante e uomo onesto. Come nel caso del maestro e dello zoppetto, lo stupore fu doppio. Mi stupì mio padre, di cui non conoscevo tanta libertà di giudizio, anche nei confronti della sua fede, chiara e sincera. E mi stupì l'immagine evocata. Lo vidi, il papa, in quell'atto umano tra i meno dignitosi, e tra i più necessari. Lo vidi nell'incombenza che me lo scopriva uguale a me. Era un uomo come chiunque, nonostante la sua posa ieratica, nonostante i suoi abiti elaborati e strani, nonostante la reverenza di chi gli stava attorno, nel bianco e nero della vecchia Rai – il che, dopo le parole di mio padre, mi sembrò una messa in scena piuttosto comica.

Faccio un passo indietro nella memoria. Ho dieci anni. Mio padre, grande lettore, mi dice: tieni, è per te. E mi regala un libro, anzi *il* libro, come non smetto di considerarlo. Edito a Milano nel 1955 da Giuseppe Principato, ora è qui, sulla scrivania, mentre scrivo. Nel verde scuro della copertina spicca il titolo, *Enciclopedia della fiaba*, a grandi lettere d'oro che il tempo non ha spento del tutto. Lo scorro. Ritrovo gli

animali di Fedro e di Esopo, gli dèi e gli eroi della Grecia antica, i racconti medievali e le leggende popolari, poi Basile, Perrault, Andersen, i Grimm e molti altri. Tutto quello che so, poco o tanto, ha radici nelle sue 536 pagine. Dalla 162 alla 164, in particolare, c'è la storia di Sisifo, *Il re più furbo del mondo*. A pagina 163, nel disegno in alto a destra, c'è lui, teso nell'atto di spingere la sua grande pietra tonda. Sembra che mi aspetti da allora, il fondatore di Corinto e truffatore degli dèi.

Si è ribellato a Zeus – a Giove, nella versione dell'enciclopedia. Lo ha sorpreso mentre rapiva la ninfa Egina, e lo ha denunciato al padre, il dio fluviale Asopo. In cambio ne ha voluto in dono «abbondanti sorgenti di acqua pura», per la sete della città che sta per fondare. Adirato, il re dell'Olimpo vuole vendicarsi della spiata sacrilega, e ordina alla Morte di portarlo «nelle oscure grotte dell'Ade». Ma lui, il più furbo degli uomini, non solo dei re, la inganna e la incatena.

Ora la dea nefasta non può più nuocere a nessuno – così leggo, di nuovo –, neppure a coloro cui viene tagliata la testa. Tra gli dèi la cosa non passa inosservata, e Giove incarica Marte di rimettere le cose a posto, secondo l'ordine che la sua prepotenza chiama naturale. Dopo avere sciolto la Morte dalle catene, il dio della guerra afferra il ribelle per scaraventarlo «entro le tenebrose caverne dell'Inferno». Lui però lo implora di lasciargli dire addio alla moglie adorata, e a quella, nel poco tempo che l'ingenuo dio gli concede, comanda che non gli renda onori funebri, che non lo seppellisca. Una volta giù, nel buio che dovrebbe essere senza ritorno, se ne lamenta con Plutone e Proserpina: «Che moglie sciagurata ho mai avuto...». Entrambi i sovrani dell'Ade ci cascano e lasciano che salga di nuovo alla luce calda del sole, ma solo il tempo necessario per rimediare al torto subito. Poi, così si impegna, scenderà per sempre nel regno delle ombre.

Il geniale furfante non tiene fede alla parola data e ancora per lunghi anni si gode la gioia della vita. Alla fine, come è inevitabile, la Morte compie il suo lavoro. Adesso lo ritrovo nel vecchio disegno, tra le pagine ingiallite, condannato a una pena che è il prezzo del suo crimine, ma anche il significato profondo della sua condizione: spinge una pesantissi-

ma pietra su per l'erta di una collina, e quando sta per arrivare alla cima – alla meta del suo salire –, la pietra rotola giù, costringendolo a «ricominciare l'inutile, eterna fatica».

Quante volte ho letto e riletto questa storia. Quante volte ho parteggiato per l'irriverente ingannatore della morte. Sempre ho pensato che così debba fare un uomo nel tempo breve che gli è concesso: non arrendersi agli dèi, non sottomettersi alla loro prepotenza, sfidarne la collera pur di avere fonti d'acqua che diano vita alla sua città. Tutto questo mi sembrava di vedere, stupito di fronte al disegno di pagina 163. E tutto questo ancora vedo.

Non so se sono filosofo, ma so che lo è Sisifo – il saggio, coraggioso Sisifo che mai smette la sua fatica, e che sempre la ricomincia, di nuovo ribelle, di nuovo bestemmiatore degli dèi.

### 1. *Un punto di vista*

Insieme con la passione per la filosofia, e parallela a essa, nella mia vita c'è quella per il cinema. Mi verrebbe da dire che il mio mestiere, uno dei due, è il mestiere del critico. Ma la mia passione non sta nei limiti di un mestiere. Prima di tutto, sono uno spettatore.

Che cosa fa uno spettatore, se non tradurre un film dalla lingua dell'autore nella propria, per rubarglielo e farlo suo? Seduti in platea, sequenza dopo sequenza, sullo schermo proiettiamo noi stessi. Se siamo buoni spettatori, e se il film è un buon film, ce ne lasciamo stupire, aperti a un senso che si va costruendo via via, mentre i nostri occhi e il nostro desiderio percorrono le sue luci e le sue ombre.

In quelle luci e in quelle ombre non vive un solo film, ma tanti quanti sono gli spettatori, ognuno preso nel suo "lavoro" interpretativo. I buoni spettatori non si accontentano del senso *del* film, ma si impegnano in un corpo a corpo con le sue immagini, per creare un *loro* senso *nel* film – e ognuno lo fa dal suo punto di vista, con i suoi occhi e i suoi desideri. I molti punti di vista non sono isolati, ma legati fra loro come parti di un sistema vivo di emozioni. Uno per uno, gli

spettatori sono re e regine della platea, e nella loro paradossale monarchia plurale gli occhi e i desideri di ognuno valgono quanto gli occhi e i desideri di ogni altro, incontrandosi tutti nel riso e nel pianto.

Un critico, un buon critico, non è un geometra del bello e del brutto, del vero e del falso, e ancora meno un loro giudice, ma uno spettatore particolare, uno spettatore che cerca di ritrovare, scrivendo, il gusto e il piacere delle immagini, e il proprio senso in esse. Non c'è critica senza scrittura, senza la sua materialità – così a me pare. Si tratti della tastiera antica e sferragliante di una macchina per scrivere o di quella ben più silenziosa di un computer, nel corpo ripiegato su se stesso torna lo stupore della platea, e torna la lotta d'amore con le immagini<sup>5</sup>. Se la critica non muore nella banalità di una cronaca e di un riassunto, se il critico ha l'accortezza e il piacere di continuare a essere uno spettatore pronto a stupirsi, da questa fatica viene – o dovrebbe venire – un'opera nuova, che rievoca il film senza illudersi di esaurirlo.

Il lavoro creativo del critico è – o dovrebbe essere – più avventuroso di quello cui, in genere, si limita lo spettatore. Più avventuroso significa che nell'atto dello scrivere il critico si abbandona – o si dovrebbe abbandonare – al film con meno riserve e meno difese. Il suo mestiere lo porta – o dovrebbe portarlo – a uscire dall'immediatezza del montaggio, dall'insieme concatenato e rassicurante – rassicurante perché concatenato – della narrazione, ricostruendola a partire da quei frammenti che sono le sue immagini, per poi tornarci, trasformandola. Questa avventura rimanda a quanto dice Georg Simmel<sup>6</sup> del filosofo, *l'avventuriero dello spirito* che

compie il tentativo senza speranza, ma non per questo senza senso, di tradurre in conoscenza concettuale un atteggiamento dell'anima, la sua disposizione verso di sé, verso il mondo e verso Dio<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Cfr. il mio *Ti racconto un film. Per spettatori innamorati e aspiranti critici*, scritto con Emilio Cozzi, Cortina, Milano 2007, pp. 95 ss.

<sup>6</sup> Cfr. G. Simmel, *L'avventura*, in Id., *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano 1985, pp. 16 ss.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20.

Anche il critico compie un tentativo senza speranza, cioè non terminabile, di tradurre in uno scritto non tanto l'opera di un autore – che resta dell'autore, mai del tutto accessibile ed esauribile – quanto “la sua disposizione verso di sé” attraverso quell'opera. Come per lo spettatore, ma ancora più che per lo spettatore, il cinema è per lui uno specchio in cui vede e cerca se stesso. Per tornare a Simmel, non molto diverso è il tentativo del filosofo che, di fronte alla totalità «delle cose e della vita» ne cerca un senso. Ma questa totalità,

non [...] accessibile, in senso proprio, a nessuno, [...] deve essere ricostruita dai frammenti di realtà che solo sono dati come “idea” o come aspirazione, per richiamare l'attenzione dell'intelletto filosofico. Così, certamente, si sconta una cambiale che non potrà mai essere pagata per l'intero del suo valore<sup>8</sup>.

Credo che le mie due passioni siano una stessa passione, e che uno stesso mestiere siano i miei due mestieri. L'uno e l'altro chiedono un punto di vista su una totalità, del film o del mondo: un punto di vista che partecipa a un sistema vivo, a quello della platea come a quello delle relazioni con gli altri, e che sa di non potersi fare assoluto. L'uno e l'altro stanno nella materialità della scrittura, nel raccoglimento del corpo che scrive. L'uno e l'altro sono senza speranza, ma non senza senso. L'uno e l'altro sono necessari: non scelti tra i molti che avrei potuto fare, ma i soli che, potendo di nuovo scegliere, tornerei a fare. Non pretendo che sia così per tutti i filosofi e per tutti i critici. È stato così per la mia avventura, e così spero continui a essere.

## 2. Controcampo

Tra i movimenti di macchina del cinema uno soprattutto è filosofico, il controcampo, il rovesciamento del punto di vista. Prima orientato in un verso, l'occhio della regia si volge nel verso opposto, mostrando l'altro lato di quanto sta accadendo. Se il campo-controcampo è usato in funzione

<sup>8</sup> G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, SE, Milano 2009, p. 38.

espressiva – se non è ridotto all’espedito di un pedissequo alternarsi di volti tra due personaggi in dialogo –, l’effetto è lo stupore. Alla normalità del campo, all’ovvietà del suo riempire di sé lo schermo, si sostituisce l’imprevisto, il non ancora visto.

Non si tratta di un solo stupore, ma di due. Il primo è quello che l’autore “vede” nell’inquadratura, al di là della sua ovvietà apparente. Il secondo è quello che il rovesciamento di prospettiva induce nello spettatore, se ha buoni occhi. Filosofo è l’autore e filosofo è lo spettatore. Quanto al filosofo in senso stretto, si può anche dire che abbia sia gli occhi di un autore – che nell’ovvietà del mondo coglie motivi di stupore, rovesciandone il campo –, sia gli occhi di uno spettatore, che quel rovesciamento costringe a porsi domande su un possibile senso nuovo del mondo – o di quella parte del mondo che “la sua disposizione verso di sé” vuole tradurre in conoscenza concettuale.

Per me ragazzino di quinta elementare il campo fu la marcia mia e dei miei compagni, lo stupore fu prima il loro riso, poi l’intervento imperioso del maestro Intraliggi, preoccupato che stessimo ben dentro quella compattezza. E me ne vennero domande non troppo lontane da quelle che mi ero già fatte tenendo in mano il bossolo di 91, e che poi sarebbero tornate, più esplicite, immaginando un vecchio papa alle prese con il suo essere un uomo, non meno che un uomo e non più che un uomo. Da dove nasce l’obbedienza dei molti ai pochi? Che cosa induce gli esseri umani a consegnarsi a qualcuno, lasciando che decida delle loro vite? Perché, serrati in gruppo, infieriscono in buona coscienza su chi non stia nell’ovvio e nel banale della loro marcia?

Consegnarsi a qualcuno – al potere di qualcuno – ha a che fare con la paura: non tanto con la paura del potente cui ci si consegna, quanto con la paura di perdere se stessi perdendo lui. Gli esseri umani vogliono sentirsi sicuri nella compattezza del gruppo, vogliono qualcuno di fronte al quale ingiocchiarsi *tutti insieme*, come dice il Grande Inqui-

sitore di Ivan Karamazov<sup>9</sup>. Hanno bisogno di lui almeno quanto lui di loro. Può bastare un abito elaborato e strano a tenere viva la loro convinzione che chi lo indossa sia più che un uomo, e che meriti reverenza.

Nel bisogno di marciare insieme – di *appartenere* e *obbedire* a un capo o a un dio o a un'idea che ritmino il loro *unò-due, unò-due* – si muove una paura radicale, da cui si cerca scampo accettando di essere mandati a morire, nell'illusione che la morte non sia che il passaggio a una vita più vera e più alta, nel cielo degli dèi o in quello di un valore assoluto o di un ideale eroico. E più spesso accettando con entusiasmo di uccidere chi stia fuori dalla marcia e la contraddica – o magari felici di deridere un povero zoppetto che avanza a fatica nel verso opposto. Di questa paura radicale ho cercato negli anni di scoprire il segreto.

Tra gli animali, l'*homo sapiens* – debole, incompleto, *non finito*<sup>10</sup>, con istinti e muscoli inadeguati – è il solo che alla immediatezza della natura, alla sua cieca potenza, ha dovuto sostituire l'artificio degli strumenti tecnici, dei simboli, del linguaggio. Nel corso degli anni mi è parso che questo fosse il segreto, e "vederlo" ha avuto per me il significato e l'effetto di un controcampo. Noi non siamo il culmine dell'evoluzione, come ci piace illuderci, non siamo al centro di un progetto della natura – qualunque cosa con questa parola, cioè con questo artificio, si intenda. A descriverlo, il controcampo, potrei usare una favola molto filosofica raccontata da Nietzsche<sup>11</sup>.

In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. [...] Dopo pochi respiri della natura, la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire.

Ma questa non è che una favola, appunto.

<sup>9</sup> Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano 1974, vol. I, p. 271.

<sup>10</sup> Cfr. C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 88.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Adelphi, Milano 1973, p. 355.

[...] più misero, spettrale, fugace, privo di scopo e arbitrario è il comportamento dell'intelletto umano entro la natura. Vi furono eternità in cui esso non esisteva; quando per lui tutto sarà nuovamente finito, non sarà avvenuto nulla di notevole. Per quell'intelletto, difatti, non esiste una missione ulteriore che conduca al di là della vita umana. Esso piuttosto è umano, e soltanto chi lo possiede e lo produce può considerarlo tanto pateticamente, come se i cardinali del mondo ruotassero su di lui. Se noi riuscissimo a intenderci con la zanzara, apprenderemmo che anch'essa nuota attraverso l'aria con questo *pathos* e si sente il centro – che vola – dell'universo.

Con queste parole, dunque, potrei descrivere quel controcampo radicale, ma non basterebbero. Posso farlo meglio – in maniera più completa, per quanto mi riguarda – raccontando come mi sembrò di intuirlo, e anzi di viverlo per la prima volta, quando niente sapevo di Nietzsche.

Avevo non più di tredici anni. In una notte limpida d'estate stavo sul balcone di casa, solo e affascinato dal blu profondo del cielo. Ero felice (per lo più, sono stato un ragazzino felice). Mi sentivo al centro del mondo, con il *pathos* di una zanzara leggera e inconsapevole. All'improvviso, lo spettacolo si rovesciò. Mi sembrò di cadere in alto, di immergermi e perdermi nella profondità di un controcampo quasi materiale. L'impressione durò non più di qualche attimo, ma ancora mi capita di ritrovarla nella memoria. Confuso in un tutto sconfinato, non ero più il centro di alcunché, ma *c'ero*. Non me ne spaventai. In quel perdermi senza però smettere di essere me stesso mi sembrò di avere imparato una cosa importante. Così me la spiego oggi: si può essere un niente in balia del tutto senza fine, al pari di una zanzara che nuota attraverso l'aria, e continuare a ingannare gli dèi, rubando briciole di vita alla loro prepotenza.

### 3. *Perché l'avventura continui*

Controcampo dopo controcampo, ancora desidero stupirmi. So che il mio lavoro sconta una cambiale che non potrà mai essere pagata per intero. Detto con le parole che Georges Dumézil attribuisce al suo Espopondie in «...*Il monaco nero in*

*grigio dentro Varennes*», il mio “razionalismo” consiste nell’affidare al futuro la spiegazione progressiva dell’inesplicato, senza figurarmi che debba un giorno avere fine. Mi stupisco di chi invece, forte del suo «bell’ingegno», pretende «di compiere il lavoro di venti o di cento e al tempo stesso di arrivare “all’essenza delle cose”»<sup>12</sup>.

Per quanto mi riguarda, nel filosofo ci deve essere *etwas Wanderndes*<sup>13</sup>, qualcosa di errante, qualcosa che lo faccia somigliare a un vagabondo. Il suo lavoro è senza speranza, interminabile, come un viaggio nel quale conti il cammino, non la meta. Lo è per lo stesso motivo per cui una zanzara può nuotare attraverso l’aria, ma non tenerla nelle sue ali.

Sisifo non cerca il senso *del* mondo. Non se ne cura, lo lascia agli dèi e al loro narcisismo. Cerca invece il *suo* senso *nel* mondo. La sua ricerca è una costruzione che sempre ricomincia, ed è vicina a quello che Albert Camus chiama *assurdo*, termine che va inteso come sostantivo, non come aggettivo.

Il mondo non è ragionevole, si legge nel *Mito di Sisifo*, e niente altro se ne può dire, nemmeno che sia assurdo (aggettivo)<sup>14</sup>. Piuttosto, l’assurdo (sostantivo) nasce *dal* e vive *nel* confronto tra il nostro sconsolato, travolgente desiderio di chiarezza – di un impossibile controcampo totale – e il silenzio irragionevole che ci circonda<sup>15</sup>.

L’assurdo non è un nichilismo, non nega il mondo. Al contrario, è il nostro legame con il mondo<sup>16</sup>. È il senso che gli diamo mantenendo e difendendo l’equilibrio del confronto<sup>17</sup>. Questo confronto senza speranza e senza rassegnazione «rimette in questione il mondo in ciascuno dei suoi secondi»<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Cfr. G. Dumézil, «...Il monaco nero in grigio dentro Varennes», Adelphi, Milano, 1987, p. 19.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Menschliches, Alzumenschliches I*, af. 638, in Id., *Menschliches, Alzumenschliches*, de Gruyter, Berlin-New York 2021, p. 363.

<sup>14</sup> Cfr. A. Camus, *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1966, p. 49.

<sup>15</sup> Cfr. *ibidem*, p. 56.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*, p. 61.

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, p. 67.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 88.

e «dà il suo valore alla vita. Estesa per tutta la lunghezza di un'esistenza, le restituisce la sua grandezza»<sup>19</sup>.

Insieme con la coerenza e la continuità della ribellione, nella storia del più furbo dei re mi ha affascinato e mi affascina la responsabilità verso Corinto. Non è *solo* per lui la grandezza che nasce dal confronto con l'irragionevole prepotenza degli dèi. Per i Corinzi, anche per i Corinzi, affronta l'ira di Giove. È la loro sete che gli sta a cuore, quando denuncia ad Asopo lo stupratore divino. La sua decisione non nasce da un assoluto, e non ne teme alcuno. Nasce invece dalla *relazione* con gli uomini e le donne della sua città, con quelli che verranno dopo che lui l'avrà fondata. I suoi occhi sono rivolti al futuro, come si conviene a un re, quando è un grande re. I suoi valori sono splendidamente, generosamente, coraggiosamente *relativi* – splendidamente, generosamente, coraggiosamente umani. Anche così si esprime la sua ribellione agli dèi che stanno sulla cima dell'Olimpo e a quelli che stanno nel fondo dell'Inferno, guardiani caparbi dell'assoluto.

Certo non pensavo tutto questo, leggendo da ragazzino *il libro* che mio padre mi aveva dato dicendomi «tieni, è per te». Ne andavo fiero, più di quanto oggi lo sia della mia non piccolissima biblioteca, ma mi sprofondavo nelle sue pagine senza preoccuparmi di elaborare teorie e confutare assoluti. Oggi me ne preoccupo, e un po' mi dispiace. Era dolce lasciarsi andare al racconto, farsene trasportare in mondi mai immaginati, e tornare ogni volta a stupirsene.

Come talvolta il mestiere del critico, capita che il mestiere del filosofo insidi e riduca il piacere di essere, per così dire, spettatore della vita e del mondo. Se la filosofia nasce dallo stupore, quando lo stupore finisce, la filosofia muore. Nei casi migliori quello che ne resta è un sistema, nei peggiori un'ideologia. E non è escluso che ne resti solo la passione per la notorietà, che nel nostro tempo ha preso il posto della fama, come per gli intellettuali in genere osserva Zygmunt Bauman.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 89.

Quando la notorietà anziché la fama diventa il criterio dell'influenza pubblica, gli intellettuali si trovano in competizione con i campioni sportivi, le pop star, i vincitori di lotterie, i terroristi e i serial killer. In questa competizione non hanno molte speranze di vincere, ma per gareggiare devono giocare il gioco della notorietà seguendone le regole, ossia adeguando la propria attività al principio di "massimo impatto e di obsolescenza istantanea"<sup>20</sup>.

Alla pigrizia di un sistema, alla chiusura di un'ideologia, alla miseria della notorietà si può comunque sfuggire, al pari di Sisifo che in prossimità della vetta – vicino alla meta della sua fatica, e alla fine della sua ribellione –, ha la condanna e la fortuna di vedere di nuovo rotolare a valle la sua pietra.

Questo oggi mi dico: cerca lo stupore, perché l'avventura continui.

<sup>20</sup> Cfr. Z. Bauman, *Intellettuali*, in Treccani, *Enciclopedia delle scienze sociali*, [https://www.treccani.it/enciclopedia/intellettuali\\_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/#Gli\\_intellettuali\\_nel\\_mondo\\_postmoderno](https://www.treccani.it/enciclopedia/intellettuali_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/#Gli_intellettuali_nel_mondo_postmoderno).



# Filosofia, scienza, società

Raffaella Campaner

*This contribution originates from a seminar devoted to the meaning philosophical investigations can currently have. Why is philosophy relevant nowadays? On what grounds, with what methods and goals is philosophical reflection worth it at the beginning of the third millennium? Sketching a process which is both autobiographic and related to recent developments in, more specifically, philosophy of science, I will outline some of the reasons why philosophical tools can prove crucial in understanding the present. Special attention will be devoted to the intertwinement between philosophy, scientific knowledge, and society – an intertwinement which makes the meaning and impact of philosophy of science relevant both from a theoretical point of view and beyond it.*

Keywords: *Philosophy of Science, Scientific Knowledge, Society, Values, Education.*

## 1. *Il senso della filosofia, e il perché di una scelta*

Le motivazioni che spingono una persona giovane ad approfondire i temi filosofici intraprendendo un percorso universitario specificamente focalizzato su di essi possono essere diverse – da letture liceali che sono risultate particolarmente affascinanti a docenti di filosofia carismatici, da una generale curiosità per la storia del pensiero all'insofferenza nei confronti delle scienze empiriche e/o dell'utilizzo di strumenti formali, per menzionarne solo alcune. È forse però ragionevole riconoscere che tutti coloro che sviluppano un autentico interesse per la filosofia sono accomunati quanto meno da un autentico interesse per i modi del ragionamento, le strutture argomentative, e le costruzioni di visioni del mondo che si impegnino ad essere internamente coerenti. La formazione filosofica di base prende questi interessi e li guida attraverso una gamma di discipline – dalla storia del-

la filosofia nelle diverse epoche alla filosofia teoretica, dalla filosofia morale all'estetica, dalla logica alla filosofia del linguaggio, dalla filosofia del diritto alla filosofia della scienza. Quest'ultima utilizza strumenti filosofici per analizzare le forme proprie della conoscenza scientifica, comprenderne i metodi e gli strumenti: lo scopo è quello di identificare anzitutto che cosa rende un certo tipo di conoscenza autenticamente scientifica, seguendo poi via via gli sviluppi, i cambiamenti di paradigma, gli aggiornamenti metodologici e contenutistici che caratterizzano il cammino della scienza.

La scelta della filosofia della scienza come campo disciplinare sul quale concentrare la propria riflessione porta ad assumere anzitutto l'impegno di avvicinare forme diverse del sapere, quella umanistica e quella scientifica. Come noto, si tratta di un ambito di indagine che nasce, circa un secolo fa e grazie al contributo cruciale dell'empirismo logico, dalla convinzione che la conoscenza in quanto tale abbia fondamento nell'esperienza empirica. Il concetto *empirico* di realtà viene assunto come unica possibile garanzia di conoscenze che siano effettivamente dotate di contenuto, in netta contrapposizione al pensiero metafisico, che viene relegato dall'empirismo logico nel non-senso: le scienze della realtà trovano necessariamente la loro base nell'esperienza. Alle scienze empiriche, con il supporto delle scienze formali, spetta il compito di indagare quanto ci circonda, facendo ricorso all'osservazione e alla sperimentazione. «Non vi è nessuna filosofia come scienza del fondamento o scienza universale accanto o sopra i diversi ambiti della scienza empirica; non vi è nessuna via che conduca alla conoscenza oggettiva se non la via dell'esperienza; non ci è nessun regno delle idee che sia al di sopra o al di là dell'esperienza»<sup>1</sup>.

Storicamente, la nascita della filosofia della scienza è dettata dalla volontà di compiere un tentativo di ricostruzio-

<sup>1</sup> Associazione Ernst Mach, *La concezione scientifica del mondo. Il Circolo di Vienna, 1929*, in F. Stadler, T. Uebel (Hrsg.), *Wissenschaftliche Weltauffassung des Wiener Kreis. Hrsg. vom Verein Ernst Mach (1929)*. Reprint der Erstausgabe. Mit Übersetzungen ins Englische, Französische, Spanische und Italienische, Springer, Wien-New York 2012, p. 222.

ne razionale dei concetti e dei metodi in tutti i campi della conoscenza scientifica, a partire da quanto si presenta ai sensi, mediante un utilizzo rigoroso di matematica, logica, strumenti linguistici – chiamati a compiere un’attività di definizione e chiarificazione del pensiero scientifico. Ne risulteranno definizioni precise e una struttura concettuale sistematica, sulla quale la conoscenza scientifica risulti incardinata. Scegliere questo approccio – con, come vedremo di seguito, tutti gli sviluppi più o meno recenti che esso ha avuto – significa rifiutare anzitutto l’idea di una filosofia che, per così dire, basta a sé stessa, per farne invece un imprescindibile veicolo di dialogo con l’impresa scientifica. Alla scienza viene riconosciuta la prerogativa di indagare il mondo, scoprendone le leggi ed elaborando teorie, costruendo su base empirica la sola conoscenza che possa dirsi davvero tale. La filosofia della scienza assume il compito di contribuire al successo della attività scientifica vigilando sulla sua correttezza formale, analizzandone metodi, concetti, trasformazioni.

La decisione di assumere il punto di vista della filosofia della scienza come il proprio punto di vista nell’ambito dell’indagine filosofica può, analogamente a quanto già menzionato sopra in merito alla scelta di intraprendere un qualsiasi percorso filosofico, essere dettata da ragioni differenti. Credo però che, anche in questo caso, almeno alcune siano comuni. Ne sottolineo due. In primo luogo, tutti coloro che abbracciano la filosofia della scienza scelgono altresì un metodo di lavoro, fondato sull’utilizzo rigoroso di strumenti formali, sull’analisi delle assunzioni, l’esplicitazione dello snodarsi di processi cognitivi e dei loro diversi possibili obiettivi epistemici, lo studio delle implicazioni nell’utilizzo di diverse metodologie di ricerca e diverse strumentazioni. In secondo luogo, e non meno importante, il filosofo della scienza riconosce l’importanza e il valore del lavoro scientifico, nutre fiducia nella scienza e nelle attività delle comunità di scienziati nei loro diversi ambiti di lavoro. La riflessione critica sui modi della scienza è sempre volta non a minarne la credibilità, bensì ad accrescere la consapevolezza concettuale e metodologica della scienza stessa e, contemporanea-

mente, a fornire a chi non appartiene direttamente alla comunità scientifica strumenti per comprenderne il funzionamento, apprezzarne i risultati, abbracciarne gli intenti, promuoverne l'avanzamento. La filosofia della scienza non si pone in atteggiamento aggressivo o antagonista nei confronti della scienza. Al contrario, l'attività di analisi e chiarificazione della scienza è dettata dal riconoscimento che essa, pur fallibile, fornisce la forma di conoscenza disponibile più affidabile.

Capire quali sono le forme del ragionamento scientifico, le portate di concetti che la scienza usa, le caratteristiche fondamentali delle metodologie di ricerca impiegate, gli impatti delle tecnologie, e così via, equivale altresì a calibrare adeguatamente le aspettative che è ragionevole avere rispetto alla scienza. La filosofia della scienza, in altri termini, non si configura solo come un'attività di riflessione teorica sulle caratteristiche della scienza presente, ma, attraverso questa, ci aiuta anche a capire come rapportarci correttamente ad essa: ci indica che cosa la scienza può e deve fare, ma anche quali sono i suoi limiti, che cosa non è deputata a fare, e, pertanto, che cosa possiamo chiederle e su che cosa, invece, non può essere chiamata a rispondere e non dev'essere giudicata. In altre parole, la filosofia della scienza, attraverso l'indagine concettuale e metodologica, ci aiuta a distinguere tra le richieste legittime e illegittime nei confronti della impresa scientifica. In questo senso, come approfondiremo nel § 3, l'impegno della riflessione filosofica sulla scienza si configura anche necessariamente come un impegno sociale, con tratti che nel contesto contemporaneo sono venuti assumendo crescente importanza.

## 2. *La scienza e le scienze*

Nel presentare brevemente sopra le caratteristiche salienti di quel filone di indagine filosofica che è costituito dalla filosofia della scienza, e quindi una prima serie di ragioni che possono indurre a sceglierlo come proprio ambito di interesse, abbiamo parlato in termini generali di «scienza». Storicamente, la disciplina si è inizialmente configurata infat-

ti prevalentemente come riflessione sui tratti distintivi della scienza in quanto tale, in senso generale. Nel contesto storico-culturale di inizi Novecento in cui la filosofia della scienza nacque e si affermò, la fisica stava attraversando un periodo di straordinarie trasformazioni: la teoria della relatività e la nascita della meccanica quantistica misero in discussione la concezione del mondo supportata dalla fisica classica, e alimentarono le riflessioni relative ai fondamenti delle scienze. Da un lato, la fisica venne assunta dall'empirismo logico come, di fatto, la forma di sapere paradigmatica del pensiero scientifico, data la sua storia, il suo rigore, la sua consolidata comunità scientifica, il suo apparato formale. Nell'occuparsi di scienza, pertanto, è stato a lungo alla fisica che si è prevalentemente pensato. Dall'altro lato, in virtù dell'ideale di unificazione metodologica delle scienze promosso dall'empirismo logico, incardinato, appunto, nella stessa impostazione empirista, la filosofia della scienza ha alimentato inizialmente l'idea che fosse possibile ed opportuno occuparsi della scienza nel suo insieme, come della costruzione di un sapere che esibisce nei suoi vari ambiti tratti comuni.

L'aspirazione del lavoro scientifico è di raggiungere l'obiettivo della scienza unificata tramite l'applicazione dell'analisi logica al materiale empirico. Poiché il significato di ogni enunciato scientifico deve potere essere esibito riconducendolo a un enunciato sul dato, ne consegue che anche il significato di ogni concetto, quale che sia il ramo della scienza a cui esso appartiene deve poter essere esibito tramite una progressiva riduzione ad altri concetti, sino a raggiungere i concetti del livello più basso, i quali si riferiscono al dato stesso. [...] Avendo fornito la prova della possibilità di un sistema complessivo dei concetti e avendone mostrata la forma, è diventato al contempo ben chiaro il riferimento di tutti gli enunciati al dato sensibile e pertanto la forma strutturale della scienza unitaria<sup>2</sup>.

Le indagini filosofiche si sono così concentrate per parecchio tempo sulla possibilità di individuare una caratterizzazione rigorosa e condivisa di che cosa fosse una teoria scientifica, una legge scientifica, una spiegazione, un nes-

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 216-7.

so genuinamente causale, assumendo che tali caratterizzazioni si potessero effettivamente dare in modo trasversale rispetto alle varie discipline. L'evoluzione, però, delle ricerche ha progressivamente portato al riconoscimento, da una parte, della rilevanza di uno spettro maggiore di aspetti propri dell'attività scientifica e, dall'altra parte, delle peculiarità che distinguono il lavoro scientifico nei diversi contesti disciplinari.

Le differenze disciplinari e contestuali hanno assunto via via un peso maggiore nell'indagine filosofica: è maturata la consapevolezza che una teoria fisica e una teoria economica, ad esempio, abbiano configurazioni differenti, e che una legge scientifica in fisica abbia una natura diversa da quelle che vengono talora individuate come «leggi» biologiche – per giungere poi a riflessioni che gettano ombre sulla possibilità di avere leggi scientifiche in ambiti come la storia, l'archeologia, l'economia, e che quindi suggeriscono la necessità di variare l'apparato concettuale necessario a rappresentare le forme di regolarità o gli invarianti che queste scienze colgono. La sensibilità crescente per le differenze di metodi e concetti tra i diversi ambiti dell'indagine scientifica ha fatto sì che si passasse – a partire dalla fine degli anni Ottanta e in misura crescente – dalla *filosofia della scienza* alle *filosofie delle scienze*. Se la filosofia della scienza in generale ha continuato, e continua, a svolgere un ruolo importantissimo, si sono altresì affermate le sue articolazioni: dalla filosofia della biologia a quella, ad esempio, dell'archeologia, da quella delle scienze cognitive a quella dell'ingegneria, dalla filosofia della chimica a quella delle scienze ambientali. Il maturare della sensibilità per le differenze disciplinari ha segnato la formazione di generazioni di studiosi di filosofia della scienza sempre più attenti ai dettagli del lavoro dello scienziato in un certo ambito, sempre più bisognoso di un confronto diretto e preciso con lo stesso. Ciò è andato di pari passo con lo sviluppo delle indagini su questioni quali la modellizzazione, le forme della sperimentazione e della simulazione scientifiche, la raccolta e l'impiego dei dati, le nozioni di dato ed evidenza, l'idealizzazione, e l'astrazione, e con l'af-

fermarsi di forme di pluralismo (teorico, causale, esplicativo, ...)³. Si è pertanto sviluppata una crescente attenzione per la *pratica* scientifica, per il lavoro dello scienziato e per le dinamiche inerenti al lavoro quotidiano delle diverse comunità scientifiche, per gli atteggiamenti che i contesti sociali assumono nei confronti delle scienze e degli scienziati⁴. Chi si occupa di filosofia della scienza è stato, in altri termini, sempre più stimolato a mettersi in *relazione effettiva* con le scienze e gli scienziati.

Questo arricchirsi degli ambiti e degli oggetti di indagine ha avuto un peso molto notevole sia nello sviluppo dei temi e dei dibattiti, sia nell'ampliarsi degli studiosi e del pubblico interessati. È stato decisamente determinante nel maturare delle linee di ricerca di chi, come l'autrice di questo breve contributo, ha deciso di prendere un particolare ambito scientifico – nello specifico, le scienze biomediche – e farne lo scenario di prova di posizioni e approcci elaborati nella cosiddetta *general philosophy of science*. Si è ritenuto importante capire se l'interesse per la filosofia della scienza in sé potesse essere accompagnato anche da un interesse delle scienze per la filosofia della scienza. Le scienze della salute costituiscono un terreno estremamente fertile per la riflessione teorica, per i rapporti tra la ricerca e la pratica scientifiche, nonché per l'incrocio tra scienze naturali e scienze umane. Occuparsi di salute e malattia sollecita una riflessione sia sui modi e i metodi delle scienze biomediche, sia sul periodico ridefinirsi e riequilibrarsi di scienze naturali e scienze

<sup>3</sup> Su evidenze e dati, si veda ad es. A. Beaulieu e S. Leonelli, *Data and Society. A Critical Introduction*, Sage, London 2021; sulla modellizzazione, R. Frigg, *Models and Theories. A Philosophical Inquiry*, Routledge, London 2022; sulle istanze pluraliste, i lavori di S. Mitchell (*Unsimple Truths. Science, Complexity, and Policy*, The University of Chicago Press, Chicago 2009) e H. Chang (*Is Water H<sub>2</sub>O? Evidence, Realism and Pluralism*, Springer, Dordrecht 2012).

<sup>4</sup> Il crescente interesse del filosofo della scienza per l'effettiva pratica scientifica e i suoi dettagli è stato accompagnato altresì da un aumento di interesse per la filosofia della scienza da parte degli scienziati. Su questo si veda ad es. l'analisi fornita in M. Khelifaoui, Y. Gingras, M. Lemoine, *The Visibility of Philosophy of Science in the Sciences, 1980-2018* («Synthese», 199 [2021], pp. 6219-49) e L. Laplane et al., *Why Science Needs Philosophy* («PNAS», 116[10] [2019], pp. 3948-52).

umane e sociali. «I medici spesso vedono la medicina come un'occupazione puramente tecnica e se ne fanno poco del termine "filosofia della medicina"; i filosofi, dal canto loro, spesso credono che la medicina sia una disciplina meramente tecnica e che la sua filosofia non sia in qualche modo davvero meritevole di attenzione». Nonostante questo, «*la medicina senza la filosofia è impensabile*. In realtà, qualunque occupazione umana volontaria, deve avere sottesa, esplicitamente o tacitamente, una qualche filosofia, ovvero una qualche riflessione su quasi siano i suoi fondamenti, i suoi propositi, i suoi fini e le sue aspirazioni»<sup>5</sup>. L'impegno profuso nell'analisi filosofica può allora tradursi anche in impegno su temi affrontati entro determinate scienze, e di impatto per tutta la popolazione. Alcuni casi particolarmente calzanti riguardano la salute e la sanità, che hanno una chiara valenza sociale, politica ed economica, un evidente impatto sulle vite di tutti, e importanti presupposti e assunzioni teoriche, non sempre esplicitate. Ricordiamo ad esempio le riflessioni di Sean Valles sulla salute pubblica<sup>6</sup>, volte a chiarire quali debbano essere i confini di un concetto adeguato di salute sociale, quali le definizioni di causa e di fattore di rischio, quali i modi di identificare le priorità di intervento sulla base delle evidenze e, pertanto, quali gli intrecci tra evidenza scientifica e valutazioni etiche nella promozione dell'equità nella distribuzione delle risorse per la difesa della salute pubblica. Un altro esempio efficace è dato da considerazioni sull'elaborazione e l'uso di modelli presentate congiuntamente da filosofi e scienziati e originate da dibattiti che si sono accesi nel corso della recente pandemia<sup>7</sup>.

La medicina – dapprima, anche qui, in un'accezione generale, e poi nelle sue diverse declinazioni di, ad esempio, epidemiologia, oncologia, psichiatria, ... – ha portato a inter-

<sup>5</sup> E.H. Loewy, *Philosophy and Its Role in Medicine. Inaugurating a New Section*, «Theoretical Medicine», 15 (1994), p. 201.

<sup>6</sup> S. Valles, *Philosophy of Population Health. Philosophy for a New Public Health Era*, Routledge, New York 2018.

<sup>7</sup> Cfr. ad es. F. Barone Adesi, M. Benzi, R. Campaner (eds.), *Modelling the COVID-19 Pandemic: Epidemiological, Epistemological, and Ethical Challenges*, «Argumenta» 13 (2021).

rogarsi su numerose nozioni e svariati approcci. Che cosa conti come nesso causale, spiegazione, modello, evidenza, che cosa sia riconoscibile come una regolarità, quale sia la rilevanza di un caso di studio e di suoi tratti di unicità, ad es., sono temi che hanno un grande peso in ambito medico, e non solo: le nozioni che – esplicitamente o, forse più spesso, implicitamente – si adottano non sono neutre rispetto agli sviluppi dei ragionamenti, alle informazioni veicolate, alle scelte della e per la collettività, alle decisioni sulla salute del singolo. La medicina consente quindi una delle occasioni per applicare gli strumenti della riflessione filosofica a temi di chiara rilevanza per tutti, mostrandone la fecondità in svariate direzioni.

Senza nulla togliere al ruolo fondamentale della riflessione teorica in sé e per sé, l'attenzione a possibili percorsi applicativi ha segnato molti degli sviluppi della filosofia della scienza più recente, aprendo almeno due ulteriori indirizzi, diversi ma connessi. Da un lato, le indagini sulla complessità dell'attività scientifica in tutte le sue articolazioni hanno portato a un ampio interesse anche per gli aspetti inerenti i suoi aspetti valoriali, sociali, politici. Dall'altro lato, la convinzione della necessità che tanto lo scienziato quanto il comune cittadino siano consapevoli – non ultimo in virtù degli aspetti appena menzionati – delle *reali* caratteristiche del discorso scientifico sta alimentando l'introduzione di corsi di filosofia della scienza nei curricula didattici in discipline scientifiche. In entrambi i casi, la filosofia si configura anche come impegno nel contesto sociale, giacché nei percorsi educativi «la conoscenza, le abilità, gli atteggiamenti e i valori sono tutti intrecciati»<sup>8</sup>. Tra gli ambiti in cui l'impegno didattico è in questo momento più forte ritroviamo, di nuovo, la medicina<sup>9</sup>, dove i progetti di inserimento di

<sup>8</sup> The Nuffield Trust, *Proceedings of the First Windsor Conference*, 1998, p. 108.

<sup>9</sup> Le ragioni, gli scopi e i metodi dell'inserimento di insegnamenti filosofici nei curricula medici sono oggetto di numerose pubblicazioni recenti. Si vedano, ad es., G. Boniolo, R. Campaner, *Life Sciences for Philosophers and Philosophy for Life Scientists: What Should We Teach?*, «Biological Theory», 15 (2020), pp. 1-11; G. Boniolo, R. Campaner, S. Coccheri, *Why Include the Humanities in Medi-*

materie filosofiche nella formazione del medico sono guidati dall'idea che

l'obbiettivo proprio della filosofia della medicina sia una riflessione critica sulla teoria e la pratica della medicina, e non l'imposizione di concetti filosofici pre-costituiti entro i rudi recinti delle barbariche menti mediche. [...] Il filosofo della medicina astrae e ricostruisce i temi particolari e universali della conoscenza medica, indaga come essa sia acquisita, trasmetta, come sia raggiunta, messa alla prova, modificata, come sia usata, o abusata<sup>10</sup>.

Ancora una volta, non in un'ottica normativa né con un atteggiamento oppositivo, il filosofo propone alcune sue competenze come possibile integrazione e supporto a quanto già presente all'interno dei curricula e, più in generale, alla formazione dei medici.

### 3. *La filosofia come impegno: scienza, società e valori*

Cercare di indagare la scienza in tutte le sue articolazioni e sfaccettature porta ad evidenziarne anche aspetti relativi all'incompletezza, all'astrazione, all'idealizzazione dei contenuti rispetto alla ricchezza della realtà indagata. L'impegno del filosofo della scienza negli ultimi decenni è stato spesso volto a sottolineare i limiti dei "miti" legati all'idea di una sorta di "onniscienza laplaciana", e ha fatto emergere le caratteristiche contingenti della conoscenza costruita dagli esseri umani in quanto soggetti con limiti costitutivi, immersi in un mondo naturale estremamente variegato e disordinato. L'ideale di una scienza unificata è stato sostituito in vari casi da un approccio alla conoscenza scientifica come strutturata in forma di mosaico o *patchwork*, con una molteplicità di modelli possibili, livelli e dimensioni di indagi-

*cal Studies?*, «Internal and Emergency Medicine», 14 (2019), pp. 1013-7; G. Boniolo, R. Campaner, V. Gazzaniga, *Medical Humanities: una proposta interpretativa e didattica*, «Medicina e Chirurgia», 83 (2019), pp. 3697-705.

<sup>10</sup> M. Wartofsky, *What Can Epistemologists Learn from the Endocrinologists? Or Is the Philosophy of Medicine Based on a Mistake?* In R. Carson, C.R. Burns (eds.), *Philosophy of Medicine and Bioethics*, Kluwer, Dordrecht 1997, pp. 55 e 57.

ne, generalizzazioni di portata locale e/o *ceteris paribus*<sup>11</sup>. Ci si è riconciliati con l'idea che, anziché rincorrere ideali normativi di completezza della conoscenza, dovremmo ammettere la sua incompletezza, attestarci su un sereno e consapevole riconoscimento degli errori che costellano il procedere dell'impresa scientifica, valorizzare il ruolo efficace di molte euristiche. «I problemi che ci presenta il mondo reale sono inevitabilmente complessi», e vanno affrontati attraverso la lente di una visione della scienza che sia «fallibilista, ma [al tempo stesso] migliorativa e cumulativa»<sup>12</sup>. In quella che battezza «l'esortazione conclusiva» del suo volume, William Wimsatt sottolinea in modo efficace come

siamo esseri come piccoli poteri limitati [...], piuttosto che con gli innumerevoli ma impossibili poteri amati dai matematici e dalla maggior parte dei filosofi. [...] Abbiamo molti talenti: questi talenti devono essere utilizzati in modo efficace [...] in modo trasversale rispetto alle discipline scientifiche, e nei laboratori, senza concentrarsi esclusivamente sui fondamenti delle scienze. [...] La scienza e la tecnologia sono le fonti sistematiche di conoscenza più produttive che abbiamo. Nonostante la consapevolezza che le scienze (e gli scienziati) hanno i piedi d'argilla [...], sono le migliori fonti di conoscenza che abbiamo<sup>13</sup>.

L'immagine realistica della scienza che viene offerta è pertanto quella di un'attività umana, con importanti componenti culturali e sociali, vincolata ai limiti del nostro apparato cognitivo, che produce contenuti fortemente affidabili e, al tempo stesso, rivedibili.

Una prospettiva di questo tipo responsabilizza sia lo scienziato che il filosofo che si occupa di scienza, nella misura in cui porta allo scoperto anche il ruolo giocato dalle deci-

<sup>11</sup> Per questa linea di approccio si vedano ad esempio J. Dupré, *The Disorder of Things. Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*, Harvard University Press, Harvard 1995; N. Cartwright, *The Dappled World. A Studies of the Boundaries of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; N. Cartwrightm K. Ward (eds.), *Rethinking Order after the Laws of Nature*, Bloomsbury, London 2016.

<sup>12</sup> W. Wimsatt, *Re-Engineering Philosophy for Limited Beings. Piecewise Approximations to Reality*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007, p. 37.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 339.

sioni, dai contesti socio-politici, dai vincoli cognitivi e dai valori non-epistemici. L'atteggiamento nei confronti degli snodi teorici nella costruzione di conoscenza scientifica comporta prese di posizione e scelte specifiche, e non è isolabile rispetto al contesto della propria comunità scientifica e, più ampiamente, sociale. Un articolo pubblicato su «Nature» a inizio pandemia a firma di un ampio gruppo di scienziati e umanisti mette a fuoco, ad esempio, una serie di elementi cruciali nella modellizzazione, sottolineandone la rilevanza proprio in rapporto al contesto sociale. Si raccomanda infatti di porre particolare attenzione: 1) alle *assunzioni* e al riconoscimento dei gradi di incertezza che più spesso che no la conoscenza scientifica presenta; 2) alla *complessità* del reale, in quanto l'ambizione a coglierne ogni aspetto può essere nemica dell'individuazione di ciò che è davvero rilevante; 3) al quadro complessivo, in quanto *scopi e contesti* devono essere considerati congiuntamente; 4) agli esiti delle indagini, poiché *l'approccio quantitativo* non è necessariamente sempre il più adatto; 5) a tutto ciò che (ancora) non conosciamo, giacché la presa di coscienza del livello di *ignoranza* è importante tanto quanto la conoscenza stessa<sup>14</sup>. Prendere sul serio questi elementi, e lavorare su di essi in chiave interdisciplinare, comporta riflessioni accurate sugli aspetti tanto epistemologici quanto valoriali della ricerca scientifica. L'individualità dello scienziato o le caratteristiche di un gruppo di ricerca, le credenze e gli atteggiamenti, l'idea stessa di scienza che si abbraccia, e così via, non devono essere velocemente accantonati lì dove si voglia ricostruire in modo convincente come davvero avvenga la costruzione di conoscenza scientifica. Questo non significa assolutamente minarne l'autorevolezza, bensì descriverne i processi. Il riconoscimento, insieme, della complessità di quanto ci circonda e del fatto che tutta la conoscenza è inevitabilmente il prodotto di esseri umani ha alimentato la riflessione filosofica sui limiti e i vincoli di quanto possiamo sapere in meri-

<sup>14</sup> Si veda A. Saltelli et al., *Five Ways to Ensure that Models Serve Society: A Manifesto*, «Nature», 582 (2020), pp. 482-4.

to a tutte le proprietà dei fenomeni, alle relazioni sussistenti tra di essi, ai rapporti tra costruzione della conoscenza, bias cognitivi, valori epistemici e non-epistemici.

Il ruolo della filosofia della scienza oggi non viene esaltato acriticamente, bensì ricollocato nel panorama della riflessione teorica:

Negare l'importanza della filosofia per la scienza è sbagliato tanto quanto insistere sulla sua costante e inevitabile rilevanza. Il primo estremo è una posizione fallimentare poiché la scienza, che oggi si configura come un'impresa separata dalla filosofia, compie tuttavia scommesse filosofiche ad ogni passo del suo cammino: nella costituzione di concetti, nelle scelte dei metodi, nelle procedure di conferma, e così via. Il secondo estremo – e questo è un punto di vista meno comune – si dà perché non si è appreso dalla storia della scienza. Il superamento di un dibattito filosofico, lasciandolo irrisolto e andando oltre, è stato in molti momenti nodali cruciale per la produzione di conoscenza<sup>15</sup>.

Anziché, quindi, rivendicare astrattamente un posto per il dibattito filosofico in relazione all'impresa scientifica, il filosofo oggi è chiamato a capire se, dove e quando il suo contributo può fare la differenza non solo internamente alla disciplina stessa, ma nel contesto scientifico e sociale più ampio.

La scienza è prodotta di «oggetti empirici reali», e «non può essere compresa prescindendo dai suoi sviluppi in particolari contesti materiali, intellettuali, sociali»<sup>16</sup>. Aspetti come la conoscenza di sfondo, la specifica strumentazione utilizzata (e la capacità stessa di utilizzarla da parte di particolari esperti, grazie anche alle loro competenze tecniche), le assunzioni, lo scopo ultimo per cui una certa indagine è stata intrapresa vengono riconosciuti come parte imprescindibile dell'attività scientifica. Non si tratta più di credere in un ipotetico "dato grezzo", bensì di cogliere la complessità delle procedure e delle pratiche che fanno diventa-

<sup>15</sup> A. Alexandrova, *A Philosophy for the Science of Well-Being*, Oxford University Press, New York 2017, p. XIII.

<sup>16</sup> H. Longino, *The Fate of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 2001, p. 9.

re il dato raccolto, in contesti e con modalità particolari, *evidenza* scientifica. Le asserzioni scientifiche acquisiscono stabilità e vengono legittimate nella misura in cui riescono a superare le critiche. I processi di giustificazione delle ipotesi scientifiche «devono includere non solo il confronto delle ipotesi con i dati, ma devono anche prevedere che le assunzioni di sfondo (e le forme del ragionamento e i dati [stessi]) siano soggetti a critiche a partire da diverse prospettive»<sup>17</sup>. Le prospettive che entrano pertanto in gioco sono molteplici, richiedono tipicamente un confronto tra soggetti diversi, e chiamano in causa l'idea di scienza come attività democratica: lungi dal costituire un ostacolo all'apprezzamento del lavoro scientifico, e alla sua promozione, la consapevolezza del ruolo dei suddetti aspetti è proposta come contributo allo stesso successo epistemico della scienza, che viene intesa come il risultato del confronto continuo tra punti di vista diversi, alimentati da competenze precise.

La scienza ha molti obiettivi diversi, e questi obiettivi vengono raggiunti in modo ottimale da prodotti scientifici differenti. [...] Gli obiettivi, diversi e limitati, dei diversi programmi di ricerca scientifica, e le rappresentazioni idealizzate [della realtà] che servono a raggiungerli, portano ad una interdipendenza epistemica tra i prodotti della scienza. Ciò richiede coordinamento tra i diversi programmi di ricerca, allo scopo di condividere evidenza scientifica in modo trasversale tra i progetti<sup>18</sup>.

L'impegno, allora, per la chiarificazione del lavoro scientifico è impegno anche per una cultura del discorso libero, dell'interazione in un contesto democratico. Il cammino della conoscenza scientifica presuppone e al tempo stesso nutre la democrazia.

<sup>17</sup> H. Longino, *Values, Heuristics, and the Politics of Knowledge*, in M. Carrier, D. Howard, J. Kourany (eds.), *The Challenge of the Social and the Pressure of Practice: Science and Values Revisited*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2008, p. 80.

<sup>18</sup> A. Potochnik, *Idealization and the Aims of Science*, The University of Chicago Press, Chicago 2017, p. 198.

La filosofia tutta, e la filosofia della scienza in prima fila, sono chiamate ad esprimersi oggi in modo significativo rispetto a ciò che accade, a come il mondo funziona e a come viene interpretato. Abbiamo sottolineato nei paragrafi precedenti come una comprensione corretta degli scopi, dei metodi e dei limiti dell'impresa scientifica risulti necessaria a modulare in modo adeguato le aspettative sui suoi risultati. Riflessioni sempre più accurate sull'attività scientifica sono volte a chiarire sempre meglio i suoi obiettivi e impatti, in un dialogo tra filosofia e scienza che supera l'idea che la filosofia non sia intesa ad accrescere quanto sappiamo, ma solo «a rettificare la geografia logica della conoscenza già in nostro possesso»<sup>19</sup>, l'idea che la filosofia, limitandosi a chiarire concetti e ricostruire metodi, «non scopra, né cerchi, nuove questioni»<sup>20</sup> non fornisca informazioni aggiuntive o punti di vista innovativi. Come suggerito da Carlo Cellucci in un suo recente contributo, è, viceversa, possibile abbracciare «una concezione della filosofia secondo cui la filosofia è acquisizione di conoscenza, può contribuire all'avanzamento della conoscenza in diversi modi, in particolare migliorando i metodi di acquisizione della conoscenza, e può anche portare alla nascita di nuove scienze»<sup>21</sup>. Cellucci – in tono critico rispetto a una filosofia attuale che ritiene del tutto inadeguata<sup>22</sup> – auspica che il ruolo della riflessione filosofica in contesti scientifici si riappropri dell'idea che «la filosofia ambisce ad affrontare domande che vanno oltre le scienze attuali. Le scienze attuali si occupano di ciò che già sappiamo, la filosofia punta ad acquisire conoscenza su ciò che ancora non sappiamo – non relativa a domande aperte affrontate dalle scienze oggi, ma a domande aperte che nessuna delle scienze attuali pone»<sup>23</sup>. In questa prospettiva – ed è un auspicio condivisibile – alla filosofia può esse-

<sup>19</sup> G. Ryle, *The Concept of Mind*, Routledge, London 2009, p. IX.

<sup>20</sup> Id., *Collected Papers*, Routledge, London 2009, p. 173.

<sup>21</sup> C. Cellucci, *Philosophy, Discovery and the Advancement of Knowledge*, in F. Sterpetti (ed.), *Metafilosofia*, Numero di «Syzetesis-Rivista di Filosofia», VIII (2021), p. 9.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 22.

re assegnato non solo il compito di riflettere sulla scienza per com'è e come avanza, ma anche di costituire – analogamente a quanto già accaduto, ad esempio, rispetto alla nascita delle scienze cognitive e dell'informatica – un motore propulsivo nei confronti di nuovi indirizzi del sapere, nuove metodologie, nuovi paradigmi.

La scienza risulta dal dialogo, dall'interazione tra voci libere; richiede un contesto democratico, e lo alimenta a sua volta. In questo senso, la convinzione che la filosofia della scienza e, più generale, il pensiero razionale costituiscono strumenti a beneficio della vita di tutti, della promozione della democrazia e del libero confronto, ci riporta proprio agli albori della stessa filosofia della scienza. L'impegno dell'intellettuale a servizio del contesto sociale, richiamato oggi nelle riflessioni sui rapporti tra filosofia, scienza e società, è già sottolineato in modo marcato e altamente significativo nel "Manifesto" del Circolo di Vienna:

l'intento di riformare i rapporti economici e sociali, di fare un assetto unitario all'umanità, di rinnovare la scuola e l'educazione mostrano un'intima connessione con la concezione scientifica del mondo; e si vede come queste aspirazioni vengano sostenute e guardate con simpatia dai membri del Circolo, che in alcuni casi le hanno addirittura promosse energicamente. [...] Con la sua collaborazione con l'Associazione Ernst Mach, il Circolo di Vienna ritiene di soddisfare un'esigenza attuale: quella di predisporre gli strumenti concettuali per la vita di ogni giorno, tanto per la vita dello studioso quanto per quella di coloro che collaborano in qualche modo a un'organizzazione consapevole della vita. L'intensa vitalità dei tentativi di trasformare secondo un modello razionale l'ordine sociale ed economico pervade anche il movimento della concezione scientifica del mondo [...] La concezione scientifica del mondo è al servizio della vita e la vita la accoglie<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Associazione Ernst Mach, *La concezione scientifica del mondo*, cit., pp. 213 e 223. Per alcune riflessioni sul ruolo socio-politico dell'empirismo logico, si vedano D. Romizi, *The Vienna Circle's «Scientific World Conception»: Philosophy of Science in the Political Arena*, «HOPOS. The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science», vol. 2, (2012) n. 2, pp. 205-42; T. Uebel, *Intersubjective Accountability: Politics and Philosophy in the Left Vienna Circle*, «Perspectives on Science», 28 (1) (2020), pp. 35-62.

# Il problema della conoscenza tra “neokantismo classico” e “nuovo neokantismo”

Luca Guidetti

*The movement of the “young Neo-Kantians” spreads between the two World Wars in the countries of German area and language starting from the works of Richard Höningwald (1875-1947) and Wolfgang Cramer (1901-1974). It develops after the Second World War with Hans Wagner (1917-2000) and, more recently, Werner Flach (1930-2023). Their reflections on the theme of knowledge take place following an ontological-semantic approach that is unrelated to the privilege granted by classical Neo-Kantianism to the logical-transcendental reduction – according to an intellectualistic scheme – of critical philosophy. The young Neo-Kantianism (also called “new Neo-Kantianism” or “Neo-Neo-Kantianism”) is indeed aimed at finding a point of conjunction between “questions of principle” and “questions of fact”. The result is a critical theory of knowledge that means the transcendental as an ontological articulation of different object domains, which one is to grasp the “sense” of, without aspiring to an “ultimate foundation” of knowledge.*

Keywords: Knowledge, Neo-Kantianism, Thinking, Transcendental, Semantics.

## 1. Lo sfondo storico-filosofico del nuovo neokantismo

Nel 1949 compariva nella rivista «Archiv für Philosophie» un breve saggio di Siegfried Marck dal titolo: *Agli inizi del più giovane neokantismo*<sup>1</sup>. Il saggio di Marck – il quale già nel 1913 aveva pubblicato un importante articolo su *La dottrina del soggetto conoscitivo nella Scuola di Marburgo*<sup>2</sup> – era dedica-

<sup>1</sup> S. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn*, «Archiv für Philosophie», 3 (1949), pp. 144-64; ora in H.-L. Ollig (Hrsg.), *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987, pp. 19-43.

<sup>2</sup> Cfr. S. Marck, *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule*, «Logos», IV (1913), pp. 364-86.

to alla memoria di Richard Höningwald e Jonas Cohn e, nelle prime righe, egli menzionava anche Ernst Cassirer, Bruno Bauch e Arthur Liebert che, assieme ai primi due, costituivano a suo avviso il movimento neokantiano più recente, ben distinto dai neokantiani “più vecchi” come Cohen, Natorp, Windelband, Rickert e Riehl<sup>3</sup>. Le osservazioni di Marck sul “giovane neokantismo” avevano un duplice merito: da un lato ristabilivano una linea di continuità con la filosofia tedesca dell’epoca pre-nazista e, dall’altro, richiamavano l’attenzione su una serie di autori, scomparsi in patria o in esilio durante gli anni della guerra, le cui opere risultavano pressoché sconosciute nel più recente dibattito filosofico<sup>4</sup>. Nelle pagine di Marck, le figure di Höningwald, Cohn e Bauch non apparivano come mere rappresentanti di una “filosofia degli epigoni”, ma come il vertice di una seconda o meglio *terza fase* del neokantismo, dotata di una sua originalità e autonomia, in cui soprattutto Höningwald (1875-1947) emergeva come «punto di convergenza»<sup>5</sup>. Nelle considerazioni introduttive, Marck non mancava inoltre di evidenziare quello che a suo avviso era il filo conduttore in base al quale si muovevano tutti i “giovani” neokantiani, vale a dire il rapporto tra le «forme razionali del pensare e i suoi contenuti irrazionali», nonché la relazione – a ciò strettamente connessa – «tra la validità obiettiva [*objektive Geltung*] e la comprensione soggettiva di ciò che è valido [*des Gültigen*] nell’esperienza vissuta»<sup>6</sup>. A tal proposito, egli si richiamava altresì al concetto kantiano di “affinità trascendentale” – così come veniva esposto nella *Critica del Giudizio* – per indicare la porta d’ingresso alla comprensione dei più recenti sviluppi del criticismo. In particolare, tale “affinità” giungeva secondo Marck ad esprimersi nel rinnovato interesse per i rapporti

<sup>3</sup> Cfr. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, cit., p. 19. Cfr., a tal riguardo, F.-J. von Rintelen, *Contemporary German Philosophy and its Background*, Bouvier, Bonn 1970, in part. pp. 14 ss.; H. Pringe, *Cohen and Natorp on Transcendental and Concrete Subjectivity*, «The New Centennial Review», 17 (2017) 2, pp. 115-34.

<sup>4</sup> Cfr. Marck, *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*, cit., pp. 22 ss.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 19 e 21.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 21.

tra trascendentalismo da un lato e psicologia, biologia, filosofia dell'organico dall'altro, mettendo capo a una ricomprendione *dialettica* del trascendentale che indicava una sorta di "rinascenza hegeliana" i cui primi sentori erano già presenti nei neokantiani classici<sup>7</sup>.

Una questione rimaneva tuttavia aperta, vale a dire: in che misura tali più recenti assertori del metodo trascendentale potevano ancora essere definiti neokantiani? Questo "giovane" o "nuovo" neokantismo (*Neo-neokantianismus*) – a cui negli anni successivi si uniranno allievi diretti e indiretti di Höningwald, come Wolfgang Cramer (1901-1974), Hans Wagner (1917-2000) e Werner Flach (1930-2023) – stabilisce veramente una linea di continuità con il più "vecchio" o si tratta semplicemente di un'etichetta per un contenuto del tutto eterogeneo? E se questa linea di continuità esiste – se cioè si può veramente parlare di un *nuovo neokantismo*<sup>8</sup> – quale fecondità può appartenere a una corrente di pensiero le cui basi sembravano già da tempo radicalmente superate dalle istanze della fenomenologia e della filosofia dell'esistenza? Prima di rispondere a queste domande è necessario un breve sguardo retrospettivo ai capisaldi del neokantismo classico, evidenziandone la novità dell'impostazione e al tempo stesso le questioni suscitate e rimaste irrisolte.

## *2. I caratteri fondamentali della gnoseologia neokantiana classica*

È anzitutto necessario sottolineare che quel vasto movimento di rinascenza della filosofia critica che, poco dopo la metà dell'Ottocento, s'identifica nel bisogno di un "ritorno a Kant", costituisce la reazione e, in un certo senso, la ribellione della cultura filosofica tedesca a un periodo di profon-

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>8</sup> Sulla nozione di "nuovo neokantismo", cfr. H.-L. Ollig, *Der Neokantianismus*, Metzler, Stuttgart 1979, pp. 94 ss.; H. Schnädelbach, *Unsere neues Neokantianismus*, in R. Brandt, F. Orlik, *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann Cohen Kolloquium Marburg 1992*, Olms, Hildesheim 1993, pp. 204-21; trad. it. a cura di B. Maj, *Il nostro nuovo neokantismo*, in S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Conoscenza, valori e cultura. Orizzonti e problemi del neocriticismo*, Quaderni di Discipline Filosofiche, 2, Vallecchi, Firenze 1997, pp. 9-26.

do deperimento della stessa in seguito a due motivi fondamentali: in primo luogo la crisi dei grandi sistemi idealistici dopo la morte di Hegel (1831), senza peraltro un'istanza di pensiero forte e alternativa, in grado di rimpiazzare il vuoto lasciato dall'esaurimento della filosofia speculativa<sup>9</sup>; in secondo luogo il ruolo sempre più decisivo, per molti versi favorito da questa debolezza della filosofia, che negli anni 1850-1870 cominciano a giocare le scienze naturali, in particolare la fisiologia e la psicologia sperimentale, le quali iniziano così ad occupare quegli ambiti d'indagine sull'uomo e sulle forme della cultura – linguaggio, arte, conoscenza, psicologia, etica, ecc. – che nell'epoca immediatamente precedente erano di pertinenza della filosofia<sup>10</sup>. Questi due motivi non sono solo concomitanti, ma l'uno di rinforzo all'altro: la "naturalizzazione dell'umano" non avrebbe potuto realizzarsi senza la crisi dell'idealismo e, d'altra parte, l'idealismo va in crisi anche perché incapace di accogliere a livello speculativo le esigenze avanzate dagli sviluppi impetuosi delle scienze positive e delle scoperte tecnologiche. Per i nostri scopi, è comunque bene rammentare la matrice "reattiva" del neokantismo: ciò ne condiziona infatti sia le novità, sia i limiti intrinseci e quelli seriori.

A differenza di quanto comunemente si sostiene in ogni tradizionale esposizione storica e manualistica, il neokantismo non si presenta come una giustificazione dei modi di pensiero delle scienze "esatte", né come una "teoria della conoscenza" (*Erkenntnistheorie*): almeno esso non è tale in senso primario e sufficiente a una sua caratterizzazione. Indipendentemente dalla coniazione e dall'impiego filosofico del termine *Erkenntnistheorie* intorno alla metà del XIX

<sup>9</sup> Cfr., a tal riguardo, F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. IV: T.K. Oesterreich, *Die Deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart*, XII ed., Mittler, Berlin 1923; K.C. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986, pp. 23-140.

<sup>10</sup> Cfr. E.G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, Appleton, New York 1929-1950<sup>2</sup>, pp. 20-65; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 61 ss.

secolo<sup>11</sup>, l'atteggiamento critico-trascendentale verso il sapere scientifico non implica una mera accettazione del "fatto della scienza", ma l'assunzione di tale fatto come un *problema*, di cui si tratta di ricercare la «direzione di fondazione»<sup>12</sup>. Se è dunque vero che per i neokantiani la conoscenza scientifica assume una posizione esemplare per la "logica del pensiero puro", non bisogna tuttavia dimenticare che si tratta pur sempre di *una* posizione e non di quell'*unica* posizione di cui va ricercata la fondazione. La conoscenza scientifica non viene semplicemente identificata con la conoscenza in generale: si tratta anzi di un "fatto" che si colloca all'interno del più vasto ambito del *sapere* (*Wissen*) che va ricondotto alla funzione della *concettualizzazione* e di cui si deve mostrare il criterio di *giustificazione*. Ciò che in ultima istanza distingue il neokantismo da un mero orientamento epistemico-gnoseologico è l'irriducibilità del *problema* del metodo al *fatto* di un metodo che si esprime nel sapere scientifico: l'attenzione si focalizza in questo modo non su un modello della conoscenza, ma sulla questione della *validità* (*Gültigkeit*) di ogni attività che voglia erigersi a conoscenza<sup>13</sup>.

La centralità del problema della *validità* della conoscenza permette al neokantismo di distinguersi da ogni accettazione della "teoria della conoscenza" in senso psicologico, ontologico, fenomenologico o metafisico. Ricercando i principi della validità del conoscere sia nei loro "limiti" sia nella loro "giustificazione", il neokantismo non offre propriamente una *teoria* della conoscenza, ma una *critica* della conoscenza (*Erkenntniskritik*)<sup>14</sup>. Esso si pone dunque a un livello *metalogico* (*Erkenntnislogik*): non intende cioè presentare una

<sup>11</sup> Cfr. R. Seydel, *Zur Geschichte des Wortes "Erkenntnisstheorie"*, «Philosophische Monatshefte», 12 (1876), pp. 188-9; K.C. Köhnke, *Über den Ursprung des Wortes Erkenntnistheorie und dessen vermeintliche Synonyme*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 25 (1981), pp. 185-210; Id., *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, pp. 58 ss.

<sup>12</sup> Cfr., a tal riguardo, M. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, de Gruyter, Berlin 1965, p. 82.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 85-7.

<sup>14</sup> Cfr. H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Dümler, Berlin 1883; ora in Id., *Werke*, Olms, Hildesheim-New York 1984, vol. 5, pp. 10 ss.

“teoria delle teorie” ma un’*articolazione del problema della validità*. Il sistema a cui mette capo non è di conseguenza orientato in senso contenutistico-materiale, ma *formale-trascendentale*<sup>15</sup>. L’analisi e la correlazione delle “obiettivazioni” della vita spirituale conducono infatti a una “filosofia della cultura” in cui la questione delle “cose stesse” nel loro “essere” (*quaestio facti*) è subordinata alla definizione delle condizioni di senso o di validità in base a cui ogni essere è dicibile e concettualmente obiettivabile (*quaestio iuris*)<sup>16</sup>.

Questa centralità del problema della “validità” condiziona immediatamente il rapporto della filosofia trascendentale con gli altri ambiti dell’indagine filosofica. La ricerca delle “condizioni di validità” come ambito privilegiato del trascendentalismo genera infatti tre questioni che completano il quadro sistematico del neokantismo classico, vale a dire: *i*) la definizione dell’istanza da cui si *origina* la validità della conoscenza; *ii*) l’individuazione *analitico-riflessiva* delle strutture di validità a partire dalle conoscenze effettive; *iii*) il rapporto tra “essere” e “valere”<sup>17</sup>. Vediamoli ora in dettaglio.

*i) L’origine della validità* – La validità della conoscenza non trae origine da un principio metafisico retrostante, ma solo dal *soggetto puro*<sup>18</sup>. È questo uno dei punti più controversi del neokantismo, poiché un’interpretazione superficiale potrebbe scorgervi una sorta di idealismo soggettivo e creazionistico d’ispirazione fichtiana. Ma diversamente da quest’ultimo, per i neokantiani il soggetto della conoscenza non ha alcuna connotazione egologica né si presenta come il corrispettivo dell’“oggetto”, sia esso inteso come rimanendo “dipolare” (nella cosiddetta “relazione soggetto-oggetto”) sia come principio generatore monopolare (“io puro”).

<sup>15</sup> Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 88.

<sup>16</sup> Cfr. G. Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, de Gruyter, Berlin 1971, pp. 16 ss.

<sup>17</sup> Cfr. R. Zocher, *Die Philosophische Grundlehre. Eine Studie zur Kritik der Ontologie*, Mohr, Tübingen 1939, pp. 6 ss.; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., pp. 12-3.

<sup>18</sup> Cfr. G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Guida, Napoli 1989, pp. 157 ss.; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., pp. 13 ss.; Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 102.

Il soggetto significa anzi, in prima istanza, la "soggettività" come insieme di quei principi di validità che fondano l'oggettività<sup>19</sup>. Esso dunque non è caratterizzato dall'essere, ma dal *valere*: ciò è quanto basta per respingere qualsiasi determinazione psicologista, realistica o empiristica. In un certo senso, entro una simile impostazione lo psicologismo si esclude da sé: infatti il soggetto empirico può soddisfare i criteri della validità in un certo caso particolare, ma non può garantirli incondizionatamente<sup>20</sup>. Da qui il richiamo a una soggettività pura, extramondana. Tuttavia, questa extramondanità non implica per i neokantiani una *spiritualità originaria* o archetipica del soggetto puro. Infatti le obiettivazioni non sono "prodotti" *ex nihilo* della coscienza, ma sono *stati di cose* in cui si rivelano *strutture* e *criteri* di validità che il soggetto s'incarica di ricomprendere nella loro forma logica. In senso proprio, la validità non si origina dalla soggettività, poiché questa traduce solo in giudizi validi il *sensu ideale* di ciò che in sé vale. Ciò che trae origine dalla soggettività non è la *validità in sé*, ma solo la *validità della conoscenza*<sup>21</sup>.

Per i neokantiani il soggetto equivale al pensiero, alla ragione, al *logos*, non a ciò che "pensa" o che "esprime" il *logos*. Non esiste un "ente" che possiamo definire come "soggetto" e che eserciti una facoltà di razionalizzazione del mondo o dell'oggetto. Il *sub-iectum* è già inteso in senso oggettivo come *principio di validità*; è, anzi, quella validità che *sottende* le obiettivazioni e le giustifica. La forma logica dell'oggetto contiene in sé il soggetto come principio di validità, come "norma", "valore" o "legge". In questa prospettiva, l'idealismo critico dei neokantiani non è un idealismo del soggetto, ma un *idealismo dell'idea*, dove quest'ultima non è una rappresentazione à la Locke, ma un'ipotesi, una legge o una regola di validità nel senso di Platone<sup>22</sup>. La *legge* è il vero *sub-iectum* di

<sup>19</sup> Cfr. H. Rickert, *System der Philosophie*, Erster Teil, Mohr, Tübingen 1921, p. 157.

<sup>20</sup> Cfr. P. Natorp, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, «Philosophische Monatshefte», 23 (1887), pp. 257-86.

<sup>21</sup> Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 95.

<sup>22</sup> Cfr. H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtssphärischer Versuch*, Mohr, Tübingen 1924, pp. 156 ss.; B. Bauch, *Die Idee, Rei-*

ogni conoscenza, ossia ciò che conferisce ad essa obiettività e validità; e poiché le leggi valide costituiscono il filo conduttore o la direzione della conoscenza, esse sono anche l'autentico «oggetto della conoscenza»<sup>23</sup>. Questa coincidenza tra soggetto e oggetto intende sostituire all'essere (*Sein*) trascendente il dover-essere (*Sollen*) *trascendentale* che si esprime, senza mai esaurirsi, nelle diverse obiettivazioni conoscitive. La *trascendenza* non è l'essere esterno al soggetto, ma il riconoscimento delle forme, dei significati e delle strutture che presiedono all'esperienza. Essa è dunque al tempo stesso soggetto e oggetto, è il luogo *trascendentale* della legge che *pretende* di essere riconosciuta come tale<sup>24</sup>. Dal momento che il soggetto puro non si realizza in alcuna "sostanza", si può anche parlare di una teoria della conoscenza o di un idealismo "senza soggetto"<sup>25</sup>. In realtà, quest'espressione privativa si riferisce a un'accezione sostanzialistica, ma decade non appena si evidenzia l'autentico aspetto *funzionalistico* della soggettività neokantiana. Poiché una legge non è ma *vale*, anche il *pensiero* può dirsi tale quando sviluppa una *funzione di validità*. Il fatto che ogni atto del pensiero richieda una sostanza pensante appare ai neokantiani come un'indebita *metabasis eis allo genos* che rende impossibile un'autentica fondazione. Non si può passare dal *valere* funzionale all'*essere* sostanziale e viceversa: «ciò che fonda» – dice Natorp – «non solo non deve, ma non può nemmeno appartenere a un altro *genos* rispetto a ciò che viene fondato»<sup>26</sup>.

Il "funzionalismo" della concezione neokantiana della soggettività rende ragione anche del suo netto smarcamento rispetto a qualsiasi considerazione del soggetto *concreto* o *fat-*

nicke, Leipzig 1926, pp. 2 ss. e 107 ss.; Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., pp. 94 ss.

<sup>23</sup> Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* (1892), Mohr, Tübingen 1915<sup>3</sup>, pp. 15 ss. e 229 ss.; W. Moog, *Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptrichtungen und ihren Grundproblemen*, Enke, Stuttgart 1922, pp. 242-4.

<sup>24</sup> Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., p. 22.

<sup>25</sup> Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 97.

<sup>26</sup> Cfr. Natorp, *Über objective und subjective Begründung der Erkenntnis*, cit., pp. 263 ss.

tuale<sup>27</sup>. Questo non viene escluso perché contingente o empirico, ma perché ciò che gli consente di produrre conoscenze *valide* non può essere un momento della sua concretezza. I neokantiani non negano che la logica della conoscenza debba prendere le mosse da un "io concreto" o "reale", ma negano solo che ciò possa derivare da un'astrazione o ipostatizzazione di alcune sue caratteristiche. Non esiste dunque un "luogo" del soggetto puro materialmente *separato* dal "luogo" del soggetto reale: il soggetto puro non è né "accanto", né "sopra", né "sotto" la coscienza concreta, ma indica direttamente la struttura logica della *prestazione* di questa coscienza<sup>28</sup>. Di conseguenza, anche il problema della ricerca dei fondamenti attraverso la *riflessione* o l'autocoscienza assume una nuova dimensione. Non si tratta più di rivolgere lo sguardo al soggetto attraverso un procedimento introspettivo, ma di interrogarsi, partendo dal *fatto* della conoscenza e dei suoi giudizi validi, sul soggetto non-dato di questi giudizi. La "coscienza scientifica" – sostiene Cohen<sup>29</sup> – o la "coscienza in generale" – come la qualifica Rickert<sup>30</sup> – legano in questo modo l'*appercezione trascendentale* kantiana alla sintesi *a priori* che conferisce obiettività ad ogni rappresentazione. L'*appercezione* è questa sintesi, il suo principio è lo stesso principio supremo di tutti i giudizi sintetici, secondo cui ogni fenomeno, per avere validità oggettiva, dev'essere colto come caso di una legge. Ma mentre in Kant l'*appercezione* pura rendeva possibile la connessione tra elementi eterogenei (intelletto e sensibilità), ora essa appare come il *genere* rispetto alle diverse *specie*: le categorie dell'intelletto sono le *regole* di cui l'*appercezione* coglie il carattere trascendentale e legislativo<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 34 ss.

<sup>28</sup> Cfr. Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 103; Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., p. 12.

<sup>29</sup> Cfr. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, cit., pp. 6 ss.

<sup>30</sup> Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 46 ss.

<sup>31</sup> Cfr. H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik, nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Bruno Cassirer, Berlin 1910<sup>2</sup>; trad. it. a cura di G. Gigliotti, *La fondazione kantiana dell'etica*, Milella, Lecce 1983, pp. 35 ss.

Come insieme delle prestazioni logiche che fondano l'oggettività, il soggetto puro è sempre e solo un soggetto che "giudica" e che non può mai diventare "oggetto" di se stesso<sup>32</sup>. Con la prima determinazione i neokantiani intendono respingere qualsiasi declinazione intuizionistica o meramente rappresentazionale; con la seconda viene destituita di senso ogni unità *intracoscienziale* di soggetto e oggetto. Infatti, l'unità di soggetto e oggetto non si ottiene mai *a parte subiecti*, ma è già data *a parte obiecti*, cioè dal lato stesso delle obiettivazioni. Se si intende l'unità *a parte subiecti*, bisogna inevitabilmente ricorrere al dualismo tra atto e oggetto della coscienza, vale a dire reintrodurre l'autocoscienza con il suo paradosso di un soggetto al tempo stesso osservatore e osservato<sup>33</sup>. Ma in questo modo le aporie della trascendenza, eliminate dall'*intentio recta* conoscitiva, toccherebbero del principio stesso della fondazione, richiedendo una continua e infinita "fondazione della fondazione". Il soggetto puro non è mai il semplice oggetto perché *l'insieme delle sue prestazioni logiche significa l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza possibile, cioè di ogni pensiero "valido" in generale*.

ii) *La struttura della validità* – Se il soggetto puro, che si qualifica di volta in volta come "pensiero", "coscienza in generale", "ragione" o *logos*, è l'origine e il fondamento di validità della conoscenza e se tale origine è la *prestazione* logica, allora l'unica via per rintracciarne il significato consiste nell'*analisi* delle conoscenze di fatto e delle obiettivazioni culturali<sup>34</sup>. Infatti ogni prestazione logica si traduce in un *contenuto* di validità, ogni pensiero in qualcosa di *pensato*, ogni funzione di legalità in una *legge* di un fatto. Questo procedimento analitico-ricostruttivo esprime per i neokantiani il senso autentico della *riflessione* trascendentale: essa non consiste in un rivolgimento dello sguardo alle funzio-

<sup>32</sup> Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 150 ss.

<sup>33</sup> Cfr. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch. Objekt und Methode der Psychologie*, Mohr, Tübingen 1912, pp. 29 ss.

<sup>34</sup> Cfr. E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942); trad. it. a cura di M. Maggi, *Sulla logica delle scienze della cultura. Cinque studi*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 30 ss.

ni o facoltà dell'io, ma in una tematizzazione delle funzioni logiche di validità a partire dalle obiettivazioni effettive<sup>35</sup>. Ciò comporta una radicalizzazione, in senso obiettivistico, del rapporto kantiano tra le due forme dell'appercezione. Come Kant sostiene che «l'unità analitica dell'appercezione è possibile solo sulla base dell'unità sintetica», così i neokantiani, intendendo l'analitico come l'aspetto obiettivamente derivato, lo legano al *modus obliquus* della tematizzazione di validità del pensato. Dal momento però che l'unità sintetica dell'appercezione viene de-psicologicizzata e ricondotta alla sintesi *a priori* della prestazione logica, ne consegue un'inversione di senso per cui nello svolgimento del *modus obliquus* analitico-riflessivo si rivela in realtà il *modus rectus* sintetico-determinante del pensiero che conferisce oggettività e legalità<sup>36</sup>. L'intera dinamica analitico-sintetica, una volta messa tra parentesi la psiche reale e i suoi prodotti fattuali, manifesta pertanto un assetto *strutturale*. Infatti, in senso neokantiano la struttura è quel prodotto logico tra la forma e la funzione della conoscenza che esprime compiutamente il significato trascendentale della validità.

iii) *Il rapporto tra essere e valere* – L'inversione di senso che si ottiene dalla totale emendazione dei residui psicologico-soggettivistici che ancora caratterizzavano l'appercezione pura della deduzione kantiana, definisce a sua volta la riformulazione del rapporto tra *essere* e *valere*. Se in Kant la "cosa in sé" costituiva il terreno di ogni possibile indagine ontologica, ora la questione dell'essere regredisce decisamente sullo sfondo. Nella logica neokantiana della validità, l'essere appare sempre come qualcosa di pensato o conosciuto: l'essere è solo il *pensiero* dell'essere, ossia ciò che viene *predicato* come tale<sup>37</sup>. Rispetto alla tematizzazione diretta delle condizioni di validità delle obiettivazioni, il riferimento all'ente oggettuale appare così come qualcosa di secon-

<sup>35</sup> Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, cit., p. 90.

<sup>36</sup> Cfr. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Töpelmann, Giessen-Berlin 1909, pp. 8 ss.

<sup>37</sup> Cfr. H. Rickert, *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie*, Winter, Heidelberg 1930, pp. 7 ss.

dario: è questo il senso neokantiano della svolta copernicana di Kant, vale a dire il «ruotare degli oggetti intorno ai concetti»<sup>38</sup>. Ogni nostra conoscenza dell'essere dipende in ultima istanza dai *principi* sui quali si fonda la sua validità e, più precisamente, le determinazioni di validità delle obiettivazioni sono al tempo stesso le determinazioni in cui si dispiega la conoscenza dell'essere nei suoi diversi aspetti. Come dice Cohen, «l'essere non giace in se stesso, ma solo il pensiero lo fa sorgere»<sup>39</sup>.

Il rapporto di fondazione tra valere ed essere è univoco e insovertibile, perciò nessuna forma di ontologia può condizionare la validità dei principi gnoseologici. Si noti che quest'accezione derivata dell'essere non implica un idealismo materiale, ma riguarda solo la *forma* del nostro pensiero delle cose<sup>40</sup>. Perciò l'ontologia non è esclusa dal novero dell'indagine filosofica ma, più semplicemente, è del tutto inessenziale per la *fondazione trascendentale*. D'altra parte, poiché l'indagine filosofica s'identifica con l'indagine trascendentale, lo spazio dell'ontologia rimane solo una pura *possibilità logica* delle obiettivazioni. Infatti, sostenendo un simile *idealismo formale*, il neokantismo intende qualificare il "valere" non tanto come il principio degli *oggetti* (che comporterebbe un'identificazione tra logica e ontologia), ma come il principio del *riferimento* ad oggetti. In questo modo un'eventuale indagine ontologica non solo mancherebbe di autonomia, ma, essendo del tutto estranea alla dimensione trascendentale, essa non potrebbe nemmeno proporsi come declinazione *regionale* o *speciale* dei principi di validità con fun-

<sup>38</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781; 2ª edizione, Hartknoch, Riga 1787; trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Bompiani, Milano 1976-1987<sup>2</sup> (d'ora in poi: CRP), pp. 23 ss.

<sup>39</sup> H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis (System der Philosophie, Erster Teil)*, Bruno Cassirer, Berlin 1902, p. 28.

<sup>40</sup> Come sottolinea Alois Riehl distinguendo tra un idealismo *formale* e uno *materiale* (cfr. *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, vol. I: *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus*, Kröner, Leipzig 1876, 3ª ed. rivista, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, vol. I: *Geschichte des philosophischen Kritizismus*, Engelmann, Leipzig 1924, pp. 405 ss.), l'idealismo critico è un idealismo delle "forme del nostro pensiero delle cose", non già un idealismo "delle cose stesse".

zione costitutiva<sup>41</sup>. La netta distinzione tra valere ed essere e la contemporanea elevazione del valere al rango di "principio", non hanno dunque come conseguenza solo la degradazione dell'essere a "predicato" del pensiero, ma soprattutto l'imposizione di un legame esclusivo tra il valere e le *prestazioni* della soggettività. Questo significa che ogni articolazione di forme o di ambiti di validità, in cui i neokantiani intravedono il *sistema* della filosofia, tenderà a riproporre, rispetto alla medesima soggettività, quel doppio legame da cui si origina una seconda inversione di senso del trascendentale: da un lato le prestazioni della soggettività devono avere come criterio i principi logico-obiettivi della validità (esse risulteranno cioè positive o negative in base alla loro corrispondenza a tali principi), dall'altro le articolazioni del valere possono ricavarsi solo da queste stesse prestazioni. Non vi è infatti un riferimento extrasoggettivo, di matrice ontica, in cui il valere possa essere *indipendentemente* rintracciato<sup>42</sup>.

### 3. *Limiti e difficoltà dell'impostazione neokantiana*

Il carattere logico-metodologico che la filosofia trascendentale assume nell'impostazione neokantiana – tanto nella versione scientifica marburghese quanto in quella pratico-valutativa della cosiddetta "Scuola del Baden" – rappresenta senza dubbio il primo tentativo organico di rendere autonomo il criticismo sia dalle declinazioni metafisico-dogmatiche sia dalle riduzioni psicologistico-empiristiche. Questa novità, che costituisce al tempo stesso la misura della sua fecondità, ha permesso di salvaguardare non solo il nucleo sovrastorico della tradizione kantiana, ma soprattutto la funzione stessa della filosofia come espressione della ragione, del *logos*, mantenendo così una linea di continuità con le

<sup>41</sup> Cfr. M. Brelage, *Fundamentalanalyse und Regionalanalyse. Eine problemgeschichtliche Untersuchung zur Kategorienlehre bei Paul Natorp und Nicolai Hartmann*, Dissertation, Köln 1957, pp. 30 ss.

<sup>42</sup> L'evidenziazione di questa *impasse* e il tentativo di uscirne conciliando la riflessione sulla "validità" con l'"ontologia critica" si deve in primo luogo a H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, Reinhardt, München 1959-1980<sup>3</sup>, in particolare §§ 7 ss. e 20 ss.

origini della cultura occidentale. Tale obiettivo, guidato dal proposito di “andare oltre Kant” per comprenderlo meglio di quanto egli stesso si sia compreso<sup>43</sup>, ha tuttavia condotto l’indagine neokantiana a una serie di correzioni del testo kantiano che impongono una radicale *revisione* della filosofia trascendentale. Dal punto di vista teoretico, la questione del “revisionismo” neokantiano non verte tanto sul fatto se e in quale misura i neokantiani abbiano tradito il dettato di Kant, ma per quale ragione un simile rinnovamento del kantismo non abbia saputo rispondere alle più recenti esigenze dell’indagine filosofico-scientifica<sup>44</sup>. In questa prospettiva, il neokantismo classico presenta limiti sia di carattere storico, sia logico-teorico. Nella presente indagine, ci occuperemo solo dei secondi.

i) I neokantiani sostengono a più riprese il bisogno di una *coordinazione* (*Zuordnung*) tra i principi della validità e le prestazioni della soggettività, in modo tale da formare un’*unità* (*Einheit*). I valori devono cioè essere articolati secondo una molteplicità di ambiti di validità che mette capo a una vera e propria *commettitura* (*Gefüge*) di carattere sistematico<sup>45</sup>. D’altra parte, per quanto congiunti in un sistema, tali ambiti rimangono pur sempre autonomi sia nella loro determinatezza, sia nella loro dimensione di riferimento a oggetti. Come principi essi tendono infatti ad affermare, ognuno per sé, una capacità incondizionata di “fondazione ultima” (*Letztbegründung*). Si origina così un contrasto tra *autonomia* e *correlazione sistematica* che impegna il trascendentale nella ricerca di un difficile equilibrio tra l’unificazione monistica e la sintesi estrinseca<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. W. Windelband, *Präludivien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie* (1884); 2 voll. (a partire dalla quarta edizione del 1911), Mohr, Tübingen 1921<sup>7</sup>, vol. I, p. IV.

<sup>44</sup> Cfr. H. Wagner, *Über den Begriff der Idealismus und die Stufen der theoretischen Apriorität*, «*Philosophia naturalis*», 2 (1952), pp. 178-99; R. Zocher, *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität*, Universitätsbund, Erlangen 1959, pp. 138 ss.

<sup>45</sup> Cfr. Wolandt, *Idealismus und Faktizität*, cit., p. 12.

<sup>46</sup> Cfr. *ibidem*, p. 13.

ii) Quest'esigenza trova espressione nella tipica formula neokantiana della *reciprocazione* tra soggetto e oggetto. Da un lato la fondazione della conoscenza è *oggettiva* poiché nessuna forma di riduzione trascendentale può avvenire in assenza di un'oggettivazione; dall'altro l'"oggettività" delle oggettivazioni non è un fatto ma un *fieri*, cioè rimanda a una soggettività pura grazie alla quale le oggettivazioni assumono il loro *sensu*. L'unità del sistema, come punto d'incontro tra gli ambiti autonomi della validità, è perciò ottenuta decretando l'originarietà del soggetto rispetto all'oggettività; ma poiché quest'originarietà si afferma solo nell'esibizione di un'*unica* struttura metodologica, l'unità sistematica rimane *formale*, determinando una fondazione del sistema *a un solo livello*, corrispondente alle funzioni logiche del soggetto puro<sup>47</sup>. Le oggettività costituite, a cui si demanda la capacità di differenziazione del sistema, finiscono così per rivelare un'"identica determinatezza" (*Gleichbestimmtheit*) ricavata dall'onnipervasiva "unità della struttura del porre"<sup>48</sup>. In tal modo perde significato il carattere *sistematico* dell'indagine trascendentale: le oggettivazioni hanno un'autonomia fittizia e l'unità dell'insieme è *tautologica*, ossia già data indipendentemente dalle oggettivazioni (*monismo logico*). L'assimilazione e la perdita di contesto problematico degli ambiti della validità, in cui si esprime la *semplicità* della fondazione trascendentale, conducono quindi a una correlazione schematica e unilaterale. Lo *schematismo* consiste nel non riconoscere la struttura specifica dei diversi campi di fondazione, i quali rivelano anzi una sostanziale uniformità; l'*unilateralità* emerge invece dall'imposizione della struttura tipica di un campo particolare a un altro campo, intendendo il primo come "modello" (*Vorbild*)<sup>49</sup>.

iii) La mancanza di una teoria della validità *differenziata* è dovuta sostanzialmente a due fattori: *a)* il ruolo esclusivamente *fondazionale* della soggettività, per cui l'autentico soggetto è solo il soggetto puro; *b)* il ruolo secondario dell'esse-

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem*, p. 14.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*.

re, dell'inseità e dell'oggettività. Il primo aspetto comporta un'esclusione dall'indagine trascendentale di tutto ciò che ha a che fare con la *fatticità*, sia essa intesa come presenza del soggetto storico, concreto o reale, ossia di ciò che esprime il cosiddetto "mondo della vita", sia come *comprensione di sé* o "autofondazione della fatticità", che permetta di intendere la determinazione della natura *propria* del soggetto come base tanto per la sua separazione dalla natura oggettiva quanto per la determinazione di quest'ultima<sup>50</sup>. Per il soggetto puro, il mondo delle cose naturali è il mondo delle oggettivazioni, vale a dire della *proiezione* della soggettività nella costruzione oggettivante. Il soggetto puro è incapace di differenziazione anzitutto perché è incapace di *autodeterminazione*: ciò comporterebbe infatti l'introduzione della naturalità, fatticità, limitazione e, infine, della "cosalità" o "inseità".

iv) Da tutto ciò consegue l'esclusione della *psicologia*, identificata con la *teoria della soggettività empirica* e intesa perciò in senso *naturalistico*<sup>51</sup>. La psicologia in senso neokantiano non ha nulla a che vedere con la teoria della conoscenza e quindi con la fondazione trascendentale, poiché è impossibile collegare una teoria della validità con la teoria della soggettività empirica. L'indagine psicologica si sviluppa tramite spiegazioni causali particolari e contingenti; il suo oggetto, come quello di ogni scienza particolare, è puramente intramondano e non può pertanto esser ricompreso in una *teoria dei principi*<sup>52</sup>. Ha qui luogo una riduzione che risulterà fatale per il rapporto tra filosofia trascendentale e psicologia, vale a dire l'identificazione di ogni *teoria della soggettività concreta* con *indagine empirico-naturalistica*, in una parola la dissoluzione del *soggetto reale* nella molteplicità dell'esperienza. Ciò che riguarda il soggetto reale e individuale nella sua fatticità è *eo ipso* estraneo alle questioni di validità. Non è quindi possibile alcun rapporto positivo tra *principio* e *fatto*, poi-

<sup>50</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 19 ss.

<sup>51</sup> Cfr. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, cit., pp. 106 ss. e 154 ss.; P. Natorp, *Zu den Vorfragen der Psychologie*, «Philosophische Monatshefte», 29 (1893), pp. 581-611, in part. p. 592.

<sup>52</sup> Cfr. *ibidem*.

ché manca un'attribuzione di fundamentalità, cioè di "principio", alla stessa fatticità della soggettività<sup>53</sup>.

v) L'esclusione della psicologia, e perciò anche di qualsiasi forma di psicologia trascendentale o non-empirica, ha come controparte l'esclusione di ogni teoria filosofica dell'oggetto. Dal momento che la filosofia è un'analitica della coscienza costituente, il compito di formulare una *teoria degli oggetti* è attribuito alle scienze positive. Ciò corrisponde all'esclusione dell'ontologia dall'indagine trascendentale. L'ontologia viene intesa in senso meramente descrittivo-classificatorio e, nel peggiore dei casi, è identificata con una forma di metafisica dogmatica in senso pre-kantiano<sup>54</sup>.

vi) In ultima istanza, tutte queste difficoltà hanno una radice teoretica che si esprime nella svalutazione di quattro momenti del kantismo originario, vale a dire: a) il momento *materiale*; b) il momento *alogico*; c) il momento *intuitivo-sensibile*; d) il momento *linguistico*.

a) La svalutazione del *momento materiale*<sup>55</sup> non solo è implicita nella corrispondente esaltazione dell'aspetto formale, ma si carica altresì di un significato decisivo per gli altri tre momenti. Nell'*Estetica trascendentale*, Kant aveva chiamato *materia* «ciò che in un fenomeno corrisponde alla sensazione», dove la sensazione è «l'effetto sulla capacità di rappresentazione, prodotto da un oggetto, in quanto noi siamo modificati da quest'ultimo»<sup>56</sup>. Egli aggiungeva poi che «la materia è nella nostra conoscenza ciò che fa sì che si parli di conoscenza *a posteriori*, cioè di intuizione empirica», mentre «la forma noi possiamo conoscerla soltanto *a priori*, cioè prima di ogni percezione reale, ed essa si chiama quindi intuizione pura»<sup>57</sup>. Si noti che, muovendo da una prospettiva

<sup>53</sup> Cfr. H.-D. Häußer, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand. Zur transzendentalphilosophischen Erkenntnisbegründung unter besonderer Berücksichtigung objektivistischer Transformationen des Kritizismus. Ein Beitrag zur systematischen und historischen Genese des Neukantianismus*, Bouvier, Bonn 1989, pp. 59 ss.

<sup>54</sup> Cfr. Zocher, *Die philosophische Grundlehre*, cit., pp. 12 ss.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>56</sup> CRP, p. 75.

<sup>57</sup> CRP, p. 97.

gnoseologico-trascendentale, Kant non identifica la materia con l'oggetto o, in generale, con l'essere, ma con il suo *effetto* o *prodotto*, cioè con la "modificazione dell'animo". In questo senso, secondo Cohen la prospettiva trascendentale sembra effettivamente escludere qualsiasi ontologia, poiché non si occupa di *cose*, ma in generale dell'*esperienza* e, nella fattispecie, dell'*esperienza sensibile*<sup>58</sup>. Infatti, dal momento che la sensazione è la "materia" dell'*esperienza*, essa è vincolata in primo luogo al *logos* o al *modo* della datità, e non può essere intesa come materia in sé, indipendentemente da questo stesso "modo"<sup>59</sup>. Ora, poiché il modo di datità delle sensazioni può assumere un significato conoscitivo solo se manifesta un ordine o *logos*, è ovvio che l'aspetto materiale debba essere in tal senso strettamente condizionato dalla forma, la quale – come dice Kant – «fa sì che il molteplice del fenomeno possa venir ordinato in certi rapporti»<sup>60</sup>. Da ciò consegue che ogni pensiero di una "materia pura" sarebbe semanticamente inconsistente, e un'*ontologia* non può esistere senza una semantica. È quindi necessaria una riduzione dell'aspetto materiale a quello formale, dove però con ciò non si deve intendere la negazione della materia, ma una ricostruzione *trascendentale* in cui la forma determina le condizioni di possibilità, per il soggetto, di ciò che chiamiamo "materia" del fenomeno<sup>61</sup>. Si noti che per il neokantismo tali condizioni sono esclusivamente *logiche*, non avendo nulla a che vedere con le condizioni *reali* della conoscenza umana. Non si tratta di sapere se l'ordine dei rapporti, ovvero le *forme* del fenomeno (lo spazio e il tempo), siano ciò grazie a cui il soggetto empirico può percepire, ma se, al di fuori di quelle forme, il fenomeno possa assumere una qualche *senso* legittimo e se sia concepibile un *logos* che ne rende conto. La rispo-

<sup>58</sup> Cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1871; trad. it. a cura di L. Bertolini, *La teoria kantiana dell'esperienza*, FrancoAngeli, Milano 1990, pp. 37 e 47.

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*, p. 48.

<sup>60</sup> CRP, p. 76.

<sup>61</sup> Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., pp. 70 ss.

sta negativa a questa domanda giustifica l'"idealismo logico" dei neokantiani.

A questo punto, però, sorgono alcune difficoltà che riguardano sia il testo kantiano sia la versione neokantiana. Negli stessi luoghi, Kant parla ripetutamente di un «oggetto che ci viene dato» e che «modifica in un certo modo l'animo»<sup>62</sup>. Egli si riferisce dunque alla *causa* della sensazione la quale, per esserci data, dev'essere *a posteriori* almeno nel suo aspetto *materiale*: «la materia di ogni fenomeno ci viene data, è vero, soltanto *a posteriori*»<sup>63</sup>. Da un lato dunque la materia è l'*effetto*, ossia la sensazione, dall'altro è la *causa* che si presenta *a posteriori*. È ora evidente che, in senso proprio, la sensazione non possa esserci "data"; infatti essa è l'effetto di ciò che ci vien dato, cioè dell'*oggetto*. Possiamo dunque parlare di una "datità" della sensazione solo in senso improprio, poiché altrimenti dovremmo ammettere che uno "stato" del soggetto è una causa dell'oggettività non solo in senso logico, ma reale<sup>64</sup>. Ci troveremmo così di fronte a un *idealismo empirico* prima ancora che trascendentale. Per questa ragione Kant introduce la nota distinzione tra le cose «considerate in se stesse» e le «cose in quanto oggetti» dell'esperienza sensibile<sup>65</sup>. In queste ultime, cioè nei fenomeni, la materia è ciò che *corrisponde* alla sensazione, cioè la sensazione è la materia fenomenica in quanto le cose sono considerate *come* fenomeni. Ma questo non significa che le cose che vengono considerate in se stesse abbiano una "materia" che s'identifica con la sensazione. In altri termini: nel primo caso possiamo intendere il termine "corrispondenza" come *identità*, nel secondo caso invece esso ha un senso *relazionale* o di rinvio alla realtà

<sup>62</sup> CRP, p. 75.

<sup>63</sup> CRP, p. 76.

<sup>64</sup> È questo il problema della "doppia affezione" che tanto ha tormentato interpreti e filologi kantiani e per cui rimandiamo a P. Vasconi, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni, Roma 1988.

<sup>65</sup> Per un'analisi dettagliata delle espressioni kantiane «cosa in sé» e «fenomeno», cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier, Bonn 1974-1977<sup>2</sup>, pp. 13 ss.; Id., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, de Gruyter, Berlin 1971.

dell'oggetto in sé od "oggetto trascendentale": «La sensazione» – precisa Kant – «esprime l'elemento puramente soggettivo delle nostre rappresentazioni delle cose fuori di noi, e propriamente il loro elemento materiale (reale, ciò con cui è dato qualcosa di esistente)»<sup>66</sup>. L'oggetto fenomenico non solo non può apparire, *materialmente*, altro che *come* sensazione, ma è la sensazione; non altrettanto può dirsi invece dell'oggetto trascendentale. In sintesi, intendere l'aspetto materiale esclusivamente per *identità* con la sensazione significa chiudere indebitamente l'indagine trascendentale su se stessa, precludendole ogni riferimento a quell'elemento materiale *reale* che costituisce la causa originaria della stessa sensazione. I neokantiani intendono correttamente questa "causa" come inaccessibile dal punto di vista gnoseologico-trascendentale, ma assieme all'accessibilità lasciano cadere anche la sua *relazionalità* e si vedono di conseguenza costretti ad assimilare la materia alla forma<sup>67</sup>.

b) Tutto questo ci conduce ora al secondo punto, vale a dire all'emendazione dell'aspetto *alogico* dell'esperienza. Identificare la sensazione con l'aspetto materiale del fenomeno significa rendere *totalmente disponibile* la materia alla forma, cioè *logicizzare* l'esperienza. Il materiale sensibile è trascendentalmente significativo nella misura in cui è sottoposto all'ordine (*logos*) della conoscenza. Si tratta, evidentemente di una *petitio principii*: non si indaga l'esperienza per ricavarne le diverse e molteplici forme di validità, ma si considera valida l'esperienza laddove essa rientra nelle forme ritenute logicamente rilevanti. Lo spazio dell'esperienza che non si sottomette a queste forme è *alogico* e perciò trascendentalmente inconsistente. Nonostante i ripetuti richiami dei neokantiani a Platone, il loro concetto di materia non è, come per quest'ultimo, il "ricettacolo" delle forme, ma l'aspetto deriva-

<sup>66</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilkraft* (1790), trad. it. a cura di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Bari 1979<sup>10</sup> (d'ora in poi: CdG), p. 30.

<sup>67</sup> Cfr. Häußler, *Transzendente Reflexion und Erkenntnisgegenstand*, cit., pp. 61 ss.

to di una struttura formale trascendentalmente predefinita<sup>68</sup>. La riduzione logica del momento *intuitivo-sensibile* è forse l'aspetto più eclatante del revisionismo neokantiano, ma dal punto di vista teoretico non è che il complemento della riduzione logica del momento materiale. Essa risale direttamente al *terminus a quo* del logicismo neokantiano, vale a dire alla prima edizione della *Kants Theorie der Erfahrung* di Hermann Cohen (1871). Nelle pagine centrali dell'opera, Cohen contestava decisamente l'interpretazione dei "realisti" postkantiani – e in particolare di Schopenhauer – secondo cui Kant avrebbe «introdotto la *Logica trascendentale* come "pendant" dell'*Estetica trascendentale*, con la sua tendenza all'artificio sistematico»<sup>69</sup>. Pur insistendo sul "completamento organico" e sul reciproco rimando dell'*Estetica trascendentale* all'*Analitica*, le quali troverebbero il punto originario di convergenza nell'unità inseparabile di "trascendentale" e "a priori", Cohen evidenziava altresì che «la soluzione del problema non può essere cercata nell'ambito dell'*Estetica*» poiché essa «non svolge il contenuto del concetto di trascendentale»<sup>70</sup>. Pertanto, «il concetto di sensibilità [...] ci rinvia alla *Logica trascendentale*», nella quale può trovare chiarimento ciò che nell'*Estetica* vi è di «oscuro e negativo»<sup>71</sup>. Cohen precisava inoltre che tutte le carenze e le oscurità dell'*Estetica* dipendevano essenzialmente dalla mancanza in essa della "legge della sintesi", ossia dall'incapacità delle forme pure della sensibilità di offrire la possibilità di un'*esperienza a priori*. In sostanza, l'*Estetica* kantiana prefigurava una serie di oggetti e di strutture metodologiche (sintesi, mondo fenomenico, esperienza,

<sup>68</sup> Già Nicolai Hartmann riconosce questo limite del neokantismo nella sua disamina giovanile delle tematiche platoniche (cfr. *Platos Logik des Seins*, cit., pp. 15 ss.). Per il "platonismo" neokantiano si veda anche K.-H. Lembeck, *Platon in Marburg. Platonrezeption und Philosophiegeschichtsphilosophie bei Cohen und Natorp*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1994, pp. 15 ss.

<sup>69</sup> Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 110. Cfr. altresì A. Schopenhauer, *Kritik der kantischen Philosophie*, Appendice a *Die Welt als Wille und Vorstellung*, III ed. (1859), trad. it. a cura di N. Palanga e G. Riconda, *Critica della filosofia kantiana*, in *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1982, pp. 490 e ss.

<sup>70</sup> Cfr. Cohen, *La teoria kantiana dell'esperienza*, cit., p. 106.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 107.

noumeno, ecc.) che potevano trovare un loro senso compiuto solo nella dimensione del pensiero concettuale<sup>72</sup>: «finché non ci è chiara la spontaneità dell'intelletto, non lo è neanche la ricettività della sensibilità»<sup>73</sup>.

Cohen, dunque, non solo capovolgeva radicalmente la posizione di Schopenhauer – secondo cui «l'*Estetica trascendentale* è una creazione così grandemente meritevole che essa solamente potrebbe bastare a rendere eterno il nome di Kant», poiché in essa, al contrario dell'analitica, «tutte le tesi sono realmente dimostrate»<sup>74</sup> –, ma negli scritti successivi, sino alla seconda edizione della *Teoria kantiana dell'esperienza* (1885), egli trasformava il rapporto iniziale di dipendenza del sensibile dal concetto in un vero e proprio *assorbimento* del primo nel secondo, evidenziando il ruolo fondante e *produttivo* del pensiero rispetto a ogni supposta “datità” sensibile<sup>75</sup>. E se ancora nella terza edizione dell'opera lo spazio e il tempo, assieme alle categorie, costituivano *diversi* metodi o «condizioni formali dell'esperienza» che, in modo particolare, caratterizzavano la scienza matematica della natura<sup>76</sup>, a partire dall'*Introduzione* a Lange del 1896<sup>77</sup> sino alla già citata *Logica della conoscenza pura* del 1902 l'*Estetica trascendentale* veniva decisamente *eliminata* a favore della *Logica*: tutte le intuizioni si risolvono ora in «categorie del pensiero».

c) In generale, la svalutazione coheniana del momento intuitivo-sensibile ha la sua radice in una confusione che per molti versi è effettivamente presente nell'*Estetica trascendentale* kantiana, vale a dire nel rapporto tra *intuizione* e *sensazione*. Da un lato l'intuizione, nel suo aspetto empirico, sembra identificarsi con la sensazione<sup>78</sup>, dall'altro la sen-

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*, p. 108.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>74</sup> Cfr. Schopenhauer, *Critica della filosofia kantiana*, cit., pp. 479 e 487.

<sup>75</sup> Cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Dümmler, Berlin 1885<sup>2</sup> (d'ora in poi: KTE<sup>2</sup>), pp. 136-44.

<sup>76</sup> Cfr. Id., *Kants Theorie der Erfahrung*, Bruno Cassirer, Berlin 1918<sup>3</sup>; ora in Id., *Werke*, cit., vol. 1.1 (d'ora in poi: KTE<sup>3</sup>), p. 743.

<sup>77</sup> Cfr. Id., *Einleitung mit kritischem nachtrag zu F.A. Langes Geschichte des Materialismus*, Baedeker, Leipzig 1896-1914<sup>3</sup>; ora in Id., *Werke*, vol. 5/II, Olms, Hildesheim 1984.

<sup>78</sup> Cfr. CRP, p. 77.

sazione, in quanto aspetto materiale o "iletico" della sensibilità e "mezzo" con cui l'intuizione si riferisce all'oggetto, sembra godere di una certa autonomia dall'intuizione stessa<sup>79</sup>. In altri termini: se ogni intuizione empirica deve sempre contenere una sensazione, non è detto che ogni sensazione debba far parte di un'intuizione. Si capisce che in questo modo Kant intende attribuire all'intuizione la capacità di *regolazione metodica* della sensazione: attraverso la sensazione l'intuizione *si riferisce* all'oggetto, cioè produce una percezione la cui aposteriorità è determinata da una particolare apriorità di condizione specifica, vale a dire dalle *forme pure* dello spazio e del tempo<sup>80</sup>. Ma se la sensazione è distinguibile dall'intuizione (empirica e sensibile), allora – almeno nel suo aspetto *materiale* – essa è irriducibile alle forme che presiedono alle determinazioni conoscitive e oggettuali. E se anche la sensazione *pura* avesse delle sue "forme" distinte dalle forme dell'intuizione, esse non sarebbero per principio determinabili *a priori*, né, di conseguenza, sarebbero correlabili alle forme dell'intuizione senza un sostanziale processo di riduzione o emendazione. Perciò, delle due l'una: o l'intuizione sensibile si *identifica* (quantomeno a livello conoscitivo) con la sensazione, e allora il criterio di oggettività è garantito dall'aspetto formale-trascendentale, senza distinzioni; oppure la sensazione ha una sua *materia* irriducibile (e forse anche una sua "forma pura"), e allora l'*Estetica* non può essere assorbita né tantomeno eliminata a favore dell'*Analitica*. È tuttavia evidente come questa seconda prospettiva comporti una radicale riformulazione della nozione di "trascendentale".

Cohen opta senza dubbio per la prima soluzione, ed elimina in tal senso le ambiguità del testo kantiano. Ma per vincolare la sensazione al criterio formale-trascendentale dell'intuizione egli è costretto a rinvenire *nella* sensazione una predisposizione per quella "legge della sintesi" da cui nasce e in cui si giustifica l'esperienza. Ora, questa deter-

<sup>79</sup> Cfr. CRP, p. 75.

<sup>80</sup> Cfr. CRP, p. 77.

minazione disposizionale sembra in effetti presentarsi già in Kant, e in particolare nel secondo principio sintetico dell'intelletto, vale a dire nelle "Anticipazioni della percezione"<sup>81</sup>. Qui la sensazione mostra un "grado" o una "misura" che nella coscienza empirica (percezione) assume la forma di una *quantità intensiva* (*quantum*). Tale presenza di *quantum* della sensazione, cioè di una «sintesi nella produzione della quantità di una sensazione dal suo inizio, cioè dall'intuizione pura = 0, sino ad una certa quantità qualsiasi della sensazione», è conoscibile *a priori*, e rappresenta il correlato noetico-trascendentale della *qualità* della sensazione<sup>82</sup>. Tuttavia, Cohen intende la quantità intensiva di Kant non come correlato della sensazione, bensì come il suo fondamento o principio *nel pensiero*: è quest'ultimo che, producendo lo *schema* della continuità da un minimo a un massimo di sensazione, fa assumere alla realtà sensibile un *significato* nella dimensione trascendentale. Come "principio della realtà", la grandezza intensiva s'incarica dell'*individuazione* oggettuale e in tal modo non solo risolve nel concetto la "materia" della sensazione, ma si pone a fondamento anche della stessa intuizione che, nei suoi "assiomi", mette capo a grandezze soltanto *estensive* e comparative<sup>83</sup>. L'assimilazione della sensazione all'intuizione empirica ha luogo pertanto non attraverso la loro sovrapposizione formale (che comporterebbe un'indebita riduzione del qualitativo al quantitativo), ma ricercando il quantitativo *nel* qualitativo, secondo lo schema della "grandezza continua" che, presentando l'oggetto come "unità assoluta", può essere svolto solo dal pensiero e dalle sue categorie<sup>84</sup>. L'imposizione dello schema *intensionale* della continuità del *quantum* a fondamento dello schema *estensionale* e discreto del "numero" consente così a Cohen da un lato di preservare la specificità noetica del momento sensibile (la sensazione è pur sempre una funzione particolare del

<sup>81</sup> Cfr. CRP, pp. 242 ss.; cfr. Cohen, *Einleitung mit kritischem nachtrag zu F.A. Langes Geschichte des Materialismus*, cit., pp. 84-5.

<sup>82</sup> Cfr. CRP, pp. 243 e 250.

<sup>83</sup> Cfr. KTE<sup>3</sup>, pp. 545-50.

<sup>84</sup> Cfr. KTE<sup>3</sup>, p. 547.

pensiero, cioè la funzione di senso della "realtà" dell'oggetto che non può essere confusa con la funzione deittica che pertiene alle forme dell'intuizione), e dall'altro gli permette di stabilire un legame con le forme dell'intuizione attraverso i concetti di "grandezza" e "quantità", evitando sia l'inutile complicazione di ammettere forme della sensazione accanto alle forme dell'intuizione, sia di lasciare un residuo *materiale* irriducibile al pensiero<sup>85</sup>.

Correggendo radicalmente il testo kantiano e ponendo l'*Analitica dei principi* alla base dell'*Analitica dei concetti* e della stessa *Estetica trascendentale*, Cohen sottrae in ultima istanza la gnoseologia critica a ogni tentazione corrispondentistica e decreta al tempo stesso l'insensatezza di ogni controversia riguardante la cosa in sé<sup>86</sup>. Non si tratta infatti di decidere se quest'ultima esista o no accanto al fenomeno, se Kant sia stato coerente o incoerente nell'ammetterla, se egli sostenga una concezione realistica o idealistica, ecc., ma di coglierne il significato secondo la prospettiva trascendentale. Ora, in questa prospettiva ogni concetto dev'essere inteso in senso dinamico e funzionale, e dunque anche il concetto di cosa in sé non può essere assimilato a un "dato" o a una struttura oggettuale. Esso designa anzi *l'esperienza stessa nella sua totalità, nell'insieme delle sue forme di validità e nei suoi limiti*<sup>87</sup>. Come tale, la cosa in sé è al tempo stesso *idea, legge e compito* che guida e determina il senso dell'essere; infatti i fenomeni *acquisiscono l'"essere" unicamente laddove si presentano forme di validità dell'esperienza*<sup>88</sup>.

d) Infine, la svalutazione del *momento linguistico* è direttamente connessa alla critica della psicologia e di qualsiasi antropomorfizzazione della struttura logica del giudizio e del "pensiero discorsivo". In effetti, questa svalutazione — sebbene in modo non sempre lineare<sup>89</sup> — era già presen-

<sup>85</sup> Cohen, *Einleitung mit kritischem nachtrag zu F.A. Langes Geschichte des Materialismus*, cit., p. 85.

<sup>86</sup> Cfr. *ibidem*, p. 86.

<sup>87</sup> Cfr. KTE<sup>3</sup>, pp. 640-1.

<sup>88</sup> Cfr. KTE<sup>3</sup>, p. 643; Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica*, cit., pp. 32, 44-5.

<sup>89</sup> Cfr., a tal riguardo, P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Guida, Napoli 1983, pp. 132 ss.

te in Kant, il quale da un lato definiva ogni lingua (*Sprache*) come «espressione di pensieri» e il pensare come «parlare con se stessi»<sup>90</sup>; dall'altro intendeva il linguaggio come mero *medium* del pensiero che ha la sua base nell'ordine razionale, sovrastorico e sovralinguistico della ragione<sup>91</sup>. Tale funzione *strumentale* del linguaggio trova la sua massima espressione nella *Critica del Giudizio*, dove è detto chiaramente che la *facultas signatrix* – ossia la facoltà di rinvenimento e di apposizione di simboli e segni – non rientra in quella *critica transcendente* cui sono sottoposte le facoltà normative, conoscitive e definitorie<sup>92</sup>. La sua attività sembra dunque confinata a un semplice *funzionalismo empirico*, poiché il segno linguistico è un mero elemento esterno che accompagna il concetto. Ponendo il problema della “funzionalità” della ragione, Kant considera senz'altro essenziale l'operatività linguistica e designativa, ma solo nel senso di un *post factum* che interviene su ciò che è già stato categorizzato<sup>93</sup>.

Questa subordinazione del linguaggio al concetto si trova rincarata nell'impostazione “platonica” del neokantismo, secondo cui (con la sola eccezione di Cassirer) il *logos* è originario solo nel suo aspetto interno o “noetico”, dal momento che all'aspetto esterno o espressivo non pertiene nessuna autonoma forma spirituale, nessuna “legge sua propria” nel complesso della cultura<sup>94</sup>. Al di là della preclusione che il

<sup>90</sup> Cfr. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), trad. it. a cura di G. Vidari e A. Guerra, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Bari 1985, p. 79.

<sup>91</sup> Cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), trad. it. a cura di P. Carabellese e R. Assunto, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Bari 1979-1990<sup>4</sup>, § 39; Id., *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (1804), trad. it. a cura di P. Manganaro, *I progressi della metafisica*, Guida, Napoli 1977, pp. 66 ss.

<sup>92</sup> Cfr. CdG, § 59.

<sup>93</sup> Cfr. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, cit., p. 157. In questo senso Manganaro osserva altresì che «chi ha presente le definizioni che Leibniz dà della parola come “significatio significata”, con le relative considerazioni sul linguaggio e sulla grammatica [...] troverà alquanto impropria sia la posizione di Baumgarten che quella di Kant a proposito dei segni e del linguaggio» (p. 151).

<sup>94</sup> Cfr. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, vol. I: *Die Sprache*, Bruno Cassirer, Berlin 1923, trad. it. a cura di E. Arnaud, *Filosofia delle forme sim-*

metodo trascendentale in tal modo si poneva rispetto a una forma fondamentale del mondo culturale, la scarsa considerazione per l'attività segnico-linguistica implicava in generale una svalutazione della *molteplicità* dell'esperienza in cui si articola l'attività spirituale, soprattutto nei suoi aspetti concreti e fattuali. Al contrario, secondo i neokantiani più giovani – in particolare Hönigswald e Cramer – l'estensione di ciò che può dirsi "logico" al di là del teoretico e in direzione dell'essenza stessa del *logos*, in quanto principio d'ordine e di coordinazione di differenti ambiti oggettuali, mette capo a una riconsiderazione filosofico-trascendentale dello *psichico* come luogo di costituzione e di espressione del *sensu* (*Sinn*). Dal punto di vista obiettivo, ciò che caratterizza lo psichico non è la soggettività ma il *principio della sensatezza* (*Sinnhaftigkeit*) che gli è inerente.

Ciò decretava la necessità di una «logica della psicologia» accanto alla «logica della filosofia»<sup>95</sup> e apriva così la filosofia trascendentale alle questioni della "psicologia del pensiero" che, a partire dalla seconda metà degli anni Venti, risulteranno centrali nelle indagini del nuovo neokantismo. Psicologia, linguaggio, storia, esistenza e realtà si ponevano pertanto come termini di confronto imprescindibili, rispetto ai quali la tradizione del criticismo avrebbe dovuto dimostrare la sua capacità di resistenza e di innovazione di fronte all'urto delle correnti vitalistiche e irrazionalistiche che, nel primo ventennio del Novecento, sembravano decretare la fine senz'appello del "compito kantiano" della ragione.

*boliche*, vol. I: *Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 1961, pp. XIII e 142 ss.

<sup>95</sup> Cfr. J. Cohn, *Theorie der Dialektik. Formenlehre der Philosophie*, Meiner, Leipzig 1923; rist. an. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1965, pp. 196 ss. Cfr., a tal riguardo, S. Marck, *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*, 2 voll., Mohr, Tübingen 1929-1931, vol. II, pp. 11-2.



# Il problema dell'intersoggettività come orizzonte di senso della fenomenologia trascendentale husserliana

Stefano Besoli

*This essay aims to point out the differences between the framework of Husserlian transcendental phenomenology and the various forms of classical transcendentalism or rationalistic idealism. Indeed, at the heart of Husserlian thematics is the theme of intersubjectivity, which Husserl elaborates after fine-tuning the method of phenomenological reduction. On the basis of this acquisition, the field of transcendental experience expands far beyond the realm of pure egology, which is only the methodologically indispensable requirement of Husserlian phenomenology, to include within the framework of the transcendental phenomenology the problem of the constitution of otherness and intersubjectivity. Excluding from the context of Husserlian phenomenology any solipsistic outcome, it will thus have to be interpreted as the domain of a transcendental intersubjectivity, in relation to which all kinds of transcendence and the world itself in its shared objectivity are constituted.*

Keyword: Egology, History, Intersubjectivity, Reduction, Transcendental Phenomenology, World

L'identità della fenomenologia husserliana è stata spesso fraintesa nel sostenere che l'idealismo fenomenologico oscillerebbe tra i poli contrapposti di una riflessività egologica di stampo cartesiano e i motivi kantiani dell'io trascendentale. Con ciò s'intende che il pensiero husserliano assicurerebbe al razionalismo l'ultima destinazione, senza riconoscere invece che esso persegue la propria realizzazione nell'auto-svelamento del trascendentale, e dunque nell'esplicitare l'operatività intenzionale che funge in ogni conoscere. L'investimento sul terreno della soggettività non comporta infatti, per Husserl, il ricorso a tonalità ineffabili, né sacrifica il mondo al primato di una coscienza assoluta, ma attraverso

so l'astensione dell'*epoché* punta a ritornare al mondo nella sua originarietà occultata, restituendolo arricchito di valori e significati. L'ingresso della riduzione fenomenologico-trascendentale rende infatti accessibile i processi di costituzione trascendentale riguardanti non solo il versante delle dati-oggettuali in relazione al soggetto, ma anche quello in cui avviene il processo costitutivo della formazione di senso e manifestazione del modo d'essere di ogni tipo di oggettualità. Lungi dal costituire, quindi, una commistione di tradizioni di pensiero, in cui la riflessione fenomenologica si limiterebbe a radicalizzare l'impianto della filosofia razionalistica e a decretare, al contempo, il fondamento di possibilità della propria storia, la fenomenologia husserliana mostra originalità cambiando anzitutto il punto di applicazione dell'indagine trascendentale. Qui si misura l'ambizione husserliana nel far vedere come la filosofia trascendentale sia possibile solo in forma di fenomenologia, nella misura in cui questa non risulti soltanto pura ma autenticamente filosofica, e cioè in grado di approntare le tappe di una storia della costituzione intenzionale, riscattando dall'anonimato quelle operatività implicite e in larga parte inconsapevoli, che non consentono solo di accedere al campo della soggettività in senso proprio, ma lasciano intravedere nella pluralità degli ego costituenti il vero principio della genesi intenzionale del mondo.

Tuttavia, messi definitivamente fuori gioco il dominio dell'"io penso" e l'assoluta trasparenza del cogito, estromessi i limiti esterni rappresentati dalla veridicità divina e dall'inemendabile realtà della cosa in sé, l'assunzione husserliana di un atteggiamento trascendentale non «ha mai potuto scongiurare l'insidiosa parentela, la vicinanza, a un tempo promettente e minacciosa, con le analisi empiriche sull'uomo»<sup>1</sup>, configurando il quadro della fenomenologia come un *empirismo trascendentale*, che non si regge sull'accostamento paradossale di prospettive incompatibili, ma consegna al *carattere trascendentale dell'esperienza*, scaturito dall'esito congiunto

<sup>1</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966); trad. it. di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967, p. 350.

di riduzione e costituzione, la *chance* di estromettere sia un apriorismo logico di ordine formale, sia i legami associativi di stampo ingenuamente naturalistico. Per Husserl, infatti, è l'esperienza stessa, così come del resto la sensibilità, a nutrire una vocazione trascendentale, per cui in tale rinnovata accezione non ci si può più richiamare a estrinseche *condizioni di possibilità*, ma il trascendentale dovrà di per sé esibirsi come *esperibile*. Dal punto di vista rigorosamente fenomenologico, è il senso intrinseco alla pura materialità dei dati a fornire il criterio per valutare la legittimità di ogni interpretazione della realtà esperienziale, con il risultato che non può esserci una condizione di possibilità che contrasti, o anche solo determini in maniera eteronoma, l'essenza di ciò che si offre a tema delle analisi intenzionali di profilo genetico. In questo scenario, in cui la dimensione trascendentale non è frutto di una sintesi speculativa, ma è lo scoprimento di un campo infinito di esperienza diretta, il passo decisivo compiuto da Husserl culmina nel dare alla soggettività trascendentale il registro comunicativo di un'intersoggettività dispiegata. Ma se è così, «come evitare che le frontiere del trascendentale e dell'empirico si confondano? [...] Con l'altro, infatti, tutto quanto l'altro vede di me, tutta la mia fatticità si trova reintegrata alla soggettività, o per lo meno posta come elemento indispensabile della sua definizione. Il trascendentale discende quindi nella storia o, come si vorrà dire, la storicità non è più il rapporto esteriore di due o più soggetti assolutamente autonomi, ma ha un'interiorità, aderisce alla loro definizione; essi non si riconoscono più come soggetti solo per proprio conto, ma anche vicendevolmente»<sup>2</sup>.

L'incontro con il problema dell'intersoggettività non ha comunque rappresentato, in Husserl, il frutto tardivo del suo processo di riflessione e l'esito non voluto di un solipsismo trascendentale, che avrebbe irrimediabilmente compromesso la possibilità di accedere al tema del mondo e a quello degli altri. Se il fondamento inconcusso andasse ricerca-

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Signes* (1960); trad. it. e nota introduttiva di A. Bonomi, *Segni*, il Saggiatore, Milano 1967, p. 145.

to, infatti, nell'operare della soggettività, come sola responsabile del costituirsi degli oggetti esperienziali, sarebbe arduo chiarire come delle realtà costituite, e di conseguenza non originarie, possano evitare di ridursi a "mere rappresentazioni" di un io già in qualche modo presupposto all'esperienza stessa. Del resto, anche il tentativo husserliano di rispondere a tale questione, introducendo un sistema di monadologia trascendentale, ha accomunato molti commentatori nel rilevare l'insolubilità del problema, una volta posto in termini solipsistici. Tale questione assume però una corretta fisionomia solo se l'ingresso dell'intersoggettività nell'apparato trascendentale della fenomenologia non è inteso come risoluzione di ogni possibile legame con la soggettività e con le relative implicazioni filosofiche, ma al contrario come chiave di volta per offrire un'esplicitazione delle funzioni che la soggettività stessa assolve.

Il nucleo problematico dell'intera faccenda è costituito, al riguardo, dal tema della correlazione (*Korrelation*), ovvero dello schema fondamentale che, tramite la riflessione, emerge dall'esperienza stessa. Il carattere fondamentale che attiene a tale aspetto strutturale si deve al fatto che la correlazione, pur essendo tematizzabile in vari modi, precede i termini tra i quali si stabilisce (soggetto e oggetto, io e mondo, *ego* e *alter-ego*). Sia l'*ego*, sia l'*alter-ego*, il mondo, la natura o la società possono fungere di volta in volta da *telos*, mostrando come il campo dell'esperienza, nella sua plurivocità, appaia così complesso da analizzare per il fatto di essere la risultante di un'intersezione di poli diversi, sui quali spicca l'apparente aporia inclusa nei rapporti di doppia implicazione tra l'io come *solus ipse* e l'io come *unus inter nos*. Nel contesto dell'assoluta originarietà che Husserl conferisce alla correlazione, è chiaro che lo stesso io stenta ad avere un primato anche solo relativo. Di qui le difficoltà che sorgono con l'apertura solipsistica destinata da Husserl al tema dell'intersoggettività, che sembrerebbe essere necessariamente ricondotta a un'analisi *psicologica*, per quanto depurata da presupposti naturalistici. Infatti, se ogni *ego* è tale in relazione a un *alter-ego*, la radice dell'alterità, e con ciò della stessa intersog-

gettività, sembrerebbe doversi ricercare nella struttura più profonda del soggetto singolo, negando autonomia alla sfera intersoggettiva, che risulterebbe consegnata a un fondamento trascendentale egocentrico. Viceversa, se l'intersoggettività fosse in grado di riscattare una condizione di assoluta indipendenza, anche l'*ego* potrebbe apparire in certa misura un riflesso dell'*alter-ego*, esibendo una natura già intrinsecamente *sociale*. La posta in gioco di tale presunta alternativa investe la possibilità di dischiudere l'autentica identità della fenomenologia trascendentale, che tiene a distanza gli eccessi altrettanto naturalistici di una comunità sociale esistente di fatto e di un *ego* trascendentale che mantiene la separatezza individuale di un soggetto, nella cui conclamata solitudine tutto sembra doversi riflettere.

1.

Malgrado l'idealismo fenomenologico husserliano sia esente da richiami internalistici, non risolvendosi cioè in una psicologia di stampo introspettivo, la posizione da cui esso muove non nasconde un impegno solipsistico che per alcuni priverebbe l'alterità di uno statuto originario, riducendola a pallida copia di un io appresentato tramite un'esperienza empatica. La richiesta secondo cui l'ambigua questione del solipsismo costituirebbe l'elemento di maggior debolezza della fenomenologia husserliana manca però di cogliere la radicalità di tale progetto, che si chiarisce nel momento in cui l'aspetto dell'intersoggettività mostra di coniugarsi strettamente alla matrice trascendentale del pensiero di Husserl. È grazie, infatti, alle esplicitazioni intenzionali riguardanti «l'esperienza dell'estraneo» che Husserl ritiene sia «*divenuto comprensibile il pieno e autentico senso dell'idealismo fenomenologico-trascendentale*»<sup>3</sup>. In altri termini, la genesi del problema intersoggettivo non rappresenta un elemento isolato nello svolgimento della prospettiva trascendentale della feno-

<sup>3</sup> E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950); trad. it. di A. Canzonieri, con introduzione di V. Costa, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, La Scuola, Brescia 2017, p. 232.

menologia, evocato solo per sottrarsi alle critiche al solipsismo idealistico mosse da coloro che intravedevano nella filosofia husserliana, posteriore alle *Ricerche logiche*, un regredire sempre più accentuato verso l'apogeo del trascendentalismo kantiano<sup>4</sup>. A ben vedere, infatti, l'impronta intersoggettiva della fenomenologia husserliana non rappresenta un elemento estrinseco alla sua conduzione, così come l'impostazione trascendentale della fenomenologia non può essere spiegato come un fattore esterno di ordine storico o più propriamente ideologico, ma va assunto come il tratto necessario di un'esplicitazione che ha ragioni di carattere eminentemente sistematico.

Una ricognizione più attenta dello svolgimento programmatico della filosofia husserliana avrebbe evitato d'incorrere in queste equivocazioni esiziali. È noto, infatti, che l'attenzione riservata da Husserl alla pluralità di aspetti riguardanti l'intersoggettività si manifesta precocemente, tra il 1905 e il 1910, nei cosiddetti "manoscritti di ricerca", che costituivano un precipitato stenografico di *meditazioni fenomenologiche*. Il rischio di negare il legame che stringe, in Husserl, la radicalizzazione della problematica trascendentale con il requisito della sua intersoggettività, è quello di ridurre l'identità della filosofia husserliana a un coacervo di posizioni, tenute insieme da un richiamo costante all'idealismo, nella varietà delle sue inflessioni storiche, trasformando la fenomenologia in un vieto trascendentalismo di stampo kantiano, che al contempo non disdegnerebbe di assumere una forma egologica rigidamente solipsistica. Che ciò non corrisponda all'effettivo andamento del tragitto compiuto dalla riflessione husserliana, è qualcosa che si evincere anche solo dal testo di una lettera a Georg Misch, in cui Husserl sancisce che già nel periodo immediatamente successivo alle *Ricerche logiche*, e in forma ancor più matura con la comparsa delle *Idee*, i temi della logica formale e dell'ontologia

<sup>4</sup> Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1954); trad. it. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano 2008, pp. 452-453 e 461.

reale avevano per lui smarrito il loro interesse originario, a fronte della rilevanza assunta da una «fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, e precisamente in quanto intersoggettività»<sup>5</sup>. Infatti, con il dileguarsi, dall'interno dell'egologia trascendentale, dell'apparenza solipsistica, la pienezza della vita intenzionale apre la strada – nella sua assoluta storicità – a una fondazione intersoggettiva dell'oggettività stessa, consentendo di mutare la portata dell'impostazione trascendentale. Sotto tale profilo, Husserl rileva che solo le indagini sulla costituzione dell'esperienza estranea e sull'intersoggettività in senso proprio sono in grado di svelare il vero volto della fenomenologia trascendentale, poiché la «soggettività è ciò che è, ovvero un io costitutivamente fungente, solo nell'intersoggettività»<sup>6</sup>. Questa riforma della fenomenologia trascendentale all'insegna dell'intersoggettività – preparata sul piano teoretico fin dai *Grundprobleme der Phänomenologie* (1910-1911) – non lascia più molti margini di contatto con la concezione del trascendentalismo classico, giacché interpretando la soggettività trascendentale come un *ego* isolato e ignorando – alla maniera della «tradizione kantiana» – «l'intero compito di legittimare la comunità di soggetti trascendentale», non potrebbe che andare «persa ogni visione prospettica sulla conoscenza trascendentale di sé e del mondo»<sup>7</sup>.

Lo sblocco in senso intersoggettivo della fenomenologia trascendentale le conferisce, dunque, una conformazione assai diversa, distanziandola sia dagli ingiustificati privilegi che accompagnano la vuota struttura formale dell'"io trascendentale" kantiano, espressione di una *sovraindividua-*

<sup>5</sup> E. Husserl, *Briefwechsel*, K. Schuhmann, E. Schuhmann (eds.), *Philosophenbriefe*, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 283 (si tratta della lettera a Georg Misch del 16.XI.1930).

<sup>6</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 199.

<sup>7</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, R.N. Smid (ed.), Springer, Dordrecht 1993, p. 120. Al fine di smarcarsi ulteriormente dal consueto trascendentalismo, Husserl afferma che Kant non ha mai davvero «sollevato il problema paradossale dell'intersoggettività trascendentale» (*ibidem*, p. 118).

lità impersonale che difetta di operatività e immediatezza, sia dal sancire una condizione di *solipsismo* per quanto pluralistico, di cui sarebbe però garante solo il presupposto metafisico di un'armonia prestabilita. Al contrario, pur non abbandonando il terreno egologico, che è il tratto metodologicamente irrinunciabile del solipsismo trascendentale, è solo attraverso quel «geniale *aperçu*» leibniziano<sup>8</sup> – cui la fenomenologia si sente in qualche modo ricondotta – che la riflessione husserliana mostra le credenziali per superare i classici dualismi della filosofia moderna (io-mondo, *ego-alter ego*), approntando una «fenomenologia pura dell'intersoggettività», estesa comunicativamente alla «totalità delle monadi», ma sempre a partire da una ricognizione genetico-costitutiva dell'*ego* trascendentale che, anche nella sua «singolarità e indeclinabilità personale»<sup>9</sup>, non sfugge agli obblighi di una *reciproca costituzione intersoggettiva*.

2.

A più riprese, Husserl sottolinea che l'incedere trascendentale della fenomenologia non va confuso con l'impianto della filosofia kantiana. Pur riconoscendo il debito nei confronti di una *scienza del tutto nuova*, di quella scienza trascendentale o del trascendentale di cui nessuno prima di Kant aveva nutrito l'idea, Husserl avverte di riferirsi a tale nozione «in un senso più ampio»<sup>10</sup>, proponendosi di approfondire con estrema radicalità il motivo dell'«interrogare a ritroso le fonti ultime di ogni formazione conoscitiva, del riflettere del soggetto conoscitivo su se stesso e sulla sua vita conoscitiva»<sup>11</sup>. Contro l'obiettivismo scientifico e pre-scientifico, la filosofia husserliana riannoda le fila di un motivo trascendentale, riconoscendo nella «*soggettività conoscitiva*» la «*sede originaria di ogni for-*

<sup>8</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion* (1959); trad. it. di A. Staiti, introduzione di V. Costa, *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, p. 241.

<sup>9</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 211, trad. modificata.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>11</sup> *Ibidem*, trad. modificata.

mazione obiettiva di senso e di validità d'essere»<sup>12</sup>, senza che tale inclinazione accolga il metodo regressivo del comune procedimento trascendentale e gli esiti apagogici dell'argomentare kantiano, quali premesse inammissibili di uno stile di pensiero che procede *von oben her* in maniera idealmente costruttivistica. A fronte di considerare il trascendentale come uno sterile passaggio logico dal condizionato al condizionante, in cui il metodo regressivo di Kant opera in assenza di una base intuitiva, la fenomenologia trascendentale husserliana s'impegna a dare un contenuto intuitivo (o comunque intelligibile) alle condizioni che "rendono possibile", senza cadere nel vuoto o ripiombare nuovamente nello psicologismo, ma assumendo come le stesse strutture della soggettività trascendentale costituente debbano essere portate a datità intuitiva, ovvero risultare accessibili sotto il profilo esperienziale. Il richiamo al trascendentale non può tradursi, infatti, in una surrettizia costruzione metafisica o dar luogo a una mera petizione di principio, ma dev'essere fondato su base estetica attraverso un metodo progressivo che si avvale d'intuizioni evidenziatrici. Il fatto che il trascendentale, nel suo complesso, debba essere fondato su un ostensibile momento estetico testimonia come Husserl disapprovasse le deduzioni kantiane<sup>13</sup>, dogmaticamente ancorate a un mitico piano trascendentale.

Rispetto alla nozione kantiana di trascendentale, legata al criterio di una funzione conoscitiva che attiene a un soggetto di riflessione rappresentante di un'astratta giurisdizione *preterindividuale*, Husserl non si limita al ricorso alla logica formale nella sua «positività aprioristica» o, detto meglio, nella sua «ingenuità trascendentale»<sup>14</sup>, ma amplia i margini della propria considerazione. L'analisi dell'intenzionalità costitutiva corregge il tiro del funzionamento soggettivo e

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>13</sup> Cfr. I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Nijhoff, Den Haag 1964, p. 104.

<sup>14</sup> E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1939/1974); trad. it. di G.D. Neri, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1966, p. 326.

intermittente della rivoluzione copernicana di Kant, rendendo anzitutto tematici tutti quei presupposti che l'indagine kantiana aveva lasciato inindagati – a partire dal «mondo circostante quotidiano della vita», col rilievo che in esso assume l'esperienza percettiva, fino all'intersoggettiva pluralità trascendentale degli altri soggetti egologici<sup>15</sup>. In questa direzione, per ovviare al carattere quanto mai limitato della filosofia trascendentale kantiana e per superare il «pregiudizio naturalistico» che in essa trova espressione, occorre per Husserl ammettere nella considerazione trascendentale l'interno comparto di scienze che ne erano state fin lì escluse, includendo in queste analisi costitutive, come «oggetti di esperienza possibile», tutte le «molteplici socialità umane e le formazioni culturali che scaturiscono nella loro vita comunitaria»<sup>16</sup>. Non sorprende, quindi, che Husserl giunga a descrivere il suo progetto con riferimento alla fondazione di una «psicologia intenzionale della comunità, come dottrina d'essenza sociologica generale dell'umana e possibile vita della comunità in generale e della sua "prestazione" comunitaria»<sup>17</sup>. Se è vero, dunque, che il metodo fenomenologico sorge da un mutamento radicale dell'atteggiamento dell'esperienza naturale, con l'obiettivo di comprenderne la relativa coscienza, e che l'istanza del solipsismo è per così dire intrinseca ad esso, lo svolgimento più dispiegato della fenomenologia trascendentale non può essere confinato a quella pur necessaria «*parvenza trascendentale*» in base a cui «tutto ciò che per me può avere valore d'essere, è costituito nel mio ego, per cui sembra che in realtà ogni ente sia un semplice momento del mio proprio essere trascendentale»<sup>18</sup>. Tale impostazione solipsistica, necessariamente richiesta da un atteggiamento trascendentale distinto da quello naturale in cui il solip-

<sup>15</sup> Cfr. E. Husserl, *La crisi*, cit., pp. 134-141.

<sup>16</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag 1956, p. 282.

<sup>17</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Walter Biemel (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag 1962, p. 539.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., pp. 298-299, trad. modificata.

sismo, nel suo «senso ridicolo e abituale»<sup>19</sup> trova ospitalità, sembra legare le sorti della fenomenologia a una prospettiva egologica, che coincide con l'esercizio più ristretto dell'*epoché*, come metodo universale tramite cui «mi colgo come io puro insieme alla vita di coscienza che mi è propria, nella quale e attraverso la quale l'intero mondo oggettivo è per me, così come esso è appunto per me»<sup>20</sup>. L'*«egologia sistematica»*, come espressione di una *«fenomenologia solipsistica»*<sup>21</sup>, è in funzione di una critica solipsistica «in senso buono»<sup>22</sup>, che non esaurisce però il compito della «fenomenologia intersoggettiva» o compiutamente trascendentale, ma rappresenta solo la premessa o il sostrato filosofico di ciò che si candida a essere la «vera e autentica ontologia universale»<sup>23</sup>. Per questo, anche se ciò che di volta in volta è esperito – «le cose, l'io stesso, gli altri» – e tutto ciò che ancora resta da esperire è «incluso intenzionalmente nella coscienza stessa», come intenzionalità di cui si può interrogare la struttura nei termini della sua attualità e potenzialità<sup>24</sup>, è chiaro che tale dimensione per così dire privata «porta anticipatamente fuori strada e per lo più paralizza ogni tentativo di dare inizio a una coerente filosofia trascendentale»<sup>25</sup>. La soluzione dell'enigma del solipsismo può delinarsi, quindi, solo nel momento in cui il problema dell'intersoggettività viene posto al centro dello svolgimento sistematico della problematica costitutiva, e cioè nell'orizzonte dell'idea di una fenomenologia trascendentale. Di qui il corso che inevitabilmente conduce da una «fenomenologia egologica a una fenomenologia sociologica trascendentale che fa riferimento a una manifesta molteplicità di soggetti coscienti che comunicano tra loro»<sup>26</sup>.

<sup>19</sup> E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 222.

<sup>20</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 92, trad. modificata.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 225.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>23</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 68 (*Lezioni parigine*), ma anche p. 239.

<sup>24</sup> E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 289.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 298, trad. modificata.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Syllabus of a Course of Four Lectures of Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy*, in P. McCormick, F. Elliston (eds.), *Husserl. Shorter Works*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1981, p. 68.

3.

Nel tracciare i contorni di una fenomenologia che è trascendentale nella misura in cui si fa carico di come la trascendenza debba essere compresa in senso costitutivo, Husserl si assume la responsabilità di un *solipsismo trascendentale* che non cede all'ingenuità di arroccarsi in un'immanenza di segno psicologico. Certo, per la naturalità dell'intelletto umano e per l'obiettivismo che vi è radicato, ogni filosofia trascendentale sarà sentita come una «stravaganza [...] e la sua saggezza come un'inutile follia, o la s'interpreterà come una psicologia che s'immagina di non essere tale»<sup>27</sup>, ma il filosofo non è solito arrendersi di fronte a tali difficoltà. Al riparo da ogni naturalizzazione della soggettività, l'impegno della ricerca fenomenologica non investe infatti sul solipsismo come possibile restrizione all'ambito dei fenomeni psichici individuali, ma guarda all'immanenza fenomenologica come a un tratto indispensabile della propria articolazione metodologica. Al fondo del solipsismo ricompreso in senso fenomenologico non vi è l'*outrance* di un'istanza scettica, che chiederebbe conto dell'esistenza degli altri in termini dimostrativi. L'esistenza dell'alterità è presuntiva come quella di ogni altra cosa, ma ciò non significa che debba essere dimostrata per non ridursi a mero risvolto interno del mio flusso coscienziale. L'alterità mi è data in un'esperienza peculiare che contempla un sistema di possibili conferme, ma al di sopra di tutto ciò vi è il procedimento di riduzione che disvela l'intenzionalità nel suo fungere, mettendo fuori circuito non solo il mondo ma anche «i miei stati e atti psichici». In tal senso va colta l'assurdità del solipsismo che si candida a essere «teoria della conoscenza», poiché – pur ignorando il principio radicale della riduzione fenomenologica – esso ambisce a disattivare la «trascendenza», di cui fraintende però il «senso proprio», confondendo l'immanenza fenomenologica con quella psicologica e perciò stesso solipsistica<sup>28</sup>. Pertanto, l'alteri-

<sup>27</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 225.

<sup>28</sup> E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11* (1973); trad. it. e introduzione di V. Costa, *I problemi fon-*

tà non dev'esser passibile di dimostrazione solo perché ha a che fare con la cornice metodologica del solipsismo, così come più in generale non è lecito, dal punto di vista fenomenologico, ritenere che l'esistenza del mondo esterno necessiti di essere provata. Ma con ciò, non solo la fenomenologia trascendentale non lede i diritti dell'empirico, ma spinge il «disvelamento fenomenologico dell'ego trascendentale»<sup>29</sup> a ricomprendere gli altri nella loro funzione trascendentalmente costitutiva di ogni oggettualità, e cioè come partecipi di una comune esperienza trascendentale, confutando così il «presunto solipsismo» con l'esibizione di un'indagine volta a un «*a priori dell'intenzionalità intersoggettiva*»<sup>30</sup>. Tutto ciò rende l'idealismo fenomenologico-trascendentale qualcosa di opposto a qualunque forma di idealismo psicologico, motivando al contempo la sua estraneità rispetto alle speculari contrapposizioni argomentative che hanno connotato il dibattito tra realismo e idealismo comunemente intesi. Tra i compiti della fenomenologia trascendentale non c'è quello di ritenere dimostrabile, o addirittura bisognosa di dimostrazione, l'esistenza del mondo o quella degli altri, per cui la problematica di cui essa è investita non incorre nell'errore che ha avviato il controsenso del *realismo trascendentale* cartesiano.

Solo «l'arte d'interrogare»<sup>31</sup> in maniera radicale l'esperienza della soggettività e le stratificazioni della vita coscienziale può dar accesso, dunque, allo statuto trascendentale della fenomenologia, disvelando l'intenzionalità costitutiva di tutte le trascendenze od oggettualità in generale. È proprio a tal riguardo che s'infittisce l'*ingens sylva* dei problemi relativi al costituirsi dell'esperienza dell'alterità e all'intersoggettività propriamente intesa. Infatti, l'assunzione del

*damentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 43.

<sup>29</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913/1976); trad. it. a cura di V. Costa, con introduzione di E. Franzini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 1, Einaudi, Torino 2002, p. 428 (Postilla alle *Idee*).

<sup>30</sup> E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 304.

<sup>31</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., p. 431.

solipsismo nella sua indispensabile valenza metodologica passa attraverso l'esercizio della riduzione, che sembra dar luogo, inesorabilmente, a una scienza d'«inaudita peculiarità [...] una scienza per così dire soggettiva in senso assoluto, una scienza il cui oggetto, nel suo essere, è indipendentemente dalla decisione riguardo all'essere o non essere del mondo. Ma ancora più. Può sembrare che il mio ego trascendentale, quello di colui che filosofa, sia e possa essere il primo e l'unico oggetto di tale scienza»<sup>32</sup>. In tal modo si riproporrebbe la scabrosa presenza di un solipsismo tale da impedire l'estensione del campo d'indagine fenomenologica e ridimensionare la portata della stessa fenomenologia trascendentale, ma in realtà la parvenza solipsistica derivante da tale operazione riduttiva contrasta con la gradualità in cui procede la fenomenologia trascendentale nell'attuazione del suo programma integrale. Il compito che attiene a una «critica dell'esperienza trascendentale di sé» prevede, infatti, due livelli o piani della ricerca: nel primo «si dovrà attraversare l'intero regno dell'esperienza trascendentale di sé, anzitutto con mera dedizione all'evidenza immanente a tale esperienza nel suo decorso concordante», mentre il secondo «riguarderebbe la critica dell'esperienza trascendentale e, quindi, della conoscenza trascendentale in generale»<sup>33</sup>. Traducendo il senso di tale articolazione, nel primo stadio della ricerca non si è acquisito ancora, per Husserl, un atteggiamento pienamente filosofico, ma ci si muove nel solco di un'esperienza che è in certo modo naturale, mentre per dischiudere il campo infinito dell'esperienza trascendentale occorre «poter mettere in gioco, nel modo corretto, la problematica dell'intersoggettività, come problematica fondata e dunque di livello superiore»<sup>34</sup>.

Il contemplare come tale problematica si dipani, agli inizi, ancora in termini egologici, tramite un solipsismo rincarato in senso trascendentale, lascia aperta la questione se la soggettività non maturi in effetti il proprio ruolo costituente

<sup>32</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 102 (trad. modificata).

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 101, trad. modificata.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 102, trad. modificata.

solo una volta abbandonata tale condotta solitaria. Si è a lungo sospettato, infatti, che la fenomenologia husserliana fosse rimasta prigioniera dei propri vincoli solipsistici, anche quando – come nella terza parte di *Ideen II* – Husserl si era aperto all'analisi della «soggettività sociale» e della «collettività delle persone»<sup>35</sup>, lasciando pur sempre l'ultima parola al tema dell'individuo e all'individuazione primordiale dello spirito. Detto altrimenti, se tale mondo di relazioni percepito come comune lo è solo tramite me, alla realtà sociale o collettiva sembra spettare ancora un modo di coscienza derivato, che il «fenomenologo avrà il compito di costituire negli scambi assai complessi dell'intersoggettività e di subordinare, da ultimo, all'unica coscienza originaria, la mia»<sup>36</sup>.

Tale valutazione, relativa al carattere non primario dell'intersoggettività e al suo dover essere necessariamente costituita, sembrerebbe decretare l'impossibilità di evitare il solipsismo, dando per scontato il fallimento del carattere trascendentale della fenomenologia. Tuttavia, ciò non rende giustizia all'autentico significato dell'impostazione trascendentale della filosofia husserliana. La sequenza ordinata, che regola l'attuazione del metodo fenomenologico, non considera l'ampliarsi della soggettività trascendentale in direzione dell'intersoggettività come mera estensione del campo tematico della fenomenologia, ma gli assegna un rilievo per così dire qualitativo, poiché tramite tale passaggio la soggettività trascendentale finisce per accedere a una miglior comprensione di sé, attuandosi le condizioni per definire la struttura intersoggettiva dell'esperienza trascendentale. Anche se con biasimevole ritardo, Husserl spiega, al riguardo, che l'incomprensione di tale proposta andava messa soprattutto in conto al tenore graduale della sua esposizione e, quindi, all'incompletezza che l'aveva inevitabilmente limitata in corso d'opera, sottraendo in qualche modo alla

<sup>35</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (1952); trad. it. a cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, Einaudi, Torino 2002, pp. 194-205.

<sup>36</sup> P. Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1987, p. 65.

vista la motivazione teleologica intrinseca al suo processo di pensiero. Con la messa in rilievo del ruolo che spetta all'intersoggettività come necessaria realizzazione dell'analisi genetico-costitutiva e non come suo semplice completamento, la fenomenologia husserliana non intendeva attuare un indebolimento pluralistico dell'a priori trascendentale – avanzato in ambito neokantiano senza troppo successo – né collocarsi direttamente sulla scia di Kant tramite una riformulazione del trascendentale in chiave di mera organizzazione analogica dell'esperienza, ma decretare che, con il riferimento alla soggettività trascendentale, non bisogna intendere solo: «io in quanto io-stesso trascendentale, concretamente nella mia propria vita trascendentale di coscienza, ma anche: gli altri soggetti [*Mitsubjekte*] che si rivelano come trascendentali nella mia vita trascendentale, nella comunità trascendentale del noi, che insieme con loro viene alla luce. Nell'intersoggettività trascendentale si costituisce dunque il mondo reale in quanto mondo obiettivo, in quanto esistente per “chiunque”»<sup>37</sup>.

#### 4.

In linea con tale indicazione, Husserl sottolinea che il «mondo è costantemente là per noi, ma anzitutto è là per me. Con ciò è per me là anche il fatto, e solo per questo esso ha senso per me, che il mondo è là *per noi* ed è là come il medesimo mondo»<sup>38</sup>. Su questa base è ovvio riconoscere che l'introduzione dell'intersoggettività non può essere vista come un'espansione, dall'esterno, della sfera più riparata della soggettività, ma va inteso come un approfondimento ben radicato nelle maglie di un procedimento riduttivo che non poteva arrestarsi di fronte a una barriera di fatto inesistente. L'esito della riduzione non circoscrive l'ambito della soggettività trascendentale, ma interessa ugualmente «l'intersoggettività trascendentale che si dischiude in essa»<sup>39</sup>, al punto che

<sup>37</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, cit., vol. 1, p. 428.

<sup>38</sup> E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 299, trad. modificata.

<sup>39</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 73.

questa si configura come «l'assoluto che sveliamo, è il "fatto" assoluto»<sup>40</sup>. Ciò comporta che l'assoluto si rivela nel modo in cui le soggettività assolute sono intersoggettivamente in relazione tra loro, per cui la «piena universalità della soggettività trascendentale» va intesa come «inter-soggettività», di cui il mondo non può che essere il correlato<sup>41</sup>. Il profondo legame che unisce la fenomenologia trascendentale all'intersoggettività si manifesta nel riconoscere che la «socialità intersoggettivo-trascendentale» è il terreno in cui, più in generale, si costituiscono la natura e il mondo, ma anche «l'essere intersoggettivo di tutte le oggettualità ideali»<sup>42</sup>, poiché «l'essere primo in sé» della totalità monadica<sup>43</sup> racchiude la «fonte intenzionale di ogni verità e di ogni essere autenticamente vero»<sup>44</sup>.

Scoprendo in me la presenza dell'altro, scopro una trascendenza che mi fa appartenere a una comunità, poiché – non essendo tale trascendenza riducibile ai miei modi coscienziali – si tratta di una trascendenza che rimanda necessariamente a una sfera intersoggettiva in cui si esprime la *trascendentalità del noi*<sup>45</sup>. Nella sua unità, il campo trascendentale è attraversato da una molteplicità, cosicché la soggettività si trasforma in intersoggettività, in un noi che ha il potere di costituire. Malgrado tale acquisizione, a lungo le *Meditazioni cartesiane* sono state però ritenute un'opera che consacrava la fenomenologia a una nuova specie di cartesianismo, che avrebbe potuto adottare solo una forma egologica e affrontare il problema della costituzione dell'altro a margine dello sviluppo di un'egologia trascendentale. L'opinione diffusa che la fenomenologia potesse essere possibile solo in tale fisionomia

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 403.

<sup>41</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie*, p. 480. Sul fatto che ogni forma di trascendenza, e segnatamente quella del mondo oggettivo, si basi sulla trascendenza della soggettività estranea e di una co-soggettività generativamente costituita, cfr. E. Husserl, *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, D. Lohmar (ed.), Springer, Dordrecht 2006, p. 393; Id., *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag, 1959, p. 495.

<sup>42</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., pp. 65-66 (*Lezioni parigine*).

<sup>43</sup> Cfr. *ibidem*, p. 240.

<sup>44</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie*, cit., p. 449.

<sup>45</sup> Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 185.

derivava dai «fraitendimenti del senso e del modo in cui la riduzione va eseguita»<sup>46</sup>, per cui il disegno stesso dell'intera fenomenologia, «*come prima forma rigorosamente scientifica*»<sup>47</sup> dell'idealismo trascendentale, rischiava di rimanere consegnato ai limiti inaggirabili di un atteggiamento solipsistico. Ma in contrasto con le perplessità suscitate dal solipsismo cosiddetto trascendentale, una più mirata considerazione del percorso filosofico husserliano avrebbe mostrato che il contributo dell'alterità viene prima della relativa esperienza ed è al tempo stesso indipendente dall'incontro che l'io realizza con l'altro, all'insegna del fatto che l'intersoggettività non è rubricabile a relazione contingente, appartenendo viceversa a priori alla struttura della soggettività costituente. Tutto ciò lascia intendere, quindi, come soggettività e intersoggettività non siano alternative o in competizione tra loro, ma vadano concepite nella loro complementarità e interdipendenza reciproca.

In un manoscritto all'incirca del 1908, intitolato *Monologia*, Husserl dice che «la mia coscienza è essere assoluto e ogni coscienza è essere assoluto [...] La tua coscienza è per la mia coscienza un essere esteriore *assoluto* e la mia coscienza lo è per te»<sup>48</sup>. Ma già in precedenza, in un testo del *Nachlass* redatto a Seefeld nell'estate del 1905, Husserl aveva introdotto la questione sulla «differenza degli individui» e sul «fare esperienza in relazione ad altri», con riferimento all'individualità dell'io e dei relativi vissuti<sup>49</sup>. Al riguardo, qui non c'è solo però il porre sullo stesso piano l'io e il tu, con il richiamo a una comunicazione intermonadica. Con lo stagliarsi di una trama intersoggettiva, l'istanza solipsistica formula un'obiezione intrinseca allo stesso programma della fenomenologia, rintracciando all'interno dell'ego l'esperienza di qualcosa che mi trascende in ragione della sua alterità, che mi è irriducibile avendo a sua volta la forma dell'e-

<sup>46</sup> E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., p. 231.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, I. Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 6.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 1-3.

go. Nel rappresentare una trascendenza più spinta di qualunque altra cosa, essa si configura come la più autentica trascendenza del mondo, la più estranea tra tutte le cose, non riducibile perciò ad auto-esplicitazione del mio ego puro, ma tale da acquisire lo statuto di «realità trascendentale» e non solo fenomenica<sup>50</sup>.

In tal senso, la soggettività diviene pienamente costitutiva e trascendentale solo nella sua relazione con l'altro, ma l'intersoggettività trascendentale è realmente dischiusa tramite un'esplicitazione radicale delle strutture esperienziali dell'ego. Ciò significa che a una struttura intersoggettiva dell'ego corrisponde un radicamento egologico dell'intersoggettività. Così come la costituzione del mondo, del senso di ogni oggettività e della relativa trascendenza si appella, sotto il profilo dell'analisi costitutiva, all'intersoggettività come fulcro di una *normale convergenza*, allo stesso modo il completo sviluppo di una dottrina della soggettività trascendentale necessita di attuarsi tramite il superamento di un solipsismo che sopravvive ormai solo come traccia argomentativa, dal momento che l'intersoggettività si costituisce sempre «a partire dall'io e nell'io» che si rende «trascendentalmente declinabile»<sup>51</sup>. È qui, nel punto in cui la «coscienza dell'intersoggettività» diviene un «problema trascendentale» che la fenomenologia husserliana – svolgendo un'indagine che «interroga me stesso»<sup>52</sup> – marca la propria differenza sia rispetto alle inutili scorciatoie della *via cartesiana*, sia alle mitiche oscurità metafisiche che popolano l'universo concettuale del trascendentalismo kantiano, con i suoi indistinti richiami a una “coscienza in generale” e non – come avviene nella fenomenologia husserliana – a un'autentica teoria comunitaria retta da una pluralità di soggetti trascendentali.

L'irruzione dell'altro nella vita del soggetto e l'esperienza di tale estraneità presentano inoltre un'evidente continuità con l'esperienza temporale e con l'impossibilità di rinchiudere tale tematica nell'immanenza psicologica, doven-

<sup>50</sup> E. Husserl, *Logica formale*, cit., p. 331.

<sup>51</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 211, trad. modificata.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 226, trad. modificata.

do invece affidare la costituzione del tempo immanente a una *trascendenza della vita trascendentale* nella quale l'ego si costituisce in un continuo protendersi. È nel segno di questa duplice apertura dell'ego nei confronti del tempo e dell'altro che Husserl assimila, sotto il profilo fenomenologico-costitutivo, ciò che accade nella mia sfera propria con riferimento al passato e all'esperienza dell'alterità. Sulla scorta di Derrida, «il tema di un'intersoggettività trascendentale che instaura la trascendenza nel cuore dell'immanenza assoluta dell'"ego" è già richiesto. Il fondamento ultimo dell'oggettività della coscienza intenzionale non è l'intimità dell'"Io" a se stesso ma il Tempo o l'Altro, queste due forme di un'esistenza irriducibile a un'essenza, estranea al soggetto teorico, sempre costituite prima di esso, ma nel medesimo tempo sole condizioni di possibilità di una costituzione di sé e di un'apparizione di sé a sé»<sup>53</sup>.

Nell'incontro con l'altro, tramite l'esperienza empatica, si costituisce la vita intersoggettiva in un flusso temporale che condiziona lo stesso operare della soggettività trascendentalmente costitutiva, imponendo a questa anche un legame di tipo generativo. La dimensione temporale, in cui tale trama si realizza, compromette ogni rigida divisione tra aspetti trascendentali ed empirici, conferendo per contro al disegno della fenomenologia husserliana le fattezze inedite di un empirismo trascendentale. Ogni soggetto implica sempre l'esistenza di un altro, formando una coesistenza comunitaria che ha luogo nel tempo, con l'assunzione dei tratti della storicità. Proprio la fondazione sistematica di una teoria della soggettività trascendentale, dischiusa nella sua intrinseca natura intersoggettiva, ha progressivamente orientato la ricognizione husserliana riguardante la produttività della vita esperienziale verso nuovi contenuti noematici, rappresentati dal mondo della prassi, dall'aspirazione etica e religiosa, dagli infiniti risvolti culturali della socialità, riattivando il senso di una teleologia intimamente connessa ai princi-

<sup>53</sup> J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990); trad. it. e introduzione di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 158.

pi dell'analisi intenzionale. «L'essere in sé primo, che precede e reca in sé ogni oggettività mondana, è l'intersoggettività trascendentale, la totalità delle monadi che diviene comunità in varie forme. Ma all'interno della sfera monadica effettiva, e come ideale possibilità d'essenza in ogni monade immaginabile, compaiono tutti i problemi della fatticità accidentale, della morte, del destino, della possibilità di un'"autentica" vita umana, che si richiede in un senso particolare "piena di senso" – tra cui anche i problemi del "senso" della storia e altri problemi più elevati»<sup>54</sup>. Oltre a rimuovere le critiche sull'aver condotto l'indagine fenomenologica in chiave solipsistica, l'esplicitazione del tema dell'intersoggettività distoglie dalla filosofia husserliana le accuse di aver privilegiato la dimensione intellettualistica della soggettività stessa, trascurando gli aspetti della vita pratica e le problematiche della cosiddetta "esistenza". Tuttavia, non si trattava di restare, per Husserl, sul piano della soggettività mondana, dell'uomo inteso come ente antropologico, ma di avviare il passaggio a una «fenomenologia sociologico-trascendentale»<sup>55</sup>, facendo così emergere dalla sfera passiva e genetica dell'intersoggettività campi d'interesse fino a quel momento insondati. Come *socius* o membro di un contesto comunitario, l'*ego* scopre tramite un'auto-riflessione e un'obiettivazione di sé «l'intersoggettività assoluta», ovvero la struttura inerente al «modo d'essere necessariamente concreto»<sup>56</sup> della stessa soggettività egologica, dalla quale dipende il senso di radicale responsabilità che l'uomo matura in vista della costituzione della società e della storia.

<sup>54</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 240, trad. modificata.

<sup>55</sup> E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, cit., p. 539.

<sup>56</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 289, trad. modificata.

5.

Il dissidio che anima l'impostazione solipstica della riflessione husserliana può essere composto pensando che il solipsismo possa essere evitato solo se accredita come momento costitutivo irriducibile l'operare trascendentale dell'intersoggettività. Nella compagine di ogni *ego* è infatti già «pre-delineata», come «universale struttura apodittica», «l'intersoggettività egologica»<sup>57</sup>, per cui ciò che nell'ordine di fondazione è ultimo appare paradossalmente come primo, proprio perché solo un superamento dall'interno del solipsismo consente di estinguerne la portata. Non potendo fare dell'altro un momento del mio flusso coscienziale, l'incontro con esso si dà nei modi di una completa reciprocità, in cui l'altro si colloca in un ordine di trascendenza superiore a quello tipicamente oggettuale, all'insegna del fatto che la costituzione dell'altro in termini di apprensione non è un'eredità degli schemi riguardanti l'esperienza cosale. Mente la percezione della cosa, infatti, anticipa per così dire ciò che non è dato ma potrà esserlo in seguito, la percezione dell'altro è sempre indicativa, opera cioè su base indiziaria, per cui l'apprensione dell'altro sfuma di principio. La diversità di prospettiva porta a considerare che «io non sono solo per me e l'altro non mi è di fronte come un altro, ma l'altro è il mio tu e, parlando, ascoltando e replicando formiamo già un noi, che è in particolar modo unito e reso comune»<sup>58</sup>. Condizione perché ciò si realizzi è che l'io e l'altro non siano il medesimo, giacché è l'impossibilità della fusione a fondare il senso stesso della comunità. L'empatia, come modalità della costituzione esperienziale dell'estraneo, si sdoppia infatti nelle due diverse direzioni dell'intenzionalità intersoggettiva (verso il polo proprio e verso quello altrui), consentendo di seguirle in contemporanea. Come possibile conoscenza esperienziale dell'altro, l'empatia è posta sotto il segno della distanza o quantomeno della differenza tra *ego* e *alter-ego*, salvaguar-

<sup>57</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 192.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 476.

dando i diritti dell'alterità nel divario che ci separa dalla soggettività estranea. L'incontro con l'altro e la relativa costituzione di esso ci svelano un mondo che non è più solo per me, ma è un mondo oggettivo, essendo il medesimo per tutti, in qualità di trascendenza immanente all'intersoggettività trascendentale. Per questo, Merleau-Ponty ritiene che la maggiore acquisizione della fenomenologia sia consistita nell'aver saputo congiungere il soggettivismo estremo e l'oggettivismo altrettanto estremo proprio nella sua nozione di mondo o di razionalità che gli è intrinseca. «Il mondo fenomenologico non è essere puro, ma il senso che traspare all'intersezione delle mie esperienze e all'intersezione delle mie esperienze e di quelle altrui, grazie all'innestarsi delle une sulle altre: esso è quindi inseparabile dalla soggettività e dall'intersoggettività, le quali realizzano la loro unità mediante la ripresa delle mie esperienze passate nelle mie esperienze presenti, dell'esperienza altrui nella mia»<sup>59</sup>.

Nell'esperienza mediata dell'altro si rivela dunque l'unità di un mondo comune, per asserire la quale non è più necessario ricorrere a espedienti teorici. Se l'ipseità è già abitata dall'altro e dalle sue trame esperienziali, resta in qualche modo in vigore la *lectio* secondo cui l'io è da sempre un altro. La dimensione intersoggettiva – ovvero la costituzione del “noi” – si fonda dunque sul fatto che l'esperienza della propria sfera egologica si sostanzia solo nell'incontro con l'altro, in cui identità e differenza si fondono in un riconoscimento reciproco da cui scaturisce l'intersoggettività. L'esperienza dell'altro e del suo carattere costitutivo non è il riscontro dell'esistenza di un fenomeno derivato da qualcosa di più originario, ovvero non è il risultato di una semplice alterazione ma è l'attestato di un'alterità o co-esistenza che mette in questione gli aspetti più fondamentali dell'esistenza stessa, manifestando una presenza che eccede l'intu-

<sup>59</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945); trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, il Saggiatore, Milano 1965, p. 29, ma si veda anche pp. 459-60, in cui si afferma che nell'esperienza del dialogo si realizza, a livello trascendentale, la reciprocità perfetta che sancisce la coesistenza in un medesimo mondo.

attività propriamente intesa, essendo passibile solo di un'evidenza indiretta, indiziaria o signitiva. In ogni caso, solo tramite la costituzione dell'altro l'ego monadico si trascende davvero, per il fatto che nel costituire il senso dell'altro esso condivide la costituzione di un mondo comune. È dunque nel pieno di tale alterità che si costituisce la trascendenza del mondo o, per meglio dire, che si dispiega il senso di tale trascendenza, a partire dal costituirsi del primo estraneo in sé. Rispettando il titolo della *Quinta meditazione* husserliana («Disvelamento della sfera d'essere trascendentale come intersoggettività monadologia»), si può cogliere come il progetto della fenomenologia non segua le fila di un'argomentazione raziocinante, ma si approssimi all'evidenza di uno svelamento intuitivo. A Husserl preme cioè comprendere la genesi dell'oggettività tramite l'astrazione tematica che dischiude la sfera del mondo proprio ridotto, passando per l'esperienza estranea fino a configurare la comunità intersoggettiva cui risponde la trascendenza del mondo nella sua oggettività condivisa. In tale progressione lineare non compare però l'idea di un'estensione concentrica che raccolga in un territorio smisurato diverse regioni di senso, inglobate come tante provincie che conservano una rigorosa autonomia, ma c'è invece il bisogno di chiarire il senso di un'oggettività già presupposta nella sua posizione naturale, da esplicitare col rimando alla costituzione genetica, che condensa il problema dell'intersoggettività nel contesto di un'esperienza trascendentale.

6.

Con l'affacciarsi, nella sfera primordiale, dell'esperienza dell'estraneo, ovvero di ciò che si presenta, nella costituzione del mondo oggettivo e del suo senso d'essere, come «il primo estraneo in sé (il primo “non-io”)»<sup>60</sup>, Husserl evidenzia non solo che l'oggettività del mondo e ogni ambito di validità hanno un fondamento intersoggettivo che passa

<sup>60</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 184.

dall'esperienza dell'altro, e cioè di un non-io parimenti originario, ma che la struttura dell'intersoggettività partecipa di un intreccio egologico al pari di come la struttura intenzionale dell'*ego* si nutre, mediatamente, della soggettività dell'altro e delle sue prerogative trascendentali. Per questo, ogni parvenza solipsistica si dilegua considerando che l'*ego* trascendentale – nella sua operatività costituente – non produce o crea la datità originaria dell'altro, ma che, alla stregua di un a priori, vige la circostanza per cui «coscienza di sé e coscienza dell'estraneo sono inseparabili»<sup>61</sup>. In altri termini, la reciproca dipendenza trascendentale tra *ego* e *alter-ego* elimina ogni tratto paradossale dal fatto che l'*ego* attui la costituzione di tale alterità nella sfera che gli è propria, pur costituendola *in quanto altro*. L'*alter-ego*, infatti, esprime sempre una «possibilità del mio esser-altro»<sup>62</sup>, per cui è solo l'intima unione tra *ego* e *alter-ego* e la loro appartenenza a una *comunità di vita* a esibire come la soggettività trascendentale maturi la sua piena concrezione in rapporto all'*estraneo*, configurando così la propria universale vocazione intersoggettiva.

Al riguardo, la novità distintiva della fenomenologia trascendentale non riguarda perciò il fatto che nella struttura di ogni *ego* monadologico si rilevi distintamente la presenza di un'intersoggettività egologica, ma che solo nella relazione con l'altro – ovvero in una costituzione dell'altro che non ne sacrifica l'alterità – ha luogo in senso trascendentale la stessa auto-costituzione dell'io, che solo così può dispiegare il suo infinito potere costituente, da esibire *in primis* nello strato di un mondo per così dire proprio. A ben vedere, dunque, il soggetto può dirsi a buon diritto presso di sé, nell'unità di una concrezione genetica, solo quando realizza per intero il suo poter essere costitutivo, accogliendo l'altro nel proprio campo d'esperienza, nel segno di riconoscere all'intersoggettività trascendentale il ruolo di condizione costitutiva dell'*ego* e, perciò stesso, di *autentico assoluto*, poiché – destituita di significato l'assolutezza di un *solus ipse* che rivendi-

<sup>61</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 272, trad. modificata.

<sup>62</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), Nijhoff, Den Haag 1973, p. 155.

chi di essere in sé e per sé – si evidenzia che «nessun assoluto può sottrarsi alla coesistenza universale»<sup>63</sup>. In questo modo, il piano trascendentale della fenomenologia si apre al senso comunicativo e sociale della trascendentalità, in cui il soggetto trae consapevolezza di appartenere alla «comunità degli uomini»<sup>64</sup>. Al pari di ogni singola monade, anche l'intersoggettività – come comunità globale socialmente contrassegnata – sconta una genesi peculiare di tipo storico, poiché l'ego rientra in una *comunità del noi* di ordine generativo, che vive di tradizione e di un confronto tra culture estranee che alimenta la stessa esperienza empatica.

Con la scoperta dell'*intersoggettività assoluta*, Husserl sconfessa l'immagine della fenomenologia come visione essenzialistico-descrittiva, estranea alla storia e incapace di fuoriuscire dalle ristrettezze di un solipsismo coscienziale. Difatti, l'impegno con cui Husserl riporta anche la costituzione dell'*ego* puro al senso di una coincidenza tra empirico e trascendentale, che non eccede il piano della storicità, illustra la destinazione comunitaria della sua riflessione teleologica. Dalla monadizzazione personale dell'*ego* e dalla conseguente «pluralizzazione monadica» scaturisce l'apertura *comunicativa e sociale* della trascendentalità, che fa della «comunità egologica», in cui ogni io è incarnato, la «soggettività costantemente fungente»<sup>65</sup>. Ma se la connotazione intersoggettiva della soggettività trascendentale non lascia intatto nemmeno il mondo oggettivo, che viene a costituirsi «come essenza animale e in particolare come essenza umana»<sup>66</sup> in un orizzonte spazio-temporale connesso alla correlazione plurale delle monadi, il piano inclinato della fenomenologia scivola inarrestabilmente da un'analisi genetico-costitutiva delle strutture egologiche, con rilevanza trascendentale essenzialmente biografica, all'esplicita considerazione di

<sup>63</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 37.

<sup>64</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 210.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 436, trad. modificata.

<sup>66</sup> E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 220.

un'«intersoggettività generativa»<sup>67</sup>. A quest'impresa comunitaria prende parte ogni uomo nella sua singolarità, maturando la convinzione che il noi sia più antico dell'io. Ciascuno, nel tentativo di costituire una storia che lo sorpassa, ricomprendendolo in un progetto infinito, scopre che la conquista di una dimensione storica appartiene alle conseguenze più rilevanti dell'analisi intenzionale. «Io sono di fatto in un presente co-umano e in un aperto orizzonte umano, io mi so di fatto in un legame generativo, nel flusso unitario di una storicità, in cui questo presente, il presente umano e il mondo di cui esso è cosciente, è il presente storico di un passato storico e di un futuro storico»<sup>68</sup>.

Il sogno di un solipsismo puro e del conseguente relativismo era destinato quindi a infrangersi nel dischiudersi dell'*a priori dell'intersoggettività*, come *fondo assoluto* e *perenne riserva di senso*, ovvero della densità della *storia* come «*grande fatto [Faktum] dell'essere assoluto*»<sup>69</sup>. Se la *via regia* della filosofia è passare oltre l'ingenuità obiettivistica, superando in particolare ciò che attiene alla naturalizzazione dello spirito, l'analisi genetico-intenzionale – costantemente sorretta da un atteggiamento metodico trascendentale – doveva necessariamente portare a un'esplicitazione tematica della nozione di spirito. In questo quadro, la «singolare solitudine filosofica» creata in termini di riduzione non si oppone, come limite invalicabile, alla realizzazione dell'idealismo fenomenologico, ma è solo «l'esigenza» che inaugura una «filosofia realmente radicale»<sup>70</sup>. Per questo, l'ulteriore passaggio all'intersoggettività, compiuto dalla fenomenologia trascendentale, non consacra o rafforza l'isolamento dell'io, ma esibisce come nel superamento del solipsismo si conservi lo stile e l'unicità irripetibile della persona. Nel suo procedere all'infinito la fenomenologia trascendentale esplicita

<sup>67</sup> E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, cit., p. 199.

<sup>68</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 272, trad. modificata.

<sup>69</sup> E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), Nijhoff, Den Haag 1959, p. 506.

<sup>70</sup> E. Husserl, *La crisi*, cit., p. 210.

il tema dell'intersoggettività come correlato esteriore di un termine implicito, dando luogo a un'«analitica dello spirito» quanto mai dispiegata, in cui storicamente si attua ogni virtualità vivente. «In ciò lo spirito non è più nella natura o accanto ad essa, ma questa stessa entra nella sfera spirituale. L'io non è più allora una cosa isolata accanto ad altre cose in un mondo già dato; cessa la seria esteriorità e giustapposizione reciproca delle persone egologiche a favore di un interno essere l'uno nell'altro e l'uno per l'altro»<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 357 (Conferenza di Vienna del 1935), trad. modificata.

# Il senso di un'intervista un po' speciale

Marina Lalatta Costerbosa

*This essay moves from the premise that in general philosophy is called to question itself on the meaning of reality, of action, of existence. It represents a permanent interview that mankind makes to itself. From this point of view philosophy takes on a performative aim, because it trains us to never take for granted or once and for all authority, power or truth of a position. In its practical declination philosophy also shows a political value; because the best contents for the notion of justice can be coherently traced not through dogmatic oppositions, not following the anti-political logic of the conflict between gangs, between friend and enemy, but in dialogue and in plurality. In sum, this chapter will try to show the reason why it is correct to consider philosophy as a coherent criticism, as the exact opposite of fanaticism.*

Keywords: *Sense of philosophy, Criticism, Nonconformism, Antidogmatism, Argumentation.*

Perché ti aiuta? Perché gli vai a genio?  
... Può anche darsi che nutra un ingenuo rispetto per gli accademici. Magari crede che siano davvero come dovrebbero essere. Cioè paladini della verità e della giustizia. Dopo tutto, vi sono biblioteche piene di libri meravigliosi.

Saul Bellow, *The Dean's December*, 1982

## 1. Tre premesse e una risposta provvisoria

Capita di rado (a me non era mai capitato), di dover scrivere sulla filosofia e sul suo significato con totale libertà, rispetto a temi, autori, limiti di spazio. Grata per questa opportunità, nella speranza di non deludere le aspettative, nelle pagine che seguono cercherò di prendere sul serio e alla lettera l'invito. Scelgo dunque di adottare la prima persona singolare (modalità per me insolita) per sottolineare il taglio di

questo breve scritto. Si tratterà di rappresentare un punto di vista che ambisce solo a essere chiaro e passionato, personale, ma non privato.

Vorrei cominciare queste considerazioni su quale possa essere il senso della filosofia oggi individuando tre premesse, mi auguro utili, per abbozzare un risposta puntiforme e tuttavia non troppo confusa.

La premessa iniziale coincide in realtà con la prima risposta immediata alla questione posta.

In fondo la domanda su quale sia il senso della filosofia (già il porsela), rappresenta una risposta, perché è una manifestazione della filosofia stessa, di ciò che la filosofia è chiamata a fare: interrogarsi sul senso della realtà, dell'agire, dell'esistenza. La filosofia è innanzitutto interrogazione, il domandare attorno alle cose importanti del mondo e della vita; il chiedersi il perché delle cose, della loro origine, del loro fine, della loro natura. E questo di per sé, per comprendere, non per trarne vantaggio, una certa utilità o un qualche guadagno. La filosofia è una catena senza fine di domande e di risposte molteplici, nuove, o più spesso sempre in parte già date, ma da rivedere, da rivalutare, da condividere, magari da cambiare o rigettare. In questo suo incessante interrogarsi, in questa *intervista permanente che il genere umano rende a se stesso*, la filosofia assume una portata performativa, perché allena a non dare mai per scontata o valida una volta per tutte l'autorità, il potere o la verità di un'acquisizione, di un approdo. Si tratta sempre di stazioni di sosta, prima di rimettersi in marcia. La filosofia è (potrebbe essere, s'intende) la possibilità del discorso leale e disinteressato su ciò che ha valore, sulle cose importanti; di più, è un discorso leale, disinteressato e corretto, perché essa è un sapere, non un'accumulazione di chiacchiere gravate da più o meno inconsapevoli interessi o fallacie argomentative.

Questa la prima premessa, un po' intuitiva e in parte anche emozionale.

La seconda premessa soddisfa l'esigenza di un chiarimento preliminare.

La domanda alla quale proverò a dare la mia risposta concerne non chi sia il filosofo o la filosofa (termini oggi assai abusati: tutti filosofi, nessuno filosofo...), ma che senso abbia la filosofia. Questa precisazione sottende una distinzione doverosa, per quanto possa apparire ovvia. Il filosofare, e con evidenza ancora maggiore, lo studiare filosofia e occuparsi di questioni filosofiche, non coincidono con l'essere filosofi. Il filosofo è colui che ha un suo pensiero originale, inedito, o declinato in modo inedito, per la propria epoca, in maniera non esteriore, lessicale o retorica; non è il docente o l'accademico che parla e scrive di filosofia. In questa prospettiva, a suo modo rigorosa ma in realtà neppure troppo severa, il filosofo è colui che diventerà nel tempo, prima o poi, un classico, quel «nucleo incandescente di un vulcano che ha depositato tutt'intorno a sé come scorie i cicli vitali della sua esistenza»; colui che «con la sua opera ci è rimasto (o ci rimarrà) contemporaneo»<sup>1</sup>.

La terza premessa ha a che fare con una certa dimensione soggettiva del descrivere la filosofia e il suo senso; perché anche semplicemente l'azzardare una risposta porta con sé una traccia emotivistica. Sono infinite le risposte possibili, e sicuramente anche la nostra riflette un vissuto personale che può tuttavia forse avere a che fare, almeno in parte, con la stessa natura della filosofia.

Nel *Nathan der Weise* è Lessing ad aver colto una delle grandi potenzialità della riflessione filosofica, che può darsi in forme molteplici, anche letterarie. La filosofia può svolgere un'azione di contrasto, divenire un'alleata nel fronteggiare un sentimento di ingiustizia, magari immediato e istintivo, che ha bisogno di venir riconosciuto ed elaborato. Ancora prima di immaginare di poter costruire una teoria della giustizia, una controffensiva strutturata e sistematica all'ingiustizia, si può avere una subitanea reazione a fronte dell'abuso e dell'oppressione, ben radicata e salda, per quanto impressionistica. Così, se è vero che «non vi è accordo su cosa sia il

<sup>1</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005); trad. it. *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 4.

bene», scrive Lessing, «che alcune cose siano orribili, questo sì» che può trovare condivisione.

Kant poi è su tutti colui che ha difeso il valore individuale e sociale della lealtà, dell'autenticità come valore nella strutturazione dei legami tra le persone e delle persone con loro stesse, dell'indisponibilità a qualsivoglia strumentalizzazione: contro le tentazioni del denaro, della notorietà, del rango, della bellezza, dell'efficacia. La filosofia diviene così *una roccaforte della veridicità* quale aspettativa reciproca nella relazione umana. Senza che ciò induca Kant a trascurare quanto il moralismo possa essere un abile e seducente avversario della filosofia.

Kierkegaard infine ha più di altri mostrato come la filosofia possa essere *una forma di ristoro*, un riparo dalla sofferenza esistenziale, un'interlocutrice per un sentire dolente o angosciato. Il giovane filosofo danese, del resto, è stato a ragione considerato un anticipatore insuperato dello sguardo esistenzialista sull'interiorità.

Al termine di questa parziale incursione nella storia del pensiero filosofico, si può comprendere per il momento che la filosofia può avere in effetti senso sia per il singolo sia per la sfera pubblica, può dunque giungere in soccorso a entrambi, per caso, per amore o, ancora, per bisogno.

## 2. *La filosofia a vocazione politica*

Nelle prossime pagine tenterò di rendere meno generica la risposta alla domanda iniziale, circoscrivendo la prospettiva alla filosofia pratica, a quel pensiero cioè che vede nella giustizia il fulcro privilegiato d'indagine.

Quella di giustizia è tuttavia una nozione problematica, così generica e malleabile da potersi declinare in un verso come in quello contrario.

La giustizia – afferma il filosofo del diritto Radbruch, un brutto presagio di quanto di lì a pochi mesi sarebbe accaduto – è una categoria vuota che può riempirsi dei più diversi contenuti. Così la furia di una giustizia dilagante nel vuoto può rivestire di un manto ideale anche le cose più mostruose. La giustizia è un valore polare che necessita di

una forza di resistenza per realizzarsi nella sua essenza. Se non è costantemente temperata dall'amore, conduce all'ingiustizia; allo stesso modo il perdono, non temperato dalla giustizia, conduce a una insostenibile debolezza<sup>2</sup>.

Quando Radbruch consegna queste considerazioni alle pagine della terza edizione della sua opera più ampia e strutturata, la *Rechtsphilosophie*, siamo già negli anni Trenta; di lì a pochi mesi Adolf Hitler sarebbe stato nominato Cancelliere e la china dell'orrore avrebbe determinato un'accelerazione spaventosa: direzione abisso.

La società tedesca era attraversata da anni e anni dal risentimento, dal disagio, dallo spaesamento legato a un'identità che non si ritrovava, in cui non ci si riconosceva; era una massa di individui alla ricerca della comunità perduta, bisognosa di *Gemeinschaft*, come è stato osservato; insomma era facile preda di pericolose menzogne politiche abilmente costruite, terreno fertile per ideologie criminali. Con la consapevolezza di chi osserva i mutamenti storico-sociali con acume e partecipazione, Radbruch vede il valore insostituibile della giustizia come ideale, ma anche la sua strumentalizzabilità in vista dell'acquisizione del consenso di una massa di persone in una fase di crisi profonda, difficile da sostenere. Senza alcuna concessione ad alibi anche solo parzialmente assolutori, a essere evidenziata è l'importanza non ridimensionabile di una "forza di resistenza", di "contrasto", di "contenimento" affinché l'involucro vuoto della giustizia, dalla valenza performativa, non si faccia portatore di contenuti "mostruosi". Tale forza che limita, oppone resistenza e genera attrito è costituita dall'individuazione e dalla difesa di buoni ingredienti per quel contenitore, corrisponde al mantenimento della presa critica e di una soglia di attenzione alta nei confronti del modo in cui esso viene via via a riempirsi. Occorre andare alla ricerca dei migliori contenuti possibili e non dismettere il giudizio su quelli che di volta in volta riescono ad affermarsi. In questa prospettiva,

<sup>2</sup> G. Radbruch, *Rechtsphilosophie* (1932); trad. it. a cura di G. Carlizzi e V. Omaggio, *Filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 2022, p. 113.

la filosofia viene vista come forza di resistenza rispetto alla pressione esercitata dal pensiero dominante, dalla seduzione di un *idem sentire* in cui si può sempre trovare riposo e ristoro, dismettendo (talvolta anche per stanchezza o debolezza) l'estenuante contrapposizione nei confronti dell'apparenza e dell'inautenticità.

In questa specifica declinazione, niente affatto oggettivizzante, penso si possa intendere la filosofia come ricerca della verità: a essa corrisponde l'irresistibile attrazione per l'autenticità e, nella relazione, per la lealtà.

Le cose sono giunte al punto – osserva con preoccupazione Adorno – che la bugia ha il suono della verità, e la verità il suono della bugia. Ogni affermazione, ogni notizia, ogni idea è modellata in anticipo dai centri dell'industria culturale. Ciò che non è segnato dall'impronta familiare di questa preformazione appare a priori inattendibile, anche perché gli organismi che modellano l'opinione pubblica sono in grado di fornire, a tutto ciò che esce dai loro impianti, tutte le pezze d'appoggio documentarie e tutta la forza dimostrativa di cui il potere totale di disposizione può facilmente venire in possesso<sup>3</sup>.

Spesso viene di pensare che filosofi come Anders, Horkheimer e Adorno abbiano scritto pagine, purtroppo, di straordinaria lungimiranza.

È qui che la filosofia nella sua declinazione pratica mostra un valore anche politico; perché i migliori contenuti per la nozione di giustizia possono essere coerentemente rintracciati non a suon di contrapposizioni dogmatiche, non seguendo la logica antipolitica del conflitto tra bande, tra amico e nemico<sup>4</sup>, bensì nel dialogo e nella pluralità, attraverso il confronto argomentato e la disponibilità alla giustificazione e alla presentazione razionale e ragionevole delle

<sup>3</sup> T.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951); trad. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994<sup>2</sup>, af. 71: "Pseudomenos", p. 121.

<sup>4</sup> Sul punto di principio ora toccato, non solo neghiamo, ma persino capovolgiamo la tesi schmittiana del politico come spazio di scontro tra amico e nemico; e seguiamo all'opposto l'indicazione arendtiana: la logica amico-nemico non solo non ritrae la politica, ma addirittura la nega, è il suo contrario. È una logica rudimentale e grossolana, facile da cogliere, violenta nel suo attuarsi.

motivazioni sottese alle proprie prese di posizione, ai propri convincimenti su quali siano i principi di giustizia fondamentali.

I giudizi di valore – chiarisce Ronald Dworkin – sono veri, quando sono veri, non in virtù di una qualche corrispondenza ma alla luce dell'argomentazione sostanziale che può essere prodotta a loro favore. Il regno della morale è il regno dell'argomentazione, non dei fatti nudi e crudi<sup>5</sup>.

È il regno della filosofia che così intesa – lo sottolineerei – può avere una vocazione politica, *un'inclinazione democratica*, perché una società democratica si muove, vive e fiorisce in uno spazio individuato da generalissime coordinate di etica pubblica.

È così che la filosofia rivela il carattere *antidogmatico* e *antiideologico* che le appartiene, essa rappresenta la rimessa in discussione metodologica dell'autorità predeterminata e prestabilita.

### 3. *Dal pregiudizio al giudizio*

Se questa rappresentazione ideale della democrazia ha un senso, allora la filosofia non può che avere una funzione costruttiva in relazione allo svolgimento di un'argomentazione pubblica, finalizzata al costituirsi di una deliberazione che sia onesta nell'individuazione della norma qui e ora migliore. Così intesa, essa può contribuire alla trasformazione dei pregiudizi, diffusi in società, in giudizi; e a loro volta i giudizi, polarizzatisi in istanze inconciliabili, in posizioni il più possibile condivisibili, grazie alla forza dell'argomentazione. In un frammento lasciatoci da Hannah Arendt si legge che

uno dei motivi dell'efficacia e della pericolosità dei pregiudizi è che in essi si cela sempre un pezzo di passato. A ben vedere, un vero pregiudizio si riconosce anche perché in esso si cela un giudizio formula-

<sup>5</sup> R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (2011); trad. it. *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 24.

to tempo addietro, il quale in origine aveva un fondamento empirico legittimo e pertinente e si è mutato in pregiudizio soltanto perché si è trascinato attraverso gli anni senza controlli e revisioni<sup>6</sup>.

È qualcosa che assomiglia alle intuizioni presenti in noi nell'immediatezza di una situazione o di una questione moralmente rilevante.

John Rawls ci ha insegnato, ormai più di mezzo secolo fa, ad avere rispetto per le intuizioni di giustizia, per quel senso di giustizia che potrebbe parlare a ciascuno di noi e tuttavia si trova avviluppato in esperienze pregresse, tentazioni auto-interessate, confusioni e contraddizioni molteplici. Abbiamo pregiudizi e intuizioni relativamente a ciò che crediamo fermamente sia di volta in volta giusto. Tutto questo è importante e ha valore, affermano Arendt e Rawls. Il problema può sorgere però se, a questo livello di immediatezza, arrestiamo la nostra ricerca di giustizia, se questo primo livello, intriso di passato, diventa anche quello definitivo, si calcifica subito in giudizio. Il problema sorge quando il pregiudizio sostituisce il giudizio, che al contrario invoca riflessione, nasce dal chiedersi "perché" qualcosa dovrebbe essere giusto o ingiusto e quale sia la motivazione profonda del proprio punto di vista.

Il giudizio è un processo argomentativo e comunicativo, razionale e destinato alla condivisione, è lento, presenta incertezze, è per definizione rivedibile e vuole tempo. Il pregiudizio è statico, definitivo e veloce; rassicurante perché prossimo, disponibile e familiare.

Il rischio del pregiudizio sta proprio nel suo essere in realtà sempre ben radicato nel passato, cosicché esso non solo previene e ostacola il giudizio ma, oltre al giudizio, impedisce anche una effettiva esperienza del presente<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> H. Arendt, *Was ist Politik?* (post. 1992); trad. it. a cura di U. Ludz, *Introduzione alla politica I*, in *Che cos'è la politica?*, Einaudi, Torino 2006, Frammento 2b, p. 14.

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

Lo sguardo sulla realtà, sull'altro, sul pianeta soffre dei nostri difetti di vista e il pregiudizio è una distorsione che nasce dall'impiego di vecchie lenti non più terse, che offuscano o rarefanno il pensiero. Può rientrare persino in quell'insieme articolato e ampio di meccanismi psicologici di difesa che più o meno consciamente si attivano nella nostra mente quando ci troviamo, per i casi della vita e della storia, di fronte al timore di tradimenti, conflitti o rimorsi di coscienza, o al peso di una responsabilità morale che si preferirebbe scaricare e almeno un poco alleggerire.

La filosofia si mostra ora nel suo volto *anticonformista*, rivela la propria inclinazione a essere pensosamente controcorrente.

#### *4. Filosofia come critica indipendente*

Ancora un aspetto può essere attribuito in modo pertinente alla filosofia, in parte per riassumere e in parte per concludere questi pensieri ad alta voce. E ancora una volta ad affiorare è un tratto che suggerisce il suo esser "contro", non in senso distruttivo o polemico, ma costruttivo.

Il migliore sinonimo per "filosofia" è, a mio parere, il termine critica; l'idea di una riflessione critica e discorsiva è ciò che in fondo maggiormente le si avvicina. Ha ragione su questo Cornelius Castoriadis quando scrive che «filosofare è tentare di esseri liberi nel campo del pensiero»<sup>8</sup>. E quando, per precisare cosa più nello specifico possa con ciò intendersi, continua:

Filosofia: non si tratta di sistemi, di libri, di ragionamenti scolastici. Si tratta, prima di tutto e soprattutto, della *messa in discussione* della rappresentazione istituita dal mondo, degli idoli della tribù, nell'orizzonte di un'interrogazione illimitata<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> C. Castoriadis, *Individu, société, rationalité, historie* (1988); trad. it. *Individuo, società, razionalità, storia*, in Id., *L'enigma del soggetto*, a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, p. 164.

<sup>9</sup> C. Castoriadis, *Nature et valeur de l'égalité* (1982); trad. it. *Natura e valore dell'uguaglianza*, in Id., *L'enigma del soggetto*, cit., p. 225.

Questa la sintesi di un percorso che ho cercato di smontare nelle sue diverse parti e poi rimontare per poterlo condividere e offrire al confronto, nello spazio di questo breve contributo. Ad affiorare dovrebbe essere in definitiva una visione del filosofare fermamente convinta del suo senso e della sua utilità per la vita di una sfera pubblica che cerchi di rimanere o di diventare il più possibile democratica. Filosofia e politica, se politica vuol dire deliberazione pubblica e non dominio, vanno insieme sin dalla nascita, in fondo essi «nascono insieme»<sup>10</sup>.

Politica: non si tratta – è ancora l'intellettuale franco-greco a scrivere – delle elezioni comunali, e nemmeno di quelle presidenziali. La politica nel vero senso della parola, è la *messa in discussione* dell'istituzione effettiva della società<sup>11</sup>.

La filosofia è critica coerente, discorsiva e disposta alla comunicazione; essa è il contrario esatto del fanatismo. Fanatismo e filosofia stanno tra loro come fuoco e acqua, dove l'uno l'altra scompare. La filosofia è infatti la negazione dei due pregiudizi alla base del fanatismo: «so tutto» e «non posso sapere niente»<sup>12</sup>. Nessuno sa tutto e non è vero che nulla si possa sapere: la filosofia è interrogazione continua e destabilizzazione permanente delle autorità costituite; è argomentazione, apertura al confronto, e, in fondo (o innanzitutto), interesse per una società e un mondo migliori.

<sup>10</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>11</sup> *Ibidem*, corsivo mio.

<sup>12</sup> Cfr. A. Oz, *How to Cure a Fanatic*, in *The Tübingen Lectures. Three Lectures* (2004); trad. it. *Come guarire un fanatico. L'oltranzista è un punto esclamativo ambulante*, in Id., *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano 2002.

# Sobre el sentido y los retos de la filosofía del Derecho, entre la política y la tecnología

Francisco Javier Ansuátegui Roig

*The philosophy of Law is distinguished by its critical approach to the legal phenomenon. This critical dimension is essential and has a direct impact on the formation of different models of lawyers. Moreover, its justification is linked to that of the existence of Law. Therefore, criticisms of law which, on the one hand, stress its subordination to politics and, on the other hand, propose its replacement by conflict avoidance strategies, making it impossible, tend to determine the future of the philosophy of Law.*

Keywords: *Philosophy of law, Critique, Technology, Politics, Death of law.*

## 1. *A modo de confesión inicial (y personal)*

En realidad, una reflexión sobre el sentido de la filosofía del Derecho, sobre su relevancia en la experiencia de la cotidianidad, en definitiva, sobre su relevancia práctica, puede ser abordada de diferentes formas. Por señalar algunas posibilidades, cabe proponer un recorrido histórico que incida sobre la posición relativa de la aproximación iusfilosófica en su relación con otros saberes jurídicos a la hora de comprender y de dotar de sentido al fenómeno jurídico. También es posible analizar la permanencia de tesis o problemas esenciales, observando la transformación de los mismos. De la misma manera que cabe identificar algunos rasgos o enfoques diferenciadores. O, en fin, abordar algunas perspectivas críticas que pueden determinar su futuro. Pues bien, en esta ocasión voy a proponer una reflexión que se sitúe en el ámbito de las dos últimas perspectivas. Así, plantearé una propuesta sobre la dimensión crítica de la filosofía del Derecho como rasgo diferenciador y, también mostraré alguno

de los retos a los que tiene que hacer frente en el presente y en un futuro próximo. Esto último, en el entendido de que, siendo la conceptualización y justificación del Derecho posiblemente una de las tareas más importantes de la filosofía del Derecho, aquellos discursos que pongan en duda la relevancia del Derecho, o su operatividad, afectan de manera directa al papel que aquella desempeña en la comprensión del Derecho y de su futuro.

Qué duda cabe de que una reflexión como ésta sólo es posible cuando se ha transitado un cierto itinerario a lo largo del cual se ha ido adquiriendo una determinada experiencia en la reflexión sobre la filosofía del Derecho. Lo cierto es que, acostumbrados a aproximaciones parciales, y en ocasiones coyunturales, a los diversos problemas iusfilosóficos, la reflexión sobre el sentido de la filosofía del Derecho, sobre la incidencia de ésta en la experiencia de la cotidianidad, supone un cierto ejercicio de introspección. Ejercicio de introspección que no es tan usual como en principio se podría sospechar. En el caso español, el sistema de concursos y oposiciones a través de los cuales se accede a los puestos docentes incluye -en cualquiera de las versiones que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo- la exigencia de una reflexión sobre la visión de la filosofía del Derecho y sobre la identificación de los problemas o cuestiones fundamentales. Al respecto, mi experiencia personal muestra que la idea que se pueda tener al respecto no es la misma en los primeros momentos de la actividad investigadora que posteriormente. Con independencia de que permanezcan a lo largo del tiempo temas guía o preocupaciones transversales, la visión de la filosofía del Derecho y, sobre todo, la consideración de sus problemas, está sometida a una constante transformación; transformación que en realidad es el resultado de, por un lado, la evolución de intereses personales y, por otro, del descubrimiento de nuevos temas y cuestiones (o la reconsideración de otros).

Esta evolución puede entenderse, al menos desde un punto de vista estrictamente teórico, como el desarrollo de un programa inicial y preestablecido desde su origen.

En mi caso, lo cierto es que las cosas no han sido así: más allá de que el interés por determinadas cuestiones se haya mantenido constante, lo cierto es que los temas y las preocupaciones, los intereses, muchas veces han ido surgiendo a través de compromisos, más o menos coyunturales o puntuales. A partir de ahí se han consolidado determinadas inquietudes o curiosidades.

## *2. Derecho, escasez y conflicto*

La comprensión sobre lo que significa la filosofía del Derecho implica necesariamente un discurso sobre el lugar que ocupa el Derecho en la regulación del ámbito social humano. A la hora de justificar la existencia del Derecho, es decir la necesidad del recurso a un sistema de reglas a través de los cuales se establezcan modelos de conducta imperativos, es posible aludir a dos datos que caracterizan a los grupos humanos: la escasez y el conflicto, ambos considerados como datos de la realidad. Son dos datos de la realidad, vinculados, y cuya presencia caracteriza a las sociedades humanas. En efecto, por una parte, a la hora de identificar elementos estructurales en los grupos humanos, la escasez parece prevalecer sobre la abundancia. La escasez es tanto la que se puede predicar del acceso a bienes como del acceso a posiciones: el hecho de que no existan bienes para todos, de un lado, y de que no todo el mundo pueda acceder a posiciones o roles por su sola voluntad, hace que se genere conflicto y que sean necesarias reglas mediante las cuales se solucione el conflicto, cuando éste no se ha podido evitar. A lo que hay que añadir, en clave ya estrictamente jurídica, que el conflicto es también aquel que se produce en relación con las normas, con su cumplimiento e interpretación. Es cierto que ese conflicto no se origina solo en la escasez. También lo hace en la disparidad y contradicción de intereses y pretensiones. Pero en todo caso la relación entre escasez y conflicto parece clara, y así lo han reconocido aquellos que han apoyado en ella la justificación del recurso a las reglas, al Derecho y a

la justicia en definitiva, como mecanismo organizador de la convivencia humana.

Por otra parte, el argumento que vincula la escasez a la justificación de la existencia del Derecho y de la virtud de la justicia se encuentra bien presente en nuestra tradición cultural, en autores que, si bien pertenecen a contextos diversos, comparten un planteamiento similar. Lo observamos en Miguel de Cervantes cuando escribe:

Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados, [...] porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo y mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes: a nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento tomar otro trabajo que alzar la mano y alcanzarle de las robustas encinas, que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto [...]. No había el fraude, el engaño ni la malicia mezclándose con la verdad y llaneza. La justicia se estaba en sus propios términos, sin que la osasen turbar ni ofender los del favor y los del interese, que tanto ahora la menoscaban, turban y persiguen. La ley del encaje aún no se había sentado en el entendimiento del juez, porque entonces no había qué juzgar ni quién fuese juzgado<sup>1</sup>.

Por su parte, David Hume señala:

Supongamos que la naturaleza hubiera otorgado a la especie humana tal *abundancia* de todas las comunidades externas, que sin la menor incertidumbre, sin el menor cuidado o esfuerzo por nuestra parte, cada individuo se encontrara provisto de todo lo que sus más voraces apetitos pudiesen desear, y de todo lo que su exuberante imaginación pudiera apetecer. [...] Parece evidente que en un estado tan feliz, casi toda virtud social florecería y se multiplicaría por diez. Pero ni siquiera una vez se habría soñado en la cauta y celosa virtud de la justicia. Pues, ¿qué propósito tendría hacer una partición de bienes allí donde cada individuo tiene más que de sobra? ¿Por qué hacer que surja la propiedad allí donde no puede haber daño alguno? ¿Por qué llamar a este objeto *mío*, si cuando alguien me lo quita sólo necesito estirar la mano para tomar posesión de otro objeto igualmente valioso? En una situación así, al ser la justicia totalmente inútil, sólo cabría tomar-

<sup>1</sup> M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes 1605-2005, dirigida por F. Rico, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, Primera Parte, capítulo XI, pp. 133-5.

la como una ceremonia sin sustancia, y nunca podría tener cabida en el catálogo de las virtudes<sup>2</sup>.

En fin, es Marx el que escribe:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo y con ella la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del Derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: «De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades...»<sup>3</sup>.

También, la escasez y el conflicto también están presentes en aquellos datos de la naturaleza humana a partir de los cuales Hart considera necesario no sólo el Derecho sino la presencia de determinados contenidos (que son considerados contenidos mínimos de derecho natural) dentro del Derecho<sup>4</sup>. Si escasez y conflicto justifican la existencia del Derecho, condicionan también el sentido y el contenido de la Filosofía del Derecho. Esta observación, que en este momento puede parecer extemporánea, adquirirá significado al final de estas líneas, cuando hagamos referencia a determinadas propuestas que tienden a eliminar progresivamente el conflicto de la realidad social, afectando por tanto a la justificación del Derecho; y por derivación, de la filosofía del Derecho.

<sup>2</sup> D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, prólogo, traducción y notas de C. Mellizo, Ed. Alianza, Madrid 1993, p. 48.

<sup>3</sup> K. Marx *Crítica del Programa de Gotha*, en *Antología de Marx*, edic. de E. Tierno Galván, Edicusa, Madrid 1975, pp. 267-8.

<sup>4</sup> Vid. H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, third edition, with a postscript edited by P.A. Bulloch and J. Raz, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 193-200.

### 3. *Filosofía del Derecho y crítica*

Me parece que no es incorrecto reconocer que la propuesta de Norberto Bobbio en torno a la concepción y a los contenidos de la filosofía del Derecho<sup>5</sup> ha ejercido una influencia importante en algunas generaciones de iusfilósofos, al menos en Italia, y también en España. No se trata de volver en profundidad sobre la misma: sería imposible en esta ocasión, y además es bien conocida.

Lo que me interesa es retornar a algunas partes de la propuesta bobbiana, que bien podemos tomar como referencia a la hora de reflexionar sobre el modo de hacer filosofía del Derecho. Pensemos, por ejemplo, en la archicommentada distinción entre la filosofía del Derecho de los filósofos y la filosofía del Derecho de los juristas. Posiblemente estamos frente a una distinción que en ocasiones ha sido interpretada de forma radical, queriendo ver como enfrentados dos modos de hacer filosofía del Derecho que se presentaban por tanto de manera disyuntiva: de forma que había que elegir entre hacer filosofía del Derecho de los filósofos o filosofía del Derecho de los juristas. Me parece que el valor de la distinción de Bobbio es el de proponer dos modos paradigmáticos de comprender la filosofía del Derecho, entre los cuales en realidad caben diversas posibilidades. En efecto, es posible llegar al análisis del Derecho a través de la filosofía. En esta perspectiva, el Derecho se muestra como genuino objeto de análisis filosófico. Mediante el análisis de los problemas humanos y políticos se llega, tarde o temprano, al problema de la justificación y mejor estructuración del Derecho. Es algo que podemos encontrar en algunos autores en los que la propuesta filosófica conduce a la consideración del Derecho. Posiblemente, Kant y Habermas son buenos ejemplos al respecto. Pero también es posible llegar a los problemas filosóficos a partir del análisis de los problemas jurídicos. Aquí el Derecho se muestra como un magnífico semillero de cuestiones filosóficas.

<sup>5</sup> N. Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, en Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1984, pp. 37-51.

En todo caso, asúmase el modelo que se asuma, es importante tener en cuenta dos cosas: en primer lugar, la relevancia filosófica del Derecho<sup>6</sup>; en segundo lugar, el hecho de que la filosofía del Derecho no debe perder nunca de vista a su objeto justificativo: el Derecho. Esto, que parece obvio, no por ello deja de ser relevante. Y además tiene que ver con una circunstancia que ha condicionado en muchas ocasiones no sólo la forma de hacer filosofía del Derecho, sino la consideración que merece dentro y fuera del gremio de los juristas. En efecto, afirmar que la filosofía de la que estamos hablando es filosofía *del Derecho*, implica no olvidar que el objeto básico de reflexión, y también la justificación de la existencia de la filosofía del Derecho como disciplina o como ámbito del saber, es el Derecho. Pues bien, de ello se pueden derivar reflexiones en torno al modo de hacer filosofía del Derecho; pero también respecto a la utilidad del discurso iusfilosófico.

No me parece aventurado señalar que en ocasiones los filósofos del Derecho hemos podido olvidarnos de la necesaria e imprescindible conexión entre la reflexión filosófica y la realidad jurídica, proponiendo un discurso bien excelso desde el punto retórico o conceptual, pero que ha perdido de vista esa realidad. Estamos frente a una tentación que nos acompaña desde hace siglos. Es el problema al que se refiere Ihering cuando propone abandonar el cielo de los conceptos jurídicos<sup>7</sup>. Y el que se reproduce tanto en aquellos casos en los que el objeto de reflexión se sitúa de manera preponderante en un orden normativo suprapositivo sin necesaria relevancia jurídica; o en aquellos otros en los que la reflexión iusfilosófica se centra -también de manera exclusiva- en el análisis del lenguaje, dando la impresión de que se olvida, o al menos no se prioriza, la pertenencia del Derecho a la esfera de lo práctico y su vocación, que es regular y,

<sup>6</sup> Vid. G. Lariguet, D. González Lagier (eds.), *Filosofía. Una introducción para juristas*, Trotta, Madrid 2022.

<sup>7</sup> Vid. R. v. Ihering, *En el cielo de los conceptos jurídicos*, en *Bromas y veras en la ciencia jurídica* (1884), trad. de T.A. Banzhaf, Civitas, Madrid 1987, pp. 215-64.

en la medida de lo posible, solucionar problemas humanos sociales reales<sup>8</sup>.

Parece evidente que ese modelo de filosofía del Derecho puede tener efectos nocivos a la hora de subrayar la utilidad de la filosofía del Derecho. Al menos, por dos razones que, como se verá, no están alejadas la una de la otra. Me refiero, por una parte, a la cuestión de la dimensión crítica de la filosofía del Derecho y su operatividad como impulsora de la transformación social; y, por otra, a la relevancia de la filosofía del Derecho en la formación de un determinado modelo de jurista.

La filosofía del Derecho está sometida a un proceso continuo de autocuestionamiento y reformulación. En realidad, esta es una premisa de su mismo carácter filosófico<sup>9</sup>. Y, al mismo tiempo, posiblemente es un rasgo que la distingue de otras aproximaciones, dogmáticas, al Derecho. En efecto, la filosofía del Derecho debe ser consciente de la urgencia de someter a revisión las razones de su existencia y de reflexionar sobre su la función social. La necesidad de interrogarse sobre su existencia es, para la filosofía, y para la filosofía del Derecho en particular, una característica esencial. La filosofía progresa a partir de la puesta en duda y del escrutinio crítico de la realidad, lo cual le incluye a ella misma. Ese análisis crítico abarca también el problema de su función.

En la actualidad, inmersos en un contexto en el se someten a revisión los saberes sin rentabilidad crematística directa<sup>10</sup>, en muchas ocasiones se duda de la relevancia de la filosofía del Derecho, que se considera una materia alejada de la realidad con la que trabaja el jurista, y a la que se le reconoce

<sup>8</sup> No obstante, H.L.A. Hart marca las diferencias entre el modelo de ciencia jurídica satirizado por Ihering y la filosofía analítica inicial, de Bentham y de Austin, y la de un segundo momento, de Wittgenstein y de J.L. Austin, en *Jhering's Heaven of Concepts and Modern Analytical Jurisprudence* (1970), Id., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 1983, pp. 265-77.

<sup>9</sup> Como ha recordado M. La Torre, la filosofía consiste en repensar nuevos problemas, que en realidad siempre son antiguos, para los cuales no hay una solución definitiva. La filosofía es siempre un eterno retorno, un siempre volver a empezar. Vid. *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, seconda edizione, Giappichelli, Torino 2021, p. 237.

<sup>10</sup> Vid. N. Ordine, *L'utilità dell'inutile*, Bompiani, Milano 2013.

poca rentabilidad práctica; es además -se dice- una materia alejada también de las preocupaciones reales del ciudadano. Pues bien, la verdad es que, puestos a encontrar las causas de este escepticismo respecto a la filosofía del Derecho, posiblemente tras el mismo haya una comprensión errónea del sentido de la filosofía del Derecho, y del Derecho mismo, que es considerado exclusivamente como una técnica de resolución de conflictos, renunciando a una comprensión más amplia del mismo, que lo sitúa en un ámbito normativo culturalmente situado. Pero la propia filosofía del Derecho también tiene que asumir su responsabilidad a la hora de explicar este escepticismo. Ya se ha señalado antes: tiene que estar muy atenta al tipo de discurso que ofrece, ya que es ese discurso el que se valora y se escruta a la hora de determinar la incidencia de su aportación en la formación del jurista y la función/utilidad social a desarrollar. Nadie se extrañará si traemos a colación la figura del filósofo del Derecho como un ser extraño, o cuanto menos peculiar, en el interior del claustro de las facultades y departamentos de Derecho, rodeado por los colegas, auténticos juristas, que se ocupan de los verdaderos problemas jurídicos, de aquellos que realmente importan a la gente. Como se ha señalado, el escepticismo es también el resultado del discurso elaborado desde las filas iusfilosóficas; discurso que ciertamente en ocasiones no ha tenido necesariamente mucho que ver con la realidad jurídica (o con lo que algunos consideraban la realidad jurídica), concentrado por el contrario en aquellas esencias que Ihering localizaba en el cielo de los conceptos jurídicos pero que el jurista práctico, y también el ciudadano, ve como extrañas a su desempeño. Por eso, en esa necesidad de tener bien presente que lo que nos interesa es la filosofía *del* Derecho, el reto con el que nos encontramos es el del equilibrio imprescindible entre el análisis conceptual y la demostración de la incidencia y utilidad práctica de los resultados de ese análisis conceptual.

En términos generales, la filosofía se presenta como un saber crítico, que tiene por objeto el examen de problemas; y también del discurso que en relación con esos problemas se

desarrolla desde otros ámbitos del saber. Es decir, la responsabilidad de la filosofía es la del cuestionamiento de la realidad y, al mismo tiempo, la del examen crítico del discurso sobre esa realidad. Es la responsabilidad de destruir aquellos prejuicios o ideas preconcebidas a las que se refiere Popper<sup>11</sup>, y de poner en tela de juicio lo comúnmente aceptado<sup>12</sup>.

La filosofía del Derecho debe asumir esa responsabilidad. Dicha responsabilidad no debe depender de que se asuma una u otra concepción del Derecho, es decir, por ejemplo, de que se compartan planeamientos iusnaturalistas o positivistas, por proponer una distinción que en muchas ocasiones se ha relacionado con la mayor o menor intensidad de la aproximación crítica al Derecho. En efecto (y en términos generales que evidentemente necesitarían de ulteriores matizaciones), al iusnaturalismo no se le debe atribuir el monopolio de la mirada crítica respecto al Derecho. La identificación de la positividad como rasgo de definición de lo jurídico no conduce necesariamente a una aceptación acrítica de los contenidos del Derecho positivo y a una renuncia a articular alternativas encaminadas a su transformación. Carlos Nino lo señaló con claridad: “autores contemporáneos que son representantes preeminentes del positivismo, como Hart, Bobbio, Carrió, Raz, no defendieron posiciones escépticas en materia ética al exponer su posición positivista. Aún quienes son efectivamente escépticos, como Kelsen y Ross, Alchourron y Bulygin no es cierto que sean indiferentes al origen y contenido de los sistemas jurídicos ni que legitimen cualquier configuración del poder político (los escépticos mencionados son o han sido defensores de la democracia, y Kelsen ha sido personalmente víctima de su ausencia)”<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Vid. K. Popper, *Cómo veo la filosofía*, en V.C.J. Bontempo y S.J. Odell (eds.), *La lechuza de Minerva. ¿Qué es filosofía?*, trad. de C. García Trevijano, Cátedra, Madrid 1979, p. 64.

<sup>12</sup> Vid. A. Ayer y A. Naess, *El vaso sobre la mesa: un empírico contra una visión total*, en F. Elder (ed.), *La filosofía y los problemas actuales*, trad. de A. Gil Lasiera, Madrid, Ed. Fundamentos, Madrid 1981, p. 17.

<sup>13</sup> C.S. Nino, *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho*, Ariel, Barcelona 1994, p. 19.

La perspectiva crítica debe tener como objetivo el propio ordenamiento, el trabajo de los operadores jurídicos y el discurso elaborado por la ciencia jurídica. Pero, en realidad, el análisis crítico no debe ser entendido como un fin en sí mismo. En este sentido, es importante subrayar la relación entre la aproximación crítica y la transformación social de la que la filosofía del Derecho puede ser un motor.

Esa capacidad de transformación social se puede explicar en relación con la posición social que ocupa el jurista. Dicha posición puede entenderse a partir de dos circunstancias. En primer lugar, la posición del jurista tradicionalmente se ha caracterizado por su proximidad al poder. En efecto, la experiencia histórica nos muestra que el poder (y ahora no es relevante que el poder esté detentado por un individuo o por un órgano colegiado, que sea democrático o no) siempre ha estado acompañado por una cohorte de juristas. Esta circunstancia es una dimensión interesante que puede ser añadida a los tradicionales enfoques de la relación entre el Derecho y el poder. Pero la relación entre el poder y los juristas, además de ser rentable para éstos en términos de prestigio, de protección y de inmunidad, también es necesaria para el poder, desde el momento en que el jurista funge como el técnico que permite articular jurídicamente el contenido de la voluntad política. De alguna manera, el jurista es el intermediario entre la decisión del poder y la realidad. Sin dicha intermediación esa decisión tiende a carecer de efectos prácticos. Si queremos buscar un evidente ejemplo de lo que se está diciendo, pensemos en el juez de la exégesis, en aquel juez que en el marco de una teoría mecanicista de la aplicación del Derecho, debe limitarse a ser “la boca muda que pronuncia las palabras de la ley”. En segundo lugar, la posición social, y política, del jurista es específica desde el momento en que puede ser considerado como un auténtico ingeniero social, encargado de la construcción y articulación de instituciones, entendidas éstas como marcos de convivencia.

Pues bien, si consideramos de manera conjunta estas dos circunstancias, la cercanía al poder y la capacidad de articular instituciones sociales, podemos sospechar la responsa-

bilidad de la acción del jurista y lo muy relevante de la distinción entre dos modelos de jurista. Pensemos, por una parte, en un jurista técnico (o, mejor dicho, exclusivamente técnico). Estamos frente a un profesional habilitado para resolver el conflicto, que conoce bien las estrategias y mecanismos que le permiten desenvolver una capacidad de gestión. Para él, el Derecho es una herramienta, que reconoce principalmente en su dimensión técnica. La capacidad técnica en el jurista parece imprescindible, y por eso el segundo modelo, el del jurista crítico, se caracteriza no por la negación del modelo anterior sino por complementarlo. En efecto, este modelo se refiere a un jurista que reúne las competencias para intervenir en el conflicto y articular la ordenación social, pero al mismo tiempo tiene capacidad para trascender la letra de la norma, entender el sentido del Derecho, las implicaciones sociales, morales y políticas que permiten comprender la norma en un sentido que trasciende a su literalidad. Es este modelo de jurista el que se vincula con la idea de transformación social, que no es posible sin esa capacidad crítica.

La filosofía del Derecho, en el desarrollo de su dimensión crítica, tiene mucho que decir a la hora de optar por un modelo u otro de jurista. Lo cual debería ser tenido en cuenta, por otra parte, a la hora de definir el papel de esta disciplina en los planes de estudio encaminados a formar a los futuros operadores jurídicos (cuestión en la que no nos podemos detener, si bien es una preocupación compartida por muchos filósofos del Derecho). En todo caso, la responsabilidad es la de elegir entre, de un lado, un jurista conocedor del Derecho pero sin la suficiente capacidad -teórica y moral- para plantarle cara al poder desde el momento en que esa carencia de la *vis* crítica le inclina a confundir las decisiones del poder, y el Derecho por tanto, con lo incontestable; estamos frente a un jurista que, por decirlo de alguna manera, va a ser "cómodo" respecto al poder, desde el momento en que renuncia a su dimensión crítica. Y, de otro, un jurista crítico, que renuncia a la sacralización del Derecho. Es precisamen-

te esta renuncia la que le habilita para fungir como agente potencial del cambio al interpretar y aplicar el Derecho<sup>14</sup>.

En definitiva, la filosofía del Derecho no debe renunciar a la potencialidad liberadora que concurre en cualquier empresa filosófica. Se presenta de utilidad a la hora de gestionar de manera adecuada la naturaleza bifronte del Derecho, generadora de espacios de igualdad y de libertad y al mismo tiempo, como consecuencia misma de su naturaleza normativa, restrictiva de esos espacios. Esa gestión debe consistir en intentar que los primeros prevalezcan sobre los segundos. Si se tiene presente esta capacidad liberadora, posiblemente tengamos buenas razones para reformular el escepticismo al que se ha aludido anteriormente. A no ser, claro está, que una filosofía del Derecho desposeída de su dimensión crítica quiera ser utilizada como un discurso justificatorio del poder.

#### *4. Sobre crisis y muertes del Derecho (y de la filosofía del Derecho)*

Una reflexión sobre la necesidad y la justificación de la filosofía del Derecho implica necesariamente la correspondiente reflexión sobre el Derecho. Aquí nos encontramos con propuestas referidas al futuro del Derecho, que se centran en la reformulación de la posición que ha venido desarrollando hasta ahora en la regulación de los asuntos humanos sociales, o que directamente nos invitan a pensar en una muerte del Derecho, al menos tal y como lo hemos venido entendiendo hasta ahora. Evidentemente, estos discursos suponen auténticos retos y desafíos para la filosofía del Derecho, ya que, entre otras cosas, condicionan también su futuro. En alguno de ellos me detendré al final de este trabajo. Pero, antes, conviene diferenciar esos planteamientos respecto a aquellos otros referidos a la superación de determinadas teorías o concepciones iusfilosóficas. Es evidente que en estos casos no se plantea el fin del Derecho o de la

<sup>14</sup> M. Atienza, *Filosofía del Derecho y transformación social*, Trotta, Madrid 2017, p. 349.

filosofía del Derecho, sino más bien la validez o invalidez de determinados discursos teóricos. Pensemos, por ejemplo, en Carlos Nino cuando enuncia el teorema fundamental de la filosofía del Derecho, según el cual «a legal norm or law only justifies the practical reasoning of judges and other social actors insofar as it is accepted by virtue of a moral judgement that grants legitimacy to certain authority and a descriptive judgement of the prescriptions of that authority»<sup>15</sup>; o cuando, en un sentido no muy distante, David Enoch diferencia entre una «full-blooded normativity» y una «formal normativity», señalando que la primera (correspondiente a la moralidad) es fuertemente normativa y aporta genuinas razones para la acción, mientras que la segunda (la del Derecho) sólo aporta criterios de corrección<sup>16</sup>. En ambos casos no se está sometiendo a revisión la existencia de la filosofía del Derecho, y tampoco del Derecho, sino determinadas tesis defendidas desde sus filas<sup>17</sup>.

En realidad, la filosofía del Derecho se articula a través de una dinámica en la que las concepciones deben entenderse como el resultado de la crítica externa (y de la evolución interna) de las mismas. Podemos recordar, por ejemplo, la revuelta contra el formalismo, o los sucesivos renacimientos del Derecho natural. O también la evolución del positivismo en nuestros tiempos, a partir de la propuesta hartiana y de las reformulaciones de la misma como resultado de críticas y del contraste con la realidad jurídico-positiva.

La validez o no de las propuestas teóricas es, en efecto, el resultado del contraste con la realidad jurídica. Ésta, en su interacción con las dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales, con las que comparte espacio en la arena colectiva, varía en su conformación y morfología. Y ello supone un contraste a la luz del cual ha de evaluarse el con-

<sup>15</sup> C. Nino, *A Philosophical Reconstruction of Judicial Review*, «Cardozo Law Review», (1993), p. 814.

<sup>16</sup> Vid. D. Enoch, *Is General Jurisprudence Interesting?*, en D. Plunkett, S. Shapiro, K. Ton (eds.), *Dimensions of Normativity: New Essays on Metaethics and Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 65-86.

<sup>17</sup> Es el planteamiento de S. Hershovitz en *The End of Jurisprudence*, «The Yale Law Journal», 214 (2015), pp. 1160-204.

tenido explicativo de las propuestas. A la vez, esto permite plantear la cuestión de la relación que se establece entre las teorías y la realidad jurídica, y también el problema de la capacidad de influencia respectiva: ¿hasta qué punto el discurso elaborado en sede teórica influye de manera efectiva en la conformación del material jurídico, que a su vez constituye el objeto de ese discurso?; ¿en qué medida las teorías se limitan a reflejar una realidad jurídica previamente existente?. En definitiva, estamos frente al tema de la autonomía (o dependencia) entre teoría jurídica y modelo de Derecho, a la luz del cual podemos reflexionar, por ejemplo, sobre la relación que existe entre teorías que reivindican la naturaleza argumentativa del Derecho y el desarrollo de un determinado modelo jurídico, el del constitucionalismo contemporáneo que, a partir de su morfología y sus contenidos, evidencia esa dimensión argumentativa.

Por seguir con otro ejemplo que nos permita ahondar en el argumento, pensemos en el proceso de crítica y de reformulación interna al que está siendo sometido el positivismo jurídico. Estamos frente a una teoría que, si bien pareció predominar sobre buena parte de la reflexión desarrollada a lo largo del siglo XX, hoy parece ser la teoría que acumula más críticas. De manera que quizás pudiera afirmarse que, de la misma manera que en ciertos escenarios y contextos lo problemático era argumentar a favor del iusnaturalismo, hoy lo complicado es presentarse como sostenedor del positivismo.

En efecto, sabido es que el positivismo es objeto de un discurso crítico. Pero posiblemente aquí hay que diferenciar dos cosas: no es lo mismo criticar al positivismo porque las tesis que defiende son falsas desde el punto de vista teórico, que criticarlo porque no sirve para explicar la realidad jurídica, coyuntural y concreta. Aunque como se podrá observar, no estamos ante cosas del todo desconectadas.

Por una parte, me parece que hay buenos argumentos para defender dos tesis, que bien pueden constituir el núcleo de cualquier propuesta positivista: la tesis de las fuentes sociales y la tesis de la separación conceptual entre el Derecho y la moral. Son tesis básicas no sólo por su intrínseca importancia

conceptual y teórica, sino también porque operan como elementos de contraste con cualquier propuesta teórica crítica al positivismo. Por otra parte, la rematerialización de los ordenamientos jurídicos del constitucionalismo democrático (que constituyen nuestra realidad jurídica) es un elemento que somete a revisión la propuesta positivista. En este sentido, parece que la tesis del origen social de las fuentes del Derecho no sufre tanto como la tesis de la separación conceptual, que parece concentrar un mayor número de críticas, debido al denso contenido moral de estos ordenamientos jurídicos, que condiciona el discurso sobre la validez.

Es precisamente en este punto en donde aparece una tensión a la que está sometida el discurso iusfilosófico, y que acompaña a aquella otra entre la perspectiva descriptiva o prescriptiva. Me refiero a la tensión entre lo general y lo particular. Es la tensión que se produce cuando se tiene que elaborar un concepto teórico de Derecho, que como tal trascienda a cualquier experiencia jurídica histórica y concreta y, al mismo tiempo, no perder de vista los rasgos de la experiencia histórica en la que el filósofo necesariamente se sitúa; filósofo que es consciente de que la aceptabilidad de su propuesta depende entre otras cosas de su capacidad para explicar esa experiencia jurídica concreta. Si se tiene en cuenta esta tensión, se pueden interpretar adecuadamente alguna de las críticas a las que en la actualidad se somete al positivismo jurídico, en particular la tesis de la separación conceptual entre Derecho y moral. La cuestión es que nos encontramos frente a dos niveles discursivos diferentes. El discurso del positivismo es un discurso general, guiado por la preocupación de ofrecer un concepto de Derecho a partir de la consideración del Derecho como objeto de análisis filosófico. Y en este sentido la propuesta positivista no está necesariamente vinculada a lo que no deja de ser una manifestación concreta de la experiencia jurídica, como la constituida por el Derecho del constitucionalismo. El que Derecho y moral sean conceptualmente dos sistemas normativos diferentes (este es el sentido de la tesis positivista) y que sea posible una identificación no condicionada moralmente del

Derecho, no impide reconocer que en casos concretos (como el del constitucionalismo) se pueden presentar como sistemas normativos vinculados. Pero, conviene aclarar, la vinculación no deriva en este caso del hecho, considerado en abstracto, de que todo ordenamiento jurídico exprese un punto de vista moral, sino de la presencia en el Derecho de una propuesta moral concreta y determinada, protagonizada por contenidos que -por muy indeterminados que sean- no dejan de tener “nombres y apellidos”.

Pero, como he adelantado, la crisis del positivismo no forma parte de esas crisis a las que me quiero referir a continuación. Por el contrario, me quiero referir a aquellas pretendidas “crisis del Derecho” que implicarían también una crisis de la Filosofía del Derecho.

En realidad, la cuestión de la crisis del Derecho no es novedosa. Los pronósticos se alternan entre la constatación de la crisis del Derecho y la constatación de su muerte. En mayo de 1951, se discutía en la Facoltà di Giurisprudenza de la Università di Padova sobre la crisis del Derecho, en una ocasión en la que Carnelutti se planteaba explícitamente la muerte del Derecho<sup>18</sup>. En un contexto muy diferente, en 1986 Owen Fiss se preguntaba también por la muerte del Derecho. En esta ocasión los enemigos eran los Critical Legal Studies y el movimiento Law and Economics. Ambos “distorsionaron los objetivos del Derecho y pusieron en peligro su propia existencia”<sup>19</sup>. En ambos casos, si bien con un discurso diferente, se negaba que el Derecho fuera un asunto de moral pública en el que, a partir de valores compartidos se persiguen arreglos institucionales: en el primer caso, identificando el Derecho con la política; y, en el segundo, identificando el Derecho con la eficiencia económica. Bien es cierto que años después, en 1989, el mismo Fiss reformuló sus planteamientos iniciales a partir de la constatación de que el análisis económico del Derecho había perdido fuerza, cosa

<sup>18</sup> Vid. V.V.A.A., *La crisi del diritto*, Padova, Cedam, 1953. El trabajo de F. Carnelutti, *La morte del diritto*, se encuentra en pp. 177-90.

<sup>19</sup> O. Fiss, *Death of the Law*, «Cornell Law Review», 72 (1986), 1, p. 1.

que no había ocurrido con los Critical Legal Studies, que perseveraban en su lema "Law is Politics"<sup>20</sup>.

Pero, evidentemente, una cosa es vincular, o reconocer las relaciones entre el Derecho y la política y otra es identificar el Derecho con la política. Esta identificación es la que está detrás de la denuncia de la pérdida de la centralidad del Derecho en el ámbito normativo<sup>21</sup>. En este caso, no se trata tanto de reivindicar una desaparición de las normas y de su potencial regulativo, como de constatar que en la actualidad hay normas que derivan de otros poderes, que no necesariamente son los del Estado, y que tienden a ocupar el espacio que tradicionalmente ha ocupado el Derecho. En ese contexto, se reclama una reflexión sobre el Derecho que ponga más énfasis en la relación con el Poder político, en detrimento de otras relaciones, como la que el Derecho establece con la moral.

En realidad, la reflexión teórica y filosófica sobre el Derecho ha estado bien atenta a su relación con la política. Es esa la relación que subyace a la reflexión clásica sobre el Derecho y el poder. Las distintas teorías y concepciones sobre el Derecho se pueden distinguir, a grandes rasgos, entre aquellas que subrayan en mayor o menor medida la relación con el poder, y sus consecuencias definitorias e identificatorias del Derecho, frente a aquellas que enfatizan las relaciones con la moral. Esta es una óptica desde la cual podemos diferenciar, a grandes rasgos, las aproximaciones positivistas frente a las iusnaturalistas.

En todo caso, una propuesta consistente en la reivindicación de una primacía de la política sobre el Derecho<sup>22</sup> permite plantear algunas incertidumbres en relación con las consecuencias de la misma. En efecto, ¿a qué puede conducir dicha tesis? La duda es si dicha tesis implica que el Derecho pierde su capacidad de someter a la política, es decir al

<sup>20</sup> Vid. O. Fiss, *Law Regained*, «Cornell Law Review», 74 (1988-89), 2, pp. 245-55.

<sup>21</sup> Vid. L. Lloredo, *Muerte y resurrecciones del positivismo jurídico: una crisis de doscientos años de duración*, «Doxa», 40 (2017), pp. 249-78; Id., *La filosofía del Derecho en tiempo de crisis: en torno al status epistemológico de la filosofía jurídica*, «Revista Telemática de Filosofía del Derecho», 16 (2013), pp. 109-33.

<sup>22</sup> Vid. Lloredo, *La filosofía del Derecho en tiempo de crisis...*, cit., p. 131.

poder. Tanto en la relación entre el Derecho y la moral, como en aquella entre el Derecho y el poder, el Derecho ha desempeñado, al menos en los esquemas de la modernidad y de la Ilustración, una función de límite y de racionalización. Y ello, en un doble sentido. Por una parte, en el ámbito de la relación con la moral, el Derecho ilustrado, si se quiere democrático, ha supuesto una alternativa a la regulación de las relaciones humanas exclusivamente de acuerdo con una moral no necesariamente compartida. Por otra, el Derecho moderno ha sido una estrategia de acuerdo con la cual se han sometido a límites y a procesos de racionalización las manifestaciones y el ejercicio del poder. Pues bien, ¿cuáles serían las consecuencias, en términos de garantía de la libertad y de la seguridad, de una “politización del Derecho” derivada de esa pérdida de centralidad a la que se ha aludido?

La pérdida de centralidad del Derecho y el hecho de que el Derecho ceda su lugar en relación con otras propuestas normativas, que derivan de la acción política, implicaría, de acuerdo con esta propuesta, una crisis de la filosofía del Derecho, entendida – eso sí – como un modelo de reflexión filosófica vinculada en su origen al surgimiento y desarrollo del positivismo jurídico<sup>23</sup>. Pero, en realidad, lo relevante no es que la filosofía del Derecho – en esta concepción restringida – esté relacionada con un modelo jurídico histórico y contextual determinado; lo importante de la filosofía del Derecho tiene que ver también con su función crítica, a la que se ha hecho referencia líneas atrás. En este sentido, la dimensión crítica sería un elemento compartido tanto por un modelo de filosofía del Derecho protagonizado por la reflexión sobre el Derecho natural, como por un modelo que asume como referencia principal el Derecho positivo. Lo que caracteriza a la filosofía del Derecho, respecto a otros saberes jurídicos, es su dimensión crítica, tanto en la evaluación moral del Derecho como en la construcción del mismo objeto de análisis.

<sup>23</sup> F. González Vicén, *La filosofía del Derecho como concepto histórico*, en Id., *Estudios de Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho, Universidad de La Laguna, 1979, pp. 207-57.

En realidad, un planteamiento como el que se está analizando puede ser considerado tradicional. En efecto, supone una reformulación del Derecho (y de la filosofía del Derecho) a partir de la crisis de su vinculación con el concepto de soberanía y de su posición relativa en el ámbito de las propuestas normativas que regulan la socialidad humana. Pero, a la hora de hablar de crisis del Derecho, hay otras propuestas que merecen ser tenidas en cuenta. Me refiero a aquellas que proponen una sustitución del Derecho por estrategias vinculadas al *management*. Entre ellas, la de Roger Brownsword merece una especial atención, aunque en esta ocasión solo se puede presentar de forma escueta.

El tema de fondo es el de la sustitución del Derecho por la tecnología<sup>24</sup>; o sí se prefiere, para no ser tan radical, el de la reformulación de la operatividad del Derecho como consecuencia de la ampliación de las posibilidades de la tecnología en la gestión de la regulación de las conductas humanas. En concreto, la tesis de fondo defendida por Brownsword es que un modelo como el de Hart (tomado como referencia de una comprensión del Derecho) pierde interés desde el momento en que tiende a ser sustituido por las modernas tecnologías, que funcionan como "*regulatory instruments*", en un contexto en el que el *technological management* sustituye a las reglas jurídicas tradicionales. El problema de los juristas tradicionales, aquellos que siguen explicando y pensando el Derecho de acuerdo con un modelo como el de Hart, es que asumen que las reglas y las normas son las piezas exclusivas de la ordenación social<sup>25</sup>. Es necesario repensar el papel de la teoría y la filosofía del Derecho y de las propias reglas desde el momento en que el *technological management* concurre con

<sup>24</sup> Uno de los planteamientos clásicos sobre la relevancia de la técnica en la comprensión de la vida humana es el de J. Ortega y Gasset en *Meditación de la técnica* (1935), en Id., *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos*, Alianza, Madrid 2014, pp. 55-138. Los perfiles iusfilosóficos del pensamiento de Ortega son puestos de relieve en los trabajos incluidos en F.H. Llano Alonso, A. Castro Sáez (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*, Ed. Tébar, Madrid 2005.

<sup>25</sup> Vid. R. Brownsword, *In the year 2061: from Law to Technological Management*, «Law, Innovation and Technology», 7 (2015), n. 1, p. 3.

el Derecho, la religión y la moral como uno de los principales instrumentos de control social.

De modo que el contexto actual nos invita a pensar en un modelo de Law 3.0, en el que las nuevas tecnologías ofrecen herramientas regulatorias que suplen las insuficiencias de las reglas tradicionales<sup>26</sup>. El modelo supone una superación del Law 1.0, caracterizado por la aplicación de reglas y principios generales a situaciones fácticas, en el marco de una visión coherentista; y al mismo tiempo también una superación del modelo Law 2.0 que surge como consecuencia de la incapacidad del modelo Law 1.0 para lograr sus objetivos, y que implica la articulación de nuevas estrategias, en las que el centro de gravedad pasa de los códigos y los tribunales a la formulación de políticas.

Tradicionalmente, el Derecho ha implementado una estrategia regulatoria estableciendo modelos de conducta en relación con los cuales los destinatarios ajustan, o no, sus comportamientos. Las normas jurídicas pueden ser violadas, con lo cual el conflicto, cuya resolución es uno de los objetivos del Derecho, vuelve a estar presente. Pero la tecnología hace que el conflicto sea imposible. Los actos ilegales se convierten en imposibles. Lo que antes era ilegal pero posible, ahora continúa siendo ilegal, pero ya no es posible. El Derecho se vuelve redundante: "Prescription and prohibition were replaced with impossibility"<sup>27</sup>.

Uno de los ejemplos que Brownsword utiliza para explicar la reivindicación del *technological management* es el de la situación que se plantea en el aeropuerto de Gatwick, en Londres, en la Navidad de 2018, cuando hay que cerrar el tráfico aéreo como consecuencia del peligro que supone la presencia de drones. Estamos frente a un problema, a un conflicto que exige algún tipo de solución. El problema puede ser evitado recurriendo a medidas tecnológicas que hagan imposible que los drones sobrevuelen el espacio aéreo del aeropuerto. En vez de recurrir a los esquemas jurí-

<sup>26</sup> Vid. Id., *Law 3.0. Rules, Regulation and Technology*, Routledge, Oxon 2021.

<sup>27</sup> Id., *In the year 2061: from Law to Technological Management*, cit., p. 6.

dicos tradicionales, propios del Law 1.0, que imponen un sistema de reglas estableciendo prohibiciones y sanciones, Brownsword propone pensar en una respuesta tecnológica que haga imposible que los drones vuelen sobre el aeropuerto o cerca de él. Ante las deficiencias del Derecho, es necesario buscar soluciones tecnológicas. En definitiva, si la prevención del delito es uno de los objetivos del Derecho, la pregunta que se plantea es por qué no recurrir a una estrategia que elimine la posibilidad del delito<sup>28</sup>.

Así, la normatividad presenta una dimensión tecnocrática. Frente a la afirmación, tradicional, de que debe existir una norma encaminada a regular un problema, la propuesta del Law 3.0 consiste en buscar una solución tecnológica que evita el problema desde el momento en que lo hace imposible. Todo ello invita a “reimaginar el Derecho”<sup>29</sup>.

La propuesta de Brownsword, aquí sucintamente presentada, ha sido interpretada como un anuncio, o incluso como un certificado, de la muerte del Derecho. Mario Ricciardi ha señalado con razón que el tema de fondo es el de la posibilidad de hablar de un estado post-jurídico de la sociedad<sup>30</sup>. En realidad, estamos frente a estrategias que confían más en medidas preventivas que en las sancionadoras y que nos invitan a pensar en un modelo en el que, necesariamente, como consecuencia de la imposibilidad del ilícito -que se evita recurriendo a técnicas de gestión- el recurso a la intervención del juez se convierte en algo excepcional<sup>31</sup>. De esta manera, como ha señalado William Lucy, se reducen las patologías del Derecho, muchas de las cuales tienen que ver con su litigiosidad. En definitiva, es concebible, así, un Dere-

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Id.*, *Law 3.0. Rules, Regulation and Technology*, cit., p. 52.

<sup>30</sup> Vid. M. Ricciardi, *Cronaca di una morte annunciata. Prime riflessioni su «The Death of Law»*, «notizie di Politeia», XXXVIII (2022), 148, p. 6.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 7. Es precisamente la imposibilidad del ilícito la que contribuye a diferenciar estos instrumentos regulatorios de las técnicas de desalentamiento de las que nos habla N. Bobbio cuando se refiere a la función promocional del Derecho y a las sanciones positivas a las que se recurre para implementarla. Vid. *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977.

cho sin específicos mecanismos de resolución del conflicto, sin “adjudication”<sup>32</sup>. Por otra parte, el propio Brownsword es consciente de que uno de los retos de su propuesta consiste en asegurar la compatibilidad entre el *technological management* y las exigencias del Estado de Derecho y del imperio de la ley<sup>33</sup>. Porque lo cierto es que, por ejemplo, el hecho de que las posibilidades tecnológicas permitan prescindir de reglas generales a la hora de regular la vida humana, recurriendo a “micro-directivas” que se aplican a personas concretas en circunstancias específicas y particulares, no es una mera alternativa al Derecho: significaría su muerte<sup>34</sup>.

En todo caso, más allá de los trágicos presagios que se pueden derivar de determinadas interpretaciones de una propuesta como la de Brownsword, es verdad que invita a reformular o repensar problemas y aproximaciones, propios de la filosofía del Derecho, que han ocupado su trabajo desde hace siglos. El modelo Law 3.0 es un modelo en el que, en efecto, desaparecen problemas iusfilosóficos básicos y sus consecuencias van mucho más allá de las de una tipología de las soluciones regulatorias.

El recurso a estrategias de *management* y la conversión de lo ilícito en imposible invita a repensar la relación entre los modelos de regulación de las conductas humanas (entre los que hasta ahora el Derecho ha ocupado un lugar protagonista) y la libertad. La propuesta que estamos analizando reduce, en efecto, la relevancia no sólo del problema de la eficacia o ineficacia de los modelos de comportamiento, sino también el de la obediencia al Derecho. Evidentemente, si las conductas lícitas son las únicas posibles, el Derecho va a ser por definición eficaz. Con lo cual uno de los problemas que

<sup>32</sup> Vid. W. Lucy, *The Death of Law: Another Obituary*, «Cambridge Law Journal», 81 (march 2022), 1, p. 123. El propio Lucy ha comentado las tesis de Brownsword en *Law School 2061*, «Modern Law Review», 85 (2022), 2, pp. 539-53.

<sup>33</sup> Vid. R. Brownsword, *Technological management and the Rule of Law*, «Law Innovation and Technology», 8 (2016), 1, pp. 100-40.

<sup>34</sup> Es la opinión de Th. Endicott y K. Yeung: *The Death of Law? Computationally Personalized Norms and the Rule of Law*, «University of Toronto Law Journal», (2022), 72, p. 375.

tradicionalmente se han planteado la sociología del Derecho y la filosofía del Derecho tiende a perder relevancia.

El ámbito del Derecho es el de la libertad. Esto es algo que, como sabemos, pone de relieve Kelsen cuando diferencia entre las leyes de la naturaleza y las normas humanas; y cuando establece en las primeras la operatividad de la relación de causalidad necesaria, y en las segundas, la de la imputación o retribución<sup>35</sup>. La relación de causalidad necesaria entre la condición de aplicación y la consecuencia, excluye la posibilidad de que la realidad se distancie de lo previsto en el enunciado. Eso dificulta la consideración de esas leyes naturales como normas, al menos en el mismo sentido en el que hablamos y normas, cuando nos referimos a las normas jurídicas o a las normas morales<sup>36</sup>. Por el contrario, las normas humanas son aquellas en las que el incumplimiento es posible, ya que el mismo depende de una decisión individual, con independencia, de cuáles sean los efectos que explican y justifican el mismo. Por eso la justificación de la obediencia o desobediencia al Derecho es una cuestión que aborda la filosofía del Derecho, y que el recurso a las estrategias de *management* convierte en irrelevante. Los efectos de la decisión individual en relación con el mandato de la norma pierden importancia, ya que el individuo, en una cierta circunstancia, no va a tener la posibilidad de tomar una decisión a favor o en contra de ese mandato. Así, el propio Brownsword es consciente de que su propuesta plantea el problema de la agencia moral del individuo<sup>37</sup>; el problema ético tiende a desaparecer para el individuo, ya que aquel sólo se produce cuando el sujeto se encuentra frente a la posibilidad de elegir entre alternativas diversas a partir de valores. Estamos en presencia de un “solucionismo tecnológico” en el que se “rescata a la ciudadanía de numerosas

<sup>35</sup> Vid. H. Kelsen, *Society and Nature. A Sociological Enquiry*, University of Chicago Press, Chicago 1943, pp. 263-6. Id., *Causality and Imputation*, «Ethics», 61 (oct. 1950), 1, pp. 1-11.

<sup>36</sup> Vid. G.H. von Wright, *Norma y acción. Una investigación lógica*, trad. de P. García Ferrero, Tecnos, Madrid 1979, pp. 21-23.

<sup>37</sup> Vid. R. Brownsword, *In the Year 2061: from Law to Technological Management*, cit., pp. 36-37.

cargas, ofreciéndole una vida fácil, consiguiendo más, más rápido y más económico, aparentemente, incluso una posible sustitución de la fastidiosa tarea de decidir en libertad”<sup>38</sup>.

Propuestas como las que hemos analizado muestran que estamos en tiempos de transición entre diversos paradigmas jurídicos<sup>39</sup>, en los que se evidencia una tensión entre la praxis y la ciencia jurídica. Tensión que se acrecienta desde el momento que nuestro tiempo, a la vez, se caracteriza por la incertidumbre; incertidumbre generada entre otras cosas por lo acelerado del desarrollo tecnológico y por lo impredecible de sus consecuencias. Pero lo interesante de una propuesta como la del Law 3.0 es, precisamente que elimina (en parte) el problema de la incerteza e inseguridad; al menos en lo que se refiere al cumplimiento o incumplimiento de las normas y al surgimiento y gestión del conflicto. Con todo lo que ello implica para una comprensión del sentido del Derecho; y, por extensión del ámbito de preocupaciones de la filosofía del Derecho.

<sup>38</sup> S. Barona Vilar, *La seductora algoritmización de la justicia. Hacia una justicia poshumanista (Justicia+)* ¿Utópica o distópica?, «El Cronista del Estado Social y Democrático de Derecho», (septiembre-octubre 2022), 100, p. 37.

<sup>39</sup> Vid. G. Zaccaria, *Postdiritto*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 55.



# Sul senso della filosofia (oggi) Tempo e anima\*

Andrea Colli

*The challenge to explore the meaning of “philosophy” (today) implies, first of all, to consider two key concepts of the history of philosophy: time and soul. Assuming this working hypothesis, the present paper aims to provide a reading of some late ancient and medieval texts that, more or less explicitly, focused on these notions, investigating their possible correlations. Thus, we start from the problem of time as it is raised in the 11th book of Augustine’s Confessions to pass through some treatises of Dietrich of Freiberg to arrive at the reflections on the principle of rationality contained in Albert the Great’s Book on the Nature and Origin of the Soul.*

Keywords: *Albert the Great, Augustine, Dietrich of Freiberg Eternity, Middle Ages, Soul, Time.*

## 1. Introduzione

In uno dei suoi *Sermoni* Agostino di Ippona riconduce l’esperienza di fede a due fattori essenziali: la lettura dei testi (*codices*) e le testimonianze (*facta*)<sup>1</sup>. Questa considerazione può, in larga misura, essere valida anche per altre esperienze umane integrali e totalizzanti, di cui la filosofia mi pare essere un buon esempio. Il fascino iniziale, il gusto dell’approfondimento e il consolidarsi del sapere filosofico passano attraverso la lettura di testi e l’insegnamento di maestri

\* Ho partecipato con interesse ad alcuni appuntamenti del seminario *Il senso della filosofia (oggi)*, scoprendo l’origine della vocazione filosofica di molti colleghi. Sono molto contento che Alberto Burgio abbia chiesto anche a me di offrire un contributo scritto sul tema, per quanto sia consapevole che alcune mie osservazioni possano risultare piuttosto immature. Si tratta, se non altro, di un’ottima occasione per riflettere su quanto fatto finora e su ciò che si potrebbe studiare in futuro. Le traduzioni dei testi latini citati sono mie.

<sup>1</sup> Augustinus, *Sermo*, XXV, 20, ed. F. Dolbeau, «Revue des Études Augustiniennes», 37 (1991), p. 72, ll. 428-429.

o testimoni. Presenterò dunque in questo studio alcuni *codices* (tralasciando per riservatezza i *facta*) che hanno stimolato, e continuano a stimolare la mia curiosità filosofica e che potrebbero offrire qualche spunto per rispondere all'interrogativo sul senso della filosofia (oggi).

## 2. *Confessioni*, XI

Il problema del tempo è probabilmente uno dei più affascinanti dell'esperienza umana. Si può infatti vivere affrontando la questione della verità, del bene o della giustizia in termini soggettivi, mettendo a punto un catalogo di convinzioni personali con cui orientare l'esistenza, entrando in dialogo – o più spesso purtroppo in conflitto – con altre credenze. Al contrario, non ci si può sottrarre all'oggettività della temporalità. Si possono senz'altro escogitare sofisticate strategie per ridurre al minimo i momenti in cui avere coscienza di questa condizione, ma è evidente che ciò che abbiamo vissuto ormai non esiste più e ciò che attendiamo, oltre a non esserci ancora, potrebbe anche non verificarsi mai. La nostra esistenza tende alla non-esistenza e il tempo non è che la sinfonia, allegra o tragica, che accompagna questo irreversibile flusso di eventi.

Di ciò era consapevole Agostino che dedica al problema del tempo l'XI libro delle *Confessioni*<sup>2</sup>. Per quanto influenzata da dottrine stoiche e neoplatoniche, magari mediate da altri autori latini<sup>3</sup>, un'analisi così dettagliata e appassionata del-

<sup>2</sup> Sono numerosi gli studi che si sono concentrati su questo particolare versante del suo pensiero. Si vedano tra gli altri L. Alici, *Genesi del problema agostiniano del tempo*, «Studia Patavina», XXII (1975), pp. 279-313; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken* (1980); trad. it. a cura di C. Tugnoli, *Agostino d'Ippona*, Bologna, Il Mulino, 1983, pp. 259-80; L. Ruggiu, *Tempo e anima in Agostino*, in L. Perissinotto, *Agostino e il destino dell'Occidente*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 79-118; G. Catapano, *Contesto, natura e scopo della riflessione agostiniana sul tempo nel libro XI delle Confessioni*, in Sant'Agostino, *Il tempo*, Città Nuova, Roma 2007, pp. 5-53; S. Knuuttila, *Time and creation in Augustine*, in D.V. Meconi, E. Stump, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 81-97.

<sup>3</sup> Cfr. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar*, Kloster-

la questione non può essere interpretata come una raffinata combinazione di differenti fonti filosofiche. Se così fosse, infatti, non si spiegherebbe la fortuna del testo anche in secoli nei quali le scienze dure considerano formalizzato e definito una volta per tutte il fenomeno “tempo”<sup>4</sup>.

L’originalità della riflessione agostiniana consiste anzitutto nella sua collocazione editoriale. Sebbene infatti gli ultimi tre libri delle *Confessioni* siano pensati come esegesi del racconto della creazione – nel caso specifico del versetto *in principio Deus fecit caelum et terram*<sup>5</sup> – il fatto che la lunga digressione su esistenza, lunghezza e misurabilità del tempo faccia seguito ai libri in cui Agostino aveva narrato le vicende della sua vita non è accidentale. L’esperienza della temporalità che emergeva nei racconti dell’infanzia e della giovinezza è infatti un’anticipazione fattuale di quella dinamica che egli sceglie poi di descrivere in termini, almeno in parte più teorici, nell’XI libro. Del resto *del* tempo si può parlare solo *nel* tempo ed è questa la ragione che induce il vescovo di Ippona ad iniziare la sua serie di considerazioni constatando che «se nessuno mi interroga so di che cosa sto parlando, ma se volessi spiegare di che cosa si tratta, non lo saprei fare»<sup>6</sup>.

Tutta l’analisi successiva muove di fatto da questa ambiguità: Agostino prova a trattare il tempo come un “normale” oggetto di conoscenza, quale, ad esempio, la materia o il cielo, ma arriva a constatare che si tratta di un fenomeno

mann, Frankfurt am Main 1993, pp. 109-59; A. Colli, *Alle origini della riflessione medievale sul tempo. Il caso delle Explanations in Ciceronis Rhetoricam di Mario Vittorino*, «Quaestio», 22 (2022), pp. 477-94.

<sup>4</sup> Tra gli studi sulla posterità della dottrina agostiniana di tempo si segnalano tra gli altri F.W. Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992; Flasch, *Was ist Zeit?*, cit., pp. 27-75; C. Esposito, *Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1993, pp. 229-59; A. Staiti, *Il luogo della verità. La presenza di Agostino nella fenomenologia di Husserl*, «Quaestio», 6 (2006), pp. 373-402; N. De Warren, *Augustine and Husserl on Time and Memory*, «Quaestiones Disputatae», 7.1 (2016), pp. 7-46.

<sup>5</sup> Gn. 1, 1. Cfr. A. Solignac, *Exégèse et Métaphysique. Genèse 1,1-3 chez saint Augustin*, in *In principio. Interprétation des premiers versets de la Genèse*, Études Augustiniennes, Paris 1973, pp. 153-71.

<sup>6</sup> Augustinus, *Confessiones*, XI, 14.17, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 (Corpus Christianorum Series Latina, 27), p. 202, ll. 3-9.

inesistente. Delle tre dimensioni, di cui sembra essere costituito, il passato non esiste più, il futuro non esiste ancora e il presente deve la sua temporalità al tendere al non-esistente: se permanesse, infatti, non sarebbe più soggetto al tempo, ma alla stabilità eterna<sup>7</sup>.

Tuttavia concludere che il tempo non esista è in palese contrasto con la nostra condizione esistenziale, sempre “distesa” tra passato e futuro. La soluzione consiste dunque nell’osservare il tempo non come oggetto, bensì come soggetto della conoscenza: si tratta del modo d’essere con cui l’animo dell’uomo si rivolge al mondo. In questa prospettiva il passato non può che essere la memoria di oggetti ed eventi che non ci sono più. Il futuro invece non esiste, se non nell’attesa di qualcosa che avverrà. Infine il presente è da identificare con una soglia di coscienza in cui i ricordi del passato si legano alle previsioni per il futuro<sup>8</sup>.

Tale dinamismo si rende manifesto a più livelli: ci possono essere ricordi di esperienze ed avvenimenti ben definiti (letture di testi, incontri fatti) che regolano il nostro modo di progettare il futuro. Tuttavia questa dilatazione soggettiva del tempo si presenta costantemente anche in termini non consapevoli e ciononostante determinanti: il “ricordo” di una lettera digitata sulla tastiera del computer in questo momento è condizione perché si “preveda” di digitarne un’altra affinché la parola che compare sullo schermo abbia senso compiuto. Ogni pensiero o azione umana è inevitabilmente dilatata tra passato, presente e futuro perché l’uomo è tempo.

Introducendo un esempio – ben più elegante di quello appena proposto – Agostino paragona la vita di ogni essere umano e poi dell’intera umanità all’avvicinarsi delle note di una canzone. Il ritmo impresso dalle variazioni del verbo *tendo* disegna le traiettorie della vita individuale e anche della comunità umana (*in toto saeculo filiorum hominum*):

<sup>7</sup> *Ibidem*, XI, 14.17, p. 204, ll. 44-8.

<sup>8</sup> *Ibidem*, XI, 20.26, pp. 206-207.

Mi appresto a cantare una canzone che conosco: prima di cantare, la mia attesa è rivolta [*tenditur*] all'intera canzone, ma dopo che ho cominciato, tutto quello che via via consegno al passato riempie la mia memoria, e dunque il corso di questa mia azione si divide, distendendosi [*distenditur*] nella memoria per la parte cantata, nell'attesa per quella ancora da cantare: ma presente è l'attenzione attraverso cui ciò che era futuro passa per diventare passato. Man mano che questa azione si compie, l'attesa si accorcia mentre il ricordo si allunga, fino a che l'attesa è tutta consumata, quando l'azione è compiuta e passata tutta nella memoria. E ciò che avviene dell'intera canzone avviene anche di ciascuna sua minima parte fino alle singole sillabe, e di un'azione più lunga di cui quella canzone può far parte, e dell'intera vita di un uomo, che è costituita da tutte le sue azioni, e dell'intera storia dei figli degli uomini, che è costituita da tutte le vite umane<sup>9</sup>.

In effetti Agostino non si limita a descrivere questo stato di cose, ma conclude la sua riflessione constatando che la *distentio* nel tempo è una lacerazione apertamente in contrasto con il desiderio umano di protendersi (*extenditur*) per afferrare ciò che non passa<sup>10</sup>. Il problema del tempo torna dunque ad innestarsi su quella che era la questione esegetica da cui Agostino aveva preso le mosse: *in principio* in che rapporto stanno un Creatore eterno ed una creatura temporale?<sup>11</sup> Tale relazione, però, va ora osservata nella direzione opposta: non si tratta più di capire come dall'eterno possa essere scaturito il tempo, ma se l'uomo, costitutivamente temporale e destinato alla non-esistenza, possa fare

<sup>9</sup> *Ibidem*, XI, 28.38, p. 213, ll. 13-20: «Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviate expectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum».

<sup>10</sup> *Ibidem*, XI, 29.39, pp. 214-215. Cfr. A. Colli, *Aeternitas e tempus: ipotesi per un ripensamento della gnoseologia agostiniana*, «Doctor Virtualis», 8 (2008), pp. 57-81.

<sup>11</sup> Augustinus, *Confessiones*, XI, 13.16-14.17, p. 202-4.

esperienza dell'eternità, cioè di qualcosa che non diviene immediatamente passato, ma resta stabile. Nel corso della sua vita Agostino avanza diverse ipotesi a riguardo: in effetti si può affermare – con Pasquale Porro – che «l'intera speculazione e l'esistenza stessa di Agostino potrebbero essere definite come una tensione incessante verso ciò che non passa, verso la fruizione stabile di un bene inalterabile»<sup>12</sup>.

Tuttavia, piuttosto che concentrarsi sulle soluzioni agostiniane, conviene continuare questo breve itinerario, lasciando aperte le due principali questioni che emergono dall'XI libro delle *Confessioni*, vale a dire la "natura soggettiva" del tempo e la sua relazione dialettica con l'eternità, per verificare se, e come, esse si presentino in età Scolastica.

### 3. L'origine delle realtà predicamentali, Sulla natura e sulla proprietà dei continui e Sulle misure

Il pensiero scolastico è affascinato dal problema del tempo: il suo legame con il movimento e con l'anima, la nozione di durata, la relazione tra eternità e temporalità sono tutte angolature differenti, attraverso cui i maestri del XIII secolo si interrogano sul divenire delle sostanze, indagando su ciò che si sottrae alla mutevolezza e alla caducità<sup>13</sup>. In questo contesto ciò che suscita un certo stupore è senz'altro l'assenza di una ripresa sistematica della concezione agostiniana di tempo: l'XI libro delle *Confessioni* è perlopiù sacrificato a vantaggio di un nuovo approccio al problema, suggerito da Aristotele nel IV libro della *Fisica*<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> P. Porro, *Agostino e il privilegio dell'adesso*, in *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1990, pp. 178-204: p. 184.

<sup>13</sup> Cfr. A. Colli, *Introduzione*, in Teodorico di Freiberg, *Durata e tempo. Sulle misure, sulla natura e proprietà dei continui*, Edizioni di Pagina, Bari 2017, p. 7.

<sup>14</sup> Aristoteles Latinus, *Physica*, IV, 11, 219b1-2; *translatio vetus*, ed. F. Bossier, J. Brams, E.J. Brill, Leiden-New York 1990 (Aristoteles Latinus VII.1.2), p. 175, ll. 15-17: «Cum prius et posterius est, tunc dicimus tempus; hoc enim est tempus: numerus motus secundum prius et posterius». *Translatio nova*, in S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, cura et studio P.M. Maggiolo, Marietti, Torino-Roma 1954, p. 281: «Cum autem prius et posterius est, tunc dicimus tempus: hoc enim est tempus, nu-

Sarebbe complicato affidare a poche righe il compito di spiegare le ragioni di questo silenzio enigmatico<sup>15</sup>. Al contrario, può essere utile formulare qualche considerazione su un'interessante eccezione. Il teologo domenicano Teodorico di Freiberg (ca.1240-ca.1310)<sup>16</sup> non solo lascia intendere di voler seguire la linea agostiniana<sup>17</sup>, mentre il *mainstream* guardava con sospetto la *perceptio temporis* che sembrava emergere dalle pagine delle *Confessioni*<sup>18</sup>, ma si impegna anche a dimostrare l'esistenza di una certa concordanza tra le conclusioni raggiunte da Agostino e le tesi aristoteliche.

Il primo riferimento all'XI libro delle *Confessioni* si trova ne *L'origine delle realtà predicamentali*. Come si può facilmente intuire dal titolo, l'opera non ha nulla a che vedere con lo stile e "l'ambientazione" dello scritto agostiniano. Si tratta piuttosto di uno studio di ontologia categoriale volto a stabilire la genesi e la natura dei predicamenti elencati da Aristotele nelle *Categorie*<sup>19</sup>.

Nel quinto capitolo dell'opera Teodorico fa un accenno molto particolare alla categoria di tempo:

merus motus secundum prius et posterius». A proposito del dibattito sulla traduzione e trasmissione della *Physica* nel XIII secolo si segnala J. Brams, *Das Verhältnis zwischen der Translatio Vaticana und der Translatio Vetus der Aristotelischen Physik*, in A. Zimmermann (Hrsg.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, De Gruyter, Berlin 1986, pp. 194-214.

<sup>15</sup> Cfr. U.R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Grüner Verlag, Amsterdam-Philadelphia 1994.

<sup>16</sup> A differenza di quanto avvenuto per Agostino, vale qui la pena indicare un paio di studi introduttivi al pensiero di Teodorico di Freiberg: L. Sturlese, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Il XIII secolo*, L.S. Olschki, Firenze 1996, pp. 181-275; K. Flasch, *Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300*, Klostermann, Frankfurt am Main 2007.

<sup>17</sup> A. Colli, *Tracce agostiniane nell'opera di Teodorico di Freiberg*, Marietti 1820, Milano-Genova 2010, pp. 149-78.

<sup>18</sup> Jeck, *Aristoteles contra Augustinum*, cit., pp. 177-81, 329-38; K. Flasch, *Welche Zeittheorie hat der Bischof von Paris 1277 verurteilt?*, in F. Niewöhner, L. Sturlese (Hrsg.), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Spur Verlag, Zürich 1994, pp. 42-50.

<sup>19</sup> Cfr. A. Colli, *Introduzione*, in Teodorico di Freiberg, *L'origine delle realtà predicamentali*, Bompiani, Milano 2010, pp. 9-42.

Occorre ora considerare anche ciò che prima si è presupposto e in qualche modo mostrato, e cioè che alcuni enti, che sono enti di prima intenzione ordinabili in un genere, sono costituiti dall'intelletto. [...] Lo scopo che ci si propone è confermato da ciò che si ritrova presso i filosofi a proposito della causalità di alcuni enti, che secondo loro vengono costituiti dall'azione dell'intelletto. Sembra infatti che tale fosse l'opinione del Filosofo (ed è quella che il Commentatore espone in modo esplicito) a proposito del tempo nel IV libro della *Fisica*. E ciò è quanto anche Agostino determina in modo chiaro e ampio nell'XI libro delle *Confessioni*<sup>20</sup>.

Nel processo conoscitivo, dunque, la ragione non si limita recepire passivamente quanto offerto dai sensi, ma in alcuni casi si comporta quale principio causale precedendo ciò che conosce e costituendolo ontologicamente (*intellectus constituens*). Paradigmatico di questo capovolgimento della relazione tra soggetto ed oggetto è il caso della categoria di tempo (o di "quando"): non si tratta infatti di una determinazione già contenuta nella realtà *extra nos*, ma di una "forma semplice" imposta dall'attività intellettuale. Per giustificare questa *kopernikanische Wende ante litteram*<sup>21</sup> Teodorico fa riferimento alla relazione tra anima numerante e movimento di cui si parla nel IV libro della *Fisica*<sup>22</sup> e che sta alla base dell'esperienza di tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi»<sup>23</sup>, ma anche – e soprattutto – all'XI libro delle *Confessioni*. In altre parole – secondo l'interpretazione sug-

<sup>20</sup> D. von Freiberg, *De origine rerum praedicamentarium*, V, 1-2, ed. L. Sturlese, in D. von Freiberg, *Opera omnia III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, p. 181, ll. 5-7, 12-16: «Considerandum autem et hoc, quod supra suppositum est et aliquo modo ostensum, scilicet quod entia aliqua, quae sunt res primae intentionis ordinabiles in genere, constituuntur per intellectum. [...] Attestatur autem propositae intentioni hoc, quod invenitur apud philosophos de causalitate quorundam entium, quae secundum eos per actum intellectus constituuntur. Videtur enim fuisse intentio Philosophi et Commentator suus manifeste hoc exponit de tempore in IV Physicorum. Augustinus etiam hoc plane et late determinat in XI Confessionum».

<sup>21</sup> Cfr. K. Flasch, *Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg*, «Kant Studien», 63 (1972), pp. 182-206.

<sup>22</sup> Aristoteles Latinus, *Physica*, IV, 14, 223a21-29; *translatio vetus*, p. 188, l. 10-p. 189, l. 2. *Translatio nova*, p. 308.

<sup>23</sup> Cfr. nota 15.

gerita dal maestro domenicano – le concezioni di tempo di Aristotele ed Agostino convergono su un punto: le coordinate cronologiche all'interno delle quali collochiamo gli oggetti del mondo sono il risultato di un'attività soggettiva.

Che questa breve considerazione non sia un episodio isolato risulta evidente, se si prendono in esame altre due opere di Teodorico, redatte qualche anno più tardi e dedicate alla natura del tempo, in quanto realtà continua, e alle differenti forme di durata. In entrambi i testi il teologo domenicano torna ad affiancare la trattazione aristotelica sul tempo alle conclusioni raggiunte da Agostino nelle *Confessioni*. Nel trattato *Sulla natura e sulla proprietà dei continui* l'obiettivo è proprio quello di spiegare il significato della definizione proposta da Aristotele (*numerus motus secundum prius et posterius*), insistendo in modo particolare sulla provenienza delle nozioni di *prius* e *posterius*. Si tratta di coordinate cronologiche già date nella realtà o sono piuttosto il risultato dell'attività costitutiva dell'anima?

[...] [le parti] non si trovano in atto secondo la loro essenza, né in quanto «prima» e «poi». L'essere, infatti, è superiore all'«essere-prima» e all'«essere-dopo». E questa è l'argomentazione di Agostino nell'XI libro delle *Confessioni*, dove tratta questo problema, mostrando che il tempo non è se non nell'anima e dall'anima. Dice a questo proposito: «Pare che il tempo sia una qualche distensione e mi domando se non dell'animo». E nello stesso passo: «Mi pare che ci siano tre tempi: presente, passato e futuro, che non vedo se non nell'anima, dove il presente è l'osservazione da parte dell'animo di ciò che è, il passato è l'osservazione presente da parte dell'animo di ciò che non è più, e il futuro è l'osservazione presente dell'animo di ciò che non è ancora». Anche il Filosofo, nel IV libro della *Fisica*, interrogandosi e definendo la questione proposta dice che, per il fatto che il tempo non è se non un numero, il numero non c'è se non c'è ciò che numera e ciò che numera non è se non l'anima, conclude che il tempo non ci sarebbe se non ci fosse l'anima. Ma, in seguito, sembra fare un'eccezione, dicendo che il tempo non sarebbe fuori dall'anima, a meno che non ci sia qualcosa fuori dall'anima, grazie al quale il tempo sia esistente come «prima» e «dopo» nel moto; queste cose, allora, in quanto sono numerabili, sono tempo. Un'altra traduzione dice «[in quanto sono] numerate». A questo proposito il Commentatore scri-

ve che, «in quanto sono numerabili», il tempo è in potenza; «in quanto sono numerate in atto», il tempo è in atto<sup>24</sup>.

In questa densa analisi proposta da Teodorico è spiegato, almeno per sommi capi, il cuore del problema e anche indicata una via di uscita che permette di scongiurare una soluzione “soggettivistica” che avrebbe esposto il teologo domenicano agli attacchi dei suoi colleghi. “Prima” e “dopo” non esistono nella realtà, ma sono piuttosto espressioni potenziali dell’essere diveniente, poi attivate dall’anima. In questo modo il tempo mantiene un suo modo d’essere potenziale nel reale, ma deve il suo costituirsi effettivo al soggetto che numera il movimento. In effetti, come lasciano intendere le ultime righe del brano appena citato, la chiave di volta di questa interpretazione, così come del suggestivo accostamento di Aristotele ad Agostino, sembra essere il *Commento Grande alla Fisica* di Averroè che riesce a mediare tra un soggettivismo difficilmente sostenibile, almeno nel XIII secolo, e un realismo che non terrebbe conto della dinamica esperienziale: il tempo è dunque *partim in anima* e *partim in re extra*<sup>25</sup>.

Nel trattato *Sulle misure* Teodorico propone nuovamente il suo parallelismo *Fisica-Confessioni*, estendendo il legame

<sup>24</sup> D. von Freiberg, *De natura et proprietate continuorum*, III, 4, ed. R. Rehn, in D. von Freiberg, *Opera omnia III*, p. 257, ll. 41-57: «Ex quo enim secundum id, quod sunt, non inveniuntur in actu, ergo nec in quantum prior et posterior. Esse enim superius est ad esse prius et posterius. Et haec est ratio Augustini XI Confessionum, ubi tractat materiam istam ostendens, quod tempus non est nisi in anima et ab anima. Unde dicit ibi: «Video tempus esse quandam distentionem et miror si non animi.» Et in eodem: «Video tria esse tempora, praesens, praeteritum et futurum, quae non nisi in anima intueor, ut sit praesens contuitus animi de eo, quod est, praeteritum contuitus praesens animi de eo, quod nondum est.» Philosophus etiam in IV Physicorum quaerens et determinans propositam questionem dicit, ex quo tempus non est nisi numerus, et numerus non est, nisi sit numerans, et numerans non est nisi anima, concludit tempus non esse, nisi anima sit. Sed mox videtur facere quandam exceptionem dicens, quod tempus non erit extra animam, nisi sit aliquid extra animam, quo existente tempus sit, ut prius et posterius in motu; haec igitur, in quantum numerabilia sunt, tempus sunt. Alia translatio habet: numerata. Commentator ibi dicit, quod in quantum numerabilia tempus est in potentia; in quantum actu numerata sunt, tempus est in actu».

<sup>25</sup> Cfr. Averroes, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis, Physicorum liber IV*, comm. 131; Venetiis apud Junctas, 1562-1574, vol. 4 [réimpr. Minerva, Frankfurt 1962], 202rB-202vH

tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto a tutte le forme di durata:

Se allora la misura di una passione corporale, quale è il moto, non è qualcosa di reale e naturale che esiste al di fuori dell'anima, ma tale misura del moto è determinata ad opera della ragione, la quale misura o numero del moto è il tempo, secondo quanto scrive il Filosofo nel IV libro della Fisica, il Commentatore nel medesimo libro e Agostino nell'XI libro delle Confessioni, molto di più nelle cose più semplici e separate dalla corporeità una misura della durata sarà in esse determinata dall'azione della ragione. In questo modo, in generale, la misura della durata di tutti gli enti non sarà qualcosa di reale e naturale che esiste al di fuori dell'anima<sup>26</sup>.

Le durate che corrispondono ai diversi enti dell'universo (Dio, creature angeliche, intelligenze celesti, corpi celesti, creature corruttibili) non sono qualcosa di reale, bensì espressione del modo attraverso cui tali enti entrano in relazione con ciò che è al di fuori di essi. In altre parole così come il tempo è posto in essere dall'attività costitutiva dell'intelletto umano, analogamente l'eternità sarà il modo di conoscere del divino, l'eviternità (*aevum*) delle creature angeliche e via di seguito secondo la catalogazione suggerita da Teodorico<sup>27</sup>.

Ciò che è rilevante da un punto di vista storico-filosofico è ancora una volta il sostegno teorico che l'XI libro delle *Confessioni* sembra offrire all'interpretazione di alcuni passi problematici del IV libro della *Fisica*. Senz'altro non mancano le forzature ermeneutiche: Teodorico ad esempio utilizza alter-

<sup>26</sup> D. von Freiberg, *De mensuris*, 8, ed. R. Rehn, in D. von Freiberg, *Opera omnia* III, p. 239, ll. 56-67: «Corporum igitur corporalia accidentia, ut ita loquar, grossiora sunt et magis cum substantia compositionem important, quia magis ab unitate substantiae recedunt, quia magis ab intimitate et ideo magis quasi ab extrinsecus advenientia et magis extrinsecus existentia magis componunt. Si igitur mensura alicuius corporalis passionis, qualis est motus, non est aliquid reale naturale extra animam existens, sed determinatur talis mensura motui opere rationis, quae mensura seu numerus motus est tempus secundum Philosophum IV Physicorum et Commentatorem ibidem et Augustinum XI Confessionum, multo magis in rebus simplicioribus et a corporeitate separatis mensura durationis eis determinabitur opere rationis. Et sic universaliter omnium entium durationis mensura non erit aliquid reale naturale extra animam existens».

<sup>27</sup> Cfr. Colli, *Introduzione*, in Teodorico di Freiberg, *Durata e tempo*, cit., pp. 37-43.

nativamente *animus*, usato da Agostino nella sua definizione agostiniana di tempo (*distentio animi*) e *anima* traduzione latina della *psyché* aristotelica. Tuttavia i due termini non sono propriamente sinonimi: il primo infatti si riferisce alla parte più nobile dell'anima umana, alla *mens* che misura (*metitur*) il tempo, il secondo definisce anzitutto un principio biologico.

Da un punto di vista strettamente speculativo, invece, è interessante sottolineare come, a prescindere dalle tradizioni filosofiche di riferimento, il binomio anima-tempo si presenti quale elemento fondativo della natura umana. La questione filosofica essenziale tanto per Agostino quanto per Teodorico, pur a distanza di quasi un millennio, resta descrivere l'essenza di un anima, quale principio razionale, che ha nella temporalità il suo principio costitutivo: essa infatti non solo è "costretta" ad agire nel tempo, ma conoscendo, "temporalizza" il mondo.

Nel trattato *Sulle misure* sembra poi emergere anche il secondo aspetto problematico sollevato da Agostino nell'XI libro delle *Confessioni*. Pur con uno stile completamente differente, il teologo domenicano non si rassegna alla conclusione che l'uomo sia interamente soggetto alla temporalità: la parte più nobile dell'essere umano, vale a dire l'anima razionale, sperimenta infatti una durata detta *aevum currens*, in virtù del suo legame con il corpo, ma anche un *aevum stans* per la sua capacità di svolgere operazioni affrancate dall'attività dei sensi. Non è il caso di indulgiare ora sui tecnicismi che animano le discussioni scolastiche sulle differenti forme di durata<sup>28</sup>, è sufficiente constatare come Teodorico non solo descriva l'uomo quale soggetto costituente il tempo, ma anche come abitante di un territorio di confine per cui non tutto ciò che esperisce è travolto nella tempora-

<sup>28</sup> A questo proposito si rimanda senz'altro ai numerosi studi di P. Porro: *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale. L'aevum, il tempo discreto, la categoria «quando»*, Leuven, Leuven University Press, 1996; *Il vocabolario filosofico medievale del tempo e della durata*, in R. Capasso, P. Piccari (a cura di), *Il tempo nel Medioevo. Rappresentazioni storiche e concezioni filosofiche*, Società Italiana di Demodossologia, Roma 2000, pp. 63-102; *Angelic Measures and Discrete Time*, in P. Porro, *The Medieval Concept of Time. The Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Brill, Leiden 2001, pp. 131-59.

lità. In altre parole, se eternità e tempo sono poste come due durate estreme, corrispondenti rispettivamente al Creatore e alle creature, *l'aevum*, secondo le diversificazioni illustrate poc' anzi, cui è soggetta l'anima razionale, è concepito come possibilità di mantenere l'uomo a metà strada tra questi due estremi: in parte temporale, come si è fin qui detto, ma anche in grado di sottrarsi al divenire per elevarsi ad una stabilità almeno in parte simile all'eternità.

In effetti, si tratta di considerazioni che possono apparire piuttosto lontane dal quesito sul senso della filosofia (oggi). Un lettore contemporaneo le ricondurrebbe alla necessità tanto di Agostino quanto di Teodorico di inscrivere il problema dell'anima e della temporalità nel perimetro di convinzioni religiose sull'esistenza di Dio e sull'immortalità dell'anima, che oramai da secoli sono ai margini della riflessione filosofica. Tuttavia sarebbe riduttivo fermarsi a queste, pur legittime, constatazioni. Entrambi gli autori infatti sollevano una questione filosofica radicale e (credo) sempre attuale: constatato che il tempo è espressione della natura umana, esistono esperienze attraverso le quali l'uomo o l'umanità in senso lato vi si possono in qualche modo sottrarre? Si dà nell'esistenza umana una sospensione dal tempo?

Senza tradire il metodo dichiarato in partenza, e dunque continuando a seguire i *codices*, vale la pena sfogliare un altro testo del XIII secolo che, pur non offrendo una risposta puntuale a tali quesiti, aggiunge qualche ulteriore spunto alla nostra indagine.

#### 4. *Libro sulla natura e sull'origine dell'anima*

Finora abbiamo considerato il binomio tempo-anima attraverso testi che accentuano il primo concetto, descrivendo la natura temporale (o eviterna) del soggetto umano. Può essere utile dunque concludere il nostro itinerario formulando qualche osservazione sulla natura dell'anima umana, provando a scoprire quali possano essere gli elementi che contribuirebbero, tanto nella logica di Agostino quanto in quella

di Teodorico, a farne una zona di confine tra tempo ed eterno, tra mutevolezza e stabilità.

L'opera che può accompagnarci in questo ultimo passaggio è il *Libro sulla natura e sull'origine dell'anima* redatto da un altro teologo domenicano, Alberto Magno (+1280), nella seconda metà del XIII secolo<sup>29</sup>. Dopo aver dedicato gran parte della sua esistenza a leggere e commentare i testi aristotelici, Alberto scrive questo trattato con l'obiettivo di spiegare fisicamente la differenza tra inanimato e vivente, andando così a descrivere i processi biologici che caratterizzano piante, animali ed esseri umani<sup>30</sup>. Le osservazioni sull'anima razionale – che interessano più da vicino la nostra indagine – sono dunque da leggere in stretta continuità con la precedente analisi sulle anime vegetativa e sensitiva.

La constatazione di partenza è che esistono animali (l'uomo) in grado di compiere operazioni che non richiedono alcun organo corporeo<sup>31</sup>, e dunque, almeno in linea teorica, non necessariamente legate alla contingenza temporale. Si tratta ad esempio della capacità di lavorare su concetti astratti, come "uomo" o "razionalità" o di formulare definizioni universalmente valide, come "il triangolo è un poligono con tre lati". Certamente si può obiettare che per acquisire la nozione di "uomo" o quella di "triangolo" se ne deve aver fatto in qualche modo esperienza empirica attraverso i sensi e che l'attività intellettuale stessa avviene in un dato momento nel tempo. Tuttavia per Alberto la razionalità non costituisce soltanto il vertice dell'esperienza conoscitiva umana, manifestandosi in alcune attività specifiche prive di una base materiale, ma plasma significativamente anche quei processi che l'uomo sembra condividere con gli anima-

<sup>29</sup> Per un quadro generale della cronologia delle opere albertine si veda la *Zeittafel* in Albertus-Magnus-Institut (Hrsg.), *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung Lateinisch-Deutsch*, Aschendorff, Münster 2011, pp. 28-31.

<sup>30</sup> Per un'introduzione complessiva al testo si rimanda a H. Anzulewicz, *Einleitung*, in Albert der Große, *Liber de natura et origine animae – Über die Natur und den Ursprung der Seele*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2006, pp. 9-34.

<sup>31</sup> Albertus Magnus, *Liber de natura et origine animae*, tr. I, c. 5, ed. B. Geyster, Aschendorff, Münster 1955, p. 12, ll. 74-79.

li non razionali, quali ad esempio la sensazione o l'immaginazione. In altre parole, la razionalità è un principio che pervade integralmente l'uomo correlando ciò che è necessariamente temporale (corpo) con ciò che potrebbe anche non essere vincolato al tempo (anima).

Ma procediamo con ordine, provando anzitutto a ricostruire quello che per Alberto è il processo di generazione e formazione di un essere umano. Nel quarto capitolo del *Libro sulla natura e sull'origine dell'anima* egli aveva descritto la riproduzione sessuata come la penetrazione del principio sensibile (liquido seminale maschile) nel principio vegetativo (goccia o mestruo femminile)<sup>32</sup>. Tale unione, consente al maschio, influenzato dalla virtù celeste, di determinare la potenza vegetativa, generando così un animale. Ora, nel caso dell'uomo, il discorso chiaramente si complica: visto che l'atto riproduttivo in sé è molto simile a quello che caratterizza altri animali (la maggior parte dei mammiferi), è difficile stabilire quale sia l'origine di quelle attività razionali esclusive dell'uomo:

Se provenisse da qualche principio materiale, sarebbe necessario un seme speciale oltre a quello maschile e quello femminile, visto che il seme femminile è in potenza il [principio] vegetativo, mentre il maschile il principio sensibile, e nessuno di questi due è sufficiente all'intelletto e alla ragione<sup>33</sup>.

Sostenuto da alcune considerazioni aristoteliche – e ciò significa: sulla base di un'indagine interamente scientifica – Alberto conclude che «l'intelletto penetra nel concepito dall'esterno»<sup>34</sup>. Tuttavia questo non vuol dire che la causa prima (o intelligenza formatrice) lo generi «al di fuori dell'opera della natura», ma che «lo trae dalla sua luce e non da qualche principio materiale»<sup>35</sup>. Quest'ultima sottolineatura è

<sup>32</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 4, pp. 9-12.

<sup>33</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 5, p. 13, ll. 31-36: «Et si esset de aliquo materialium principiorum, oporteret, quod speciale semen haberet praeter semen maris et feminae, eo quod semen feminae habet in se vegetativum et semen maris habet in se sensitivum in potentia, et neutrum horum sufficit ad intellectum et rationem».

<sup>34</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 5, p. 13, ll. 26-28.

<sup>35</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 5, p. 13, ll. 28-31.

particolarmente rilevante, perché mostra come l'obiettivo del maestro domenicano sia quello di distinguere il concepimento dell'uomo da quello dell'animale, senza tuttavia collocarlo al di fuori dello sviluppo naturale. Per un verso, dunque, è necessario identificare una causa o un'origine che giustifichi il fatto che l'uomo sia in grado di compiere "operazioni immateriali", vale a dire non vincolate a un organo corporeo e dunque, in certa misura, non necessariamente legate alla temporalità; per l'altro, rimanere nel perimetro della filosofia della natura. L'unico "elemento" che risponde ad entrambe le condizioni è evidentemente la causa prima: in quanto punto sorgivo della realtà sensibile non può essere considerato un agente «estrinseco alla natura», anzi «è più intimo alle realtà naturali di qualsiasi principio naturale»<sup>36</sup>; d'altra parte, però, è esterno perché «è separato tramite l'essere» dalle cose generate e peraltro non è soggetta alla temporalità.

Il concepimento, dunque, avviene attraverso l'unione dell'uomo e della donna con l'intervento immediato della causa prima. Tale processo non va tuttavia inteso come una giustapposizione della parte razionale su una base sensibile generata dai due principi materiali (il principio vegetativo, formato e determinato dal sensibile). Come infatti, nella generazione degli esseri dotati di senso, il principio sensibile andava a perfezionare quello vegetativo, così l'anima razionale costituisce un completamento del sensibile e del vegetativo che determinano il loro organi alla forma opportuna per l'anima razionale. Questo significa che nella gestazione di un essere umano la razionalità presiede da subito la genesi di tutti gli organi e gli apparati che pertanto non si formano come una parte vegetativa o sensibile, bensì come potenze dell'anima razionale. Per chiarire questo concetto Alberto introduce alcuni esempi di matrice aristotelica sulla razionalizzazione degli organi di senso:

Per questa ragione, al posto delle zampe anteriori dei quadrupedi, nell'uomo si formano le mani che sono organi dell'intelletto, come si è dimostrato nel trattato *Sugli animali*; e come per la mano, così avviene

<sup>36</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 5, p. 14, ll. 37-39.

per gli altri organi, come ad esempio per la lingua che nell'uomo conviene all'espressione, che è un atto unicamente dell'intelletto, e per l'udito che è ascolto finalizzato alla comprensione, che è un atto unicamente dell'intelletto, e lo stesso si può facilmente osservare per gli altri organi di senso<sup>37</sup>.

L'anima dell'uomo dunque «proviene in parte dall'interno e in parte dall'esterno», tuttavia questo non significa che vi siano operazioni vegetative o sensibili che possono essere svolte indipendentemente dall'intelletto. La razionalità «racchiude in sé le potenze di tutte le forme che la precedono secondo l'ordine naturale», rendendole perfette, al punto tale da poter sostenere che «la carne e le ossa dell'uomo non si accordano per forma, specie e nozione con la carne e i nervi degli animali irrazionali»<sup>38</sup>.

Ora, questa minuziosa affascinante analisi biologica sembra essere del tutto estranea al ragionamento condotto fino a qui. Tuttavia si tratta semplicemente di un'altra angolatura dalla quale osservare il binomio anima-tempo. Proviamo dunque a riacciare i diversi spunti emersi nell'analisi di tutti questi testi per formulare alcune considerazioni conclusive.

## 5. *Per concludere*

Il problema della durata dell'uomo sorge tanto in Agostino quanto in Teodorico dall'osservazione del suo modo di darsi nell'esperienza. Il vescovo di Ippona non credeva possibile parlare del tempo se non sorprendendolo nelle tre dimensioni di memoria (passato), attenzione (presente) e attesa (futuro). Da parte sua Teodorico di Freiberg insiste sull'uomo come soggetto che costituisce il tempo, perché persuaso che non esisterebbe una durata temporale senza l'attività costitutiva di un essere cosciente.

Nel testo di Alberto Magno invece possono essere rintracciate le basi biologiche per comprendere il secondo, e

<sup>37</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 5, p. 13, ll. 69-77.

<sup>38</sup> *Ibidem*, tr. I, c. 6, p. 15, 25-27.

altrettanto decisivo, versante della questione: l'uomo è veramente destinato solo al tempo? Trattare la razionalità come esclusiva dell'uomo e come legame privilegiato tra ogni individuo e la causa prima significa aprire all'ipotesi che l'azione umana non sia inevitabilmente caduca e corruttibile. Tale speciale condizione può essere senz'altro letta in termini metafisici, ossia essere ricondotta allo speciale legame uomo-causa prima (Dio), ma anche in termini esperienziali, prospettiva che sembra essere la prima preoccupazione di Alberto Magno nel suo *Libro sulla natura e sull'origine dell'anima*. Nel quadro della sua descrizione biologica dei processi che caratterizzano i viventi, il soggetto umano vive esperienze ed orienta la sua esistenza seguendo principi che sembrano sottrarsi alla temporalità: formulare un assioma matematico, come anche stabilire un principio etico universalmente valido che possa orientare nei secoli la comunità umana, significa esprimere quella razionalità distintiva dell'anima umana, che pervade l'intero organismo, e in certe circostanze pare elevarsi al di sopra del divenire. Parafrasando Agostino si potrebbe concludere che esistono esperienze che "stanno" e non passano, proprio come "sta" l'eternità.

Come si è già avuto modo di accennare, può risultare poco credibile che osservazioni formulate secoli fa, peraltro in un contesto culturale molto diverso da quello attuale, possano offrire spunti per leggere i problemi filosofici contemporanei e addirittura indicare una direzione per la ricerca filosofica odierna. Tuttavia mi pare che il binomio anima-tempo meriti ancora una certa attenzione nonostante le operazioni "riduzionistiche" cui entrambi i concetti sono stati assoggettati. Le filosofie delle menti hanno veramente esaurito tutto ciò che si poteva dire a proposito di ciò che per secoli abbiamo chiamato "anima"? Le scoperte scientifiche hanno finalmente stabilito formule esatte per determinare cosa sia il tempo? Probabilmente sono state fatte scoperte notevoli e lodevoli su entrambi i fronti, ma restano aperte molte questioni sulla loro relazione. I *codices* che ho proposto presentano senz'altro constatazioni superate, frutto di paradigmi filosofici e teologici forse poco riproponibili, d'al-

tra parte hanno il pregio di identificare nella relazione anima-tempo una questione filosofica essenziale, fissandone alcune caratteristiche a partire dalla descrizione di dinamiche esistenziali e gnoseologiche non completamente estranee al nostro modo di vivere e di conoscere. Presumibilmente accettando il comune terreno esperienziale questi, ed altri testi, possono continuare a fare compagnia alla ricerca filosofica contemporanea svelando altre angolature dalle quali osservare un problema filosofico che, per quanto scomodo per le sue implicazioni esistenziali, è difficile evitare.



# Filosofare per sistemi

Diego Donna

*This contribution will look into the relations between system, method and forms of scientific rationality over the history of modern and contemporary philosophy. At its centre lie the problematic ties between metaphysics and the theory of ideas. Philosophical thought does not result from a singular intuition, but is rather the product of the historical and social determinations that shape it. Thus, retracing the two great theoretical frameworks of the 17th and 18th centuries – on the one hand the Cartesian order of reasons, and on the other the Baconian ideal of an encyclopaedic tree of knowledge – I trace the forms of the critical outlook that specifically belongs to the history of modern philosophy. The rise of the history of philosophy as an autonomous academic discipline brought with it new forms of enunciation and intelligibility, combining the logical order of reasons with historical-critical analysis.*

Keywords: *Critical history of philosophy, Systems, Reason, Descartes, Spinoza, Brucker, Condillac, Kant, Cassirer, Gueroult, Foucault.*

Nella tensione fra coppie concettuali antinomiche – totalità/singolarità, libertà/necessità, natura/storia – ho ritrovato nel corso degli anni il senso di una ricerca storico-filosofica pensata sotto la specie di una “storia critica dei sistemi”. Complesso praticare la storia della filosofia a partire da una storia dei sistemi filosofici; eppure, questo è il modo in cui ho tentato di tenere insieme la trama delle idee e il loro sviluppo storico secondo un metodo di lavoro che rinvia alla domanda più fondamentale sullo statuto categoriale della storia della filosofia<sup>1</sup>. Fra gli attrezzi concettuali a disposizione dello

<sup>1</sup> La discussione in merito a una storia della filosofia pensata come articolazione storico-concettuale dei sistemi filosofici è riemersa nel dibattito francese con il contributo di J. Bouveresse, *Qu'est-ce qu'un système philosophique ?*, Cours 2007 & 2008, Nouvelle édition [en ligne], Collège de France, Paris 2012. Appendix I. *Martial Gueroult et la philosophie de l'histoire de la philosophie*. Nel 1978

storico, il termine “sistema” riveste uno statuto particolare, diventando fra Sei e Settecento al tempo stesso lo strumento di analisi critica e il precipitato teorico di tutti i problemi che investono le filosofie del metodo. Per ciò che attiene la mia esperienza di studente e ricercatore in filosofia, si trattò in primo luogo di constatare un paradosso. Gli autori del XVII secolo che più hanno orientato il mio sguardo poiché radicali rispetto a secoli di tradizione filosofica e metafisica, non avrebbero mai posto le loro ricerche sotto l’egida del termine “sistema”. La *règle de la raison* è per Descartes il «filo di Teseo» che guida l’intelletto nella ricerca della verità mettendolo alla prova sul banco delle «esperienze»; il *methodus* o la *via* spinoziana alla conoscenza risponde a un *ethos* filosofico, riflesso dell’«ordine fisso e immutabile della natura». Del resto «la filosofia dei filosofi» non conquistò mai Descartes, teorico piuttosto di un metodo che si dà nella pratica della scienza, *plus en pratique qu’en théorie*, come dichiara lui stesso; l’idea vera del filosofo è per Spinoza l’unica norma su cui orientare, con l’aiuto delle tecniche e delle arti, il cammino di liberazione della mente.

Mi domandai allora quale fosse il ruolo giocato dalle filosofie che segnano lo sviluppo della scienza e del sapere moderno nel secolo della «teologia e dell’immaginazio-

Michael Dummett si interrogava sulla natura sistematica della filosofia analitica (*Can Analytical Philosophy Be Systematic and Ought it to Be?*, in *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978). Una difesa dei sistemi filosofici e il tentativo di una loro classificazione sistematica si ritrova anche nel libro di Jules Vuillemin, *What are Philosophical Systems?*, Cambridge University Press, Cambridge 1986. Il filosofo difende il carattere sistematico della filosofia non perché essa sia in rapporto con una verità universale, ma, al contrario, proprio in ragione della molteplicità delle teorie che rende problematica, se non impossibile, l’applicazione della nozione di verità alla filosofia stessa. In questo senso, il termine “sistema” non rimanda a una filosofia che identifichi la nozione di verità con quella di totalità. Sull’ampio dibattito in merito al rapporto tra sistema e filosofia si veda il progetto di Martial Gueroult di una *Dianoématique* concepita come una *Histoire de l’histoire de la philosophie* in tre volumi (Aubier, Paris 1984: I. *En Occident, des origines jusqu’à Condillac*; 1988: II. *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*; III: *En France, de Condorcet à nos jours*). Cfr. anche A. Charrak, *Empirisme et théorie de la connaissance. Réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*, Vrin, Paris 2009; D. Garber, *Does History have a Future? Some Reflections on Bennet and Doing Philosophy Historically*, in S. Duncan, A. LoLordo (eds.), *Debates in Modern Philosophy. Essential Readings and Contemporary Responses*, Routledge, New York 2013, pp. 347-62.

ne scientifica»<sup>2</sup>. Scopriro infatti che i progetti seicenteschi di riduzione della complessità naturale e di sintesi metafisica erano attraversati da tensioni apparentemente irriducibili: le catene di ragioni cartesiane sono messe alla prova dalla struttura invisibile dei fenomeni e dalla complessità delle «esperienze»; l'ordine «fisso» dell'infinita natura spinoziana non appare pienamente risolvibile nelle sue determinazioni singolari, costantemente in bilico fra essenza ed esistenza, fra eternità e durata. Problematica e disorientante appariva infine la conclusione di Pascal, apologeta del cristianesimo, che contrappone alla pretesa cartesiana di una piena visibilità degli oggetti della scienza la «moltitudine infinita» delle cose che ci sopravanza; tanto «nascosta che quanto possiamo esprimere con parole o pensieri ne è un solo un segmento»<sup>3</sup>. La scoperta della ragione, su cui si sarebbe edificato il primato del "secolo filosofico", secondo la definizione di d'Alembert, traeva dalle sue stesse premesse e aspirazioni una forma nuova di scepsi, diretta contro la pretesa di dominare la verità attraverso le scienze.

In questa cornice, l'uso del termine sistema acquisì nei miei studi una rilevanza particolare. Se per la fisica celeste e terrestre "sistema" significa un insieme ordinato di elementi e in filosofia esprime l'ordine delle parti di un ragionamento, già nel corso del XVII secolo questo termine perde, sotto i colpi inferti da Pascal, Bayle, Gassendi, lo *status* tradizionale di scienza perfetta diventando sinonimo di ostacolo alla ricerca della verità. Descartes diventa così il teorico di un ordine delle ragioni astratto e illegittimo, perché costruito su una falsa metafisica delle idee; Spinoza è interpretato come l'architetto di un sistema metafisico aporetico e «mostruoso», secondo la celebre accusa di Bayle, benché dimostrato *more geometrico*<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Riprendiamo il termine dal celebre lavoro di A. Funkenstein, *Teologia e immaginazione scientifica dal Medioevo al Seicento* (1986), trad. it. di A. Serafini, Einaudi, Torino 1996.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Pensieri*, 230, trad. it. a cura di G. Raboni, Einaudi, Torino 2004, p. 165. Di qui la drastica conseguenza: «Descartes inutile e incerto» (445, *ibidem*, p. 335).

<sup>4</sup> Cfr. P. Bayle, *Dizionario storico critico*, art. *Spinoza*, trad. di P. Bertolucci, Bollati Boringhieri, Torino 1958, p. 77: «l'ipotesi più mostruosa che si possa im-

Nella tensione fra sistema e ricerca ho rintracciato così la sensibilità propriamente moderna dell'attitudine critica, tradotta in una storia dei sistemi di pensiero: dall'*Histoire critique de la philosophie* di Boureau-Deslandes (1737) all'*Historia critica philosophiæ* di Brucker (1742-1744) passando attraverso il *Dictionnaire* di Bayle e le imprese enciclopediche del Settecento. La condanna delle teologie della storia à la Bossuet e dell'erudizione del Rinascimento si offriva finalmente come una storia critica della ragione. L'affermarsi della storia della filosofia come disciplina scientifica autonoma si dota di forme di enunciazione e intelligibilità nuove, a cavallo fra ordine logico delle ragioni e analisi storico-critica. La storia della filosofia che avevo appreso nei manuali rivelava un'origine nient'affatto semplice, intessuta delle battaglie culturali che rispondono a modelli e politiche della scienza spesso in conflitto. La "filosofia dei moderni", discussa e difesa nel *Discours sur la philosophie ancienne et moderne* da Pierre Coste, traduttore di Locke, prende forma in questo duplice movimento di appropriazione teorica e di rifiuto dell'autorità del passato. Sullo sfondo, l'idea di sistema con cui Hooke aveva inaugurato il progetto di ricerca della Royal Society sotto l'egida di Bacon, ma anche la sfiducia di Pascal nei confronti delle scienze.

La storia della filosofia che ho praticato negli anni si confronta così con la sua controparte sistematica e sistemica, secondo l'attestazione del termine "sistema" che la disputa fra *esprit de système* ed *esprit systématique* consegna all'età moderna. La concezione sistematica del sapere alimenta la sensibilità enciclopedica del Settecento e contribuisce a fondare discipline nuove, muovendo all'attacco dei «sistemi illegittimi» o metafisici del secolo precedente. Gli enciclopedisti, sulla scia del *Traité des systèmes* di Condillac (1749), contestano l'idea di una *mathesis* che «vede» nella natura con perfetta evidenza e costruisce «sistemi d'universo» da adattare ai

maginare, la più assurda e la più diametralmente opposta alle nozioni più evidenti dello spirito nostro».

fenomeni «a qualunque costo»<sup>5</sup>. Su queste basi d'Alembert elabora la separazione fra *esprit de système* ed *esprit systématique* nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*. Gli unici sistemi validi, riconosce l'articolo «Système» dell'*Encyclopédie*, sono quelli basati su osservazioni ed esperimenti, il cui paradigma è il sistema del mondo di Newton.

Ripercorrendo così i due grandi quadri teorici del XVII e XVIII secolo – da un lato l'ordine cartesiano delle ragioni, oggetto di ricerca scientifica e di opposizione scettica, dall'altro l'ideale baconiano di un albero enciclopedico del sapere – ho ritrovato fra le pieghe della lettura meticolosa dei sistemi ciò che Kant certifica sulle condizioni e i limiti della ragione umana. Per i filosofi critici dell'*esprit de système* non era più possibile scrivere testi come i *Principia philosophiæ* o l'*Ethica*: l'ordine naturale delle nostre facoltà (memoria, immaginazione, ragione), che governa lo sforzo di sistematizzazione della conoscenza non è un ordine di ragioni costruito *ex arbitrio* da una *mens* che pensa nella verità, né un'etica inscritta, come accusa sferzante Condillac, nella vuota definizione di *causa sui*. Dai sistemi di conoscenza ai sistemi del mondo, dalle scienze naturali alle scienze dell'uomo e della società, il periodo della storia che produce sistemi di tutto – dell'uomo, della politica, delle piante, degli astri, delle arti – presenta metodi nuovi di esposizione critica della conoscenza: non un lessico appartenente a un'epoca passata, ma una “cassetta degli attrezzi” o di strumenti teorici da mettere in dialogo con le scienze.

In una filosofia concepita a partire dall'analisi critica della sua storia ho ritrovato così il senso e l'attualità di quel movimento storico dai confini geografici plurali e dalle periodizzazioni complesse che siamo soliti chiamare “Illuminismo”. Che cos'è l'Illuminismo? La risposta di Kant con le parole di Orazio, *sapere aude*, apre scenari inediti e ambi-

<sup>5</sup> Cfr. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...] et quant à la partie mathématiques par M. d'Alembert, Briasson, David, Le Breton, Durand, Paris; S. Faulche, Neuchâtel 1751-1765, art. *Système*, XVI, pp. 777-8; art. *Vérité*, XVII, p. 183; art. *Application de la méthode géométrique à la méthaphysique*, I, p. 553.

valenti. L'Illuminismo, ricostruito attraverso i protagonisti della rivoluzione scientifica, appare nei miei studi in senso proprio come un prodotto storico del XVIII secolo, ma anche come un nome comune – Illuminismo – che investe le trasformazioni generali della coscienza europea e le sue crisi, trascinando gli individui nei trionfi e nelle disillusioni della ragione moderna. Assumendo con Ernst Cassirer<sup>6</sup> e Hans Blumenberg<sup>7</sup> la specificità e l'originalità della cultura filosofica dell'Illuminismo contro il giudizio negativo di Hegel, ho iscritto le mie indagini nel bilancio critico più generale degli schemi di empirismo, razionalismo, eclettismo su cui si è attardata per lungo tempo la storiografia filosofica. Fino a far coincidere l'approccio storico-filosofico con l'urgenza di una nuova ermeneutica dell'Illuminismo, capace non solo di promuovere la conoscenza delle teorie dei protagonisti del "secolo della filosofia", ma di affrontare la questione delle genealogie dei Lumi con uno sguardo proiettato sulla contemporaneità, sulle sue filiazioni e le sue rotture rispetto al passato.

A causa della polisemia del termine che, in storia, designa l'Illuminismo come un periodo determinato, ma che in sociologia e in filosofia indica una gamma molto più ampia di concezioni della natura, dell'essere umano e della storia, la domanda sull'attualità dell'Illuminismo è finita per coincidere nelle mie ricerche con la domanda sul senso stesso del filosofare secondo un duplice interesse storico e teoretico: un'indagine delle varie idee – natura, uomo, ragione, diritto, arti – che emergono nelle opere dei filosofi e sostengono le loro riflessioni; un'inchiesta più generale sulla cultura e le forme del sapere che attraversano l'età moderna nei suoi ambiti disciplinari: storia, filosofia, letteratura, arti, ermeneutica, ricerca storica, riflessione teorica, critica filosofica,

<sup>6</sup> Cfr. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (1906), trad. it. di G. Pasquinelli, *Storia della filosofia moderna I*, Einaudi, Torino 1952.

<sup>7</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, «Studium generale», X (1957), pp. 432-47. Id. *Schiffbruch mit Zuschauer*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1979; *Die Legimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988 (1966, 1974); *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1989.

antropologia, discorso sul metodo. La storia della filosofia che ho esercitato in questi anni è coinvolta in tutte queste pratiche: studiare filosofia significa per me indagare le pratiche filosofiche attraverso i saperi che le influenzano – la dottrina del diritto, la medicina, le arti – nel quadro di un'enciclopedia interamente umana, segnata da trasgressioni disciplinari ed elementi di crisi<sup>8</sup>.

“Sistema” non è del resto un concetto semplice da maneggiare neanche per le filosofie del XX secolo. Buona parte della filosofia contemporanea, da Nietzsche a Derrida, passando per Bergson e i teorici della Scuola di Francoforte, rifiuta il lessico dei sistemi delineando su questo rifiuto un preciso programma filosofico. L'articolazione fra sistema e totalità è al centro della rilettura critica dell'Illuminismo da parte di Horkheimer e Adorno, che interpretano il progetto baconiano e cartesiano di scienza come espressione del «terrore»<sup>9</sup> di una ragione posta di fronte a ciò che sfugge al suo dominio. La razionalità dei moderni, ridotta all'equivalenza fra sistema e totalità, si rovescia in una condanna nei confronti della modernità stessa. L'archeologia, scrive Foucault, è sempre una storia di «sistemi terminali», sistemi che, giunti all'apice del loro regime di verità, ne anticipano il superamento<sup>10</sup>. Dobbiamo quindi fare una genealogia delle forme storiche, epistemologiche e politiche che hanno costruito i concetti moderni di «uomo» e di «soggetto» operando su realtà empiriche determinate: il corpo, la malattia, la morte, la finitudine. In breve, la storia dei sistemi (archeologia) presenta le condizioni di apparizione degli enunciati prefigurandone la scomparsa.

Si trattava, me ne resi presto conto, di schemi e narrazioni storiografiche potenti ma discutibili, perché richiedono di difendere o di attaccare un'epoca storica che si riduce, nel-

<sup>8</sup> Cfr. J. Dagen, *L'Histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Klincksieck, Paris 1977; M. Spallanzani, *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des lumières*, Champion, Paris 2009.

<sup>9</sup> Cfr. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt am Main 1969.

<sup>10</sup> Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

la maggior parte dei casi, a oggetto di controversie ideologiche. Ironia della sorte, le interpretazioni impegnate a ricondurre l'Illuminismo a sistema fanno i conti con un movimento culturale che aveva costruito la propria identità sul rifiuto stesso dei sistemi o, perlomeno, sulla sfiducia nella loro validità. Per questo Franco Venturi sconsigliava di sovrapporre le interpretazioni filosofiche dell'*Aufklärung* alle vicende di un fenomeno storico complesso che non può essere ridotto a semplici formule<sup>11</sup>.

È stato allora ricostruendo i profili novecenteschi della critica dell'Illuminismo tra Francia e Germania che ho cercato di vagliare le ragioni di chi rinnega e di chi è disposto a conferire fiducia al "progetto" della modernità, interrogando la filosofia dei moderni come una filosofia plurale, al tempo stesso forza della ragione e sapere sulle cose che si impone come critica dell'ignoranza, ma anche come filosofia dell'esperienza, irriducibile a ogni riduzionismo, che si realizza infine come impegno militante per la ragione guidato dalle scienze. Se la categoria storiografica del weberiano «disincanto del mondo» e la marxiana teoria dell'alienazione incrociano le cosiddette "filosofie della crisi", dall'irrazionalismo di Georges Sorel alla condanna di Martin Heidegger degli effetti distruttivi della ragione tecnico-calcolante<sup>12</sup>, l'indagine sul rapporto fra verità ed errore, o fra teoria ed esperienza, viene approfondita dalla fenomenologia e dallo strutturalismo francese, fino alla riflessione sulle forme del pensiero scientifico che investe il rapporto fra apparati tecnici e natura umana nelle epistemologie del Novecento: Gaston Bachelard, Jean Cavailles, Alexandre Koyré, Georges Canguilhem, André Leroi-Gourhan, Gilbert Simondon. Prende vita una nuova immagine della filosofia e della cultura dei Lumi, più complessa e sfaccettata della dialettica tra rifiuto ed enfasi rivoluzionaria, che non si solidifica in un corpo sistematico di teorie né si riduce a un'ideologia del

<sup>11</sup> Cfr. F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, pp. 10-1.

<sup>12</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, 7, *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, pp. 15-21.

progresso, ma chiede alla ragione una teoria della verità per l'uomo, da porre al servizio dello spirito critico. Se il termine "postmodernità" ha un senso, lungi dall'essere caratterizzato dalla fine delle grandi narrazioni, consiste semmai nella loro riscrittura e rielaborazione. Al suo interno si scontrano due letture concorrenti della storia della filosofia. Secondo un'interpretazione ormai canonica, si passa dai filosofi di sistema – Kant e Hegel – ai "filosofi del sospetto" come Kierkegaard o Nietzsche, ardenti contestatori di un pensiero sistematico e autosufficiente. Approcci più recenti permettono di ripensare la nozione di sistema come perno delle nuove forme di descrizione della realtà, naturale e sociale, che sfuggono alla dialettica fra totalità e frammento, ripensando il funzionamento della ragione come un pensiero vivente che attraversa le arti e le tecniche. La *mathesis* e le logiche combinatorie del Seicento, consegnate allo spirito della tecnica e della rivoluzione scientifica che aveva scalzato il mondo chiuso della Scolastica, entrano in dialogo con i filoni di ricerca inaugurati dalle filosofie del linguaggio, dalle teorie dell'informazione e dalle filosofie della complessità.

È stato questo approccio epistemologico e storico-scientifico a segnare l'impronta dei miei studi sulle filosofie tra Sei e Settecento, proiettando le tradizionali categorie storiografiche di empirismo, razionalismo, eclettismo nei dibattiti più attuali sulle teorie della causalità, sulle forme della dimostrazione, sul rapporto tra pensiero e linguaggio. Il metodo di Descartes è tornato allora sulla scena, non più come sistema astratto e metafisico, ricondotto a un idealistico ordine di ragioni, ma come una sorta di «trascendentale storico e filosofico»<sup>13</sup> che mette alla prova il dibattito culturale contemporaneo. Lo sottolinea Gilbert Simondon, elogiando Descartes come pensatore della mentalità tecnica: la «più grande scoperta metodologica di Descartes è quella della connessione della misura all'ordine. Prima di lui, l'ordine consisteva piuttosto in un principio filosofico, come nel

<sup>13</sup> D. Kambouchner, *Préface à D. Kolesnik-Antoine (éd.), Qu'est-ce qu'être cartésien?*, ENS Éditions, Lyon 2018, p. 25.

neo-platonismo. Tuttavia, quest'ordine corrispondeva a un ordinamento gerarchico delle realtà eterogenee, che pertanto non consentiva l'esercizio della misura»<sup>14</sup>.

Diffidando di definizioni e formule onnicomprensive, ho cercato di pensare la filosofia dei moderni alla luce dei saperi che la trasformano: psicologia, biologia, antropologia, storia. Declinata in un caso come «inquietudine» nei confronti di un progetto storico-politico che ha dissolto le strutture del passato, radicalizzata nell'altro come un processo sistemico, mi piace pensare la filosofia come un sistema autoregolativo che reagisce alle "irritazioni" esterne amplificando e rendendo sempre più complesse le proprie strutture o apparati concettuali. Così André Robinet pensa la nozione di *modèle cybernétique*<sup>15</sup> investendola di un duplice utilizzo: in senso pratico, come modello o uno schema concettuale da applicare al lavoro di sistematizzazione e comprensione dei testi – si pensi alla sua magistrale edizione critica dell'opera di Malebranche<sup>16</sup> – e in senso filosofico o ermeneutico come un ambito di riflessione teorica che dalle declinazioni della *mathesis* seicentesca risale alla combinatoria universale di Leibniz. All'orizzonte di tale modello, l'approccio funzionale delle scienze che si rifanno ai modelli omeostatici delle teorie evoluzionistiche e ai programmi autoregolativi dei sistemi. Con buona pace del severo giudizio di Gaston Bachelard negli anni Trenta del Novecento – la filosofia di Descartes è una metafisica del sistema di misura, ancora estranea ad una misurazione esatta dei fenomeni – l'ideale cartesiano di una piena riducibilità della natura ai principi può allora dialogare con il criterio che guida le scienze contemporanee: la verità è il risultato di un'approssimazione infinita, elaborata attraverso rettifiche conti-

<sup>14</sup> G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e informazione* (2005), trad. it di G. Carrozzini, Mimesis, Milano 2020, p. 601.

<sup>15</sup> Cfr. A. Robinet, *La communication philosophique à l'ère des ordinateurs*, «Revue Internationale de Philosophie», 90 (1969), pp. 442-59.

<sup>16</sup> Cfr. A. Robinet, *L'information appliquée aux œuvres complètes de Malebranche*, «Dialectica», 1 (1972), pp. 61-76.

nue e procedure di verifica<sup>17</sup>. Che dire del “sistema etico” spinoziano? Se con la dottrina della sostanza infinita ha inizio l’impresa stessa del filosofare, dichiarava Hegel condannando tuttavia lo scacco decisivo della teoria della sostanza di fronte al suo compito più arduo – risolvere l’univocità divina nella molteplicità delle determinazioni particolari<sup>18</sup> – la filosofia di Spinoza ispira oggi le filosofie della complessità, riconfigurando l’essere nei termini di una prassi (*causa sui*) non più orientata aristotelicamente verso un luogo o un tempo di quiete. A questa operazione rinviano le procedure selettive dei sistemi biologici, psichici e sociali che riducono l’incertezza distinguendo tra «informazione e rumore»<sup>19</sup>. Che cos’è in fondo la sostanza spinoziana se non un’unità nella distinzione fra sistemi o attributi, operativamente chiusi, attraverso cui Dio conosce se stesso? Comprendere Spinoza attraverso la cibernetica di secondo ordine teorizzata da autori come von Foerster e Luhmann mi ha permesso di delineare la postura etica che occorre assumere rispetto alla scoperta della complessità: custodire gli orizzonti di senso finiti e parziali a partire dai quali ciascun individuo osserva se stesso nel suo rapporto col mondo. *Sui juris esse*, nella consapevolezza del proprio limite, che segna la distinzione tra il filosofo e l’ignorante.

Riattivare l’eredità dell’Illuminismo come filosofia dell’esperienza e della conoscenza di sé: in questa proposta si racchiude per me uno dei tanti, possibili orizzonti della

<sup>17</sup> Le sue «nature semplici» sono ridotte dall’epistemologo francese a «idee dogmatiche», che andranno sostituite con un’«epistemologia non cartesiana». Cfr. G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico* (1934), trad. it. a cura di F. Albergamo, nuova edizione riveduta a cura di L. Geymonat, P. Redondi, Laterza, Bari 1978, p. 129.

<sup>18</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola, G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze (1934), 1967, pp. 110, 121-129. Fra gli interpreti novecenteschi, Ernst Cassirer muove allo spinozismo critiche analoghe. L’equiparazione fra Dio e natura rivela un «dualismo» ancora più profondo di quello su cui si esercita la storiografia cartesiana: la potenza centrifuga della *causa immanens* si scontra con la tendenza dei modi alla conservazione nell’essere («essenza» o *conatus*). Cfr. E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna* (1907), vol. II, cit., p. 148.

<sup>19</sup> Cfr. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung, 1, Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Westdeutscher, Köln-Opladen 1970.

pratica filosofica contemporanea. Pensare la filosofia a partire dalla sua storia significa concepire l'esercizio storico-filosofico non come una mera attività tecnica, che si sviluppa ai margini della "filosofia autentica", ma come tensione costitutiva fra teoria ed esperienza, fra conoscenza ed esistenza. Fare filosofia significa acquisire gradi crescenti di razionalità all'insegna di altrettante forme di espressività affettiva; in breve, sostituire idee inadeguate con idee adeguate, corrispondenti a modi di vivere più ricchi e attivi. Una filosofia pensata attraverso la sua storia ha senso solo nel quadro di una teoria dell'esperienza più vasta e inclusiva, che ritaglia segmenti di intelligibilità nella complessità del reale e li restituisce, come voleva Descartes, alle scienze utili alla vita.

## Sul senso della filosofia: ricerca *versus* verità?

Carlo Gentili

*Pointing to research as the meaning of philosophy immediately forces us to ask the question of what philosophy seeks. If we establish that philosophy is a search for truth, the history of philosophy itself teaches that this does not necessarily mean finding it. Philosophy began as an investigation of nature (physics), but with Socrates and Plato it shifted its focus to man. Its subject thus becomes the investigation of sensible experience, the first instrument of knowledge. By comparing two episodes that ancient tradition already attributes to Thales – his fall into a well while gazing at the stars, which elicits the laughter of a young girl, and his statement that “everything is full of gods” – the essay analyses the relationship between research, truth and scepticism.*

Keywords: *Philosophy, Research, Knowledge, Laugh, Truth, Scepticism.*

Riflettere sul senso della filosofia è senz'altro un compito del quale difficilmente ci si può sentire all'altezza. Sembra dunque più prudente iniziare illustrando che cosa s'intende con il termine “senso”. Pur se la duplicità di questo termine è cosa nota, conviene precisarla citando un'osservazione di Hegel:

«Senso» è infatti una parola meravigliosa, che possiede due significati contrapposti; giacché «senso» indica in un caso l'organo immediato dell'apprensione sensibile, e d'altra parte noi chiamiamo «senso» il significato, ovvero l'altro del sensibile, l'interno, il pensiero, l'universale della Cosa<sup>1</sup>.

La lingua italiana e quella tedesca si sovrappongono, in questo caso, perfettamente: ‘senso’ e ‘significato’ ripetono,

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. II (1998), trad. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2005<sup>2</sup>, p. 58.

in italiano, la coppia che in tedesco suona *Sinn* e *Bedeutung*. Nel discorso che ci si accinge a fare, tuttavia, si dà alla parola 'senso' un significato ancora diverso; e, in questo caso, il gemellaggio tra lingua italiana e lingua tedesca non ci sorregge più. 'Senso' indica anche, in italiano, una 'direzione': il *verso* secondo il quale si segue una traiettoria. Questo significato è così descritto nel Vocabolario Treccani:

Orientazione, direzione secondo la quale si effettua un movimento; più precisam., in matematica, su una retta o un arco di curva *AB*, distinzione tra due modi di percorso, uno da *A* a *B*, l'altro da *B* ad *A* (sion. di *verso*).

Il che trova, un'applicazione precisa nelle prescrizioni contenute nel Codice della strada. Leggiamo ancora dal Vocabolario Treccani: «Nella circolazione stradale (per calco del fr. *sens*), il verso che può o non può essere seguito dai veicoli». In questo caso, la parola tedesca che restituisce quel che noi indichiamo con la parola 'senso' o 'verso' è *Richtung*; ossia 'direzione', senza margini di ambiguità.

Detto questo, però, non sembra che abbiamo reso il nostro compito più semplice. Se, infatti, 'senso', inteso come 'direzione', indica il *percorso* da seguire per andare «da *A* a *B*» oppure, viceversa, «da *B* ad *A*», ciò pare voglia dire che *A*, oppure alternativamente *B*, sono la meta da raggiungere. *AB*, oppure *BA*, è la strada che dev'essere percorsa. Per poterla percorrere con successo sembra però si debba conoscere qual è la meta da raggiungere, in modo che possiamo orientare ad essa il nostro cammino. La lingua greca usa, per designare la strada, il termine *odos*. Il servirsi della 'strada', ossia il percorrerla, è reso dalla preposizione *meta* che ha il valore, in questo caso, di complemento di mezzo. Unendo i due termini, la lingua greca forma il sostantivo *methodos*, che noi traduciamo abitualmente con 'metodo', 'ricerca'. Siamo così giunti a un risultato che sembrerebbe già fornire una risposta *definitiva* al nostro problema: il 'senso' della filosofia è la 'ricerca'. Vale a dire, la direzione, l'orientamento che dobbiamo seguire per giungere alla meta. Senonché, abbia-

mo anche detto che dovremmo già conoscere questa meta per poter orientare il nostro cammino. Se, dunque, la filosofia è 'ricerca', *che cosa* essa propriamente ricerca? Se il senso della filosofia sta nel ricercare, pare non si possa sfuggire alla domanda riguardo al *che cosa*. E, con ciò, siamo restituiti alla difficoltà del nostro compito.

Una definizione della filosofia che non è difficile trovare, tanto nella tradizione per così dire "alta" quanto a livello "popolare", intende la filosofia come *ricerca della verità*. È, probabilmente, un buon punto di partenza proprio in quanto non la si può dare per scontata e se ne rileva, piuttosto, l'intrinseca problematicità e ambiguità. Si tratta di prendere atto di una questione cruciale: *ricercare la verità* non significa affatto che la si debba, per forza e necessariamente, *trovare*.

Già a partire dai suoi albori la storia della filosofia ha dovuto fare i conti con questa constatazione. Parlando con una certa semplificazione, si può dire che la filosofia abbia avuto inizio, nelle colonie greche sulla costa occidentale dell'Anatolia, dall'osservazione dei fenomeni naturali. La filosofia nasce dunque come una *fisica*, intendendo per tale l'osservazione della *physis*. Ma a quali conclusioni si può giungere grazie a questa osservazione? Se la prima età della filosofia fu un susseguirsi di teorie della natura elaborate dai *fisici* della Ionia, con il movimento sofistico e con Socrate – che ne è, almeno inizialmente e a dispetto dell'immagine trasmessaci da Platone, uno dei principali rappresentanti<sup>2</sup> – l'attenzione si sposta sull'uomo. Se però, come sostiene Protagora, l'uomo diviene «misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, di quelle che non sono in quan-

<sup>2</sup> Cfr. H. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung* (1943), trad. it. di G. Sanna, *Socrate. La sua opera e il suo posto nella storia*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. I, p. 192, che spiega il processo e la condanna di Socrate come conseguenza della sua appartenenza alla Sofistica: «L'odio dei reazionari colpiva in modo particolare il ceto dei Sofisti, e Socrate era stato accusato e condannato precisamente perché in lui si scorgeva il rappresentante più cospicuo del movimento modernistico, la direzione del quale da lungo tempo era passato dalle mani dei filosofi della natura a quelle dei Sofisti». Leggendo con attenzione l'*Apologia* platonica si dovrà concludere che «questo Socrate si colloca con ogni diligenza dalla parte dei Sofisti e, tessendo le lodi di quell'odiata classe d'uomini, sfida apertamente il suo pubblico» (*ibidem*, p. 195).

to non sono» (80 B 1 D.K.; Platone, *Theaet.* 152 A), la possibilità di conoscere la natura deve necessariamente passare attraverso l'organo di cui l'uomo è, a questo fine, dotato: la conoscenza sensibile. Ma ciò che viene in questo modo restituito è una realtà sempre mobile e transeunte, che dipende dalla passività degli organi di senso. Se si vuole raggiungere la meta della *verità*, si dovrà trovare un'altra via. Il celebre aneddoto sulla morte di Omero, narrato da Eraclito e commentato da Aristotele in un frammento, indica questa via con chiarezza. Nella versione più estesa di Aristotele (fr. 76 Rose) si narra che Omero si fosse recato nell'isola di Io per conoscere la patria di sua madre, come l'oracolo gli aveva indicato mettendolo nel contempo in guardia dall'«enigma di uomini giovani». Costoro risultano essere dei pescatori che, non avendo pescato nulla, passano il tempo su uno scoglio intenti a spidocchiarsi. Interrogati da Omero su cosa avessero «preso», ossia pescato, essi rispondono riferendosi invece alla poco nobile attività a cui sono intenti: ««Ciò che abbiamo preso lo abbiamo lasciato, ciò che non prendemmo lo portiamo con noi»». Secondo il testo di Aristotele, Omero sarebbe a quel punto addirittura morto per il dolore di non riuscire a risolvere l'enigma. Eraclito fa precedere il racconto dell'aneddoto da un'osservazione che ne disvela pienamente il contenuto allegorico: «Gli uomini cadono in inganno nel conoscere le cose evidenti, come Omero, il più sapiente dei Greci». Le cose «che abbiamo visto e preso» (*osa eidomen kai elabomen*) – ossia i pidocchi del discorso figurato – sono gli oggetti dell'apprensione sensibile, come testimonia, oltre al riferimento al senso della vista, il verbo *lambanein* che indica appunto l'«afferrare» della sensazione. Queste cose «le lasciamo dietro di noi» in quanto semplice, fugace apparenza che scorre via. Le cose che non sono, per contro, oggetto dell'apprensione sensibile, quelle «le portiamo con noi» (22 B 56 D.K.). Il tutto è in linea con la convinzione espressa da Eraclito in un altro frammento: «Cattivi testimoni sono occhi e orecchi per gli uomini che hanno anime barbare (*barbarus psychas*)» (22 B 107 D.K.). Se il divenire è la legge suprema che governa la natura, l'osservazio-

ne di quest'ultima non produrrà che un caos di impressioni che impedisce ogni possibilità di conoscenza autentica. Chi si affida ai sensi è, per l'appunto, un *barbaro*, ossia un incolto incapace di cogliere il reale ordine che presiede alla natura e che stabilisce l'essere delle cose secondo *misura*: «Questo ordine (*kosmos*), che è identico per tutte le cose, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma era sempre, e è sarà fuoco eternamente vivo, che secondo misura (*metron*) si accende e secondo misura si spegne» (22 B 30 D.K.).

Con ciò, il senso della filosofia è stabilito in ciò che si sottrae al divenire, ciò che sempre era, è e sarà. Il senso della filosofia – tanto come significato quanto come meta a cui occorre indirizzarsi – sta dunque nella ricerca di una *verità eterna*. Questa concezione della filosofia trova una rappresentazione plastica nel celebre mito della caverna narrato da Platone nel VII libro della *Repubblica*. Troppo noto perché ci si debba soffermare nel dettaglio, basterà ricordare che i prigionieri incatenati nella caverna rappresentano la condizione dell'uomo avvinto alle realtà sensibili, ridotte alla dimensione di «ombre» che il fuoco proietta sulla parete della caverna (*Resp.* 515 A). Costa grande dolore al prigioniero, impedito dalle catene, volgere la testa verso la luce del sole da cui resta abbacinato al punto di non vedere quelle cose di cui, prima, vedeva le ombre. Cosicché, se qualcuno gli chiedesse quali sono le cose autentiche e reali, egli non esiterebbe a ritenere più vere le ombre delle cose che non le cose stesse (*Resp.* 515 D). Ma se poi accadesse che qualcuno riesce a liberarsi delle catene e a salire oltre la caverna e a sopportare la luce, vedendo quindi la realtà delle cose, e decidesse di ridiscendere per mostrare ai compagni di prigionia quale sia la verità, costui «non farebbe forse ridere e non si direbbe di lui che, per essere salito sopra (*anabas anō*), ne è disceso con gli occhi guasti, e che, dunque, non mette conto di cercare di salire su?» (*Resp.* 517 A). Con ciò Socrate definisce con precisione il compito del filosofo e la natura stessa della filosofia come un *salire sopra*, un'"ascensione" (*anabasis*) a un punto di vista superiore dal quale si possa vedere la realtà delle cose e, dunque, la verità; quella verità che è invece negata a chi sta in

basso. Se pertanto il compito dei filosofi, soprattutto in quanto «fondatori dello Stato», è di indirizzare alla conoscenza massima (*Resp.* 519 C), il Socrate platonico non si nasconde tuttavia il disagio che questo compito comporta suscitando il riso e il disprezzo della moltitudine. In questo modo viene caratterizzata la figura del filosofo anche nel *Fedro*. Qui la filosofia è designata come quella quarta forma di *mania* in virtù della quale «l'anima del filosofo mette le ali» (*Phaedr.* 249 C) e si allontana «dalle occupazioni umane» per volgersi «al divino». Cosa che non gli evita di venire «accusato dai più di essere uscito di senno (*ōs parakinōn*)» mentre è, invece, «invasato da un dio» (*enthusiasōn*) (*Phaedr.* 249 D).

Questa caratterizzazione del filosofo come individuo estraniato dalla comunità e privato del riconoscimento sociale, oggetto di scherno in quanto fissa la propria attenzione su oggetti che *oi polloi* non sono in grado di vedere, risale a prima di Platone. Se, quanto meno, possiamo dar credito allo stesso Platone che, nel *Teeteto*, fa raccontare a Socrate un aneddoto che riguarda il “protofilosofo” Talete di Mileto, il quale «mentre studiava gli astri e stava guardando in alto, cadde in un pozzo». Questo infortunio suscitò il riso di «una sua giovane schiava di Tracia, intelligente e graziosa», che lo derise «osservando che si preoccupava tanto di conoscere le cose che stanno nel cielo, e invece non vedeva quelle che aveva davanti, tra i piedi». Significativa è la morale che Socrate non può trattenersi di trarre dall'aneddoto: «La medesima facezia (*skōmma*) si può riferire a tutti quelli che dedicano la loro vita alla filosofia» (*Theaet.* 174 A-B).

Occorre però andare a fondo di questa *facezia* per comprendere quale ne fosse la vera origine. Se il riso della servetta tracia si pone dalla parte del senso comune, delle cose che stanno tra i piedi e che sono facilmente alla portata dell'osservazione più semplice e ordinaria, che cosa poteva significare, invece, tenere lo sguardo fisso, in alto, sugli astri? Forse non il fatto che le cose *di quaggiù* e quelle *di lassù* sono governate dalla medesima legge? Nietzsche osserva che la filosofia greca sembra «cominciare con un'idea inconsistente», vale a

dire «che l'acqua è l'origine e il grembo materno di tutte le cose»<sup>3</sup>; che è, appunto, l'idea di Talete. Nietzsche riconosce in questa idea «una proposizione metafisica di fede», un'«intuizione mistica» il cui senso autentico sta nel principio che «“tutto è uno”»<sup>4</sup>; «Così Talete contemplò l'unità di ciò che è, e quando volle comunicare la sua intuizione, parlò dell'acqua!»<sup>5</sup>. Una tale contemplazione non poteva realizzarsi che elevandosi a un punto di vista superiore, quello degli astri; e pazienza se essa comportava il rischio di inciampare nelle cose *di quaggiù* e di cadere in un pozzo, suscitando la derisione di chi non era in grado di levare in alto lo sguardo. “Tutto è uno” diviene il principio razionale capace di legare insieme *questo* mondo e *quell'altro* e di spiegarli. Perché ciò risulti possibile occorre, però, che questo principio si comunichi a tutti i fenomeni, traducendosi in una rete di relazioni. Una tale rete è ciò che Talete, stando a chi ne riporta il pensiero, chiama “anima”. Così secondo Diogene Laerzio (I, 24; cfr. 11 A 1 D.K.), che riferisce Aristotele e Ippia, «egli attribuiva un'anima anche agli oggetti inanimati, deducendolo dalla calamita e dall'ambra». Quest'anima, che è insieme uno e molteplice in quanto presente in tutti gli esseri, non può che rimandare a un principio divino. In questo senso Platone, nelle *Leggi*, fa osservare all'Ateniese: «Così, a proposito di tutti gli astri, della luna, dei mesi, degli anni e delle stagioni, che altro possiamo dire, se non che il loro moto fu causato da un'anima, o da molte anime, dotate di ogni virtù?». A queste anime non può essere assegnato «altro nome che esseri divini», coloro che assicurano «l'ordine dell'universo intero». E chi accettasse queste premesse «come potrebbe avere il coraggio di negare che *tutto è pieno di dèi?*» (*Leg.* 899 A). Pur se Platone non ne fa il nome, questa sentenza è attribuita dalla tradizione a Talete. E così, infatti, Aristotele la cita nel *De anima*: «Alcuni poi affermano che l'anima è mischiata nell'univer-

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1895), trad. it. di G. Colli, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, vol. III, t. II, p. 279. Il manoscritto del testo risale all'aprile del 1873 ed era stato pensato da Nietzsche, originariamente con il titolo *Il filosofo come medico della cultura*, come la parte storica di un volume che avrebbe dovuto portare il titolo *Il libro del filosofo* (*Das Philosophenbuch*). La parte teorica aveva per titolo *Su verità e menzogna in senso extramurale* e sarà pubblicata soltanto nel 1893. Nietzsche non portò mai a compimento questo progetto.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 280.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 285.

so: di qui, forse, Talete ha opinato che tutto è pieno di dèi (*panta plērē theōn*)» (*De anim.* 411 a).

Si sarebbe facilmente tentati di attribuire a questa sentenza un senso immediatamente razionale, quasi la certificazione dell'avvenuta uscita dal "pensiero mitico". Che tutto sia *pieno di dèi* può essere inteso nel senso che ogni fenomeno ha la sua causa, e che le catene causali sono determinate dal riflettersi, nei fenomeni, di un unico principio. Si tratterebbe allora di vedere se la causalità sia o meno un aspetto che già appartiene alla mentalità mitica. Secondo Ernst Cassirer, per esempio, il principio della causalità è già «valido per la struttura del mondo mitico» e, anzi, esso lo applicherebbe con «un particolare rigore» non sopportando l'idea di un «accadere in qualche senso fortuito». Al punto che si potrebbe parlare addirittura «di una specie di ipertrofia dell'«istinto causale» e del bisogno causale di spiegazione». In questo senso, la «proposizione fondamentale della conoscenza mitica del mondo» sarebbe quella «secondo cui niente nel mondo avviene a caso, ma tutto si verifica per una cosciente intenzione»<sup>6</sup>. Questo modo di concepire la funzione del mito presuppone però che esso sia pur sempre una risposta a domande. Per esempio, nel caso qui esposto, ci si chiede quale sia la causa di un dato fenomeno e, secondariamente, se essa sia legata a una legalità causale più vasta. Hans Blumenberg ha criticato, su questo punto, l'impostazione di Cassirer assegnando il mito non alla dimensione del conoscere e dello spiegare ma, piuttosto, a quella del raccontare: «I miti non rispondono a domande; le rendono indomandabili (*unbefragbar*)». L'origine del mondo, il *chaos* originario, viene posta in una lontananza abissale che si sottrae a ogni domanda in quanto è «soltanto lo spazio opaco da cui si levano le forme». L'importante, per la mentalità mitica che obbedisce a una sorta di *horror vacui*, è che queste forme riempiano il vuoto dell'origine schermando quest'ultima dalla curiosità teoretica che vorrebbe porre domande.

<sup>6</sup> E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das mythische Denken* (1923), trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964, pp. 70-1.

«Dalla Notte – scrive Blumenberg – può sorgere ogni sorta di cose terribili e senza forma a occupare gli orli dell’abisso, affinché lo sguardo non si perda nel vuoto». A questo punto tuttavia, poiché tutto può spiegare tutto, «non si richiedono spiegazioni. Si racconta e basta». Blumenberg contesta dunque a Cassirer che il pensiero mitico sia caratterizzato da un bisogno di spiegazione reale. Ciò che conta è togliere di mezzo il caso; e, a questo scopo, sono sufficienti «connessioni che non sono causali e che non costituiscono spiegazioni». Con questo, Blumenberg assegna alla sentenza di Talete – *tutto è peno di dèi* – non il significato di un raggiunto appagamento razionale, bensì l’irritazione nei confronti del mito che ha neutralizzato il bisogno di spiegazioni<sup>7</sup>. Con ciò viene messa fuori gioco ogni possibilità di dare della sentenza un’interpretazione razionale; a cominciare da quella di Aristotele che, verosimilmente, intenderebbe il riferimento agli dèi come un’esclamazione legata a quella “meraviglia” in cui sta per lui, com’è noto, la ragione stessa della filosofia<sup>8</sup>.

È indispensabile chiedersi, a questo punto, in che rapporto stia il Talete che dice tutto esser pieno di dèi con lo stesso Talete che cade nel pozzo suscitando lo scherno della servetta tracia. Sembrerebbe lecito supporre che il filosofo, razionalmente convinto che ogni fenomeno ha una causa, debba essere consapevole che la stessa catena causale lega indissolubilmente le cose che stanno sulla superficie terrestre alle leggi degli astri; e che, dunque, occorra quanto meno porre attenzione a dove egli mette i piedi. Se, invece, questo filosofo si

<sup>7</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (1979), trad. it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 165-7.

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Met.* 982 b: gli uomini «hanno preso dalla meraviglia lo spunto per filosofare, poiché dapprincipio essi si stupivano dei fenomeni che erano a portata di mano e di cui essi non sapevano rendersi conto». Già Platone, tuttavia, fa dire al Socrate del *Teeteto*: «Infatti è proprio tipico del filosofo [...] l’essere pieno di meraviglia: il principio della filosofia non è altro che questo» (*Theaet.* 155 D). Nella versione razionalista di Aristotele, tuttavia, se è la meraviglia la fonte da cui muove il domandare della filosofia, quest’ultima consiste poi precisamente nel superare la meraviglia stessa. Una volta, infatti, che si siano compresi i fenomeni che avevano destato stupore, occorre approdare «al punto di vista contrario»; «difatti, per un uomo esperto di geometria la maggiore stranezza del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale rispetto al lato» (*Met.* 983 a).

trovasse ancora stabilmente nell'universo del mito, dovrebbe sapere che divine sono le cose del mondo superno non meno di quelle sulla terra. Perché, appunto, *tutto è pieno di dèi*; ma si sa che gli dèi amano giocare brutti scherzi agli uomini.

Il fatto è che le risa della servetta tracia aprono una vera e propria scissione in quello che si riteneva essere il senso della filosofia. Questo, almeno, se dobbiamo dar credito al Socrate del *Teeteto*, il quale osserva che la "facezia" riguarda sì coloro che praticano la filosofia ma, più precisamente, coloro che la praticano nel modo in cui essa è stata intesa finora. A «un uomo simile», cioè al Talete perso a osservare gli astri, «sfugge non solo che cosa fa il suo prossimo, persino il suo vicino di casa, ma quasi quasi anche se è un uomo o qualche altro animale». È un perentorio richiamo affinché il filosofo non si occupi più della natura, bensì dell'uomo: «Invece, che cosa sia un uomo e che cosa convenga alla natura umana fare o subire in modo diverso dalle altre nature, di questo va in cerca, e si impegna a fondo nell'indagine» (*Theaet.* 174 B). Col che risulta evidente che Platone si pone dichiaratamente dalla parte della servetta. Cosa che è indissolubilmente legata alla figura di Socrate che egli sta tratteggiando. Di certo non poteva esserci contrasto più lampante tra il Talete che la tradizione riconosceva concorde come il primo dei Sette Sapienti – la cui lista proprio Platone è il primo a riportare nel *Protagora* (343 A) – e il Socrate dell'*Apologia* che dichiarava «di non essere sapiente, né molto né poco» (*Apol.* 21 B) e che, a confronto con l'uomo politico che godeva «fama di sapiente» osserva: «Ma costui era convinto di sapere mentre non sapeva, e invece io, come non sapevo, così neppure credevo di sapere» (*Apol.* 21 D). Il distacco di Socrate dall'oggetto che la tradizione assegnava alla filosofia lo si può leggere efficacemente, in negativo, nell'atto d'accusa dei suoi avversari, che gli imputano falsamente pratiche riguardanti, invece, Fisici e Sofisti: «"Socrate commette ingiustizia e si dà molto da fare, indagando (*zētōn*) le cose che stanno sotto terra e quelle celesti, facendo risultare più forte il ragionamento più debole e insegnando queste medesime cose anche agli altri"» (*Apol.* 19 B-C). Come si vede, nel testo è presente il verbo *zētein* – 'indagare', 'fare ricerca' – ed è proprio dal

mutamento di senso di questo verbo, insieme al sostantivo corrispondente *zētēsis*, che la filosofia assume, con Socrate, un nuovo obiettivo. E si tratta, anche qui, di un mutamento di 'senso' sia come significato sia come 'direzione', dato che si tratta di indirizzarsi verso un nuovo modo della filosofia. Socrate, infatti, non rinuncia affatto alla *zētēsis*; soltanto, le dà un nuovo oggetto. All'affermazione della Pizia, che lo designa come il più sapiente degli uomini (*Apol.* 21 A), replica disponendosi a «fare una ricerca» (*zētēsīn* [...] *etrapomēn*), sebbene «con fatica» (*mogis*) (*Apol.* 21 B). Ma questa ricerca riguarda ormai lui stesso, ossia un uomo<sup>9</sup>. Ribadisce, più avanti, «che una vita senza ricerche (*anexetastos bios*) non è degna per l'uomo di essere vissuta» (*Apol.* 38 A). E conclude affermando che «il segno divino (*to sēmeion*)<sup>10</sup> non mi ha mai deviato dalla via seguita» (*Apol.* 41 D).

Non si tratta più, dunque, di concludere che *tutto è pieno di dèi*; la via della ricerca è, in quanto tale e per se stessa, il cammino indicato dal dio. Ma saremo, con ciò, anche posti al riparo dagli inciampi che anche questa via presenta? Non vi saranno, anche qui, pozzi nei quali si rischia di cadere? Dipenderà, verosimilmente, dal modo che terremo andando lungo questa via; ossia, dal *metodo*: dalle cautele e dal senso del limite che dovremo adottare. Conviene tornare brevemente sull'aneddoto di Talete. Secondo Blumenberg, quelle della servetta tracia «sono le risa della scienza sulla filosofia». Si tratterebbe del fatto che «la schiava non può comprendere il realismo dell'innalzarsi teoretico fino alle stelle, della pretesa della somma conoscenza». Basandosi sull'interpretazione di Nietzsche – per il quale il

<sup>9</sup> Questa nuova caratterizzazione della *zētēsis* viene ribadita nel *Fedro*, laddove Socrate pone la ricerca sotto il segno del motto delfico "conosci te stesso" (*gnōthi seayton*). Alla domanda di Fedro, se egli condivideva l'interpretazione naturalistica e razionalistica dei miti, Socrate risponde di non avere tempo da dedicare a questioni del genere: «E la ragione di questo, mio caro, è la seguente. Io non sono ancora in grado di conoscere me stesso, come prescrive l'iscrizione di Delfi; e perciò mi sembra ridicolo, non conoscendo ancora questo, indagare cose che mi sono estranee. Perciò, salutando e dando addio a tali cose [...], vado esaminando non tali cose, ma me stesso» (*Phaedr.* 229 E-230 A).

<sup>10</sup> Nel testo è presente, in realtà, soltanto la parola 'segno'. Poche righe sopra, però, Socrate ha osservato che le cose che riguardano la sorte di un uomo buono «non vengono trascurate dagli dèi» (41 D); è perciò evidente che il segno altro non può essere che il segno del dio.

“tutto è acqua” di Talete starebbe a significare il superamento dei pregiudizi legati ai gradi inferiori della conoscenza<sup>11</sup> – Blumenberg individua, già a questa data, il separarsi delle vie della scienza e della filosofia. Quest’ultima agirebbe come «contenimento dell’impulso della conoscenza», e ciò testimonierebbe del «rapporto ambiguo con la scienza» che la filosofia «ha sempre avuto sin dall’inizio»<sup>12</sup>. Tuttavia, in ciò non si esprimerebbe altro, nei confronti della filosofia, che un robusto richiamo alla concretezza: le risa della servetta, in fondo, smascherano le vere ragioni per le quali Talete mette a rischio la propria incolumità per osservare il cielo. Dato che Mileto è una città portuale che vive sullo scambio delle merci, «la conoscenza dei fenomeni celesti permetteva non solo di scacciare la paura delle eclissi, ma anche di avere più successo degli altri negli affari»<sup>13</sup>.

Insomma, sembra di poter dire che alla filosofia sia assegnato, fin dall’inizio, un confine segnato da ciò che Blumenberg definisce con il termine “realismo”. Quel che rende Talete ridicolo agli occhi della servetta è che «egli non vive in sincronia con il realismo di lei». Malgrado ciò, egli può essere considerato «il fondatore dell’astronomia»<sup>14</sup>. Par di capire, dunque, che alla scienza è concesso quel che non è concesso alla filosofia. Se facciamo un salto repentino nella modernità, ciò vorrà dire che alla filosofia non è concesso di guardare oltre la natura. Ogni volta che dalla *fisica* – ossia, in questo caso, dall’esperienza sensibile – si passa alla *metafisica*, si udrà inevitabilmente l’eco delle risa della servetta tracia. Questo è quanto intende Kant, che lo esprime con un evidente calco dell’aneddoto riguardante Talete. Posto che sia possibile, almeno in una certa misura, la conoscenza dell’invisibile, bisogna supporre che chi vi è votato abbia ricevuto lo stesso dono fatto da Giunone a Tiresia il quale, in cambio

<sup>11</sup> Cfr. Nietzsche, *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci*, cit., p. 284.

<sup>12</sup> H. Blumenberg, *Der Sturz des Protophilosophen – Zur Komik der reinen Theorie, anhand einer Rezeptionsgeschichte der Thales-Anekdote* (1976), trad. it. di P. Pavanini riv. da S. Bortoli, *La caduta del protofilosofo o La comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, Pratiche, Parma 1983, pp. 81-2.

<sup>13</sup> H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (1987), trad. it. di B. Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 28.

<sup>14</sup> Blumenberg, *La caduta del protofilosofo*, cit., p. 73.

della cecità – che gli negava la possibilità di vedere le cose vicine –, ne ebbe la capacità profetica – ossia il saper vedere le cose lontane. Dunque, «la conoscenza intuitiva dell'altro mondo può esser qui raggiunta solo sacrificando qualcosa di quell'intelletto, di cui si ha necessità per il mondo presente». Ma è bene tener presente l'ironia di questo Kant dei *Sogni di un visionario*. Se, infatti, coloro dei quali stiamo parlando sono dei filosofi, i quali «con tanto profonda diligenza puntano i loro cannocchiali metafisici verso quelle remote regioni e san dirci di lì cose meravigliose», allora è facile che «qualcuno di buon senso, e non molto delicato», li tratti come fu trattato Tycho Brahe dal proprio cocchiere, al quale egli pretendeva di indicare la strada per raggiungere la meta basandosi sulla mappa delle stelle: «Buon signore, voi vi intenderete certo del cielo, ma qui, sulla terra, voi siete un pazzo»<sup>15</sup>. Ora, Tycho Brahe fu notoriamente un astronomo, quindi uno scienziato, e non un filosofo. Quel che Kant gli rimprovera è però evidentemente di fare, in questo caso, un cattivo uso della propria scienza; vale a dire, lo stesso cattivo uso che i filosofi fanno della filosofia quando puntano i loro *cannocchiali metafisici* per vedere cose che non si possono vedere perché non sono oggetto d'intuizione empirica, meritando in tal modo l'appellativo di *Geisterseher*. L'imperitennza del cocchiere, in cui echeggiano ancora le risa della servetta tracia, diviene così un efficace mezzo di contenimento atto a scongiurare l'illecito sconfinamento della metafisica. Quest'ultima, una volta riportata sul terreno che le è proprio, potrà fornire due innegabili vantaggi: da un lato potrà soddisfare la sete di sapere dell'animo umano «scrutando con la ragione le proprietà più recondite delle cose» (pur se Kant avverte che in questo modo si suscitano speranze destinate, il più delle volte, ad andare deluse); dall'altro lato, però – commisurando il proprio compito riguardo a «ciò che si può sapere» e tenendo conto del rapporto che l'intelletto deve intrattenere «con i concetti della esperienza,

<sup>15</sup> I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), ed. it. *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 1982, pp. 347-407: p. 373.

sui quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi» –, la metafisica può diventare quel che deve essere: una «scienza dei limiti della ragione umana»<sup>16</sup>.

Con ciò, pare che il cielo debba essere un oggetto assegnato agli astronomi e agli scienziati – a patto che facciano sempre e comunque il loro mestiere – piuttosto che ai filosofi. Detto da chi, come Kant, si è a lungo occupato di questioni di astronomia, geografia ecc., sembra questa una decisione di rottura. Eppure, il Kant della fase critica si pone proprio su una via del genere. È questo il senso autentico della celebre pagina che conclude la *Critica della ragion pratica*. Delle due cose che «riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente» – «il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me» –, mentre la prima «comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo, a una grandezza interminabile»; la seconda cosa, invece, «comincia dal mio io invisibile (*unsichtbar*)» e «mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare»; nella prima mi trovo in una «connessione semplicemente accidentale», nella seconda in una connessione «universale e necessaria». Mentre lo spettacolo del cielo «annulla affatto la mia importanza di creatura animale», il secondo «eleva infinitamente il mio valore, come valore di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile». La determinazione di questa legge «non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito»<sup>17</sup>.

Come si vede, non si parla di alcuna correlazione tra legge morale e cielo stellato. L'ordine eventualmente riscontrabile nel secondo non fornisce necessariamente il modello alla prima<sup>18</sup>. Coerentemente con l'impianto generale del-

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 399.

<sup>17</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 2003<sup>4</sup>, p. 353.

<sup>18</sup> A intendere la radicalità della svolta di Kant, anche rispetto a se stesso, si confronti la pagina conclusiva della *Ragion pratica* con quella, anch'essa conclusiva, dello scritto sulla *Storia universale della natura*. Qui, dopo essersi chiesto se «l'anima immortale» sia destinata «a rimanere legata per sempre a questo

la seconda *Critica*, la morale è posta sotto il segno della libertà e dell'infinitezza, perché svincolata dal modo sensibile. Ma, con ciò, tutta la filosofia è posta anch'essa nel segno della libertà e dell'autentica infinitezza, entrambe riconoscibili soltanto all'animo umano. Se questo non è, in fondo, che un elemento riconducibile alla *kopernikanische Wende* – e quindi un tratto essenziale della filosofia critica di Kant –, si può dire che egli ripercorra, in questo modo, la via già tracciata da Socrate. Affermare che il vero sapiente è colui che *sa di non sapere* introduce una rottura radicale con ciò che la tradizione riteneva dovesse essere un *filosofo*. Eraclito, il primo a usare questo termine, afferma infatti: «Bisogna che gli uomini amanti della sapienza (*philosophoi*) siano conoscitori di molte cose» (22 B 35 D.K.). Ma, a partire da Socrate, l'oggetto di questo *philein*, e di questa sapienza, è la natura umana. Ogni conoscenza del mondo esterno non potrà essere se non una conoscenza dell'animo umano dedito a conoscere il mondo esterno. I pidocchi, questa volta, non possono essere gettati lontano. E, nel Socrate metafisico costruito da Platone, intento alla reminiscenza del mondo delle idee, si insinua una vena scettica. Con la quale, però, si rischia di trovarsi in un vicolo (solo) apparentemente cieco; situazione, del resto, piuttosto comune a ogni scempi. Perché, se la filosofia è *ricerca*, è certamente lecito aspettarsi da essa che *trovi* qualcosa; ma, nel caso dovesse poi effettivamente trovarlo, essa cesserebbe con ciò di essere ricerca e, perciò, filosofia. È il Socrate del *Simposio* ad arrampicarsi su questi specchi con l'aiuto di Diotima, la sacerdotessa di Mantinea. Discutendo con Agatone, Socrate è già giunto alla conclusione che Eros, amore, «desidera e ama» ciò che non possiede (*Symp.* 200 A). Ciò vale anche per

semplice punto dell'universo che è la Terra», e se non le sia mai concessa «una visione più ravvicinata delle altre meraviglie del creato», Kant risponde che, quando l'anima si sarà liberata del proprio vincolo con le cose finite divenendo, con la morte fisica, «spirito immortale», essa saprà distinguere nell'insieme delle creature, «con soddisfazione ininterrotta», quella stessa «armonia necessaria» che l'«Essere originario» ha posto nella natura per il proprio compiacimento. Allora, «uno sguardo al cielo stellato, in una notte chiara, dà quel piacere di cui solo le anime nobili sono capaci» (I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [1755], trad. it. di S. Velotti, a cura di G. Scarpelli e S. Velotti, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, Bulzoni, Roma 2009, pp. 185-6).

Eros-filosofo, poiché anche la sapienza la si desidera in quanto non la si possiede. Per conseguenza, se filosofi non possono dirsi gli ignoranti, non lo possono nemmeno i sapienti, dato che presumono di possedere la sapienza. Chi sono allora, chiede Socrate a Diotima, «coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti?». È chiaro, risponde Diotima, «che sono quelli che stanno a mezzo fra gli uni e gli altri». Poiché Eros è «amore per il bello» proprio in quanto è privo della bellezza, è anche necessario che egli «sia filosofo», ossia «intermedio (*metaxy*) fra il sapiente e l'ignorante» (*Symp.* 204 A-B) in quanto *ama la sapienza* perché non la possiede. Con ciò, poiché Eros stesso è un demone, essendo «intermedio (*metaxy*) fra dio e mortale» (*Symp.* 202 E), viene assegnata al filosofo una natura demonica. E l'«ignoranza» (*amathia*) del filosofo, la sua «stoltezza» (ugualmente *amathia*) demonica, starà proprio nel dover rinunciare al risultato della propria ricerca, nel dover riprendere da capo il cammino proprio quando esso sembrava giunto alla meta.

L'esito inevitabilmente scettico di questo senso della filosofia non le toglie credibilità ma le consegna, semmai, una superiore esigenza di rigore metodico. L'attenzione, cioè, dev'essere posta sulle cose come esse appaiono perché proprio lì si annida l'errore dell'autocompiacimento per una verità che si crede raggiunta. La ricerca degli scettici, ricorda Diogene Laerzio (9, XI, 77), non è diretta «a ciò che si pensa – perché ciò che si pensa è chiaro – ma a ciò che si percepisce per mezzo dei sensi». La ricerca implica l'obbligo dell'*osservare*, e a ciò rimandano il verbo *skeptomai* ('io osservo', ma anche 'io esamino') e il sostantivo *skepsis* ('osservazione', ma anche 'esame', 'indagine'). Così, infatti, ancora Diogene (9, XI, 70) definisce i filosofi che si mettono su questa via: «Sono detti Zetetici o ricercatori perché ricercano (*zētein*) sempre e soprattutto la verità, sono detti Scettici o indagatori perché indagano (*skeptesthai*) e non trovano mai». Il senso della verità sta dunque nell'essere *cercata* ma non *trovata*. Sull'esito della ricerca, che si presenta come *verità*, andrà sempre applicata la «sospensione del giudizio» (*epochē*). Ma cosa segue da ciò per quel che riguarda quella vita ordinaria nella quale è pur tuttavia necessario orientarsi basando-

si su verità di rango minore ma in ogni caso imprescindibili? Diogene (9, XI, 62) riporta a questo proposito l'opinione dello scettico Enesidemo, il quale riferisce che Pirrone di Elide «nella filosofia applicava il principio della sospensione del giudizio», ma «nella vita quotidiana si comportava con cautela e preveggenza». Un richiamo alla prudenza – che esorta a non ricavare dalla filosofia soluzioni estreme e inapplicabili, o addirittura deleterie, per la vita ordinaria – in cui già risuona il futuro ammonimento del cocchiere di Tycho Brahe e, prima e dietro di esso, le risa della servetta tracia.

Qual è dunque, in conclusione, il “senso” della filosofia? Se, tradizionalmente, essa è associata alla conoscenza, non l'abbiamo, in questo modo, deviata dalla sua strada? Il senso della filosofia sta nell'essere una “riserva di senso” in cui si apre la via della ricerca e dell'osservazione. In questo modo, in *Al di là del bene e del male* (§ 289) Nietzsche rilegge l'immagine platonica della caverna. Una caverna «può essere un labirinto, ma anche una miniera d'oro». Il filosofo è una specie d'eremita che scrive libri per nascondere quel che custodisce dentro di sé. Si deve pensare che in lui ci sia, «dietro ogni caverna, una caverna ancor più profonda – un mondo più vasto, più strano, più ricco al di sopra d'una superficie, un abisso sotto ogni fondo, sotto ogni “fondazione”». E, pertanto, «un giudizio da eremita» è che «ogni filosofia è filosofia di proscenio [...]. Ogni filosofia *nasconde* anche una filosofia; ogni opinione è anche un nascondiglio, ogni parola anche una maschera»<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. II, pp. 200-1. La metafora della caverna è ricorrente nell'opera di Nietzsche, soprattutto nella *Gaia scienza* e nello *Zarathustra*. Il rimando, più o meno esplicito, più o meno diretto, è sempre alla caverna platonica, dunque al tema della conoscenza. Blumenberg lo ha diffusamente trattato nel suo *Hölenausgänge* (1989), trad. it. di M. Doni, a cura di G. Leghissa, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009, pp. 471-87. A proposito del passo di *Al di là del bene e del male* Blumenberg annota che l'eremita «diffida di ogni apertura e superficie, di ogni pubblicità del pensiero [...]. Non c'è profondità ultima. È una cosa che si può dire soltanto pluralizzando la metafora della caverna». Nel filosofo «questa diffidenza eremitica per la quale nulla potrebbe essere o diventare alcunché di ultimo [...] è come quella del cercatore di tesori [...]». È il relativismo della profondità, che qui si serve della metaforica della caverna» (*ibidem*, p. 482).



## Sul rapporto di vita quotidiana e filosofia

Manlio Iofrida

*Trying to answer the question of how philosophy has influenced and shaped my life, in a preliminary way I sketch the intimate relationship that some trends of contemporary culture and philosophy – mainly, for me, Marx, Auerbach and Merleau-Ponty – have tied between philosophy and everyday life. In this way, these authors broke the aristocratic posture of Greek tradition, with his “classical” disdain of the humble and the poor, of life in his simplest and most elementary aspects. My answer to the question is then: it was not philosophy who shaped my life, but it was everyday life which broke my old, classical and contemplative concept of philosophy. On the other hand, this anticlassical move implied a philosophy of corporeal, direct relationships with other subjects – and then, a continuity with the great tradition of philosophy as practice of people who meet and talk in a public space, as happened in Athen’s agora.*

Keywords: *Philosophy, Everyday Life, Aristocracy, Democracy, Marx, Auerbach, Merleau-Ponty, Agorà.*

La questione del rapporto fra filosofia e vita quotidiana è probabilmente la più fondamentale, dal punto di vista teoretico e politico, che sia stata posta dalla cultura del XX secolo, fra Lukács, Heidegger, Henri Lefebvre, Eric Auerbach, Siegfried Kracauer, Walter Benjamin e Maurice Merleau-Ponty. Da alcuni anni essa è diventata il centro delle mie ricerche e non mi è possibile rispondere alla domanda che mi è stata posta – qual è stata l’incidenza della filosofia sulla mia vita effettiva e concreta – senza preliminarmente abbozzare una definizione di quest’ultima. Partirò quindi dalle celebri pagine che Auerbach ha dedicato, in *Mimesis*, a *Gita al faro* di Virginia Woolf, in quanto esemplificazione del più importante sviluppo del realismo nel XX secolo. Dopo aver notato che, nella narrazione realistica

ai tempi nostri si è avuto uno spostamento di accento; molti scrittori rappresentano i piccoli fatti insignificanti per amore dei fatti stessi, o piuttosto quale fonte di motivi, di penetrazione prospettica in un ambiente, in una coscienza o nello sfondo del tempo,

egli afferma a proposito del romanzo di Virginia Woolf:

Quale senso di profonda realtà acquista [...] dappertutto il singolo fatto, per esempio la prova del calzerotto! Vi appaiono zone della vicenda e collegamenti con altre vicende, che nel passato furono appena intui-ve e non tenute in nessun conto, e che tuttavia hanno un valore decisivo per la nostra vera vita. Ciò che avviene nel romanzo *To the Lighthouse* fu tentato dappertutto nelle opere di questo genere e, a dir vero, non dappertutto con lo stesso intuito e con la stessa maestria, che mette l'accento su un'azione qualunque senza valorizzarla al servizio d'un insieme predisposto di azioni, ma in se stessa, manifestando così qualcosa di completamente nuovo ed elementare: la pienezza e profondità vitale d'ogni attimo, a cui ci si abbandona senza intenzione. Quanto avviene in esso, si tratti di vicende esteriori o interiori, riguarda, sí, personalmente le persone che lo vivono, ma proprio perciò riguarda anche quanto negli uomini in genere vi è di elementare e universale. Proprio l'attimo qualunque è relativamente indipendente dagli ordinamenti discussi e precari, per i quali gli uomini combattono e dei quali disperano; esso passa al di sotto di questi ed è la vita quotidiana. Quanto più lo si valorizza, con tanta maggiore evidenza si palesano i tratti elementari nella nostra vita, comuni a tutti; quanto più numerose, più diverse e più semplici sono le persone che costituiscono l'oggetto d'un simile attimo qualunque, con tanto maggiore spicco risaltano quei fatti. [...] la via è ancora lunga fino a una vita in comune degli uomini sulla terra, ma la metà comincia ad essere intravista; più chiara e concreta essa appare già adesso nella rappresentazione non intenzionale, precisa, interiore ed esteriore dell'attimo qualunque della vita dei diversi uomini<sup>1</sup>.

L'emergere a espressione letteraria della vita quotidiana con l'opera della Woolf, ma anche con quella di Proust e Joyce, rappresenta dunque un vero e proprio *momento rivoluzionario*: è il momento in cui la tradizione occidentale, caratterizzata, a partire dai Greci, da un classicismo aristocratico in cui tutto ciò che è basso, materiale e quotidiano era

<sup>1</sup> E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1956, pp. 579-85.

trattato con disprezzo, si rovescia in un realismo che porta a espressione la vita più elementare, ciò che secoli di storia hanno tenuto come subordinato e reietto, tutto ciò che Benjamin aveva definito la storia degli sconfitti.

Questo quotidiano che contesta radicalmente l'ordine sociale tradizionale – le sue gerarchie, la sua violenza omogeneizzante, i processi di sfruttamento su cui essa è costruita, la sua storia ottimistica, lineare e progressiva – ha trovato un'altra grande espressione nella figura del contadino Platon Karataev di *Guerra e Pace*.

Sul piano più propriamente filosofico, è evidente che questa linea di discorso rappresenta una contestazione radicale della tradizione greca, a cui dobbiamo l'invenzione del concetto stesso di filosofia: la filosofia come esce modellata da tale tradizione è centrata su una razionalità che ha verso il sensibile e il quotidiano un rapporto di dominio, di *sussunzione* – per usare il termine di uno dei massimi eredi di questa tradizione, il Kant della prima *Critica* – sotto le categorie dell'intelletto.

Per un lato, all'interno della stessa tradizione occidentale, la prima grande rottura di questo modello greco è stata operata dall'esperienza cristiana, che, con l'idea del Verbo incarnato, portato al livello della più semplice quotidianità, costituisce il massimo scandalo per il modello greco di filosofia; per l'altro, nella nostra contemporaneità, una rottura dello stesso genere, anche se con altri contenuti, avviene per opera dei paesi già colonizzati dall'Occidente, per i quali la razionalità occidentale (non solo greca, ma anche cristiana) ha significato sterminio e soggezione.

Per un lato, dunque, con Auerbach (ma anche con l'insieme degli autori che ho citato all'inizio), dall'interno stesso della tradizione occidentale si verifica una rottura radicale con l'aristocraticismo greco (lo stesso Auerbach inizia il percorso di *Mimesis* contrapponendo la spregevole rappresentazione che Omero fa di Tersite al ruolo importante che nelle pagine bibliche ha il volgo<sup>2</sup>), per l'altro quella rottu-

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 24-5.

ra viene dall'emergere sul palcoscenico della storia di paesi che sono fortemente eterogenei alla tradizione occidentale: da entrambi questi lati, abbiamo l'affermazione del valore di un momento vitale assolutamente altro, elementare, quotidiano, che accomuna l'uomo a tutti i viventi e alla terra, che si sottrae al dominio della razionalità sussumentale. La crisi di quest'ultima è del resto resa evidente dalla crisi ecologica dilagante, che non è che un altro modo con cui riemerge l'irriducibilità della vita.

L'apertura al quotidiano come momento vitale assolutamente altro significa allora che dalla filosofia si passa alla non filosofia? O piuttosto che la filosofia occidentale, rispetto al modello che ce ne hanno lasciato i Greci, può trasformarsi, allargarsi, assumere nuove forme, capaci di liberare, e non di incatenare, il sensibile e il naturale? Optare per la prima soluzione significherebbe cedere all'irrazionalismo e alla violenza – e sarebbe una risposta in fondo quanto mai occidentale; piuttosto, bisogna che la seconda soluzione – più dialettica, più favorevole a istituire una qualche continuità con la tradizione occidentale – sia tenuta sempre in tensione con l'esigenza di discontinuità radicale, di novità irriducibile che è rappresentata dalla prima; che essa non dimentichi, insomma, la lezione della celebre poesia che ha ispirato la VII tesi di filosofia della storia di Benjamin:

*Domande di un lettore operaio*

Tebe dalle Sette Porte, chi la costruì?  
Ci sono i nomi dei re, dentro i libri.  
Son stati i re a strascicarli, quei blocchi di pietra?  
Babilonia, distrutta tante volte,  
chi altrettante la riedificò? In quali case  
di Lima lucente d'oro abitavano i costruttori?  
Dove andarono, la sera che fu terminata la Grande Muraglia,  
i muratori? Roma la grande  
è piena d'archi di trionfo. Su chi  
trionfarono i Cesari? La celebrata Bisanzio  
aveva solo palazzi per i suoi abitanti? Anche nella favolosa  
Atlantide la notte che il mare li inghiottì, affogavano urlando  
aiuto ai loro schiavi.

Il giovane Alessandro conquistò l'India.  
Da solo?  
Cesare sconfisse i Galli;  
Non aveva con sé nemmeno un cuoco?  
Filippo di Spagna pianse, quando la flotta  
gli fu affondata. Nessun altro pianse?  
Federico II vinse la guerra dei Sette Anni. Chi,  
oltre a lui, l'ha vinta?  
Una vittoria ogni pagina.  
Chi cucinò la cena della vittoria?  
Ogni dieci anni un grand'uomo.  
  
Quante vicende,  
tante domande<sup>3</sup>.

Ma allora, per venire adesso più precisamente alla domanda che mi è stata posta, come la filosofia ha inciso nella mia vita quotidiana? Sulla base di quanto ho appena detto, la mia risposta è: è piuttosto la vita quotidiana – la presa di coscienza della sua fundamentalità – che ha trasformato la mia filosofia. È stata l'insoddisfazione che si è fatta in me progressivamente più forte verso il concetto tradizionale di filosofia a orientare il mio lavoro con quest'ultima e, nello stesso tempo, a incidere fortemente sulla mia vita. Partito da una concezione tutta libreria della filosofia (e, in fondo, anche della realtà), il mio percorso è stato quello di tentare una progressiva *incarnazione*: di sentire come sempre più imprescindibile l'esigenza di un rapporto col reale e con tutto ciò che è corporeo, elementare, nella consapevolezza che vita e realtà sono irriducibili alla dimensione intellettuale. In questo senso, la filosofia di Maurice Merleau-Ponty rappresenta un riferimento per me fondamentale: è Merleau-Ponty che ha definito con maggior chiarezza l'esigenza di concepire la filosofia come una *riflessione sull'irriflesso*, che è come dire come un'apertura sulla corporeità. Questo gesto è altamente contestativo del concetto speculativo di filosofia occidentale, come dai Greci si è sviluppato fino all'idealismo tedesco; in questo senso, Marx e Kierkegaard rappre-

<sup>3</sup> B. Brecht, *Poesie 1933-1956*, Einaudi, Torino 1977, p. 169.

sentano per me i padri della (non)filosofia che perseguo. Che il riferimento antinomico a questi due padri della (non)filosofia contemporanea abbia modellato la mia vita quotidiana è per me un fatto indubbio, ma su cui non saprei diffondermi nei particolari. Piuttosto, al termine di questo breve tentativo di risposta a una domanda per me difficilissima, mi rendo conto che, nella pratica della filosofia e della vita quotidiana e nel loro interfacciarsi, un'altra dimensione fin dall'inizio ha pesato, anche se col passare degli anni diversa è stata la consapevolezza che ne ho avuto: è quello di una filosofia e di una vita che è essenzialmente pratica della comunità, dell'intersoggettività, che è essenzialmente attività di gruppo: far filosofia è istituire una comunità dialogante, che è anche un rapporto personale e diretto, mediato dalla compresenza fisica e reale dei corpi. Qui si incontrano tutti gli autori che ho citato e tutte le esperienze che ho attraversato: il '68, le (brevi) militanze in vari gruppi politici, la creazione di un Seminario e, poi, di un gruppo di ricerca, la creazione, insieme ad altri, di un cineclub. Ma qui, devo infine riconoscerlo, la continuità con i Greci è forte: qui è la piazza di Atene che, cosciente o incosciente che ne fossi, ha costituito il punto di riferimento costante di una pratica che era insieme di filosofia e di vita – e potrei ricordare a questo punto quel tema dell'amicizia che è il filo conduttore di tante ricerche filosofiche e politiche contemporanee.

Ho dunque iniziato questo scritto sottolineando con forza l'esigenza di rottura con la tradizione greca e lo concludo col riconoscimento del fatto che, forse, almeno per certi aspetti, dobbiamo rimanere nel suo alveo...

## La “mia filosofia” Quattro libri e quattro “movimenti”

Mariafranca Spallanzani

*I have never had the pretension of doing philosophy in first person. I have generally limited myself by personal choice, scientific interest and academic profession, to following the adventures of philosophical thought on the classical texts with the modest attitude of studying the others' philosophies. And yet, despite my hesitations, over time, philosophy or, rather, the philosophies came to involve me directly as experiences of thought and language, concrete cultural programs that are articulated with new conceptual structures: boxes full of intellectual tools to better understand reality, not caskets of doctrines to adhere to.*

*I learned this by reading philosophy classical books which have greatly contributed to the formation of my philosophical culture and have also affected me deeply, so much so that I have directed my gaze on reality. Among them, I recall only four: Montaigne's Les Essais, Descartes' Discours de la Méthode, Spinoza's Ethica and Sartre' Les mots.*

Keywords: “My philosophy”, Montaigne's Les Essais, Descartes' Discours de la Méthode, Spinoza's Ethica, Sartre' Les mots.

*Quoi ! est-il encore question de philosophes  
et de philosophie ?*

Fontenelle, *Dialogues des Morts*.  
«Le troisième faux Démétrius et Descartes».

Non ho mai avuto la pretesa di fare della filosofia in prima persona: troppo difficile per me, abituata come sono a leggere e rileggere tante volte i testi dei filosofi per cercare di comprendere i principi, le trame e le teorie, e troppo ardua per me, che mi sono limitata in generale per scelta personale, per interesse scientifico e per mestiere accademico a seguire sui classici le avventure del pensiero con l'attitudine più modesta

e pacata di chi si dedica allo studio delle filosofie «degli altri». Mi è rimasta una sorta di soggezione nei confronti della filosofia e una forma di cautela nei confronti delle sue teorie, e non vorrei mai, se cercassi di propormi come “filosofa”, che ci fosse qualche nuovo «falso Demetrio» il quale, in immaginari Campi Elisi, si rivolgesse con incredulità a Descartes chiedendogli con ironico stupore:

*Quoi ! est-il encore question de philosophes et de philosophie?*

E tuttavia, malgrado le mie esitazioni e le mie riserve, i miei timori e i miei tremori, devo ammettere che, nei miei tanti anni dedicati allo studio e all’insegnamento della storia della filosofia, alla fine ho dovuto fare dei conti personali molto seri con la filosofia stessa, i suoi sistemi e le sue scuole. E i conti non sono tornati sempre in modo neutro e pacifico: la filosofia non si esaurisce nella sua storia, e la storia della filosofia non è quel teatro monotono di dottrine che i manuali ci restituiscono le une dopo le altre, atone e noiose, o quel campo di battaglia di autori bellicosi che contrastano tra di loro con le armi acuminata della dialettica argomentativa. Disciplina complessa e dibattuta, la storia della filosofia è disciplina dallo statuto categoriale difficile, contesa come essa tra l’ordine temporale della storia e l’ordine «stratigrafico» del tempo filosofico – la definizione è di Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>1</sup> –, ed è materia dalla metodologia problematica, discussa come è tra lo studio filologico e storico-filosofico delle opere dei diversi filosofi, l’esame della concettualità dei testi e la ricerca della trama delle idee, l’epistemologia della dimostrazione, l’ermeneutica dell’interpretazione e la semantica dei sistemi d’immagini.

Nel tempo, ho dovuto misurarmi a lungo con la complessità teorica e metodologica insieme della storia della filosofia, ed è stato riflettendo sul lungo dibattito storiografico attorno alla sua natura e al suo stile che la filosofia o, meglio,

<sup>1</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minit, Paris 1991, p. 58.

le filosofie sono giunte a coinvolgermi direttamente e a interessarmi in prima persona, pur non legandomi ad esse con nessun sistema teorico: esperienze di pensiero e di linguaggio, non totalità di teorie; programmi intellettuali concreti che si articolano a nuove strutture concettuali, non grammatica di proposizioni universali che si formulano in un'astratta atemporalità. Casette di attrezzi mentali, per dirla con metafora foucaultiana<sup>2</sup> tratta dall'esperienza quotidiana, non scrigni di dottrine.

Questa, in fondo, la filosofia per me, quella che ho trovato nelle mie letture, ho approfondito nei miei studi ed elaborato nella mia esperienza, quella che mi ha interessato di più: esercizio di pensiero nella libertà, critica della ragione, movimento e creazione di idee, scambio e confronto di modelli, organizzazione e decostruzione di architetture teoriche, richiesta indefettibile di ordine e inchiesta laboriosa di senso, vigilanza ferma di coerenza e interrogazione severa di significato, fino in fondo, le parole convocate alla chiarezza dell'idea, le frasi alla logica della sintassi, gli argomenti al rigore della ragione e alla resistenza alla confutazione. Se nel mio lavoro ammiro le grandi costruzioni sistematiche alla Spinoza o alla Hegel, se subisco il fascino delle imprese gloriose di costruzione del sapere alla Descartes o alla Kant, se mi lascio prendere dalla scrittura sublime di Pascal e dal suo rovesciamento vertiginoso della filosofia, se rimango profondamente colpita dalle pagine di bravura argomentativa di Hume, quello che cerco di comprendere nelle filosofie dei filosofi sono, certo, le loro diverse teorie ma, soprattutto, di cogliere le condizioni storiche e i problemi culturali da cui sono emerse, i progetti che le hanno ispirate e i programmi che le hanno elaborate, la lingua e il lessico che le restituiscono, i generi letterari che le consegnano ai libri. La filosofia non è per me un corpo di concetti astratti o di discorsi segna-

<sup>2</sup> Faccio mia questa espressione ormai classica emersa nella conversazione del 4 marzo 1972 tra Michel Foucault e Jacques Derrida «Les intellectuels et le pouvoir», in «L'Arc», n. 49, 2° trimestre 1972, pp. 3-10 (ora anche in M. Foucault, *Dits et écrits*, sous la direction de D. Defert et F. Ewald, avec la collaboration de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994-2001, T. II, texte 106).

ti da un'aseità lunare o da un'atemporalità ideale; non è una disciplina chiusa in un suo presunto statuto dottrinale: i concetti si complicano nelle culture delle varie età e si traducono in parole, i sistemi si scrivono in libri rivolti a un pubblico che li legge in circostanze determinate, e li legge diversamente con il passare del tempo, il mutare dei luoghi e la trasformazione degli interessi. Poiché i libri della filosofia vivono nel tempo tante vite nuove e assumono tanti nomi e significati diversi nella relazione con i lettori.

Ho imparato queste cose con il tempo studiando i miei filosofi e discutendone con gli studiosi e con gli studenti, ed è stata un'esperienza decisiva di cultura che, se ispira la mia ricerca di storia della filosofia, pervade anche le opere e i giorni del mio quotidiano in cui, proprio con «gli attrezzi» della filosofia, cerco di resistere alla banalità, all'ignoranza e alla volgarità appellandomi all'esercizio della critica, alla chiarezza della parola, allo sforzo dell'attenzione e alla pazienza dell'ascolto. Ma anche ricorrendo a quell'ironia, a quel *humor* humaneo, a quelle strategie della diversione e del *divertissement* che mi consentono, talora, di allontanare pensieri troppo tristi o troppo seri, almeno per un po', e di non prenderli sempre sul serio, almeno per un po'. Montaigne e Descartes l'insegnavano come lezione di saggezza; Pascal ne rivelava l'aspetto tragico: di Pascal ammiro la profondità di un pensiero sull'abisso, ma preferisco la levità modesta e distratta di Montaigne e Descartes.

Questa 'mia filosofia' non è, dunque, una filosofia di vita: non è né un'etica del valore né una teoria del giudizio. Lo ammetto, e ammetto anche di non avere nessuna filosofia, un po' per rifiuto dell'autorità, un po' per scetticismo, forse anche un po' per timidezza e per autoironia: Pascal e Fontenelle insegnano. È, piuttosto, una scelta di pensiero che ispira la mia condanna radicale della violenza e dell'intolleranza, figlia e madre, insieme, dell'ignoranza e del sopruso, e mi spinge alla discussione, talora anche accesa, e alla difesa inossidabile dei valori della critica: Montaigne, Bayle e Voltaire insegnano. È un interesse per le persone che le sottrae all'indifferenza, alla negligenza e al sospetto, e le ritrova

in una trama complessa di relazioni iscritta nella mia esperienza di vita e costruita sulla memoria e sull'oblio: Diderot insegna. È uno sguardo sulle cose che non le assume nella banalità del senso comune o nelle incrostazioni del pregiudizio, ma le osserva, le analizza e le scandaglia con attenzione, talora anche distaccata, talora anche un po' snob: La Mothe le Vayer e d'Alembert insegnano. È uno stile di relazione che, nel quotidiano, mi rende diffidente nei confronti dei discorsi troppo bassi, che trovo spesso sciatti e insignificanti, come di quelli troppo alti, che trovo spesso confusi se non sospetti: Descartes insegna.

L'ho imparato leggendo i loro libri: sono libri che hanno contribuito grandemente alla formazione della mia cultura filosofica e mi hanno anche colpito profondamente, tanto da orientare il mio sguardo sulle cose. Ne ricordo solo quattro, anche se dovrei ricordarne tanti altri. Ma questi sono *libri primarii*, per dirla con Descartes, che sono diventati per me come degli amici, amici silenti ma vivi con le loro parole di carta: *Les Essais* di Montaigne, il *Discours de la Méthode* di Descartes, *l'Ethica* di Spinoza e *Les mots* di Sartre. Libri lontanissimi tra di loro nel tempo e nello spazio; autori diversissimi tra di loro per cultura, lingua e progetto. E tuttavia libri simili per la loro radicalità filosofica che non fa sconti alla tradizione, per la loro scrittura particolare che rifiuta la comunicazione accademica e si inventa tutta nuova e libera. E per il complesso e sconcertante polimorfismo della loro autorialità che mette in crisi i generi classici della tradizione: filosofie senza soggetto, come quella di Spinoza, o filosofie caratterizzate dall'emergenza di un Io molteplice, plurale e sfuggente, sottratto all'egemonia univoca dell'Io e all'autoaffermazione del soggetto. Giacché, per dirla con Pascal, *le moi est haïssable*.

*Les Essais*, innanzi tutto. Un libro scritto nella biblioteca del castello di Montaigne per controllare «i mostri e le chime-re» di una mente inquieta come «un cavallo bizzarro». Pubblicati in tre versioni diverse redatte ad oggetto in modo che la terza comprenda le altre e si aggiunga ad esse senza tagliare o correggere nulla delle precedenti, in essi l'erraticità asistemica della scrittura è la scelta filosofica di chi intende

scrivere un «libro vivente», un libro scritto nel divenire del tempo e del divenire di un *moi* «informe», «difforme», preso nell'infinita varietà delle relazioni, il pensiero sempre altrove, che offre *la matière de mon livre*, secondo le dichiarazioni dell'autore che lo scrive, e, insieme, la materia viva dell'esperienza di un autore che osserva se stesso, quell'esperienza che, sola, nel suo movimento, può restituire *la forme de la condition humaine*. Mi affascina questa filosofia alla prima persona di un soggetto fratto e plurale che sancisce l'impossibilità della comunicazione all'Essere e l'assimilazione all'universale, segnando l'evento speculativo originale e radicale di un *moi* singolare: quante parole per dire *moi* nel movimento discordante dell'esistenza; quanti *moi* nei diversi giorni della vita! Mi affascina lo scetticismo pirroniano che l'ispira, giungendo a mettere in discussione la stessa relazione di adeguazione tra la realtà e il pensiero: quanti *distinguo* nella logica dei sensi! Mi affascina l'eraclitismo radicale che lo scrive, cogliendo la fluidità insuperabile delle apparenze, ricordando la passività della facoltà di giudicare, e vietando qualsiasi discorso di stabilità e verità: che *chasse* continua e indefinita la conoscenza! Mi affascina questo movimento del libro che non cancella il passato, anche se desueto e lontano, e non lo corregge mai, ma lo tiene nel fluire di una vita intera. Del resto, possiamo forse cancellare il nostro passato?

Il *Discours de la Méthode*, ancora. Un libro che esce anonimo nel clima di tempeste culturali, politiche e religiose della prima modernità un po' per prudenza del suo autore – ma tutti l'avevano riconosciuto –, un po' per la sua volontà di restare *derrière le tableau* per valutarne l'apprezzamento del pubblico. Ma un libro in cui il *je*, il *moi*, il *moi-même* sono assolutamente protagonisti in francese dell'esperienza filosofica e della filosofia di Descartes in un'età in cui la filosofia si scrive, invece, in latino e si autorizza con la terza persona dell'Essere o di Dio. C'è qualcosa di speciale, dunque, nell'opera di Descartes che mi ha sempre colpito per il suo vigore concettuale e il suo impegno intellettuale, scritta come essa è da un autore individuale che si espone alla prima persona singolare, ma che si ritrova anche come figura di verità.

Il *Discours* e le lettere, scritti l'uno e le altre alla prima persona di un *je* che racconta e di un *je* che enuncia, offrono infatti l'accesso privilegiato all'opera e all'esistenza del filosofo che vive il quotidiano del lavoro intellettuale senza abbandonarlo mai, tuttavia, al fluire del tempo o cancellarlo nell'insignificanza del privato, ma vuole interpretarle, opere ed esistenza insieme, alla luce di un progetto di riforma del sapere e iscriverle nella sintassi del pensiero: le opere e i giorni di un filosofo il cui obiettivo principale, primo nell'ordine del pensiero e primo nello stile dell'esistenza, è stato sempre quello di «avanzare nella ricerca della verità» nella prospettiva di favorire progresso dell'umanità verso la luce. Ciò che fa di Descartes *philosophe* un soggetto unico e speciale ma, insieme, un filosofo esemplare; ciò che fa della sua filosofia un'esperienza assolutamente riconoscibile, ma, insieme, comune alla sana ragione e condivisa dal *bon sens* di tutti: una filosofia originale, determinata, storica, ma, insieme, evidente e tutta visibile nei suoi movimenti come nei suoi risultati, cartesiana, ma, insieme, naturale alla ragione, iscritta nel presente atemporale che conviene all'esposizione dei principi e alla perennità del loro valore, ma scritta al presente e al passato storico di un soggetto individuale.

Questo mi colpisce del *Discours* e delle *Meditationes*, opere scritte tutte tra singolarità personale e universalità filosofica, in cui l'esemplarità dell'Io non risiede certo nella monumentalizzazione statuaria o nei gesti epidittici dell'Antichità, ma, proprio, in quella singolarità filosofica dell'opera che supera l'individualità dell'autore e il *pathos* della soggettività per acquisire significato teorico. Ed è interessante per me seguire questo movimento e decifrare questa molteplicità degli Io: quando l'Io determinato del personaggio storico cede all'Io generale dell'autore e del filosofo, che questo Io sia quello del teorico di una ricerca della verità secondo i precetti del metodo, che sia l'Io dello scienziato che procede all'imposizione e alla costruzione dell'ordine razionale nell'esercizio delle scienze; che questo Io sia quello del filosofo che riflette sul loro fondamento, quando la questione della verità prende la figura di un appello della ragione alla primalità origina-

ria di ogni conoscenza vera sotto la forma di un Io metafisico che fonda la conoscenza e ne assume tutta la responsabilità, abbandonando per sempre ogni istanza di ontologia e ogni fondamento di trascendenza. L'Io della *bona mens*, quella di tutti noi, all'inizio di ogni filosofia dell'età moderna.

L'*Ethica* di Spinoza *more geometrico demonstrata*, ancora, opera pubblicata postuma e anonima lo stesso anno della morte dell'autore non solo e non tanto per le ovvie ragioni di prudenza di una filosofia condannata e aborrita dai più, ma, in primo luogo, per le ragioni filosofiche di Spinoza autore che aveva teorizzato esplicitamente l'inopportunità per un autore di lasciare il proprio nome sulla propria opera per non suscitare le passioni che animano chi legge, e preferiva, quindi, che il proprio nome, *nomen Auctoris*, non comparisse *in libri fronte* a designare la sua filosofia. Opera anonima, dunque, per la scelta di uno stile di vita lontano dai clamori della celebrità, ma anche per l'impegno teorico di Spinoza filosofo che si era consacrato a «vivere per la verità» e si era tolto le maschere di Democrito e di Eraclito nell'imperativo filosofico di non ridere o piangere della condizione umana, ma di cercare di capire – *intelligere* (*Epistola 30*) – la natura delle cose, penna fedele e impassibile dell'espressione e dell'esplicazione di Dio, *Deus sive natura*. Opera sconcertante che amo proprio perché fatico a pensarla come libro e la sento come esperienza: etica per una vita buona e via per la liberazione dell'uomo, lucida meditazione di vita filosofica, l'*Ethica* non è scritta, infatti, secondo i criteri dei generi letterari tradizionali, ma è redatta con «quella delicata geometria» (così Borges) che è garanzia dell'obiettività della scrittura perché coglie *per causas* ed esprime nei suoi passaggi necessari la dinamica eterna delle cose, tutta già implicita e contratta nella prima definizione della *causa sui*. Mi affascina l'esperienza di questa distanza dalla sua opera dell'Io determinato e particolare dell'autore: lezione di un filosofo che non desidera la gloria ma scrive dell'eternità della mente. Mi prende questo sforzo di un rigore dimostrativo imperturbabile: lezione di una filosofia che non è posizione di un soggetto ma esercizio della ragione e dell'intelletto per la felicità e la libertà dell'uomo.

*Les mots*, infine: l'autobiografia di Sartre che narra della sua infanzia piccolo-borghese che l'aveva «programmato» per essere uomo di lettere e uomo di libri, là dove, scriveva, nessun libro può reggere il dolore degli uomini reali: una demistificazione della letteratura come componente dell'ideologia borghese, ma anche un discorso sulla letteratura come destino personale che ti prende e non ti lascia mai.

*Je commencerai ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres.*

Ed è questo destino del libro che diventa mestiere e vita che mi affascina, perché parla anche un po' di me.

Sono quattro libri che hanno contato nella mia esperienza di vita e nel mio lavoro con la filosofia: nelle loro pagine di concetti e nelle loro parole di carta vedo ancora i gesti dei loro autori vivi della filosofia che li scrive. Non erano professori o accademici, ma attori a autori di filosofie che vibrano della loro storia, della loro ricerca, della loro inquietudine, della loro meditazione, della loro passione anche sotto la forma della mancanza di passione. Ciò che, in fondo, è la filosofia per me.

E ci sono quattro "movimenti" nella mia formazione che hanno contribuito a definire questo mio interesse per la filosofia e, in fondo, questa stessa "mia filosofia". Primo movimento: gli studi universitari a Bologna, in cui ho incontrato Antonio Santucci che mi ha insegnato una storia della filosofia fatta di testi e di teorie, di argomenti e di linguaggi, ma anche di dubbi e di «dubbi su dubbi», di ricerca e di ironia, di libertà e di dialogo, di spirito e di cultura della mente. Come un esercizio discreto della ragione, un'interrogazione lucida e regolata di significato, una riflessione vigile e pacata di metodo: che era innanzi tutto il suo stile di insegnamento e di pensiero, elegante, penetrante, intelligente ed ironico, ma anche sobrio, misurato, delicato e riservato. Secondo movimento: gli studi dottorali che ho condotto sotto la guida di Tullio Gregory, maestro di una storia della filosofia che si alimenta dell'esercizio severo della filologia e si prova in modo energico sui testi, smontandone le deformazioni della tradizione e misurandone l'originalità filosofica e la consi-

stenza teorica in una trama coltissima e ricchissima di relazioni storiche e culturali anche inedite. Come un'arte raffinata di analisi filologica e di critica filosofica, che tiene insieme il rigore della ragione e la passione per le sue trasgressioni. Terzo movimento: i tanti incontri con studiosi italiani e stranieri a Bologna e in occasione di convegni, seminari e soggiorni di ricerca in Italia e all'estero che hanno rafforzato la mia disciplina del confronto in un crocevia di culture diverse, e mi hanno lasciato il piacere della collaborazione studiosa, spesso anche la gioia di una lunga e affettuosa amicizia. Come un impegno della comunicazione, una complicità nello studio, un gusto del dialogo, una soddisfazione dell'intesa e una comprensione del sottinteso.

Infine, quarto movimento: la scrittura ancora in corso – e forse anche infinita! – di un dizionario di filosofia francese. Ho assunto questo impegno editoriale pur nella consapevolezza che esso implica un difficile esercizio storico e filosofico sulle parole della filosofia, perché ogni parola dell'alfabeto è la sfida di una densità teorica da sciogliere e l'attesa di un percorso filosofico accidentato da intraprendere. Le parole della filosofia restituiscono i concetti che sono creazioni ed elaborazioni personali fissati nella scrittura dei vari filosofi, ma sono anche rielaborazioni, nel tempo, di concetti aperti e flessibili all'interrogazione e all'interpretazione, spesse dello spessore della tradizione e vibranti dei dibattiti dell'attualità. Questa, insomma, la mia idea, questo il mio progetto la cui realizzazione occupa tanto tempo di vita e tanta applicazione di lavoro, ma apre la mia mente talora un po' troppo cartesiana alla sfida della molteplicità e della varietà che mi cura e mi aiuta con le sue diversità e i suoi altrove. Mi fa visitare la Cina con Jullien, i «Tristi Tropici» con Lévi-Strauss; mi fa passeggiare con La Mothe Le Vayer e Diderot sui sentieri dello scetticismo e con Rousseau nelle foreste dell'Io; mi fa sentire *les replis du cœur* dei moralisti del Seicento e intravedere gli abissi di Pascal; mi fa apprezzare la forza intellettuale della filosofia del concetto di Cavallès epistemologo che diventa anche la forza di un'etica della resistenza incarnata da Cavallès combattente e martire del nazismo; mi fa

entrare con Foucault e Derrida nelle controversie sul *Cogito*, con Malebranche e Leibniz in quelle sull'ateismo dei letterati cinesi come occasione per parlare di Spinoza; mi appassiona con la forza dell'azione *éclairée* degli illuministi nel Settecento, e con il ruolo attivo e militante del filosofo rivendicato da Camus e Sartre per la contemporaneità; mi parla con le parole vive dell'*expérience vécue* di Simone de Beauvoir e con quelle severe dell'ateismo *purificateur des idoles* difeso da Simone Weil; mi affascina con lo sguardo freddo e intelligente di Paul Valéry e con il *travail de l'esprit* cui si consegna. Mi abbaglia sempre con la filosofia della luce di Descartes.

Ricondurre la filosofia alle sue parole è davvero un bell'esercizio di pensiero nella libertà ed è per me anche curiosità e... piacere: filosofia, forse. Parole, pensiero e libertà: che cosa più affascinante e appassionante di una filosofia fatta delle parole della filosofia?



# Sul senso della filosofia del diritto oggi

## A partire da Norberto Bobbio

Serena Vantin

*This paper aims at offering some considerations about the question "What is the sense of philosophy of law today?". Inspired by some of Norberto Bobbio's long-termed analyses and reflections, it focuses on the different terms of the query: the philosophy of law, its sense, today. Posing this question means to question the task of the philosophy of law, which, according to Bobbio, evokes the role of a sentinel rather than a guide. The sentinel, in fact, must listen to the approaching enemies, from wherever they come, giving the alarm before it is too late.*

Keywords: *Philosophy of law, Norberto Bobbio, Sense of philosophy, Law, Justice.*

### 1. *Introduzione*

La proposta di interrogarmi sul senso della filosofia oggi non poteva giungere in un momento più propizio. Raccoglio dunque con gratitudine l'invito a ragionare su un tema che mi permette di riflettere su un recente passaggio cruciale nella mia biografia, quello che, da un contesto di vita, lavoro e ricerca prevalentemente giuridico, mi trova ora accolta in un ambiente prevalentemente filosofico.

Avendo constatato in prima persona quanto sia differente studiare (e insegnare) la filosofia del diritto in un dipartimento di filosofia piuttosto che in un corso di studi di diritto, negli ultimi tempi ho rivolto spesso lo sguardo, e il pensiero, al magistero di un autore considerato di indiscussa autorevolezza. Pur consapevole che in questa sede sarà impossibile rendere conto della sfaccettata articolazio-

ne dell'itinerario intellettuale di Norberto Bobbio<sup>1</sup>, è alla sua guida che mi riferirò ancora nelle prossime pagine, per provare a offrire un qualche contributo alla domanda che mi è stata posta, e che subito intendo specificare come segue: *qual è il senso della filosofia del diritto oggi?* Nei successivi paragrafi mi soffermerò brevemente su ciascuno dei termini che la compongono: la *filosofia del diritto*, il suo *senso*, *l'oggi*.

## 2. La filosofia del diritto

2.1. *La filosofia: domande senza risposta.* Come evidenziato in un intervento intitolato *Che cosa fanno oggi i filosofi?* (1982), Bobbio sosteneva di non essersi «mai considerato un filosofo nel senso tradizionale della parola»<sup>2</sup>. Pur avendo «insegnato per molti anni due *materie filosofiche*, la Filosofia del diritto e la Filosofia della politica»<sup>3</sup>, rifiutava peraltro di considerare i suoi insegnamenti «come corsi propriamente filosofici»: «quando un professore si rivolge agli studenti per insegnare loro qualche cosa», spiegava, «deve porsi domande che possano avere risposte [...] mentre la filosofia è quella forma di sapere che pone *domande senza risposte*, perché al momento in cui hanno una risposta, queste domande, universalmente accettate o per lo meno accettate dall'universo dei competenti, non sono più domande filosofiche. La filosofia, insomma, è quella forma di sapere che si risolve sempre, alla fine, nel sapere di non sapere»<sup>4</sup>.

In altri termini, a giudizio di Bobbio, accentuare della filosofia del diritto l'aspetto filosofico l'avrebbe resa un pas-

<sup>1</sup> Per una periodizzazione e tematizzazione dell'elaborazione intellettuale di Bobbio, si vedano almeno T. Greco, *Norberto Bobbio. Un itinerario intellettuale tra filosofia e politica*, Donzelli, Roma 2000 e P.P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2008. Sulla fase analitica, cfr. da ultimo M. La Torre, *Il positivismo giuridico analitico. Il contributo di Norberto Bobbio*, in Id., *Il diritto contro se stesso. Saggio sul positivismo giuridico e la sua crisi*, Leo S. Olschki, Firenze 2020, pp. 31-54. Nel prosieguo si prenderanno in esame prevalentemente gli scritti bobbiani dell'età matura.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?* (1982), in Id., *La filosofia e il bisogno di senso*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 15-60: p. 15.

<sup>3</sup> *Ibidem* (corsivo aggiunto).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

satempo poco istruttivo in un'aula universitaria<sup>5</sup>. Ciò sembra confermato dal fatto che quando i filosofi provano a cimentarsi con il tentativo di dare risposte, essi finiscono, a suo dire, con il propinare «una risposta globale, o che pretende di essere globale, alle domande dell'uomo sul mondo; [e] una risposta globale non può se non essere estremamente semplice in quanto si risolve nella riduzione di tutta la realtà a un'unica categoria suprema»<sup>6</sup> come «in quei puzzle dei bambini in cui tutte le tessere vanno al loro posto unicamente perché il disegno è già precostituito»<sup>7</sup>. In definitiva, da un lato, la filosofia tenderebbe a cedere alla «tentazione metafisica», quando «pretende di giungere con propri mezzi a una soluzione definitiva di tutti i problemi ultimi in un sistema che si presenta come un sapere totale», ovvero di «sostituirsi alla religione»; dall'altro lato, essa subirebbe la «tentazione scientifica», quando ambisce a farsi «un sapere totale che renda inutile la scienza», una «scienza delle scienze»<sup>8</sup>.

Certo, ad una analisi più approfondita questa riduzione della filosofia a «religione logicizzata» o a «scienza mistificata»<sup>9</sup> risulta essere essa stessa una semplificazione. Eppure, continuando a descrivere e a scandagliare l'attività del filosofo, Bobbio giungeva a una conclusione che pare ben più convincente. Dinnanzi ad ogni «problema che ci poniamo» ci sono sempre «due perché: un perché causale e un perché finale; [...] nell'un caso si tratta di spiegare un fatto, nel secondo di giustificarlo»<sup>10</sup>. La scienza può dare rispo-

<sup>5</sup> In realtà, spesso le lezioni di Bobbio prendevano avvio proprio dalla domanda sullo statuto specifico della filosofia. Ad esempio, le dispense del suo corso dell'a.a. 1947/1948, dal titolo *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti* (Giappichelli, Torino 1948), hanno questo incipit: «È difficile parlare di problemi filosofici senza porre anticipatamente il problema iniziale di ogni filosofia: "che cosa è la filosofia?". Ancor più difficile oggi che della filosofia [...] si è perduto il senso, e la cultura contemporanea mal sopporta la presenza della filosofia tra le altre forme del sapere».

<sup>6</sup> Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, cit., p. 17.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>8</sup> Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., pp. 16-20.

<sup>9</sup> Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, cit., p. 21.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 25.

ste ingegnose, talvolta brillanti<sup>11</sup>, sulle «cause per cui accade ciò che accade» ma non si interroga sul «perché è accaduto proprio quel che è accaduto, e non altro»<sup>12</sup>. L'autore proponeva a questo riguardo un esempio

tratto dall'esperienza quotidiana. Leggiamo sul giornale che in uno scontro fra due macchine alcuni sono morti e altri sono rimasti vivi. Perché alcuni siano morti e altri siano rimasti vivi è dal punto di vista causale perfettamente conoscibile: dipende dal modo in cui è avvenuto l'urto [...]. Ma siamo in grado di dare una risposta a quest'altra domanda: perché (e in questo caso «perché» significa non per quale causa ma per quale ragione finale) sono morti questi e non quelli? [...] Ecco cosa significa la domanda di senso<sup>13</sup>.

In altre parole, formulando risposte, «anche se parziali», la scienza non raccoglie la specifica «richiesta di senso»<sup>14</sup> che genera il bisogno di filosofia: il «compito» specifico di quest'ultima resta così quello di «porre delle domande» destinate a rimanere aperte, di «non lasciare l'uomo senza domande, e fare intendere che al di là delle risposte della scienza c'è sempre una domanda ulteriore», la quale non cada tuttavia nel dogmatismo della religione: «per quanto sia stretta la zona di luce del nostro sapere, c'è sempre una zona d'ombra»<sup>15</sup>.

Del resto, «la scienza non è essa stessa un problema?»: «la scienza stessa rinvia a qualcosa che sta fuori ed è superiore alla scienza», offrendoci così un problema che non è più scientifico, vale a dire «il problema di se stessa», del «modo con cui procede [...], dei criteri cui ubbidisce per conoscere, insomma del metodo che segue per giungere alla sua verità»<sup>16</sup>. Inoltre, oltre alla conoscenza scientifica e teoretica, deve aggiungersi

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 25-6.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 31-2.

<sup>16</sup> Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., p. 25.

l'atteggiamento in largo senso pratico, che consiste nell'agire non già per conoscere il mondo, ma per trasformarlo. [...] L'uomo, insomma, agisce conoscendo e facendo. E come per la scienza si pone un problema che trascende la scienza, così anche per l'azione si pone un problema che trascende l'azione, ossia: quali sono i criteri direttivi dell'azione? Quali sono le regole in base alle quali l'uomo agisce? Insomma: qual è il metodo del fare?<sup>17</sup>

Nella possibilità di distinguere l'indagine scientifica dai criteri con cui essa deve procedere, e l'immediatezza dell'azione dal giudizio su di essa, sta il passaggio cruciale dal piano dell'essere a quello del dover essere che, consentendo di differenziare l'uomo dall'animale<sup>18</sup>, rende possibile la valutazione del comportamento umano<sup>19</sup> facendo ricorso ai valori, intesi come criteri di giudizio<sup>20</sup> dotati di un fondamento storico<sup>21</sup>.

2.2. *La filosofia del diritto: un modo di filosofare.* In un famoso saggio dedicato a *Natura e funzione della filosofia del diritto* (1962), Bobbio affermava notoriamente, che «i maggiori contributi alla filosofia del diritto sono stati dati da giuristi con interessi filosofici piuttosto che da filosofi con interessi per il diritto»<sup>22</sup>. Del resto, già nell'ambito di precedenti lezioni, il professore torinese aveva insistito a più riprese sulla «crisi» della filosofia in generale<sup>23</sup>, e della filosofia del diritto in particolare<sup>24</sup>, ravvisando come

durante il positivismo, la critica della filosofia portò alla riduzione della filosofia del diritto a teoria generale del diritto, e d'altra parte

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 28-9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>22</sup> Id., *Natura e funzione della filosofia del diritto* (1962), in Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, con una prefazione di L. Ferrajoli, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 43.

<sup>23</sup> Cfr. Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., pp. 13-24.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 51-6.

la critica del diritto [condusse] alla riduzione della filosofia del diritto a sociologia<sup>25</sup>.

Eppure, dopo aver elaborato una vera e propria «distinzione» tra le «filosofie del diritto scritte da filosofi e [le] filosofie del diritto scritte da giuristi, o, se si vuole, tra filosofi-giuristi e giuristi-filosofi»<sup>26</sup>, giungeva a riconoscere che in qualche caso «la situazione è diversa; [...] mi pare che la differenza tra filosofia del diritto dei filosofi e filosofia del diritto dei giuristi sia [talvolta] meno netta»<sup>27</sup>. Questa constatazione dava l'abbrivio per una rapida riformulazione delle considerazioni appena esposte: da ultimo, la distinzione rilevante risultava così quella

tra *due modi di filosofare*, che chiamerei volentieri monismo e pluralismo, con riguardo alla concezione della realtà; razionalismo ed empirismo, con riguardo al problema della conoscenza; aggiungendo l'avvertenza che il giurista, per la natura stessa della sua indagine, è più portato verso la seconda che verso la prima<sup>28</sup>.

La «miglior filosofia del diritto»<sup>29</sup> sarebbe pertanto quel *modo di filosofare* che accoglie nelle sue premesse il pluralismo e l'empirismo, e che indaga sui «problemi generali del diritto [...] partendo *dall'interno dell'esperienza giuridica stessa*» senza ricorrere a una mera trasposizione «estrinseca, se non forzata», di soluzioni da un campo della filosofia all'altro<sup>30</sup>. A questo proposito, particolarmente emblematico sarebbe il caso

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>26</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 34.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>28</sup> *Ibidem*, corsivo aggiunto.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 32, corsivo aggiunto. Nelle *Lezioni di filosofia del diritto. Corso dell'anno accademico 1940/1941*, recentemente ristampate a cura di M. La Torre (Rubbettino, Soveria Mannelli 2022), si legge che «la filosofia del diritto è il complesso delle riflessioni condotte intorno al problema universale che sorge dal mondo dell'esperienza giuridica, esperienza studiata ed elaborata nei suoi aspetti particolari dalla scienza del diritto. Chiamo questo problema, seguendo la denominazione tradizionale, problema della giustizia. Tale problema è problema universale e non particolare, perché la sua soluzione presuppone e insieme coinvolge la soluzione di tutti gli altri problemi universali, e in questo modo

di Kelsen, che, avendo infruttuosamente «“civettato” all’inizio dei suoi studi con il neo-kantismo», si sarebbe perciò fatto carico di «difficoltà di cui [sarebbe] rimasto prigioniero sino nelle ultime opere»<sup>31</sup>. Più nel dettaglio, l’«autonomia» della filosofia del diritto sarebbe garantita dalla possibilità di individuare un suo «proprio oggetto», quello che attiene al «problema del rapporto tra l’io e gli altri io», ovvero il problema di una volontà che non è né universale né particolare bensì «sociale, in quanto [...] diretta a un’altra persona che si trova con me in un rapporto di coesistenza»<sup>32</sup>.

Parafrasando l’analisi bobbiana, la filosofia del diritto appare dunque non tanto come *ancilla* o compagna minore della filosofia<sup>33</sup>, bensì come modo autonomo di filosofare. Questa lettura avrebbe il merito di respingere quella definizione che riduce la disciplina a una serie di studi «sulla scienza giuridica» e più specificamente «sull’operato dei giuristi o dei giudici»<sup>34</sup>, concependola come esclusivamente arroccata nei dipartimenti di Giurisprudenza, al servizio di un sapere giuridico positivo da «ritrovare, interpretare e formulare»<sup>35</sup>, al quale risulterebbe in definitiva strumentalmente propedeutica. Al contrario, essa dovrebbe recuperare la funzione che per secoli l’avrebbe vista vestire i panni di

implica una partecipazione attiva, totale e piena della nostra personalità spirituale alla sua soluzione» (*ibidem*, p. 25).

<sup>31</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 32. Ciononostante, come nota Tommaso Greco, il giovane Bobbio distingue, kantianamente, la coazione come elemento essenziale del diritto dalla sua potenziale coercibilità, vale a dire dalla «possibilità [tipica del diritto] di farsi valere con la forza senza contraddirsi»: cfr. Greco, *Norberto Bobbio...*, cit., pp. 34-5; N. Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Casa editrice La Grafolito, Bologna 1941, p. 245. Greco mostra, inoltre, come il pensiero giovanile di Bobbio sia legato alla fenomenologia tedesca e ai «personalismi»: cfr. Greco, *Norberto Bobbio...*, cit., pp. 3-86.

<sup>32</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 30.

<sup>33</sup> Cfr. ancora *ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

una «filosofia della giustizia»<sup>36</sup>, *vera philosophia* contrapposta alla filosofia *simulata*<sup>37</sup>.

Per questa via, lo specifico *modus philosophandi* della filosofia del diritto sarebbe non solo, e secondo Bobbio non tanto<sup>38</sup>, quello volto a indagare la storia delle idee filosofico-giuridiche e dunque della costante elaborazione e ridefinizione del canone, quanto piuttosto un inesausto e sempre attuale domandare intorno al problema della giustizia, e del conseguente rapporto tra libertà ed eguaglianza, individuo e società<sup>39</sup>, nonché una perenne interrogazione sui concetti e sulle «nozioni generali comuni a tutti gli ordinamenti giuridici», quali diritto, ordinamento giuridico, norma, obbligo, sanzione, validità, efficacia, diritto soggettivo, potere<sup>40</sup>.

### 3. *Il senso della filosofia del diritto*

In questi termini, la filosofia (filosofia del diritto inclusa) è precisamente «l'atto o il complesso degli atti con cui l'uomo

<sup>36</sup> Cfr. U. Pomarici, *Un'idea di filosofia del diritto*, «Magazzino di filosofia», 2003, pp. 92-113. Si veda anche Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., p. 51: la filosofia del diritto è la «parte della filosofia che si occupa del valore della giustizia», dividendosi in due momenti: la fenomenologia della giustizia e l'ideologia della giustizia. *Ibidem*, pp. 108-9: «Attribuendo alla filosofia del diritto il compito di determinare il valore della giustizia, le si attribuisce un compito che la distingue essenzialmente dalla scienza. Con ciò si trae la filosofia del diritto fuori da una confusione positivista di filosofia e scienza, e si indica un punto di riferimento per salvarla dalla crisi generale della filosofia in cui è stata coinvolta dal positivismo». A titolo di esempio, cfr. anche Bobbio, *Lezioni di filosofia del diritto. Corso dell'anno accademico 1940/1941*, cit., p. 32.

<sup>37</sup> R. Ramis Barceló, *El nacimiento de la Filosofía del derecho*, Dykinson, Madrid 2021, p. 38. Individuando una serie di usi del lemma *philosophia iuris* riconducibili già al XVI secolo, l'autore del volume sfida la vulgata, riconducibile al *Lehrbuch der Rechtsphilosophie* di Rudolf Stammler (Walter de Gruyter, Berlin-Leipzig 1928, p. 1, n. 1), secondo la quale Gustav Hugo sarebbe stato «il primo» a utilizzare la nozione di 'filosofia del diritto', mentre all'opera hegeliana *Grundlinien der Philosophie des Rechts* del 1821 si dovrebbe il merito di averla «popolarizzata» (*ibidem*, p. 19). Anche Bobbio era caduto nell'errore, riconoscendo a «una nota opera dello Hugo del 1798» il primato della espressione 'filosofia del diritto': cfr. Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 29.

<sup>38</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 31.

<sup>39</sup> Cfr. *inter alia* N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995.

<sup>40</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 30.

interroga se stesso», e comincia quando «il filosofo interroga se stesso in quanto interrogante, cioè si pone il problema del senso e del fine del suo stesso interrogarsi»<sup>41</sup>.

Più nel dettaglio, l'incessante domandare e domandarsi tipico della filosofia del diritto porta a continua emersione alcune questioni ataviche, come tipicamente il rapporto del diritto con la morale, il rapporto del diritto con il potere e la relazione tra conservazione e mutamento. Dal momento che la ricerca di una risposta univoca e definitiva a queste eterne questioni è tanto urgente quanto impossibile, il compito del filosofo del diritto resta per definizione quello, «molto umile»<sup>42</sup>, di chi vigila<sup>43</sup> con un lumicino sulle fratture<sup>44</sup>, o sugli argini rotti<sup>45</sup>. «Un compito da sentinella più che presuntuosamente da guida. La sentinella che deve stare ad ascoltare l'avvicinarsi del nemico, da qualunque parte provenga, e dare l'allarme prima che sia troppo tardi»<sup>46</sup>.

Una tale solerte indagine può essere condotta soffermandosi di volta in volta sulla dimensione «fenomenologica» dei concetti e delle nozioni giuridiche fondamentali (es. come il diritto o i giudizi di giustizia si sono evoluti nella società), «ontologica» (es. cosa il diritto è) o «deontologica» (es. cosa il diritto deve essere)<sup>47</sup>.

È in particolare quest'ultima a rivelare che il senso della filosofia del diritto non è soltanto conoscitivo ma anche valutativo, potendosi includere nel campo d'indagine della disciplina la riflessione sulla politica del diritto, ovvero l'individuazione, la giustificazione e la critica di determinati valori, argomenti e principi giuridici. Del resto, secondo Bobbio, «la filosofia non è [mai] indifferente ai valori, ma implica sem-

<sup>41</sup> Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., pp. 4-5.

<sup>42</sup> Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, cit., p. 34.

<sup>43</sup> Cfr. S. Veca, *Prefazione*, in Bobbio, *La filosofia e il bisogno di senso*, cit., pp. 5-11: p. 9.

<sup>44</sup> G. Perticone, *In tema di diritto e giustizia*, Giuffrè, Milano 1961, pp. 20, 28.

<sup>45</sup> Bobbio, *Natura e funzione della filosofia del diritto*, cit., p. 41.

<sup>46</sup> Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, cit., p. 34.

<sup>47</sup> Bobbio, *La filosofia del diritto e i suoi problemi*, cit., p. 42. A queste tre dimensioni, Bobbio aggiunge ivi quella «metodologica».

pre una presa di posizione»<sup>48</sup>. La filosofia del diritto, in particolare, ha una precisa «funzione pratica»<sup>49</sup>, dal momento che essa svolge sempre un'implicita attività «promozionale» rispetto alla produzione di nuovo diritto<sup>50</sup>, e che le prescrizioni nonché le rappresentazioni di norme possono orientare e motivare l'agire.

Non è un caso che in tempi recenti, accanto alle correnti tradizionali del giusnaturalismo, giuspositivismo e giusrealismo, e alle formulazioni ascrivibili all'istituzionalismo e al pluralismo giuridico, di cui Bobbio si è a lungo e dettagliatamente occupato, sia possibile individuare una costellazione di teorie contemporanee c.d. «critiche»<sup>51</sup> che rivendicano per la filosofia del diritto una funzione precisamente e primariamente «progettuale»<sup>52</sup>, secondo la quale compito di chi studia il fenomeno giuridico è dapprima quello di esplicitare a quale (inevitabile) posizionamento soggettivo, ideologico e «non-neutrale» il proprio sguardo appartenga<sup>53</sup>, per poi formulare strategie persuasive che, per una via legislativa, giurisprudenziale o almeno culturale, siano in grado di sollecitare un «cambiamento» nella «realtà sociale», promuovendo determinati valori e così contribuendo a creare giustizia

<sup>48</sup> Bobbio, *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, cit., p. 47. Cfr. le parole che Bobbio indirizza al Ministero dell'Educazione Nazionale per giustificare il suo rifiuto a partecipare a una cerimonia dell'Ateneo padovano di ispirazione fascista, riportate da Massimo La Torre nella *Prefazione a Bobbio, Lezioni di filosofia del diritto. Corso dell'anno accademico 1940/1941*, pp. 5-20: p. 9, tratte da N. Bobbio, *Autobiografia*, a cura di A. Papuzzi, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 55.

<sup>49</sup> N. Bobbio, *Introduzione*, in Id., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. VII-XXIV: p. XX.

<sup>50</sup> Bobbio seppe vedere con lucidità che accanto all'«immagine tradizionale del diritto come ordinamento protettivo-repressivo», prende[va] forma una nuova immagine: quella dell'ordinamento giuridico come ordinamento a funzione promozionale». Cfr. N. Bobbio, *Sulla funzione promozionale del diritto*, «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 4 (1969), pp. 1312-29: p. 1323.

<sup>51</sup> Cfr. classicamente G. Minda, *Le teorie postmoderne del diritto* (1995), Il Mulino, Bologna 2001.

<sup>52</sup> Cfr. B. Pastore, *Prefazione a M.G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa 2018, pp. 9-12: p. 10.

<sup>53</sup> Cfr. *inter alia* C.A. MacKinnon, *Butterfly Politics*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017, pp. 119, 124.

in termini «sostanziali»<sup>54</sup>. Una strada, questa, che si propone di prendere sul serio il punto di vista di chi è stato a lungo marginalizzato dai luoghi ufficiali del sapere e delle istituzioni<sup>55</sup>, sottoponendo al vaglio della critica, prima di tutto, i modi stessi di produzione e applicazione del diritto, le sue logiche interne e premesse implicite.

Forse Bobbio aveva inconsapevolmente precorso i tempi nel formulare il seguente auspicio: «vorrei che la filosofia andasse verso una critica radicale di se stessa, della pretesa di costituire una forma privilegiata di sapere, e si persuadesse che il terreno perduto in seguito all'avanzata delle scienze è perduto per sempre e non si può riconquistare se non sostenendo una dubbia e fragile dottrina della doppia verità, oppure inventando, senza poter dare garanzie, modi di accesso alla verità, quali l'intuizione, l'evidenza, la riflessione interiore, diversi da quelli che hanno permesso la formazione, lo sviluppo e il successo dell'impresa scientifica»<sup>56</sup>.

#### 4. *Il senso della filosofia del diritto oggi*

L'indagare e il domandare proprio della filosofia del diritto sono naturalmente collocati saldamente nel tempo e nella storia. Del resto, si potrebbe intendere la storicità come un corollario del pluralismo e dell'empirismo che secondo Bobbio, come già ricordato, sarebbero iscritti nelle premesse stesse del *modus* filosofico della disciplina. Per questa ragione non è ozioso sforzarsi di far emergere il senso specifico che gli studi filosofico-giuridici hanno *qui e ora*.

<sup>54</sup> È ancora Bobbio a ricordare, nella *Introduzione alla filosofia del diritto ad uso degli studenti*, che con Marx finisce l'età della filosofia come interpretazione del mondo e comincia effettivamente l'età «dei rivoluzionari», ovvero di «coloro che non interpretano il mondo, ma lo cambiano» (*ibidem*, p. 12).

<sup>55</sup> Su questo fronte, sia consentito notare che Bobbio si è occupato in alcune occasioni di razzismo, discriminazioni e pregiudizi sociali: cfr. N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali* (1998), Il Saggiatore, Milano 2014, in part. pp. 89-114; *ibidem*, pp. 99, 138, definisce inoltre l'emancipazione femminile come «l'unica rivoluzione del nostro tempo».

<sup>56</sup> N. Bobbio, *Che cosa volete sapere?* (1986), in *Id.*, *La filosofia e il bisogno di senso*, cit., pp. 61-7: p. 66.

Ancora alla fine degli anni '50 del secolo scorso, Bobbio poteva sostenere che l'indagine aristotelica, ed in particolare il Libro V dell'*Etica Nicomachea*, costituiva un «modello per lungo tempo insuperato, che ha fissato i limiti entro cui [...] la discussione del problema [della giustizia] è stata contenuta»<sup>57</sup>. Non è un caso che le indagini sul valore della giustizia condotte nell'ambito di alcuni suoi corsi prendessero avvio proprio dal pensiero dello Stagirita<sup>58</sup>, e lo conducevano ad affermare che «la giustizia [...] nella sua espressione più semplice e ridotta alla sua origine umana è il valore derivato dal bisogno di socialità, il quale quindi diventa il fondamento della giustizia come valore»<sup>59</sup>.

In uno scritto successivo, pubblicato a metà degli anni '80, lo studioso sintetizzava che la distinzione tra il giusto naturale e il giusto per convenzione o secondo la norma, nonché le varie forme di giustizia, di cui le più importanti sono la correttiva e la distributiva, con la distinzione tra giustizia stretta ed equità» hanno rappresentato per molti secoli «tutto il dicibile, come un patrimonio inesauribile che poteva essere accresciuto ma il cui nucleo essenziale restava immutabile»<sup>60</sup>.

Da qualche tempo, tuttavia, lo scenario appare significativamente mutato. Se già nella fase matura della sua lunga attività di ricerca, Bobbio notava che il posto dei «grandi filosofi» è ormai occupato dai «grandi scienziati»<sup>61</sup>, e se il presente è l'epoca in cui sono irreversibilmente mutate le condizioni dell'agire umano a causa del progresso «rivoluzionario» della tecnologia<sup>62</sup>, da qualche decennio l'oggi è addirittura subordinato all'inquietante condizione *che l'umanità*

<sup>57</sup> N. Bobbio, *Prefazione a C. Perelman, La giustizia* (1945), Giappichelli, Torino 1959, pp. 5-11: p. 5.

<sup>58</sup> Bobbio, *Introduzione*, cit., pp. 116-7.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>60</sup> N. Bobbio, *Sulla nozione di giustizia*, «Teoria politica», 1 (1985), pp. 7-19: p. 7.

<sup>61</sup> Bobbio, *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, cit., p. 20.

<sup>62</sup> In una letteratura sterminata, cfr. a titolo di esempio H. Jonas, *Il Seicento e oltre. Il significato della rivoluzione scientifica e tecnologica* (1974), in Id. *Frontiere della vita, frontiere della tecnica*, Il Mulino, Bologna 2011, pp. 75-124.

*non si autodistrugga*<sup>63</sup>. Basti pensare alla minaccia nucleare, alla devastazione ambientale, o alle possibilità di manipolazione genetica sulla vita organica: da sempre il mondo nutre un profondo bisogno di giustizia, ma oggi articola domande che oltrepassano i confini entro i quali quell'urgenza era stata tradizionalmente espressa.

In questa diversa cornice, le riflessioni sulla giustizia globale, storica, ma anche ambientale, algoritmica, biomedica e clinica sono ormai divenute imprescindibili, quale opportuno completamento alle teorie classiche della giustizia politica. Come Bobbio ricordava in una pagina notissima,

non si tratta di trovare il fondamento assoluto – impresa sublime ma disperata – ma, di volta in volta, i vari fondamenti possibili. Senonché anche questa ricerca dei fondamenti possibili – impresa legittima e non destinata come l'altra all'insuccesso – non avrà alcuna importanza storica se non sarà accompagnata dallo studio delle condizioni, dei mezzi e delle situazioni in cui questo o quel diritto possa essere realizzato. Tale studio è compito delle scienze storiche e sociali. [...] Ciò significa che il filosofo non è più solo<sup>64</sup>.

Affermare che il filosofo non è più solo equivale, in definitiva, a sostenere l'apertura della filosofia ad un dialogo con altri saperi e discipline, sulla base della convinzione che vi sia una specifica «fecondità» che nasce dal confronto dialogico con la «varietà delle manifestazioni del pensiero umano»<sup>65</sup>. È in fondo per questi approdi che, tra gli altri, Salvatore Veca non esitava a definire Bobbio non soltanto un «maestro del dubbio» ma anche un «maestro del dialogo» e dell'ascolto<sup>66</sup>.

In conclusione, è forse questo l'insegnamento che una filosofia del diritto che oggi cerchi il suo senso potrebbe trarre da un «filosofo che [ha sempre preferito] dubitare con

<sup>63</sup> Cfr. la Prefazione bobbiana agli argomenti di G. Anders in *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki* (1959), Torino, Einaudi 1961, pp. IX-XVII.

<sup>64</sup> N. Bobbio, *Sul fondamento dei diritti dell'uomo* (1964), in Id., *L'età dei diritti*, cit., pp. 5-16: p. 16.

<sup>65</sup> N. Bobbio, *Tolleranza e verità*, in Id., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, cit., pp. 127-32: p. 130.

<sup>66</sup> S. Veca, *Prefazione*, cit., pp. 5, 11.

angoscia, che affermare per comodità»<sup>67</sup>: non smettere di domandare e di interrogare il suo oggetto, al modo dei filosofi, pur avendo cura di mantenersi aperta e fertile al confronto con tutti quei saperi che, dal diritto positivo all'etica, dalla storia alla sociologia, dalla medicina all'informatica, avanzano vecchie e nuove richieste di giustizia.

<sup>67</sup> Greco, *Norberto Bobbio...*, cit., p. XII, il quale si richiama a Erminio Juvolta.

# Per una filosofia della filosofia

Alberto Burgio

*In proposing a balance sheet of this lively philosophical discussion on philosophy, the chapter starts from the consideration that at the basis of the pervasiveness of philosophical commitment in daily life there is the discovery of the non-obviousness of the apparently obvious: the experience of the problematic nature and of the inadequacy of the «world of life». This leads to the thesis according to which in philosophy is inherent the dissatisfaction with the given, a perplexity and a critical attitude. Antithetical to technical, operational, positive knowledge, philosophy reflects a tendentially polemical position, which however is not accompanied by the immediate rejection of the existent (of which, however, philosophy captures the absurd), but the obstinate search for a sense. The chapter concludes by observing that philosophy accompanies us in life as the daughter of amazement and perplexity, perhaps of discomfort and strangeness, underlying the continuous effort to generate meaning in our experiential path, whereby it can be argued that it is constitutively inherent in them a practical attitude.*

Keywords: *Perplexity, Uneasiness, Criticism, Sense, Praxis.*

## 1. *Non un mestiere, ma un modo di essere*

Cominciamo questa nostra riflessione, che vuol essere anche un sommario consuntivo di questa discussione sul «senso della filosofia», da due testi, lontani tra loro, ma convergenti.

Negli anni del carcere Antonio Gramsci fece un'importante scoperta. Si rese conto della funzione-chiave (anche sul piano politico) del lavoro intellettuale (cognitivo) nella società contemporanea. A indurlo a questa scoperta fu senz'altro anche il rilievo della figura di Benedetto Croce nell'Italia del tempo. Come fu, sul terreno dell'analisi sociologica dei processi produttivi negli Stati Uniti, lo studio della funzione svolta dal personale tecnico nello sviluppo della città-fabbrica fordista. Si è cercato di leggere in chiave idealistica questa riflessione gramsciana sulla centralità del lavoro intellet-

tuale, tradendo un pregiudizio economicistico. Lo schema, alquanto rozzo, sotteso a tali critiche è che *se* si dà valore al tema cognitivo, *allora* si è idealisti, non materialisti storici. In realtà quella di Gramsci era un'intuizione di prim'ordine nel quadro del suo marxismo rivoluzionario; una riflessione, sottesa alla teoria dell'egemonia ideologica, che Althusser avrebbe ripreso e sviluppato a suo modo, ragionando sugli «apparati ideologici» dello Stato e sulla «filosofia spontanea» di chi si dedica a un qualsiasi lavoro *lato sensu* teorico.

Gramsci osservò che, data la sua pervasività, il lavoro intellettuale determina oggi (nel XX secolo) la forma delle relazioni sociali. E comprese come, giusta tale inedita pervasività, non sia più attuale né adeguata l'idea «tradizionale» di intellettuale quale figura specifica, distinta e separata dal resto del corpo sociale, destinata allo svolgimento di mansioni avulse dai concreti processi di produzione e riproduzione. Leggiamo in proposito qualche rigo tratto dalla prima nota del quaderno 12 (*Appunti e Note sparse per un gruppo di Saggi sulla storia degli intellettuali*):

Quali sono i limiti «massimi» dell'accezione di «intellettuale»? Si può trovare un criterio unitario per caratterizzare ugualmente tutte le diverse e disparate attività intellettuali e per distinguere queste nello stesso tempo e in modo essenziale dalle attività degli altri raggruppamenti sociali? L'errore metodico più diffuso mi pare quello di aver cercato questo criterio di distinzione nell'intrinseco delle attività intellettuali e non invece nell'insieme del sistema di rapporti in cui esse (e quindi i gruppi che le impersonano) vengono a trovarsi nel complesso generale dei rapporti sociali. [...]

Tutti gli uomini sono intellettuali, si potrebbe dire perciò; ma non tutti gli uomini hanno nella società la funzione di intellettuali (così, perché può capitare che ognuno in qualche momento si friga due uova o si cucisca uno strappo della giacca, non si dirà che tutti sono cuochi e sarti). Si formano così storicamente delle categorie specializzate per l'esercizio della funzione intellettuale, si formano in connessione con tutti i gruppi sociali ma specialmente in connessione coi gruppi sociali più importanti e subiscono elaborazioni più estese e complesse in connessione col gruppo sociale dominante<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*. Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1516 (q. 12, § 1).

Gramsci osserva dunque che la definizione di «intellettuale» è convenzionale, dipendente dall'organizzazione del lavoro in società (e funzionale alla lotta politica). E nota che nella sostanza tutte le occupazioni hanno una componente intellettuale, teorica, in definitiva: *filosofica*. Oltre un secolo prima, Hegel (che pure metteva in guardia dalle scorciatoie di quella che chiamava «filosofia naturale» e dalle semplificazioni del «buon senso») aveva fatto un discorso in qualche modo analogo: la filosofia non è una forma di sapienza riservata a pochi eletti: in quanto indagine razionale, la filosofia è di tutti, accessibile a tutti, patrimonio comune.

Leggiamo ora un brano tratto dalla «Prefazione» alla *Fenomenologia dello spirito*:

Del resto non è difficile vedere che il nostro è un tempo di gestazione e transizione a una nuova epoca. Lo spirito ha rotto con il precedente mondo del suo esistere e rappresentare, e si appresta ad affondarlo nel passato mentre si impegna nel travaglio della propria trasformazione. [...]

Tuttavia, questa nuova epoca non ha realtà effettiva più di quanta ne abbia un neonato: ed è essenziale non trascurare questo punto. La prima comparsa è solo la sua forma immediata, il suo concetto. [...]

Nel manifestarsi della nuova figura, la coscienza avverte la mancanza dell'estensione e della determinazione del contenuto; e più ancora le manca quella elaborazione della forma per mezzo della quale le differenze sono definite con sicurezza e ordinate in relazioni stabili. Senza tale addestramento la scienza manca dell'universale *intelligibilità* e assume la parvenza di un possesso esoterico, proprio di taluni individui: *un possesso esoterico*, nel senso che essa è data ancora soltanto nel suo concetto, è solo il suo interno; *di taluni individui*, perché il suo manifestarsi privo d'estensione singolarizza la sua esistenza. Solo quanto è compiutamente determinato è al tempo stesso esoterico, comprensibile e tale da essere imparato e da essere proprietà di tutti. La forma intelligibile della scienza è l'unico cammino verso di essa offerto a tutti e uguale per tutti [...]<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden* (hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, Bd. 3, pp. 18-20.

Insomma: anche per Hegel nella società moderna (all'inizio del XIX secolo) il lavoro intellettuale è sempre più parte integrante della vita quotidiana. La filosofia è di tutti perché non è un mestiere (nel senso di una tecnica che si impara da un «manuale di istruzioni»), ma un modo di essere (di porsi nel mondo e di guardarlo).

Che cosa unisce queste considerazioni? Direi: un'idea del lavoro intellettuale (dell'impegno riflessivo, analitico; dell'attività di approfondimento; del *pensiero* teso alla comprensione) inteso quale componente essenziale della vita quotidiana. Non diremmo la stessa cosa di qualunque forma di attività cognitiva. Non lo diremmo – suppongo – se parlassimo della trigonometria o dell'entomologia e nemmeno di una teoria generale della statistica. Lo diciamo – come Hegel e con lo stesso Gramsci – per la filosofia: perché?

## 2. Stupore, curiosità, meraviglia

In molti incontri del seminario sono emersi elementi connessi a questa domanda. Aprendo il seminario, Bruno Centrone ha richiamato la funzione costitutiva della ricerca filosofica e storiografica osservando che lo studio del pensiero antico serve a comprendere la nostra cultura *proprio nella misura in cui siamo in condizione di riconoscere l'alterità* (e ha osservato che questa fecondità della ricerca storiografica separa la storia della filosofia dalla mera erudizione). Altri hanno sviluppato una riflessione organica collegando il tema del *metodo* storiografico in filosofia (che impone *autodisciplina* e *misura* per il riconoscimento della differenza tra sé e il proprio oggetto di studio) al tema della struttura *dialettica* della realtà (un tessuto di contraddizioni). Da queste riflessioni è venuta emergendo un'immagine della filosofia (e della storia della filosofia) come percorso dell'*uscita da sé* e dell'*auto-oggettivazione*, propedeutico alla comprensione del mondo. Dove mi pare sia implicitamente evocato un ideale regolativo di matrice universalistica, posto che lo sguardo è capace di oggettività quando l'osservatore si è negato in quanto soggetto *particolare* (un po' come nel caso dello «spettatore imparziale» di Adam Smith).

Ma se dovessi nominare il filo conduttore del seminario, direi che esso ha tratto consistenza dall'idea che la filosofia sorga e si alimenti dalla scoperta che l'apparentemente ovvio (semplice) non è tale. In effetti, si tratta di un tema importantissimo che dev'essere approfondito. È emerso che la filosofia è (anche, essenzialmente) produzione di domande. Roberto Escobar ci ha ricordato come la filosofia resti viva finché non ci si accontenta delle risposte trovate. Il che è come dire che la filosofia porta con sé e forse in larga misura consiste nella produzione continua di domande. Marina Lalatta Costerbosa ha aggiunto un elemento in chiave normativa con l'argomentare che, se filosofiche, le risposte via via trovate sono disinteressate (non nel senso dell'indifferenza, ma della non-dipendenza dal *particolare*). Dunque torna qui il tema dell'universalismo e – ancora con Smith – il tema della scoperta della complessità celata dall'apparente semplicità.

Ci si pongono moltissime domande perché dinanzi all'«ovvio» (cioè: al mondo della vita; al mondo dell'esperienza, della quotidianità; dinanzi al «fenomeno» che appare) si avverte, inopinatamente, stupore, curiosità, meraviglia. E forse anche – aggiungerei – perché si è insoddisfatti, delusi, perplessi, talvolta arrabbiati. Tornando a Hegel alla luce di questa idea del porre domande, potremmo dire che se la filosofia è *virtualmente* di tutti (nel senso che nessuno è escluso; nessuno ha l'autorità di escludere chicchessia e di imporre il proprio monopolio discorsivo), essa è tuttavia *effettivamente* soltanto di chi si pone domande: del curioso, dell'insoddisfatto, del perplesso, del critico.

A questo punto è emerso un elemento che mi preme ricordare, prima di continuare nel ragionamento. Due voci del seminario (Luca Guidetti e Stefano Besoli) ci hanno chiarito che una specificità del Novecento filosofico (e già del tardo Ottocento), tra Dilthey e Husserl, consiste nel fatto che questa interrogazione del mondo della vita non guarda più a un altrove. La scoperta (il sentore) della complessità, dell'enigma, non comporta più il passo verso una presunta verità (un'«essenza») trascendente, ma spinge appunto a interrogare il *fenomeno*. Si può dire che la filosofia contemporanea ha così portato a compimento il gesto immanentistico compiuto

to da Feuerbach nella critica della religione (e in verità già da Kant con l'orgogliosa rivendicazione dell'ispirazione *realistica* del criticismo).

Come la radice del divino è nell'umano, così la radice della complessità e dell'ignoto è in ciò che appare nel mondo umano (storico) entro il quale si svolge la nostra esperienza quotidiana. In questo senso già Spinoza e Hegel dicono che la ragione, la verità, dio, sono nel mondo: sono la «verità» di questo mondo. Leggiamo in proposito quest'altro luogo della «Prefazione» alla *Fenomenologia*, che suona, mi pare, come un'orgogliosa rivendicazione dell'ispirazione *radicalmente immanentistica* – terrena e terrestre – della cultura dell'uomo moderno:

Fu necessaria la forza per dirigere l'occhio dello spirito verso ciò che è terreno e trattenervelo; e occorre molto tempo perché l'oscurità e la confusione regnanti nel senso dell'al di qua ricevessero la chiarezza che prima aveva soltanto l'ultraterreno, e perché l'attenzione per il presente – attenzione che venne chiamata *esperienza* – ottenesse interesse ed efficacia<sup>3</sup>.

La modernità – la *Neuzeit* dell'umanità finalmente consapevole della propria dignità e autonomia – era nata dalla chiarificazione del senso dell'immanenza e dalla scoperta che nell'esperienza, a torto denigrata, risiede il senso e il valore della vita, non in un presunto aldilà al cospetto del quale genuflettersi.

### 3. Tre corollari

Torniamo brevemente al tema dello stupore dinanzi all'apparentemente ovvio, per cui possiamo sostenere che alla filosofia inerisca di necessità un momento scettico: il dubbio, la diffidenza. Segnalo tre corollari di questa idea.

Il primo corollario (a proposito di continua produzione di domande) è che, se l'ovvio non è tale, se dinanzi all'ovvio la filosofia pone domande, allora *le domande non sono meno importanti delle risposte* (dalle quali nascono sempre nuove

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 16-7.

domande): il cammino non è meno importante della mèta (ammesso che una mèta in questo caso si dia), come dice lo stesso Hegel nella *Fenomenologia*.

Un secondo corollario è che l'ovvio si scopre non-ovvio perché *quel che credevamo sino a quel momento si rivela insufficiente (non vero)*: in questo scarto che sempre di nuovo si manifesta, si dichiara *l'eccedenza dell'esperienza rispetto alla conoscenza*, la quale non esaurisce mai l'esperienza. Restano sempre e presto si manifestano aspetti oscuri, non chiariti, non colti, che vanno portati alla luce; oppure modi dell'essere e dell'esperire che non si erano compresi o sospettati e che in qualche modo ora si fanno sentire, chiedono di essere riconosciuti: come ci rammenta l'*Amleto* shakespeariano,

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy<sup>4</sup>.

Il terzo corollario infine: questa esperienza eccedente la conoscenza può ben essere interna a noi stessi: Il fatto è che *anche nella nostra mente* ci sono molte più cose di quante non *sappiamo* di pensare o di sapere; anche la nostra mente è solo apparentemente «ovvia» (semplice, trasparente), giacché non si limita alla coscienza (all'*io penso* consapevole di pensare). Molto di quanto pensiamo non sappiamo di pensarlo (Freud non fu certo il primo a scoprirlo) e questo apre un mondo di questioni, intorno alla nostra identità prima ancora che intorno a quello che chiamiamo *volontà* o *libertà*.

#### 4. *Un gesto di disobbedienza*

Detto questo, vorrei sviluppare in due direzioni distinte il tema dell'apparentemente ovvio, l'idea che la filosofia sia figlia della scoperta dell'insospettata complessità e problematicità in ciò che appare banale o semplice. La prima direzione concerne la connotazione critica della filosofia.

C'è una posizione molto lontana (attenzione: lontana, lontanissima – ma non propriamente antitetica, per i motivi

<sup>4</sup> *The Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, Act I, Scene 5.

che dirò tra breve) dalla posizione filosofica. È la posizione – potremmo dire *naturalistica* – di chi si appaga dell'apparente ovvietà o semplicità delle cose. Che cosa implica e a che cosa conduce questa posizione? Essa implica l'accettazione immediata (di norma inconsapevole) del dato. Così si muovono i saperi tecnici, operazionali, positivi: i saperi (del resto pragmaticamente preziosi) degli «esperti» e degli «addetti ai lavori».

C'è un compito o un bisogno? L'importante è che ci siano gli strumenti e le nozioni tecniche idonee a guidarne il compimento. E Marx direbbe che nozioni e strumenti ci sono sempre, *per definizione*, perché altrimenti quel bisogno non si manifesterebbe *come tale*, ma si configurerebbe come un desiderio, come una fantasia. Questa dell'operatività e dell'efficacia è la posizione di chi *funziona*, nel senso di rispondere a una funzione socialmente pre-definita. Ripeto: posizione e funzione preziose, senza le quali nessuna società potrebbe conservarsi e svilupparsi. Ma se questa fosse l'unica posizione "spirituale", mancherebbe un aspetto non meno vitale per la convivenza sociale e, soprattutto, per il progresso civile: mancherebbe la critica.

La posizione filosofica è propria di chi *mette in discussione radicalmente* quei compiti: ne revoca in dubbio la pertinenza, l'urgenza, il senso e il valore. È la posizione di chi non si limita a *prendere atto* di quei bisogni per ricercarne la possibile soddisfazione, né, a maggior ragione, si limita ad applicare quei metodi, a utilizzare quegli strumenti ecc. È, al contrario, una posizione *tendenzialmente polemica* – e non per nulla la filosofia è vista con sospetto dai benpensanti, che l'accusano di inutilità, ma in realtà la considerano pericolosa perché genera inquietudine, alimenta perplessità, apre spazi disponibili all'immaginazione. Insomma, mette dei grilli nella testa delle persone.

In due incontri precedenti sono state citate affermazioni che vorrei ricordare a questo proposito: Raffaella Campaner ha richiamato un'affermazione di Rudolf Carnap, che nel *Logischer Aufbau der Welt* (1928) scrisse (più o meno) che «la filosofia è una delle cose più serie che ci siano» in quanto «riflette sui concetti che usiamo». Marina Lalatta Coster-

bosa ha citato a sua volta una frase di Cornelius Castoriadis che suona più o meno così: «la filosofia si pone criticamente nei confronti dell'immagine costituita del mondo». Se le consideriamo insieme e le prendiamo sul serio, queste due affermazioni si integrano alla perfezione mostrando come la filosofia (così intesa) induca o costituisca di per sé un *gesto di disobbedienza* – forse il gesto più importante e radicale, che nega che ciò che è abbia legittimità per il solo fatto di esserci, e ciò non soltanto per quanto attiene alle istituzioni politiche ed economiche, alle strutture evidentemente controvertibili delle nostre società, ma anche ai nostri concetti, alle nostre idee, ai significati che attribuiamo alle parole, ai giudizi (apparentemente incontestabili) che recepiamo dall'ambiente in cui viviamo. Al contrario: tutto è suscettibile di critica; tutto è chiamato a giustificare se stesso – il che naturalmente non significa affatto che poi *nel merito* tutto si equivalga, che «tutto» sia «relativo», come la mentalità corrente (volgare) pretende, ignara non soltanto delle proprie contraddizioni (se «tutto è relativo», lo è anche il relativismo) ma anche del proprio esito nichilistico e reazionario (se «tutto è relativo», come confutare le argomentazioni di Eichmann?).

##### 5. *L'assurdo e il senso*

L'altra direzione in cui vorrei sviluppare questa riflessione concerne la storia: la storia che la filosofia costruisce e racconta, che non è propriamente identica alla storia degli storici. (Com'è noto, tra storici e filosofi che parlano di storia non corre tradizionalmente buon sangue... un po' come tra filosofi e storici della filosofia. Come i filosofi pensano che gli storici della filosofia vogliano imprigionare i pensieri inchiodandoli all'epoca in cui videro la luce – mentre a me pare che lo storico della filosofia intenda soltanto precisare il rapporto tra testo e contesto, nella convinzione che senza conoscere i termini di tale rapporto risulti fatale fraintendere i testi; così – per contrappasso – gli storici accusano i filosofi che parlano di storia di non essere rispettosi della verità dei fatti, e in questo hanno senz'altro ragione, salvo omettere, loro per primi, di domandarsi che cosa significhi «verità dei fat-

ti»; che cosa sia un «fatto storico» e che cosa lo distingua da un fatto *non* storico; che cosa significhi raccontare i fatti, quali presupposti metodologici e ideologici ne permettano e condizionino la ricostruzione ecc. ecc.)

Ma veniamo alla questione della non-ovvietà dell'ovvio, della complessità, dell'apparentemente semplice. Io credo che all'origine delle domande che rivolgiamo (da filosofi) al mondo in cui viviamo, negandone l'ovvietà e la semplicità, vi sia, come dicevo, una insoddisfazione, una protesta. E che questa protesta spesso spinga a chiedersi: «perché le cose stanno così? da dove traggono origine? come è avvenuto che si siano determinate in questo modo?». Tutte queste sono appunto *domande storiche*, anche se il filosofo non se le pone nel modo in cui se le pongono normalmente si pongono gli storici.

Di norma, lo storico si propone di capire il presente mediante la ricostruzione di una catena casuale di accadimenti ed è soddisfatto quando riesce o ritiene di riuscire in questo compito. Il filosofo non vuole *soltanto* questo. Oltre alla sequenza evenemenziale e alla ricostruzione delle catene processuali, egli immagina *anche* un'altra catena *possibile*, alternativa a quella realizzatasi, e questo interesse *contro-fattuale* variamente interferisce con la ricerca di quanto è avvenuto. Questo intreccio eterodosso, eretico, critico, tendenzialmente ribelle sottende quella che i filosofi hanno via via chiamato «storia filosofica» o «storia ipotetica e congetturale» o «storia naturale» o «genealogia». Pensiamo a Rousseau, a Smith, a Kant; e rileggiamo quanto scrive al riguardo Hegel – proprio Hegel, tacciato di giustificazionismo, di cinico realismo, non soltanto dalla vulgata manualistica – in polemica con la Scuola storica del diritto:

il sorgere e lo svilupparsi di determinazioni giuridiche *che appare nel tempo* – questa fatica *puramente storica* – [...] resta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura in cui lo sviluppo da fondamenti storici non è da confondersi con lo sviluppo in base al concetto, e finché la spiegazione e giustificazione storica non viene ricondotta al significato di una giustificazione *valida in sé e per sé*. [...] una determinazione giuridica può apparire perfettamente *fondata e coerente* in base alle *circostanze* e alle istituzioni giuridiche *date* e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come avviene per tante determina-

zioni del diritto privato romano, derivanti in modo del tutto coerente da istituzioni come la patria potestà romana o il matrimonio romano. [...] Un tale presentare e conoscere (pragmatico) in base alle cause storiche più prossime o lontane è frequentemente definito: *spiegare* o ancor più volentieri *comprendere*, poiché si pensa che con il presentare il dato storico si sia fatto tutto, o comunque l'essenziale, al fine di *comprendere* – mentre invece quanto è veramente è essenziale, il concetto della cosa, non è con ciò emerso in alcun modo<sup>5</sup>.

Il testo è talmente chiaro che non occorre dilungarsi in commenti: semmai ci sarebbe da domandarsi come mai, a dispetto di tanta chiarezza, l'icona dello Hegel apologeta dell'esistente risulti inossidabile. E non sarebbe una ricerca di poco momento, perché coinvolgerebbe alcune figure di primo piano della sua Scuola e discendenza filosofica, e getterebbe luce sulle ragioni inconfessabili preposte alla costruzione del canone filosofico ufficiale. Sta di fatto che in questa pagina dell'Introduzione alla *Rechtsphilosophie* (l'annotazione del terzo paragrafo) il discorso è univoco: la filosofia del diritto (che Hegel intende come filosofia politica e come sapere storico inerente alla ragion d'essere e alla struttura delle comunità umane) non si appaga della fenomenologia storica (l'apparire delle «determinazioni» nel quadro contingente della loro genesi) in quanto prende in considerazione e pretende di comprendere (cioè di valutare quanto a razionalità) anche il significato degli accadimenti e delle istituzioni, la loro ragion d'essere, il loro «concetto».

## 6. *Nonostante l'assurdo*

Tornando alla questione della non-ovvietà dell'apparentemente ovvio e spingendo il ragionamento sino alle estreme conseguenze si incontra il tema del non-senso e dell'assurdo. Porrei la questione in questi termini: da una parte c'è l'atteggiamento che abbiamo definito «positivo» (operazionale, tecnico), l'attitudine di chi assume acriticamente come vero/ giusto il dato in quanto dato (il dato di qualunque genere:

<sup>5</sup> *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3A (*Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. 7, pp. 35-6).

lo stato di cose politico o culturale o sociale o economico; le credenze, le convinzioni, le opinioni prevalenti; i costumi, le forme di vita, i comportamenti ecc. ecc.).

Qual è l'antitesi di questa posizione? È la posizione di chi nega al dato qualsiasi ragion d'essere, qualsiasi valore. Pensiamo a Kafka o a Beckett, per i quali il mondo è un non-senso, lo spazio dell'assurdo. Un importante testimone della *Shoah* (Imre Kertész, premio Nobel per la letteratura nel 2002) scrisse nel suo diario di considerare Auschwitz il simbolo più pregnante della realtà, appunto perché nel campo di sterminio la realtà dichiara la propria radicale assurdità.

Credo che la posizione filosofica si distingua da entrambe queste posizioni, anche se è più prossima alla seconda, per il nucleo critico che la ispira. La filosofia *vede* l'assurdo della realtà, nega legittimazione al dato per il solo fatto di essere dato; ma al tempo stesso *cerca* ostinatamente il senso: un senso in questa realtà o in una sua possibile trasformazione. Se disperasse della *possibilità* del senso (se disperasse di potere scoprire o conferire un senso), credo negherebbe se stessa. Abbandonerebbe la lotta (morale, etica, sociale, politica) che invece credo la connota e la motivi essenzialmente.

Perciò definirei la filosofia – figlia dello stupore e della perplessità; forse del disagio e dell'estraneità – come continua ricerca e sforzo incessante di *generare senso*: di scoprirlo dove si dà, nascosto da apparenze insensate o, più spesso, di produrlo attraverso la battaglia volta a trasformare una realtà che ne sia in larga parte priva.

## 7. *Noi e gli altri*

Vorrei dire infine due parole su questo nostro seminario. Lo definirei un seminario di *filosofia della filosofia*. Abbiamo provato a ragionare sulla scelta che ciascuno di noi ha fatto, sulle sue ragioni e sulle sue implicazioni. Credo che fosse indispensabile e che una riflessione del genere dovrebbe ricevere attenzione almeno una volta nel percorso di ciascuno di noi (non solo degli studenti, ma anche dei docenti) per evi-

tare che troppe cose importanti rimangano non dette, non indagate, nemmeno prese in considerazione.

Anche se non credo affatto che questi pochi incontri e i testi raccolti in questo «quaderno» bastino a dissodare la massa delle questioni emerse, almeno mi auguro che averle nominate sia servito se non altro a prendere coscienza della loro esistenza.

Mi sono spesso domandato, durante questi incontri, che cosa significhi avere vent'anni: che cosa significhi oggi, e che cosa significhi in sé e per sé – ammesso che quest'ultima domanda abbia un senso.

Il primo romanzo di Paul Nizan, *Aden Arabie* (un diario di viaggio scritto nel 1931), comincia con una frase celeberrima: «*J'avais vingt ans. Je ne laisserai personne dire que c'est le plus bel âge de la vie*»<sup>6</sup>. Nizan (che suggerirei di rileggere) aveva le sue buone ragioni. Aden (oggi nello Yemen) era allora una città coloniale e Nizan (venticinquenne) vi scoprì il rovescio della civiltà europea: violenza, sfruttamento schiavile, devastazione, miseria estrema e inauditi soprusi. Resta che questa frase, estrapolata, rischia di essere fuorviante.

Riguardati a distanza di mezzo secolo, i propri vent'anni appaiono, retrospettivamente, un momento importantissimo e potenzialmente decisivo. A vent'anni è davvero possibile ancora *quasi* tutto. Le potenzialità sono immense e anche gli studi possono aiutare a compiere le proprie scelte con consapevolezza, serietà e ragione, oltre che con fiducia in sé stessi. Vorrei leggere a questo riguardo ancora qualche rigo della nota gramsciana citata in apertura. Gramsci scrive:

scuola creativa non significa scuola di «inventori e scopritori»; si indica una fase e un metodo di ricerca e di conoscenza, e non un «programma» predeterminato con l'obbligo dell'originalità e dell'innovazione a tutti i costi. Indica che l'apprendimento avviene specialmente per uno sforzo spontaneo e autonomo del discente, e in cui il maestro esercita solo una funzione di guida amichevole come avviene o dovrebbe avvenire nell'Università. Scoprire da se stessi, senza suggerimenti e aiuti esterni, una verità è creazione, anche se la verità è vecchia, e dimostra il possesso del metodo; indica che in ogni modo si è entrati nella fase di

<sup>6</sup> *Aden Arabie*, Rieder, Paris 1931, p. 1.

maturità intellettuale in cui si possono scoprire verità nuove. Perciò in questa fase l'attività scolastica fondamentale si svolgerà nei seminari, nelle biblioteche, nei laboratori sperimentali; in essa si raccoglieranno le indicazioni organiche per l'orientamento professionale<sup>7</sup>.

Spontaneità, autonomia, creatività, dunque. Però vorrei aggiungere un'ultima cosa che pure è venuta più volte in superficie in questi incontri. Nessuno di noi è una monade. Trattando di Husserl, Besoli ha insistito sull'importanza cruciale della relazione, dell'intersoggettività, e ha parlato di superamento del soggetto monadico. LaLatta Costerbo-sa ha insistito sul tema della responsabilità e io aggiungerei la questione del rispetto – del rispetto di sé che passa in primo luogo per il rispetto degli altri. Perché si tratta di capire che *noi siamo* gli altri (non solo perché banalmente siamo «gli altri degli altri» che ci attorniano, ma perché questi altri che ci circondano sono anche *dentro* di noi: ci costituiscono, non possiamo offenderli senza offendere anche noi stessi).

Volevo dire questo, da ultimo, perché in qualche modo credo che sia il modo più corretto di concludere questo discorso sul senso della filosofia per noi. La filosofia non ci insegna nulla di specifico, di immediatamente utile. Abbiamo detto però che ci accompagna nella ricerca di un senso, se cerchiamo un senso in quello che facciamo e che pensiamo. Credo che la qualità del nostro rapporto con gli altri sia un aspetto cruciale di questa ricerca, e che i nostri piani di vita dipendano in larga misura proprio dal modo in cui ci disponiamo in questo rapporto.

Rapporto con gli altri: si può dire anche in un'altra forma. Lo si può dire chiamando in causa la dimensione *pratica* della filosofia, che solo in apparenza è puro pensiero, meditazione fine a se stessa. Vorrei allora concludere con poche righe tratte da un frammento hegeliano, riconducibile a un corso di lezione (siamo probabilmente nel semestre 1801-1802, quindi nel periodo jenese; più precisamente nell'autunno del 1801; e il corso si intitolava precisamente *Introductio in Philosophiam*). Hegel scrive:

<sup>7</sup> Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1537-8 (q. 12, § 1).

Per quel che riguarda il significato universale del bisogno di filosofia, vogliamo tentare di chiarirlo nella forma di una risposta alla domanda: in che rapporto sta la filosofia con la vita? [*Welche Beziehung hat die Philosophie aufs Leben?*] Una domanda che è tutt'uno con questa: in che misura la filosofia è pratica? [*Inwiefern ist die Philosophie praktisch?*] Poiché il vero bisogno della filosofia non è rivolto se non a questo, da essa e per mezzo di essa imparare a vivere [*Denn das wahre Bedürfnis der Philosophie geht doch wohl auf nichts anders als darauf, von ihr und durch sie leben zu lernen*]<sup>8</sup>.

Mi fermo qui, con queste parole limpide e concretissime di un filosofo spesso inchiodato all'accusa di abbandonarsi a vane astruserie.

<sup>8</sup> *Introductio in Philosophiam. Diese Vorlesungen*, in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, Hamburg 1998, Bd. 5 (*Schriften und Entwürfe. 1799-1808*, hrsg. v. M. Baum und K.R. Meist), p. 261.



## Gli autori

*Alberto Burgio*

Insegna Storia della filosofia nel Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Suoi principali ambiti di ricerca sono il pensiero politico contemporaneo (con particolare riferimento al marxismo), la storia della filosofia della storia e l'analisi storico-critica delle ideologie razziste. Tra i suoi libri più recenti, tutti apparsi presso DeriveApprodi: *Gramsci. Il sistema in movimento* (2014); *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista* (2016, con M. Lalatta Costerbosa); *Il sogno di una cosa. Per Marx* (2018); *Critica della ragione razzista* (2021); *Un marxismo "alquanto aristocratico". Studi su Antonio Labriola* (2023).

*Stefano Besoli*

Professore di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Bologna. È autore di monografie su Lotze, Windelband, la fenomenologia della conoscenza e Lask, come pure di saggi riguardanti la dottrina della verità e del giudizio, il tema della percezione e i rapporti tra logica e psicologia nell'ambito della tradizione fenomenologica e neokantiana. Ha curato edizioni di opere di Brentano, Twardowski, Husserl, Reinach e Scheler, nonché volumi collettanei riguardanti il neocriticismo, il realismo fenomenologico, il neokantismo e la fenomenologia, la psicopatologia fenomenologica di Binswanger, il pensiero di Lask e il neokantismo, la fenomenologia nel suo rapporto con le scienze sociali. È stato curatore di special issues sulla nozione di «stato di cose», sul tema dell'intuizione, su W. James, Th. Lipps, Stumpf, Scheler e Bolzano. Dirige la rivista «Discipline filosofiche» e, per i tipi di Quodlibet, la collana «Le forme dell'anima».

*Raffaella Campaner*

Professoressa di Filosofia della Scienza presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna, e Life Member di Clare Hall College, Cambridge. La sua ricerca affronta temi di filosofia della scienza generale e di filosofia della medicina, con particolare attenzione alla filosofia del cancro, dell'epidemiologia e della psichiatria. I suoi interessi vertono sulla spiegazione scientifica, le concezioni della causalità, e la modellizzazione scientifica. Tra le pubblicazioni recenti: *Filosofia della scienza* (con M.C. Galavotti, Milano 2017), *Varieties of Causal Explanation in Medical Contexts* (Milano 2019), e *Explaining Disease: Philosophical Approaches to Biomedical Research and Clinical Practice* (Dordrecht 2022).

*Bruno Centrone*

In precedenza Ricercatore del CNR presso il Centro di Studio del Pensiero Antico di Roma, è dal 2004 Professore Ordinario di Storia della filosofia antica presso l'Università di Pisa. Tra il 2013 e il 2018 è stato docente a contratto presso la Scuola Normale Superiore. Suoi campi prevalenti d'indagine sono il pitagorismo e Platone, di cui ha tradotto e commentato numerosi dialoghi. Tra i suoi più recenti volumi *Prima lezione di filosofia antica* (Roma-Bari 2015) e *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone* (Roma 2021)

*Andrea Colli*

Ricercatore a tempo determinato presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Dopo aver conseguito il dottorato presso l'Università di Firenze, in cotutela con l'Albert-Ludwigs Universität di Friburgo (2009), ha diretto e partecipato a diversi progetti di ricerca presso istituti italiani e stranieri. Nel 2015 ha ottenuto una borsa Marie Curie per condurre il progetto "Freedom of Teaching and Political Control" presso l'Università di Colonia. Dal 2018 è in possesso dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (seconda fascia). Tra le sue principali pubblicazioni: *Guillelmi Petri de Godino, Lectura Thomasina. Distinctiones 1-22 libri Secundi* (Leuven 2021); *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un*

concetto filosofico (Pisa 2017); Teodorico di Freiberg. *Durata e tempo. Sulle durate, Sulla natura e proprietà dei continui* (Bari 2017).

*Diego Donna*

Insegna Storia della filosofia moderna e contemporanea presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Tra le sue pubblicazioni recenti: *Contre Spinoza. Critique, système et métamorphoses au siècle des Lumières* (Ginevra 2021); *Hermeneutics and Conflict. Spinoza and the Downfall of Exegetical Interpretation* (Leida-New York 2021); «*Aussi tous deux déraisonnerontils*». *Philosophie et théologie dans le chapitre 15 du Traité théologico-politique* (Parigi 2021); *Dispersione ordine distanza. L'Illuminismo di Foucault Luhmann Blumemberg* (Macerata 2020).

*Roberto Escobar*

Già professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università Statale di Milano. Critico cinematografico de «Il Sole 24 Ore». Tra i suoi libri: *La libertà negli occhi* (Bologna 2006), *Eroi della politica. Storie di re, capi e fondatori* (Bologna 2012), *Metamorfosi della paura* (Bologna 1915<sup>3</sup>), *Totò. Avventure di una marionetta* (Bologna 2017<sup>2</sup>), *Il buono del mondo. Le ragioni della solidarietà* (Bologna 2018), *Il mondo di Woody* (Bologna 2020), *Far fronte all'ombra. Cosa insegnano le pesti* (Milano 2022). In uscita *I volti della paura* (Bologna 2023).

*Carlo Gentili*

Professore emerito presso l'Università di Bologna. Collabora con numerose riviste, tra le quali: «Il Verri», «Studi di estetica», «Nietzscherforschung», «Estetica. Studi e Ricerche», «Nietzsche-Studien». A partire dal 2006 fa parte del comitato scientifico delle «Nietzsche-Studien». Dal 2009 è membro della «Friedrich-Nietzsche-Stiftung». Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Quid est veritas? Skeptische Implikationen von Ueber Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne*, «Nietzsche-Studien» 52 (2023); *Hofmannsthal e Nietzsche. Sulla menzogna del linguaggio*, «Estetica. Studi e ricerche», IX (2019); *Introduzione a Nietzsche* (Bologna 2017).

*Luca Guidetti*

Insegna Filosofia teoretica all'Università di Bologna. Le sue ricerche vertono intorno al problema della conoscenza, dai presupposti logico-semantici alle configurazioni fenomenologiche. È stato tra i fondatori della Rivista «Discipline Filosofiche», che attualmente coordina insieme al suo Direttore, prof. Stefano Besoli. È membro del Gruppo di ricerca "Discipline Filosofiche. Teorie e pratiche della razionalità filosofica", presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Si è occupato di neokantismo, fenomenologia, filosofia della biologia ed epistemologia costruttiva, su cui ha scritto diversi libri e saggi pubblicati in riviste nazionali e internazionali. La sua ultima monografia riguarda la teoria delle sensazioni di Mach (*Gli elementi dell'esperienza. Studio su Ernst Mach*, Macerata 2021).

*Manlio Iofrida*

Professore AlmaMater all'Università di Bologna, ha dedicato le sue ricerche alla filosofia francese contemporanea e alla questione della natura e dell'ecologia. Fra le sue pubblicazioni si ricordano i seguenti libri: *Forma e materia. Saggio sullo storicismo antimetafisico di Jacques Derrida* (Pisa 1988); *Per la storia della filosofia francese contemporanea: da Jacques Derrida a Maurice Merleau-Ponty* (Modena 2007); (con D. Melegari) *Michel Foucault* (Roma, 2017); *Per un paradigma del corpo: una rifondazione filosofica dell'ecologia* (Macerata 2019). Le sue ricerche più recenti vertono sulla questione della storia nell'era dell'ecologia. Dirige il gruppo di ricerca "Officine Filosofiche".

*Marina Lalatta Costerbosa*

Insegna Filosofia del diritto e Bioetica nel Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Suoi principali ambiti di ricerca sono il diritto, nelle espressioni più paradossali (nazismo, tortura ecc.), le questioni di bioetica, il problema del riconoscimento dei diritti, in particolare la giustificazione dei diritti dei bambini. Tra i suoi libri più recenti: *Il silenzio della tortura. Contro un crimine estremo*

(Roma, 2016); *Orgoglio e genocidio. L'etica dello sterminio nella Germania nazista* (Roma 2016, con A. Burgio); *¿Legalizar la tortura? Auge y declive del Estado de Derecho* (Valencia 2018, con M. La Torre); *Il bambino come nemico. L'eccezione humboldtiana* (Roma 2019); *Günther Anders* (Bologna 2023).

*Francisco Javier Ansuátegui Roig*

Professore ordinario di Filosofia del diritto presso l'Università Carlos III di Madrid. Membro dell'Istituto di diritti umani Gregorio Peces-Barba. Direttore della rivista "Derechos y Libertades". Presidente onorario de la Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política e della Società Italiana di Filosofia del diritto. Autore di diverse opere nel campo della filosofia del diritto e della teoria dei diritti umani. Le sue ultime pubblicazioni includono: (con C. García Pascual y D. Biloti), *La regola del mondo. La controversia sul diritto internazionale* (Napoli 2018); *Libertà d'espressione. Ragione e storia* (Torino 2018); (a cura di), *Argumentación y constitucionalismo* (Valencia 2020); *Norme, giudici, Stato costituzionale. Frammenti di un modello giuridico* (Torino 2020); (con A. López y López), *Norma y juez en la aplicación del Derecho* (Madrid 2023).

*Mariafranca Spallanzani*

Professoressa AlmaMater all'Università di Bologna dove insegna Storia della filosofia. Ha insegnato in diversi università e centri di ricerca in Europa e negli Stati Uniti. È stata presidente e vice-presidente dell'European Society for Early Modern Philosophy (ESEMP). Studiosa della filosofia di Descartes e della filosofia dell'Illuminismo, ha pubblicato vari saggi e vari volumi su tali argomenti. Tra gli altri, *Diventare filosofo. Descartes "en Philosophe"* (Firenze 1999); *Filosofi. Figure del Philosophe nell'età dei Lumi* (Palermo 2002); *L'arbre et le labyrinthe. Descartes selon l'ordre des Lumières* (Paris 2009); *Descartes. La règle de la raison* (Paris 2015).

*Serena Vantin*

Ricercatrice a tempo determinato di tipo b in Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Si è occupata prevalentemente di storia della filosofia del diritto; di diritto antidiscriminatorio, teorie critiche del diritto e femminismo giuridico; dei rapporti tra diritto, etica e tecnologie. Tra le sue pubblicazioni: *L'eguaglianza di genere tra mutamenti sociali e nuove tecnologie* (Firenze 2018); *"Il diritto di pensare con la propria testa". Educazione, cittadinanza e istituzioni in Mary Wollstonecraft* (Roma 2018); *Gli eguali e i diversi. Diritto, manners e ordine politico in Edmund Burke* (Modena 2018); *Il diritto antidiscriminatorio nell'era digitale* (Alphen aan den Rijn 2021).

# quaderni di dianoia

## Quaderno 1

*La costruzione del futuro. Il Bauhaus a cento anni dalla fondazione,*  
a cura di Marina Lalatta Costerbosa

Marina Lalatta Costerbosa, *Il Bauhaus tra Weimar e il nazismo. Per una introduzione* – Enzo Collotti, *Il Bauhaus nell'esperienza politico-sociale della repubblica di Weimar* – Winfried Nerdinger, *Das Bauhaus zwischen Mythisierung und Kritik* – Diego Donna, Romano Martini, *Bauhaus 100. Forma funzione utopia* – Vittorio d'Anna, *Kandinsky negli anni del Bauhaus. La svolta metafisica* – Anja Baumhoff, *Ambitions, Anxieties and Attainments. Klee and the Bauhaus* – Luca Guidetti, *Esperienza e figurazione. Paul Klee ed Ernst Mach* – Anne-Kathrin Weise, *Marianne Brandt auf ihrer «eigenen Spur»* – Elizabeth Otto, *Passages with Friedl Dicker-Brandeis. From the Bauhaus through Theresienstadt* – Manlio Iofrida, *Il Bauhaus al tempo dell'ecologia e della fine del postmoderno. A partire da Adorno e Merleau-Ponty* – Franco Farinelli, *La coscienza del Bauhaus.*

## Quaderno 2

*Le parole del male. Materiali per un lessico della violenza,*  
a cura di Francesco Cerrato

Francesco Cerrato, *Prefazione, Violenza: le ragioni di uno studio a più voci* – Gennaro Imbriano, *Abbondanza. Genesi del valore e legittimazione della proprietà nell'economia neoclassica* – Alberto Burgio, *Carattere nazionale. Forme e metamorfosi di un concetto* – Marina Lalatta Costerbosa, *Educazione. Alla radice di una società violenta* – Marcella Hannà Ravenna, *Perdono. Le risposte al dilemma morale di Simon Wiesenthal di fronte alle atrocità compiute da un giovane nazista* – Paul Corner, *Pulizia. I pericoli della contaminazione* – Luca Guidetti, *Esperienza e figurazione. Paul Klee ed Ernst Mach* – Francesco Cerrato, *Sacrificio. Gentile e la violenza dei fascisti* – Chiara Volpato, Roberta Rosa Valtorta, *Salute. Noi sani, loro malati: la biologizzazione dell'altro come lato oscuro del benessere.*





Finito di stampare  
nel mese di settembre del 2023