

FILOSOFIA CRISI/VERITÀ*

di

Anna Escher Di Stefano

Innanzitutto comincio a precisare che «filosofia» e «verità», viste all'interno di una pratica filosofica didattica, sono le parole-chiave del discorso che mi accingo a fare a partire dalla problematica vera o presunta della crisi e a partire dalla chiarificazione storico-teorico-culturale che tale concetto di crisi comporta.

Punto d'avvio d'obbligo per un discorso del genere credo debba essere l'idealismo, in quanto questo, nel bene e nel male – ma, ritengo, molto più nel bene che nel male –, è il periodo storico-teoretico più rilevante del nostro recente passato.

Il problema di una tradizione «nazionale» della filosofia e l'immagine della filosofia che dall'inserimento in questa tradizione è stata rimandata, l'esistenza di «idee forti» inserite in sistemi ferreamente strutturati, questi i temi che – per dirla con Paolo Rossi – hanno costituito i «paradigmi dominanti» attraverso cui si è letta quell'epoca cosiddetta egemonica che è stata l'idealismo.

Non intendo però soffermarmi qui sulla liceità di tale etichetta univoca, del cui uso peraltro dissento in quanto essa comprende al suo interno modelli filosofici differenti, unificati soltanto dal tenue filo dell'appartenenza ad una filosofia dello «spirito»; intendo soltanto sottolineare che questo modello era, nei suoi contenuti essenziali, un retaggio del Risorgimento che si proponeva di fornire un fondamento filosofico alla costruzione di una cultura nazionale.

Infatti, se Gentile aveva dato al proprio storicismo un'impronta robustamente teoretica, da cui ricavare un programma educativo ispirato al principio dello stato etico e utilizzato – non importa in questa sede con quale successo – per fornire una giustificazione ideologica al fascismo, Croce aveva invece dato alla propria proposta filosofica un respiro etico, ponendosi come punto di riferimento e guida morale nell'opposizione al fascismo.

Rispetto a tali modelli culturali, sia pur diversi, il post-idealismo intende programmaticamente prendere le distanze, mettendo in moto esigenze eccentriche nei confronti del passato e rifiutando i suoi presupposti teoretici, il suo va-

* Relazione tenuta in occasione del Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana, Roma 2005.

lore di verità, e infine, anche se con molte ambiguità e molti ritardi, la sua applicazione didattica¹.

Si accentua così il problema della «crisi», dapprima come «crisi» dell'idealismo, rispetto a cui la filosofia o, meglio, i filosofi si aspettano una «rinascita», e poi come crisi del concetto, dei compiti, del ruolo della stessa filosofia.

E parlo di «accentuazione» – e non di nascita – del problema della crisi, in quanto tale problema, sia pure posto e vissuto in un'altra prospettiva, e cioè come messa in questione di uno statuto di idee, come critica e autocritica, ovvero come travaglio cui il pensiero sottopone se stesso e la propria validità, tale problema, ripeto, era già nato all'interno dell'idealismo stesso.

Per quanto riguarda Croce, egli condivide quella concezione unitaria del reale, nella quale spirito e natura, «fondo buio della vecchia metafisica», non vengono fruiti come due entità contrapposte, ma vissuti come l'unica realtà, o meglio, sono un'unica realtà, realtà che è *storia ideale eterna*.

La storia non è una modalità attraverso cui si conosce il mondo, ma è la realtà tutta, il cui soggetto non sono lo Spirito, l'idea, l'universale, «le idee sospese in aria», le mere «fantasime», ma i fatti individui, reali, i fatti che accadono, colti nella loro pienezza, ricchezza e vitalità, nei quali vive e s'incarna il palpito del pensiero.

Accanto ai fili verticali, che uniscono Croce alla tradizione, ne esistono, dunque, altri, orizzontali, che uniscono Croce, soprattutto l'ultimo, alle esperienze culturali europee del tempo ed evidenziano come egli fosse sensibile anche a quelle istanze di conflittualità non componibili, a quell'irrazionale che si ritaglia il suo spazio nel momento del «vitale»².

Non è pertanto fuor di luogo ribadire che Croce concepiva la filosofia come sistemazione provvisoria di problemi concreti che incessantemente sorgevano dallo stesso sviluppo del pensiero. E anche se in Croce questa attenzione prese

¹ Giustamente osserva Garin – ma non soltanto Garin; basterebbe, fra gli altri, ricordare (e infatti Garin lo ricorda) Antimo Negri – come l'attualismo gentiliano sia penetrato per canali diversi e a diversi livelli in una non piccola parte della cultura italiana per alcuni decenni: «L'ignorarlo o il tacerne non cancella una realtà. Il prenderne chiara coscienza attraverso le fonti primarie non può che giovare [...], aiutando a capire l'ieri e l'oggi della nostra vicenda» (*Introduzione* a G. Gentile, *Opere filosofiche*, Milano 1991, p. 79).

² «Problematività – precisa Tessitore (*Introduzione* a AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Napoli 1970) – ma non «contraddizione»; problematicità, che si traduce nella rivendicazione del carattere concreto, storico e anti-metafisico della filosofia e della verità di cui essa è portatrice, nella continua preoccupazione «a sottolineare il divenire, il tempo, il superamento, la storicità dei problemi, mai del problema, in cui la ricerca filosofica deve cercare la sua tipicità e il suo interesse»; che si traduce nel costante rifiuto di ogni definizione, «tra tutte, più di ogni altra, proprio quella di *idealismo*, sempre schernita come fatto di puro comodo, errore prodotto dall'indebito trasferimento di una 'forma' conoscitiva nell'altra, esempio dell'assurda pretesa dell'empiria di assicurare a forma conoscitiva».

a volte l'apparenza del sistema, con tutte quelle rigidità contro le quali egli stesso, per altro verso, combatterà più o meno consapevolmente per tutta la vita³, è anche vero che per tutta la vita egli combatterà altresì contro la figura e il ruolo del filosofo sistematico, del filosofo di professione, puro, accademico, figura che gli sembrava algida, se non addirittura parassitaria⁴.

Contro il sistema, dunque, Croce, ma anche contro l'astrazione, contro la «ragione del ragionevole». Giacché l'uomo, «per nobile che sia nel suo sentire e severo nelle sue azioni», non può essere un automa razionale, ma è un essere «che vive e vivendo soffre la malattia stessa della vita», «avvolto nelle passioni, e a loro cedendo, se non nel grande nel piccolo, sette o settantasette volte al giorno»⁵.

In tali parole l'ultima riflessione di Croce, un Croce più dolente e problematico di quanto certe oleografiche rappresentazioni, ormai però quasi del tutto superate, intendano presentarci. Di un Croce che non ebbe, al tramonto della sua vita, né il tempo, né forse le energie per una revisione profonda della propria speculazione⁶.

Questo, in Croce.

Ma questo, stranamente, anche in Gentile, il quale, se nel '12 scrive: «non c'è ricerca filosofica o scientifica, né c'è pensiero di nessuna sorta senza la fede

³ Ciò però non comporta l'immagine di un Croce prima dedito all'edificazione del sistema e poi felicemente dimentico di esso e tutto dedito alle ricerche particolari. Giustamente G. Sasso sottolinea «la strenua attenzione che in varie forme sempre il filosofo dedicò alle giunture logiche del sistema, al rigoroso accordo dei concetti, alla perfetta armonia nella loro unitaria pensabilità» (*Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967, p. 75).

⁴ B. Croce, *Ultimi Saggi* (1930), Bari 1948, pp. 386-390.

⁵ B. Croce, *Discorsi di varia filosofia* (1943), II, Bari 1945, p.130. D'altronde, «possiamo noi fare l'errata-corrige al mondo? Togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto della vita? Con molta mortificazione, riflettendo, ci avvediamo che col togliere qualcuna di queste cose si toglie la vita stessa e la realtà. È da mettere in guardia contro il cercare, come si dice, la ragione delle cose, perché in questa ricerca è molto facile cadere in puerilità o in sofismi. Il pensare ragionevole ha per suo carattere l'accettazione di quel che si impone come una realtà che non si può pensare a cangiare. L'abbiamo, per così dire, innanzi agli occhi; l'adesione intellettuale segue senza ostacolo alla certezza che la realtà, che è una modificazione dell'essere nostro stesso, ci infonde» (*Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1951), Bari 1952, p. 33).

⁶ Si veda a questo proposito il carattere autobiografico, di confessione, che acquista lo scritto *Una pagina sconosciuta nella vita di Hegel*, nella quale si legge che il possesso di un pensiero vale solo in quanto prepara «nuova vita e nuovo pensiero» «[...] sì tutto questo era vero, e la conclusione era giusta. Ma quando a un uomo di pensiero si dice che nel pensiero, nel quale egli riposava come in una verità, si è introdotto un errore, o di ciò gli si suscita il sospetto, come si può poi addormentare in lui il pungolo del rimorso e far che egli conviva, senza disamina e senza correzione o confutazione, con quell'errore? Come si può pretendere che se ne rimanga freddo e indifferente verso ciò che è stato il fine della sua vita e di cui sente la responsabilità morale di curare e proteggere l'incontaminata purezza?» (*Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1951), cit., pp. 25-26).

del pensiero in se stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità»⁷, nel '41 offre della filosofia e della sua verità un aspetto più doloroso e più sofferto.

La verità, per l'ultimo Gentile, è «la luce di tutte le cose belle e buone, che veniamo facendo ad ora ad ora in tutta la nostra vita», e scaccia ogni cura del presente, ogni ricordo del passato, ogni pensiero del futuro. La verità diventa l'affrancamento da ogni condizione, la liberazione dalla chiusura dell'esperienza, l'approdo ad un luogo dove il tempo si è fermato, «e si è fermato nel pensiero che lo abbraccia, lo comprende e circoscrive dentro di sé»⁸. È sempre col pensiero, dunque, che la verità coincide, ma il pensiero, ora, a sua volta, coincide con l'immortalità, con quel respirare nell'eternità che è la nostra vita.

Ma queste inquietudini, questi travagli, che abbiamo appena delineato in Croce e in Gentile, travagli che comportano revisioni teoretiche, ma che molto più verosimilmente hanno matrici marcatamente esistenziali, non sono la spia di una debolezza speculativa, bensì, semmai, al contrario, sono indizio della vitalità di un pensiero che non si acquieta nel già detto, ma che continuamente rimette in discussione se stesso.

Scriva Gentile: «[...] poi venne fuori la 'crisi': parola fortunata in tempi infortunati, in cui sistemi politici ed economici tramontavano per essere sostituiti da sistemi radicalmente diversi». E tra le tante crisi «grosse e preoccupanti» – continua Gentile – un giorno si cominciò a parlare della piccola crisi dell'attualismo, «della quale non avrebbe avuto nessuno ragione di preoccuparsi ad eccezione del suo autore», il quale, viceversa, «non solo non se ne dava pensiero, anzi ne era felice, e desiderava che la crisi non fosse soltanto annunciata, ma si dimostrasse in atto una volta; perché la crisi è la legge del vivente, e ciò che vi si sottrae è cosa morta, impietrata o mummificata; la crisi anzi è la legge del pensiero, è lo stesso pensiero».

La crisi, insomma, per Gentile, è immanente ad ogni filosofia «che non sia un aborto», presente in ogni momento della sua formazione, «fin da quando un'intuizione originale nel pensiero dell'uomo l'accoglie in sé e la feconda e ne trae un vivo concetto [...]. Benedetta la crisi, se viene, quando viene! Essa non è la morte, ma la vita, in ogni vivente che sopravvive di continuo a se medesimo»⁹.

Anzi, per Gentile, la stessa polemica insistente contro l'idealismo era la dimostrazione che esso ancora dominava le menti e le assediava, «e già una filo-

⁷ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro* (1912), in *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991, p. 310.

⁸ G. Gentile, *La società trascendentale, la morte e l'immortalità*, in *Opere filosofiche*, cit., p. 915.

⁹ G. Gentile, *La filosofia italiana contemporanea. Due Scritti* (1941), Firenze 1941, p. 26.

sofia è più viva quando si combatte che quando si accetta quasi passivamente come una moda»¹⁰.

Certamente, ammette il filosofo siciliano, l'attualismo è una filosofia che presenta delle difficoltà; esso, però, «non solo non si illude di non presentarne; ma è contento che così sia; convinto che, se avesse risolti tutti i problemi, non sarebbe vita ma morte; lieto, insomma, che la giornata non sia finita»¹¹. Sicché, «crisi o non crisi», il fatto stesso che di attualismo si parlasse e scrivesse tanto, a ragione o a torto, a proposito o a sproposito, con tanta foga, con tanta furia, nel campo dell'astratta teoria e nel campo dei rapporti che essa storicamente aveva avuto con la politica e la vita nazionale, stava a dimostrare che questa filosofia, e il concetto di verità che essa comportava, non era morta e non voleva morire: «il funerale era pronto; ma l'ora non pare fosse ancora suonata».

D'altronde, che la filosofia gentiliana non fosse ancora morta, si venne certificando attraverso tutta la discendenza gentiliana che, nel consenso o nel dissenso, continuò a guardare a Gentile, sia pure per dimostrare che questi, con la sua filosofia roboante, valeva ben poco. Eppure quante parole si sono spese per dimostrare questa pochezza!

In ogni caso, è evidente che lo scontro non riguardava la vicinanza/lontananza della cultura del tempo da Croce o da Gentile, ma dal neoidealismo *tout court*.

Mi sono soffermata su questa crisi interna della filosofia di Croce e di Gentile, argomento apparentemente fuorviante, in quanto è *rispetto a queste filosofie*, giudicate impropriamente a tutto tondo, chiuse nel sistema di una totalità comprendente e monolitica, che nell'immediato post-idealismo si sarebbero registrate istanze filosofiche più criticamente problematiche e inquiete, le quali, sottraendosi all'incomoda gratitudine del debito e avanzando pretese di autonomia, ritenevano di garantirsi originalità teoretica e, soprattutto, purezza e indipendenza ideologica, col proporre un nuovo modello di filosofia e un nuovo modello di verità¹².

¹⁰ *Ibid.*, pp. 7-8. E infatti non un tempo della «moda», ma un tempo della «critica», auspica-va Gentile, di una critica che immettesse la filosofia italiana anche nel vasto ambito del circuito internazionale. Ora, osserva A. Negri, è fin troppo facile provare l'interesse di Gentile per le grandi figure della filosofia europea e quindi portarlo fuori dall'angustia di una storiografia per lo meno tematicamente provinciale. Ma questo interesse rimane «all'interno della stessa storia della filosofia italiana costruita da Gentile, il quale, significativamente del resto, parte dallo studio dei grandi interlocutori tedeschi dei suoi maestri reali e ideali: interlocutori che si chiamano Kant, Hegel, Marx, senza i quali è impossibile concepire la 'nuova vita speculativa' dell'Europa contemporanea» (G. Gentile, Firenze 1975, vol. II, p. 35).

¹¹ G. Gentile, *La filosofia italiana contemporanea. Due Scritti* (1941), cit., p. 19.

¹² Il post-idealismo è, però, dal punto di vista filosofico, più marcatamente gentiliano che non crociano. Non perché Gentile riscuotesse più consensi di Croce, ma perché Croce, dal punto di vista filosofico (salvo poche felici eccezioni), non fece scuola. In altre parole, al discepolato

Due, soprattutto, i fronti e gli orientamenti¹³.

Da una parte, una «destra» d'ispirazione prevalentemente cattolica, la quale, coniugando lo spiritualismo della tradizione e la spiritualità del cattolicesimo, tendeva alla riappropriazione di una verità che, contrapponendosi alle sintesi di stampo positivistico o idealistico o marxista, ne spezzava il monismo a favore di una ripresa della trascendenza e di una metafisica dualisticamente impostata. Una verità, dunque, che affondava le sue radici in un valore trascendente ed eternitario.

Dall'altra, una «sinistra» che rifiutava la trascendenza, a favore di una verità più laicamente immanentistica, e che, in alcune sue versioni, torceva il pensiero gentiliano per cercare di renderlo coerente con lo storicismo d'ispirazione materialistica; mentre in altre versioni rifiutava la dialettica triadica, ponendo la tesi e l'antitesi sullo stesso piano e conferendo per ciò stesso alla dialettica un carattere più spiccatamente problematicistico.

Si trattava, quindi, di fasi di ripensamento e di elaborazione, i cui termini in gioco erano pur sempre quelli di immanenza e trascendenza, vissuti, però, non all'interno di grandi sistemazioni, ma di due scelte di campo, filosoficamente e soprattutto ideologicamente connotate.

Eppure la cultura filosofica italiana, che pur andava impegnandosi in una diagnosi della crisi, rimaneva ancora tutta all'interno di essa, non riuscendo non solo a superarla ma, che in fondo è lo stesso, ad individuarne le condizioni storiche, le cause remote, le linee portanti e le vie alternative programmatiche. Non riusciva, soprattutto, ad affrontare con ragionevole obiettività il recente passato.

Diversi i fattori ai quali imputare i mutamenti avvenuti nel concetto stesso di verità, di filosofia, fattori non tutti precisabili nella loro implicanza e importanza, ma certamente tutti concorrenti alla messa in questione dei suddetti concetti.

Ora, appunto, è su questa posizione, che non riguarda soltanto il tema in senso stretto della verità, ma riguarda il fatto stesso del pensare, il problema e il ruolo dell'io, il problema e il ruolo del mondo, è su questo, ripeto, che si gioca

nel campo delle ricerche storiche e dell'esercizio storiografico non si abbina quello nel campo della ricerca speculativa: gli studiosi di Croce *teoreticamente* non muovono da Croce per costruire un dopo-Croce. Altro, invece, il discorso per Gentile.

¹³ Entrambi gli orientamenti – scrive Malusa – «non potevano nascondere il loro debito nei confronti di Gentile», eppure essi «esitavano a dichiararsi riconoscenti» (L. Malusa, *Filosofia e religione nelle pagine del giovane Gentile*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 1955, 1, p. 84). Anzi intendevano dichiaratamente porsi fuori e rivendicare la loro autonomia e distanza non solo da Gentile, ma anche da Croce. Sicché, «accanto alla liberazione dal fascismo», e dunque da Gentile, la cultura italiana si poneva anche il compito della *liberazione dal crocianosimo*. Tutto ciò nell'immediatezza e all'interno degli schieramenti che esigevano che ci si pronunciasse e si prendesse partito non tanto per chiarezza filosofica, quanto – lo ripeto – per adesione ideologica.

tutto il post-gentilianesimo, mettendo in forse la convinzione che la «realtà» sia un tutto solido, la cui organizzazione e perfezione garantiscano il destino dell'uomo; anche se attribuire solo al declino dell'idealismo questa più sottile presa di coscienza significa paradossalmente attribuirgli un ruolo esorbitante e, per altre vie, continuare a considerarlo una filosofia egemone.

In ogni caso, tuttavia, l'acqua continuava a passare sotto i ponti e i cambiamenti messi in moto dalla cosiddetta crisi dell'idealismo – sia interna, sia esterna – vengono a investire il ruolo stesso della filosofia, la sua responsabilità, la sua incidenza.

Ricompare così la problematica della crisi, sia pure disgiunta dal suo abbraccio carnale con l'idealismo, con l'attualismo soprattutto.

Ricompare come ombra del post-moderno, che introduce il dibattito sul tema della cosiddetta crisi della ragione, la quale raggiunge, in Italia, la sua maggiore risonanza con la pubblicazione di un volume, ormai classico¹⁴, nel quale Gargani, Ginzburg, Lepschy, Orlando, Rella, Strada, Bodei, Badaloni, Veca, Viano analizzano i modelli del rapporto tra sapere e attività umane e mettono in discussione l'immagine di una razionalità nella quale non si è più disposti «a rappresentare e a disciplinare i fenomeni della nostra condotta intellettuale».

Da più parti, insomma, si cerca una ragione fatta di chiaroscuri di senso e non senso, che si nutre dello specifico e dell'individuale, della dissimmetria del conflitto, che ha a che fare con l'evento e non con la legge, con l'eterogeneo e non col *continuum*, col progetto e non con la ragione analitica; che sostituisce la motivazione alla causalità, che non dissangua la pregnanza dell'esperienza traducendola in schemi logico-concettuali, espressi mediante strutture linguistiche formali assolute e smerciate come strutture proprie del reale. Una ragione consapevole che la realtà è «formicolante di dettagli impossibili»; una ragione «senza fondo», abisso, apertura, estremità invisibile di un'asse che ci fissa alle cose e alle idee. Una ragione che si autodecostruisce, che si interroga sul ruolo che essa stessa gioca all'interno dei comportamenti teoretici e pratici, che non è più finalizzata alla ricerca del «vero», ma alla ricerca del «significato»; una ragione che mette in discussione ciò che Foucault definiva «la costrizione del vero, l'obbligo della verità, le procedure ritualizzate per produrla»¹⁵.

Questo, a partire dagli anni '70-80, il compito di una filosofia che afferma pur sempre i valori, deprivandoli sì della loro dimensione eternitaria, senza però relegarli nella sfera del mistico, per non incorrere nell'impotenza dell'azione e nella vanificazione della *praxis*. Operare e «fare silenzio» – scrive G.

¹⁴ AA.VV., *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino 1979.

¹⁵ M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Torino 1977, p. 150.

Franck¹⁶ – comprendere il divenire della ragione nel suo infinito processo di articolazione-innovazione-sviluppo e tacere sul «resto», ben sapendo che «ciò che è più alto», per dirla con Wittgenstein, «non rivela sé *nel* mondo».

Questo, il compito di una filosofia, che non ama il gesto dell'esclusione o l'apologia del rifiuto, che non ama l'etica paradossale della trasgressione e dell'auto-annullamento di Weininger, non ama l'esaltazione dell'irrazionale. Ama invece e vuole la proposta etico-speculativa di una ragione più sensibile ad un reale stratificato, segmentato, non traducibile in un codice unitario o in un progetto sintetico-compositivo. Giacché – come scrive Cera¹⁷ – il nichilismo assoluto è il rovescio del trionfalismo metafisico: se la realtà è dominata dalla non-ragione, soltanto una sua considerazione razionale può renderla comprensibile. E ciò in quanto sia la ragione che la non ragione sono parimenti essenziali alla comprensione del mondo umano.

Il diffuso clima di questa crisi, secondo Gargani, viene addebitato in fisica alla teoria della relatività e in matematica ad una ricerca di limiti da opporre «all'incontinenza della ragione classica», alla quale si rimprovera di operare un'indebita corrispondenza tra procedure di carattere intellettuale e il dominio della realtà.

A ciò si aggiunge che nel volgere degli anni '70 la stessa epistemologia – che sembrava dovesse difendere, chiarire ed approfondire il bene rappresentato dalla razionalità scientifica – viene anch'essa a rimettere in discussione i presupposti e la ragion d'essere della propria esistenza¹⁸. Epistemologi come Hanson, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, per non citare che i maggiori, diventano ben noti in Italia, immediatamente tradotti, chiosati, ripresi ed esibiti contro i residui sostenitori, à la Geymonat, di una razionalità scientifica ormai, così sembrava, definitivamente in crisi anche presso i suoi ex sostenitori. E la cultura italiana, ancora una volta mostrando la sua prontezza nel tradurre ed importare, non poteva non far man bassa di autori che, con la messa in crisi della razionalità scientifica, con la rivalutazione della filosofia e della metafisica (come «metafisica influente») facevano risuonare le segrete corde dell'*animus* speculativo italiano.

Lo stesso accade per l'ortodossia marxista-leninista, la cui crisi, causa ed effetto del nuovo clima ideologico, apre il dibattito teorico alle scienze umane e a certi indirizzi di pensiero tradizionalmente estranei al marxismo ortodosso (quali il neoempirismo logico, la filosofia della scienza, la fenomenologia), generando così una diffusa tendenza all'ecllettismo. Ma generando soprattutto la

¹⁶ G. Franck, *Rella, lettura del negativo*, «Alfabeta», luglio-agosto 1981, nn. 26-27, p. 18.

¹⁷ G. Cera, *Ragione storica e prassi*, Bari 1975, p. 35.

¹⁸ A. Vigorelli, *Filosofia come scienza: Galvano Della Volpe e l'autocritica dello storicismo marxista*, «aut aut», luglio-ottobre 1974, n. 142, pp. 97-100.

convinzione, ben più radicale, che la mentalità scientifica fosse il riflesso ideologico della mentalità del sistema capitalistico destituita di ogni sua capacità conoscitiva, e quindi inadatta a rappresentare un modello superiore di razionalità da contrapporre a quello dei filosofi.

La crisi, quindi, si appuntava sulle contraddizioni socio-economiche, ideologiche, metodologiche del capitalismo maturo e dello stesso marxismo, e veniva ad investire la struttura di tutta la società, nei suoi aspetti deontologici ed economici¹⁹. Essa riguardava l'economia, l'etica, la religione, il linguaggio, la logica, l'economia, e dunque non soltanto la ragione nel suo uso speculativo, ma anche la legittimità della sua sintassi sistemica, imperniata sui nuovi soggetti del mutamento sociale.

Ne venne fuori uno scenario culturale estremamente complesso, nel quale se, come scrive Veca, la ragione è «plurale»²⁰, anche la crisi è «plurale», e dunque non riducibile ad un'immagine semplificata e, in quanto tale, fuorviante. Essa, in ogni caso, si allargava a macchia d'olio e, da critica dell'idealismo, sia pure con quel significato che ad essa abbiamo attribuito, veniva a investire anche lo Stato e la sua stabilità, la società e i suoi valori, e quindi lo statuto della filosofia e la sua verità.

Da ciò gli interrogativi più inquietanti, della cui risposta ne va del nostro essere più proprio: cosa implica la consapevolezza della crisi? Cosa significa conoscere la crisi attraverso la nozione epistemica di crisi? Quale forma della soggettività va colta nell'atteggiamento dello scienziato e del filosofo, in relazione agli stessi dati della crisi? E ancora: il nostro presente è a tutt'oggi all'interno della crisi?²¹

Insomma, che cosa la filosofia ha da dire al nostro presente? Qual è il suo tipo di verità? E questa verità oggi ci serve? E a che fine? Tale fine viene a depotenziare la filosofia dal supporto delle cosiddette «categorie forti», equipa-

¹⁹ Uscendo dall'ambito locale, ricordiamo come di tale tipo di crisi sono testimonianza le proposte della «New political science» statunitense, la discussione sui temi – giudicati contraddittori – della «policy-making capacity» e dei suoi limiti, le diagnosi neoliberali, che vanno di pari passo con lo smontaggio dello Stato assistenziale e delle sue misure di intervento e controllo, ecc. Su questi temi, cospicua la letteratura. Basterebbe ricordare M. Weber, J. Habermas, C. Offe, H. Luhmann, G. Marramao, G. Badget Bozzo, U. Cerroni, G. Vacca, F. Ferrari, G. Albertelli, ecc. Ma il concetto di crisi, soprattutto se visto in senso politologico e ed economico, è un discorso molto complesso e tutto sommato fuorviante rispetto alla mia ricerca, che si appunta soltanto sull'argomento nella misura in cui questo fa da supporto al problema della filosofia e della sua verità.

²⁰ Della ragione vi è più di una immagine e di essa possiamo parlare come di una famiglia di costrutti, ma, anche se non è poco, di nulla di più (S. Veca, *Modi della ragione*, in *Crisi della ragione*, cit., p. 281).

²¹ G. Ferrari, *Su alcuni aspetti epistemologici della crisi*, in AA.VV., *Critica della crisi*, Trento 1983, p. 12.

randola ad altre discipline, quali la sociologia, la statistica, la pedagogia, la psicologia, la politica, ecc.?

È vero allora che la filosofia, lungi dall'essere «filosofia prima», è oggi diventata seconda, terza o addirittura ultima perché considerata inutile – «scoria» come si ripete da più parti – retaggio di una mentalità speculativa ormai inadatta a rispondere alle esigenze del mondo di oggi?

E ancora: la filosofia è l'esito di una tematica della crisi, espressione di un vincolo destinale con la modernità da accogliere sino in fondo? O invece l'annuncio di morte della filosofia, paventato da più parti, è proprio esso il frutto di compiacimenti nichilistici, che in una presunta coscienza del disinganno, intravedono poi in questo, per converso e contraddittoriamente, una sorta di aristocrazia intellettuale, una riconferma delle magnifiche sorti e progressive dell'umanità?

Ma allora la filosofia, per dirla con Heidegger, può dirsi ancora «custode del pensiero», o il pensiero ha altro da pensare?

Quel che è certo è che da più parti si cerca di appiattire il valore della filosofia ritenendo che solo questa procedura consenta, a conti fatti, di salvarla e, soprattutto, di usarla.

Ma ritorna la domanda: dove reperire allora questo nuovo valore? E, soprattutto, cos'è questo valore? La filosofia è ancora un valore e ha ancora dei valori? Il suo valore riposa ancora nell'essere una riserva di verità e dunque nella pretesa di poter dire, essa sola, ciò che è o non è il vero?

Incomincio a rispondere alla prima di queste domande: il valore veritativo della filosofia non lo si può reperire, a mio parere almeno, né appiattendolo in basso, sul risveglio ed esercizio della mente, considerarla cioè come una disciplina logica, che abitua a pensare e a ragionare, «pratica operativa», di laboratorio, basata su una generica dialettica di domanda e risposta, alle cui spalle non ci sono né Socrate, né Gadamer, né tanto meno Aristotele, Kant, Hegel, Husserl, ecc. Nulla, insomma, della filosofia e della sua storia.

Ma il valore veritativo della filosofia non lo si può nemmeno reperire appiattendolo in alto, conficcandolo in un fondamento eternitario. Giacché il problema della filosofia non è più quello dell'essere, ma del «senso» dell'essere. A meno che per la qualificazione di questo essere non ci rivolgiamo alla fisica, una delle discipline che può esserci sorella non nell'acquisizione della verità, ma nella ricerca del senso.

Giacché, se il sogno di una filosofia come «scienza rigorosa» è svanito, rimane pur sempre la realtà di una filosofia che dà senso al mondo significandolo. E questo senso nient'altro è che lo strumento euristico, ma anche esistenziale, che ci consente di abitare nella realtà e di viverla. Ci consente di indagare la struttura storica del mondo umano muovendoci su un piano non pregiudicato

metafisicamente. Da ciò il rifiuto di un *telos* proiettato all'infinito, ma per converso anche il rifiuto di una filosofia come mero laboratorio di idee.

Partendo da tale presupposto, viene a cadere non solo un «alto» e un «basso», ma viene a cadere anche un «centro», ovvero il posto privilegiato dell'uomo. Giacché, se il senso non può essere definito se non da un io che questo senso offre, e se dietro quest'antropologia funzionale c'è pur sempre la consapevolezza della presenza dell'«uomo come misura di tutte le cose, di quelle che esistono in quanto esistono, e di quelle che non esistono in quanto non esistono», ebbene quest'uomo, questo tipo di uomo, soggetto imprescindibile delle nostre esigenze pragmatiche, esistenziali soprattutto, elemento fondamentale del nostro macrocosmo, ebbene quest'uomo diventa sempre più piccolo man mano che ci si addentra nel microcosmo. Ma, nello stesso tempo, per paradossale che possa sembrare, egli diventa sempre più grande, perché nell'infinito e oscuro, pur sempre estremamente oscuro, buco nero del cosiddetto «reale», l'uomo è l'unico *point de repère* che ci è consentito avere e al quale, anzi, siamo estremamente, e giustamente, abbarbicati. In altre parole, l'uomo non può fare a meno di se stesso, non può saltare al di fuori di sé per parlare di verità in sé, di senso in sé, di mondo in sé. Egli, insomma, non può destituire di realtà, non *ritener* valide, necessarie, tutte quelle coordinate che gli consentono di vivere e di muoversi nel mondo.

Ma l'uomo deve anche sapere che la verità, il senso, questo mondo sono *soltanto* il terreno nel quale a lui è consentito muoversi, e all'interno del quale, *e solo al cui interno*, tutto ciò vale.

La storia delle idee rimane pur sempre la storia degli uomini. La dimenticanza o la perdita del soggetto, se ha una sua valenza scientifica, non ne ha un'altra esistenziale ed etica.

Ma c'è ancora un altro *punctum dolens*, di grande rilevanza teoretica, rispetto al quale il fronte si spacca nuovamente.

All'interno del dibattito sullo statuto della filosofia c'è anche chi osserva che alla riflessione filosofica spetti solo «il compito di delineare l'orizzonte entro cui si muovono le scienze dello spirito [...], non di intervenire nei loro procedimenti e di modificarne la prassi»²²; ossia c'è chi osserva che non si tratta tanto di mettere in discussione l'esigenza dell'oggettività, e quindi di chiarire compiti e ruoli, quanto piuttosto «di sapere a quale oggettività può aspirare la conoscenza umana, o, meglio, entro quale orizzonte ontologico si deve porre il problema dell'oggettività»²³. Cosa, insomma, si intende per «oggettività». Se,

²² M. Bretone, *Il paradosso di una polemica*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», quaderno monografico, Milano 1978, pp. 122-123.

²³ F. Viola, *Ermeneutica e diritto. Mutamenti nei paradigmi tradizionali della scienza giuridica*, in AA.VV., *La controversia ermeneutica*, a cura di G. Nicolaci, Milano 1989, p. 60.

cioè, la filosofia può trovare una via di ritorno sul piano epistemologico, uno spazio che ne salvi il metodo e la validità.

In tal caso la filosofia avrebbe come suo necessario completamento la scienza: la scienza sarebbe la salda coscienza della filosofia, così come la filosofia sarebbe l'inquietudine della scienza. Le due «anime» della ricerca dell'uomo, filosofia e scienza, dovrebbero dunque procedere insieme e insieme dialogare, in quanto solo da questo dialogo può provenire la verità, o meglio quel tipo di verità cui l'uomo può ambire.

In ogni caso è certo che al di là degli incontri/scontri, al di là della strategia della benevola attenzione o della contrapposizione scevra di diplomatizzazioni, tutte queste discussioni ripropongono un conflitto di tendenze che mette di nuovo in discussione schieramenti, fronti e alleanze filosofiche, che negli ultimi anni parevano acquisiti e consolidati.

Sul ruolo della filosofia, sul suo statuto *e soprattutto sulla sua multivocità*, la discussione è oggi aperta e certamente destinata a continuare, pena l'incomprensione del fenomeno stesso.

La filosofia, oggi, ha dunque almeno due anime. Da una parte, la ricerca di una fondazione, con i connessi concetti di totalità, universalità, assolutezza, in funzione di un'umanità autoresponsabile, che rimanda sia ad una ricerca metafisica, sia alle trasformazioni laiche della filosofia moderna; dall'altra, il fondo oscuro del pretetico, di schellinghiana, diltheyana, husserliana, merleau-pontiniana origine, il mondo-della-vita, che indica in modo nuovo il rapporto uomo-mondo, attraverso il *medium* del corpo sottraentesi al potere riflessivo della ragione. Proprio questo nuovo modo disegna una nuova mappa dell'umano.

La dissoluzione della metafisica, che corre parallela alla rivendicazione della finitezza, «il congedo dai principii», la rinuncia ad un fondamento ontologico-dogmatico a partire dal quale si possa spiegare il mondo, la rinuncia all'ontologizzazione stessa di un io che spiega il mondo collocandosi di fronte ad esso, l'analisi della struttura del mondo umano, la diagnosi della situazione politica del nostro tempo, l'interesse religioso e la crisi della teologia (ove crisi c'è), storicizzata nei suoi assunti e nelle sue forme, il forte richiamo della storicità e del suo significato, il riconoscimento della relatività delle varie *Weltanschauungen*, il colloquio costante con la scienza, i rapporti con le discipline storico-sociali: queste sono le fila di cui sono intessute la tramatura e la proposta didattica di chi oggi ha a che fare con la filosofia e il suo insegnamento.

Ma di una filosofia resa avvertita dalla fisica, assieme a cui deve procedere, senza far finta – per un mal riposto senso di autonomia – che essa non parli; senza far finta che nulla, al di fuori dello spazio filosofico, sia accaduto e accada. Oltre tutto, il sapere non è mai atomizzato, parcellizzato; esso è sempre il risultato di un'interconnessione, nel cui seno filosofia, fisica, logica, mate-

matica, psicologia, sociologia, teologia, etica, politica, ecc., stanno e cadono insieme. All'interno di questa interconnessione ognuno, poi, si ritaglia il proprio spazio.

Appunto, il filosofo si ritaglia il suo e da questo spazio parla, insegna, indica la strada verso la verità. Ma cosa sia questa verità, e soprattutto se ce n'è una, questo il filosofo non lo sa, e pertanto non potrà mai insegnarlo. Può solo insegnare la via. E questa via la filosofia la può e la deve percorrere insieme alla scienza, giacché – a mio parere – è solo dalla scienza che possono venire certe «risposte», in quanto solo la scienza, come dice Husserl, «può sormontare definitivamente la necessità che dalla scienza proviene»; anche se, andando oltre Husserl, non c'è dubbio che anche la stessa scienza è pur sempre una concezione del mondo, che apre spiragli, ma non offre, nemmeno essa, certezze.

La stessa scienza non è una forma di verità cui devono conformarsi tutti gli altri saperi, ma è uno dei saperi, utile per una ricerca congiunta di quel tipo di verità al quale possiamo indirizzarci. La scienza, insomma, non è verità prima, che si autocertifica, così come non lo è la filosofia. La verità dell'una e dell'altra riposa nelle loro conquiste storiche, nelle operazioni di senso e di valore, a partire da un'antropologia organizzata come soggettività esperiente. Questa soggettività opera come esplicitazione delle connessioni di senso, liberando progressivamente l'oggetto, quell'oggetto che siamo anche noi, dalla sua opacità e dipanandone la sedimentazione dei significati. Non nel senso che l'oggetto abbia una verità in sé, che si tratta di portare alla luce, ma nel senso di un coinvolgimento soggetto-oggetto, reso possibile dal fatto che l'uno e l'altro sono ontologicamente la stessa cosa.

Convincersi di questo, convincersi della realtà dell'uno-tutto, dell'io-tutto, significa far perdere sia all'io sia al mondo la loro rispettiva aseità e rendere all'uno l'altro come scenario del suo vissuto: «nell'unità di riempimento» – scrive Husserl²⁴ – «il contenuto riempente 'coincide' col 'contenuto intenzionante', in modo tale che, nel vivere questa unità di coincidenza, l'oggetto che è contemporaneamente intenzionato e 'dato' non ci stia di fronte in una duplicità, ma come un unico oggetto». L'io, dunque, non è «il principio primo portatore di tutti i contenuti e capaci di unificarli tutti; la coscienza non è un *quid* separato e diviso da ciò che le si manifesta, ma essa e il suo oggetto si sciogliono entrambi in un reciproco riferimento, anzi in quell'unica «realtà» (continuo ad adoperare questa parola con quella cautela critica che il vocabolo comporta; considerando come «realtà» *ciò che noi vediamo come tale; ciò che per noi è tale*), in quell'unico terreno, in quella «mondità» che noi, noi uomini, allo stesso titolo che gli animali, le pietre o le stelle, siamo.

²⁴ E. Husserl, *Ricerche logiche*, trad. a cura di G. Piana, Milano 1988, vol. I, p. 317.

Alla filosofia il compito di portare la coscienza all'acquisizione di questo processo di identificazione.

Per me questa è oggi la «verità» della filosofia, e questo dovremmo insegnare: il senso di questa organizzazione razionale, il senso di questo uno-tutto, e, ad un tempo, l'umiltà e l'orgoglio di farne parte. In ogni caso la consapevolezza che questa verità laicizzata è l'unica cosa di cui ci è dato parlare, mettendo fuori gioco la trascendenza, di qualunque tipo essa sia, in nome di un convincimento in cui la storia dell'uomo, la storia del mondo, la storia dei mondi sono tutte la stessa cosa, e solo se ci mettiamo strumentalmente e fittiziamente dalla parte dell'io-spettatore, facciamo di queste storie delle narrazioni separate.

Per converso, però, è anche vero che non possiamo saltare al di fuori di noi stessi, rinchiusi come siamo nel cerchio incantato della nostra umanità: l'importante, però, è saperlo. Sapere che è necessario decostruire la coscienza, versione moderna del fondamento, e ad un tempo rifiutare la concezione di un'opposizione ontologica di natura e spirito. Berti – sia pure in un altro contesto – scrive che se si concepisce il soggetto nel senso greco del termine, cioè come sostrato, come sostanza e addirittura come essere vivente, viene meno qualsiasi opposizione fra l'uomo e la natura: «Tanto l'uomo quanto gli animali e le piante, infatti, sono allo stesso titolo soggetti, e in quanto tali fanno tutti parte, sempre allo stesso titolo, della natura. A questo punto è lo stesso concetto di natura che deve essere trasformato, cioè non più inteso nel senso moderno di grande macchina al servizio dell'uomo, ma nel senso di *physis*, cioè di principio della generazione e della vita»²⁵.

Tra il sogno metafisico di strappare l'uomo al tempo e il sogno relativistico di dissolvere l'uomo nel tempo²⁶, la via del buon senso, che è quella che qui scegliamo, consiste nel mantenere saldo il concetto che l'uomo è la chiave della storia, ma che la storia – ed è questo il nocciolo della questione – non è la storia privata dell'io o del mondo, non è la lettura semplificata di un mondo strutturato razionalmente, anche se solo di questa storia ci è dato parlare.

In ciò seguiamo la lezione di Heidegger, che dal canto suo seguiva la lezione di Aristotele, al quale doveva appunto la grande intuizione portante di tutto il suo sistema²⁷. Tutto il resto, il *Dasein*, la ricollocazione della metafisica, il ri-

²⁵ E. Berti, *Soggetti di responsabilità*, Reggio Emilia 1993, p. 60.

²⁶ Cfr. G. Gusdorf, *Introduzione alle scienze umane*, Bologna 1960, p. 789.

²⁷ Ma se è indubbio, osserva Volpi, che Aristotele ha per Heidegger una funzione fondamentale per la metafisica, è altrettanto vero che Heidegger si è continuamente sforzato di tenere distinto e separato il testo aristotelico e il suo insegnamento dalle interpretazioni e dagli sviluppi che ne sono stati dati successivamente: «anzi, non di rado egli è incline a vedere in esso, più che la chiusura della decisione metafisica, il mantenimento dell'apertura originaria propria del pen-

fiuto cartesiano della distinzione dell'*ego cogito* dalla *res corporea*, tutto ne discende con una rigorosa consequenzialità. Qui – e non nella corrispondenza puntuale di determinate teorie, quali quelle della *praxis*, della *theoria*, della *poiesis*, ecc. – il grande lascito di Aristotele che Heidegger coniuga – anche se non esplicitamente – con la lezione della fisica contemporanea²⁸. La meccanica quantistica, del resto, proprio da Aristotele ricava il concetto di potenzialità, conciliandolo con quello di causazione meccanica e inferendo un colpo mortale – almeno a livello dei processi subatomici – al principio di causalità, proprio non solo della fisica newtoniana, ma anche di quella einsteiniana.

In questa prospettiva, ripeto, cambiano il concetto di mondo e il concetto di io, e non soltanto per quanto concerne la concezione che l'uomo ha dell'universo e dei suoi rapporti con esso, ma anche per quanto concerne il suo stesso modo di pensare, che viene a rivoluzionare la relazione esistente fra lo scienziato e l'oggetto delle sue ricerche. In ciò, fortissimo il ruolo giocato dalla scoperta del principio di indeterminazione di Heisenberg, con il quale per la prima volta il concetto di caso fa il suo ingresso nella definizione dello stato di un sistema fisico. E non come componente epistemologica del mondo concettuale dello scienziato, soggetto alla casualità dell'errore, o come ingrediente operazionale di cui tener conto ai fini di una rigorosa cautela critica, ma come quella componente «ontologica» – che incorpora sia la necessità meccanica, sia la potenzialità, comunque la si voglia chiamare: caso, probabilità, ecc. – dei fenomeni subatomici. Cade così la fisica classica, la fisica di Newton, la cui idealizzazione considerava il mondo come qualcosa di separato e l'oggetto della conoscenza come un sistema isolato e cade la filosofia di Cartesio, la cui teoria dello spirito, come scrive F.S. Northrop, è stata finora un'utile scala a pioli della quale ci si dovrà sbarazzare nel momento in cui si riuscirà a trovare la teoria

siero presocratico» (*Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in AA.VV., *Heidegger in discussione*, con introduzione e a cura di F. Bianco, Milano 1992, p. 261).

²⁸ Cfr. C. Chevalley, *La physique de Heidegger*, «Les Etudes Philosophiques», 1990, 2. Ciò non comporta, però, che Heidegger coniughi scienza e filosofia. Tutt'altro. Scrive Heidegger: «Nella misura in cui la filosofia ininterrottamente con il suo domandare si limita a combattere per la degna valutazione di questa cosa più degna di esser posta come domanda, senza portare mai dei 'risultati' a maturazione, così sembra, essa resta costantemente e necessariamente *estranea* al pensiero che si regge sul calcolo, sull'utilità, sull'apprendibilità. Poiché le scienze, non solo quelle naturali, in misura crescente, come sembra, devono irresistibilmente puntare verso una completa 'tecnicizzazione', per percorrere fino alla fine il cammino che da lungo tempo è stato stabilito, e poiché, nel contempo, sembra che le scienze siano in possesso del sapere autentico, proprio *nelle scienze e per mezzo* di esse si realizza la più incisiva estraniamento di fronte alla filosofia e, al tempo stesso, la prova, presumibilmente convincente, del fatto che essa sia superflua» (*Domande fondamentali della filosofia* (1984), trad. a cura di U.M. Ugazio, Milano 1988, p. 11).

linguisticamente più esatta ed empiricamente più soddisfacente che ci permetta di eliminare il linguaggio cartesiano²⁹.

La scienza naturale, scrive Heisenberg, non descrive e spiega semplicemente la natura; essa è una parte dell'azione reciproca fra noi e la natura; descrive la natura in rapporto ai sistemi usati da noi per interrogarla. È qualcosa, questo, «cui Descartes poteva non aver pensato, ma che rende impossibile una netta separazione fra il mondo e l'io», anche se «tale divisione è penetrata così profondamente nella mente umana, durante i tre secoli che seguono Descartes, che ci vorrà molto tempo perché possa essere sostituita da un atteggiamento diverso nei riguardi del problema della realtà»³⁰.

Questa, la posizione della fisica quantistica fornita dalla Scuola di Copenhagen, anche se l'interpretazione filosofica da dare ai suoi concetti fondamentali non è pacifica, ma a tutt'oggi oggetto di accese discussioni. Eppure, paradossalmente, sono questi dibattiti che evidenziano con forza come la discussione filosofica non possa prescindere da un colloquio con la fisica. Anche se è indubbio che proprio questo colloquio costituisce uno dei capitoli più importanti e più difficili della storia della nostra cultura.

Uno dei capitoli più difficili, in quanto per affrontare il discorso filosofia-scienza, sia che questo venga visto in termini di complementarità, sia di dissenso, oggi, soprattutto oggi, non possiede le armi né il filosofo che parla di scienza, né – per converso – lo scienziato che parla di filosofia. Si sa bene che al filosofo, a meno che non sia un filosofo della scienza, o che di scienza si sia a diverso titolo occupato, mancano gli strumenti per affrontare con competenza questo tipo di discorso. Fondamentale, però, che egli sappia che questo tipo di discorso esiste e che di questo si deve pur parlare. Lo stesso dicasi per lo scienziato.

Sono le reciproche incompetenze a generare la falsa convinzione che ci sia una diversificazione di oggetti e, addirittura, di «realtà»; ovvero la convinzione falsa che non di due metodologie si tratti, ma di due diversi ordini concettuali. A mio parere, l'errore è tutto qui.

²⁹ F.S. Northrop, *Introduzione a W. Heisenberg, Fisica e filosofia*, trad. a cura di G. Gnoli, Milano 1961, p. 32.

³⁰ W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, cit., p. 85. Oggi noi sappiamo che il mondo si divide non in diversi gruppi di oggetti, ma in diversi gruppi di connessioni, sappiamo «che si tratta sempre della stessa materia, degli stessi vari componenti chimici che possono appartenere a qualsiasi oggetto, a minerali come ad animali o a piante; anche le forze che agiscono fra le diverse parti della materia sono infine le stesse in ogni genere di oggetti. Ciò che può essere distinto è il tipo di connessione che principalmente importa in un certo fenomeno, [...si che] il mondo appare come un complicato tessuto di eventi, in cui rapporti di diverso tipo si alternano, si sovrappongono, si combinano determinando la struttura del tutto» (*ibid.*, pp. 109-110).

Problema che si presenta tanto più complesso in quanto, oggi, a parte le convergenze su elementi comuni, non di «filosofia» si può parlare o di «scienza», ma di «filosofie» e di «scienze», plurale ognuna nei propri fondamenti e orientamenti.

Ma se la pluralità rende ancora più difficile la ricerca sulla loro convergenza, sui modi di questa convergenza e sui suoi linguaggi, certamente non plurale è il rapporto in cui tali problemi ineriscono, ovvero il rapporto io-mondo, i cui termini e ambiti sono duplici solo per l'incapacità pratica o per la settorializzazione disciplinare dello studioso che se ne occupa, ma che, nei fatti, convergono in quell'unica *realtà* nella quale noi viviamo e con la quale dobbiamo fare i conti. Sia che, per fare tali conti, si ricorra alla scienza, sia che si ricorra alla filosofia: che forse il senso dell'essere, del divenire, del tempo, del movimento, dello spazio, della materia sono problemi ognuno rinchiuso all'interno di un approccio privato e, in quanto tale, gelosamente escluso allo sguardo dell'altro?

In quest'ottica, parlare di una supremazia dell'umanista, o, per converso, di una supremazia dello scienziato, significherebbe ritenere che l'*essere* della ricerca filosofica sia «più essere», «più degno di esser essere» di quanto non lo sia la separata ma convergente indagine sull'«essere» (o su quello che per lo scienziato è «essere») dello scienziato. E viceversa.

A meno che non si reputi necessario che ogni studioso debba saettare «solo strali ultraspecialistici»³¹: «[...] credo che per fare filosofia e storia della scienza, di quest'ultima ci si debba render padroni almeno quanto lo si è, o si dovrebbe essere, dell'altro termine o degli altri due termini; a quel modo, insomma, che per eseguire il Concerto in re maggiore di Brahms, non basta saper fischiare la parte del violino solista: occorre anche saperla eseguire sullo strumento»³².

Le posizioni del filosofo e dello scienziato sono dunque solo apparentemente lontane. Se, infatti, per Heidegger, non ha senso un io posto di fronte al mondo, separato, «presente» davanti ad esso, giacché l'io è «mondità», per il fisico quantista non ha senso la separazione fra osservatore e osservato e quell'assoluto dualismo fra materia e forza, che invece era stato il principio fondamentale della fisica classica, ma anche della filosofia moderna, a partire da Cartesio³³. Sia il filosofo, sia lo scienziato non hanno a che fare con realtà diverse

³¹ G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, Bologna 1993, p. 255.

³² *Ibid.*, p. 256.

³³ Parlando di scienza, non si può certamente non fare i conti con la fisica quantistica. Né il problema si può porre nei termini generici, generici e deboli, di una «crisi della ragione», che se vale a rompere gli schemi codificati del *Logos*, si attesta, poi, in una mera autoanalisi, priva di spessore concreto. Ma per un tipo di discorso «forte», non possego gli strumenti culturali idonei. Per quanto concerne il rapporto reciproco fra filosofia e scienza, Sasso ribadisce la sua avversione nei confronti dello schema culturale in forza del quale ogni critica che si rivolga alla, o

che ognuno si gestisce come vuole, sicché, come scrive Sasso, quello che fa la mano destra, la filosofia, rimane sconosciuto alla mano sinistra, la scienza. Oggi dovrebbe essere abbastanza pacifico che lo sguardo della filosofia e quello della scienza si affissano sul medesimo problema. Il problema, o meglio la difficoltà, invece sorge allorquando tale problema o difficoltà vengono «tradotti» in un linguaggio, la cui semantica ha procedure diverse secondo che si tratti di filosofia o che si tratti di scienza. E non può che esser così, poiché utopico è che ci sia una coincidenza delle espressioni verbali che renda possibile l'interoggettività mediante un linguaggio unico.

Una cosa, infatti, è dire con Heidegger che la condizione di possibilità della comprensione dell'essere è la temporalità, parlare, cioè, del tentativo heideggeriano «che pensa l'essere senza riguardo a una fondazione dell'essere a partire dall'essente³⁴, altra cosa è il linguaggio di Einstein o di Heisenberg, tanto per citare dei nomi.

Eppure, le differenze dei linguaggi non devono portarci a concludere che ci sia una differenza nell'oggetto di indagine.

Si tratta soltanto, lo ripeto, di due diversi approcci. I problemi, i grandi problemi, sono gli stessi sia per lo scienziato, sia per il filosofo. Ad essi ognuno risponde nella propria lingua.

Cuore di questi problemi: Cos'è il mondo? Cos'è l'uomo? Qual è il rapporto tra mente e realtà? Quale la visione dell'uomo, del suo posto e del suo compito nel mondo? Quali le risposte che l'uomo si attende dall'uomo nell'era di una società planetaria?

ogni limitazione che si faccia della scienza, implica una vocazione reazionaria e oscurantista. «È possibile» – continua Sasso – «che non si colga il pesante dogmatismo ideologico che sta al fondo di questo discorso? Possibile che non s'avverta il paradosso per il quale questa mediocre ideologia viene presentata come la critica razionale di ogni ideologia? Agli studiosi che coltivano questo concetto [...] vorrei chiedere che cosa, ad esempio, possa esserci di oscurantista o di reazionario nel paradosso heideggeriano delle scienze che 'non pensano'. Quando lo si intenda nel senso giusto, Heidegger intende dire [...] che le scienze non pensano la limitazione entro la quale, pensando come pensano, si costituiscono ciascuna nel loro ambito. Fatte le debite differenze, di linguaggio e di sfondo filosofico, è un'idea, questa, che nella sostanza risale a Hegel. Si potrà accoglierla, si potrà respingerla. Ma non con l'argomento secondo il quale, ponendo l'esigenza del pensare come quella del fondamento e dell'originario (o più originario), si cade in non so quale vizio teologico e si coltivano i pensieri notturni della reazione. La critica di una filosofia non si esegue così; e chi la esegue così, non è un filosofo» (G. Sasso, *La fedeltà e l'esperimento*, cit., pp. 253-254).

³⁴ Tentativo, per Heidegger, necessario, «poiché altrimenti non sussiste più alcuna possibilità [...] di portare espressamente allo sguardo l'essere di ciò che oggi è (*ist*) intorno al globo terrestre, ancor meno di determinare sufficientemente il rapporto dell'uomo a ciò che fin'ora si chiamava 'essere'» (M. Heidegger, *Tempo ed essere*, a cura e con *Introduzione* di E. Mazzarella, Napoli 1988, p. 102).

A queste domande sono rivolte le analisi congiunte, eppur separate³⁵, della filosofia e della scienza, la cui conoscenza è imprescindibile per una comprensione del mondo di oggi. E cosa deve fare la scuola se non preparare a questa comprensione?

Di ciò sono fermamente convinta, sebbene per affrontare seriamente questo problema siano necessarie competenze e strumenti che io non possiedo. Quindi qui mi fermo.

Chiunque, però, abbia a che fare col mondo della cultura acquisisce la sensibilità per capire ciò che è essenziale e ciò che non lo è: il rapporto filosofia-scienza, più precisamente il rapporto con la fisica, mi sembra possa e debba rientrare appunto in questa essenzialità, consentendo di fondare una rinnovata scienza della cultura, una filosofia che non si chiuda all'interno di se stessa, in un'aristocratica autoconsapevolezza della propria dignità speculativa, ma che guardi al mondo della scienza, non per chiederle certificazioni e fondamenti inesistenti nell'ambito della scienza stessa, non per chiederle «consensi ultimi», saperi esaustivi, non per chiederle la garanzia di un più sofisticato *status* razionale, ma per elaborare insieme una visione di vita il più possibile aderente ad un'epoca che ha accantonato «gli ossari delle grandi metafisiche»³⁶. Giacché la filosofia non può pretendere un accesso privilegiato alla verità, ma la verità – con tutte le riserve che l'assunzione di questo termine comporta – compete alla ricerca dell'uomo, il quale, esplorando il mondo con i mezzi che gli sono consentiti, lo interpreta, lo muta in prassi comunicativa e lo traduce in comportamenti.

La filosofia – scrive Merleau-Ponty – non dice che sia possibile un superamento finale delle contraddizioni umane e che l'uomo completo ci attende nell'avvenire: la filosofia non sa nulla di ciò. Essa dice – ed è tutt'altra cosa – che

³⁵ Analisi, ripeto, e non certo risposte, o peggio ancora, risposte definitive. Tali analisi, che non costituiscono oggetto di studio del presente saggio, annoverano lavori numerosissimi ed estremamente interessanti, ai quali rimando.

³⁶ La filosofia, scrive Weber, «costituisce la sostanza di cui lo scienziato vive, tanto da dare serietà alla sua opera, la sostanza che guida il suo lavoro metodico [...]. La purezza della scienza richiede la purezza della filosofia [...]. Chi fa della filosofia aspira al sapere scientifico, perché è l'unica via che conduce ad un autentico non-sapere. È come se il più grandioso complesso delle nostre conoscenze si venisse svolgendo proprio per il fatto che l'uomo cerca i limiti in cui la conoscenza si arena, non per finta o in via provvisoria ma in modo autentico e definitivo, non in condizioni di perdita o di disperazione, ma in uno stato di autentica consapevolezza. Solo un sapere compiuto potrebbe render possibile un compiuto non sapere [...]. Poiché la scienza moderna attua il grande disincantamento, raggiunge la via che conduce a intuire la vera profondità, l'autentico segreto, che diventa presente soltanto mediante il sapere più radicale del compiuto non sapere [...]. Senza la scienza, il filosofo sa bene che la sua propria opera cade nel nulla» (M. Weber, *Filosofia e scienza*, in appendice a K. Jaspers, *Max Weber Politico, Scienziato, Filosofo*, trad. it. a cura di E. Pocar, Napoli 1969, pp. 115-117).

il mondo sempre comincia, che noi non possiamo giudicare del suo avvenire soltanto in base al suo passato, che l'idea di un destino che domini le cose non è un'idea ma una vertigine, che i nostri rapporti con la natura non sono fissati una volta per tutte, che nessuno può sapere ciò che può fare la libertà e nemmeno immaginare quali sarebbero i costumi e i rapporti umani in una civiltà non più ossessionata dalla necessità. Non affida la sua speranza a nessun destino, ma proprio a ciò che non è destino, alla contingenza della nostra storia: «[...] la filosofia si richiama a ciò che l'esistenza del mondo e la nostra hanno in sé di problematico fino al punto di guarirci per sempre dalla tentazione di cercare, come diceva Bergson, una soluzione nel 'quaderno del maestro'»³⁷.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, trad. e introd. a cura di E. Paci, Torino 1971, pp. 58-59. La scienza, scrive Jaspers, «elimina i palliativi con i quali sono incline a nascondere a me stesso quella realtà che, conoscendola, non potrei sopportare. Essa scalza tutte quelle convinzioni dogmatiche che, da un pensiero privo di critica sono generate e mette al posto dei tanti misteri che devono essere senza posa indagati e degli infiniti che sono da risolvere. Essa ci mette in guardia, perché non ci si illuda di poterci mai mettere l'anima in pace» (*La mia filosofia*, trad. it. a cura di R. De Rosa, Torino 1981, p. 121). E ancora: «La scientificità sta alla base di ogni razionalità. La si avverte negli spunti razionali nascosti già nelle filosofie primitive, presso Anassimandro e presso Me-ti nel sistema del Samkhya. La scientificità non è la fondazione della verità filosofica, ma oggi è la condizione della veracità del filosofare. Essa è l'atteggiamento indispensabile che sta alla base del comprendere, del ponderare, del giudicare quotidiani» (M. Merleau-Ponty, *Chiarificazione dell'esistenza*, trad. it. a cura di U. Galimberti, Milano 1978, pp. 28-29).

Ma, al contempo, Jaspers mette in guardia dall'enfatizzazione della scienza, che porta ad una superstizione non meno pericolosa e dogmatica della superstizione antiscientifica.

Sull'argomento cfr. le osservazioni di A. Giustino Vitolo, *Tra "legge del giorno" e "passione per la notte"*. *Educazione e cultura nel pensiero di K. Jaspers*, Napoli 2003.