

Annalisa Caputo

Una meta-filosofia teoretica? Ripensando il primo convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica.

Abstract: Si è appena concluso il Primo Convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica (Padova, 20-22 settembre 2017), che ha visto convenire numerosi ricercatori e docenti del Settore, oltre che un vasto pubblico interessato; e ha dato voce a pensatori significativi e rappresentativi del panorama italiano (e non solo), come G. Dalmasso, L. Illetterati, R. Esposito C. Bagnoli, D. Di Cesare, M. Ferraris, E. Mazzarella, e anche J. Nida-Rümelin (di Monaco). In queste pagine si propone una sintesi delle posizioni emerse, nel tentativo di restituire (ai presenti e agli assenti) la ricchezza della attuale riflessione teoretica italiana sul tema: *‘Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra prassi e disciplina’*.

Parole chiave: *Società Italiana di Filosofia Teoretica, Meta-filosofia, prassi, disciplina, politica.*

Che cos'è la (meta-)filosofia? È la domanda su cui ha voluto convergere il primo convegno della Società Italiana di Filosofia Teoretica (SIFIT) che si è tenuto a Padova dal 20 al 22 settembre 2017 (dal titolo *Meta-filosofia. Pensare la filosofia tra attività e disciplina*). Una domanda paradossale, come ha sottolineato da subito il Presidente onorario, Gianfranco Dalmasso, in quello che doveva essere un Indirizzo di saluto e invece, opportunamente e intensamente, è diventato il diapason, che ha segnato intonazione e senso del convegno stesso.

Dalmasso, con uno sguardo rivolto innanzitutto al passato, ha ricordato il senso della nascita della Società: il bisogno che diversi professori del Settore avvertivano di mettere insieme quanti afferivano all'area Teoretica; cosa che, pur avendo origini più remote, di fatto è accaduta nel 2010, l'anno ufficiale di nascita della SIFIT. Ma Dalmasso ha fatto notare anche che questo bisogno non è stato 'mai' legato solo ad una volontà meramente corporativa. L'esigenza di una meta-riflessione sul proprio statuto disciplinare è stato ed è, infatti, al cuore di questa «strana disciplina che è la filosofia teoretica».

È evidente che un senso di difficoltà prende tutti coloro che tentano di dire cosa ricercano e cosa insegnano nel settore M-FIL-01, là dove la cosa più immediata e facile è caratterizzarsi con un 'non'. La filosofia teoretica 'non' è Morale, non è Storia della filosofia, non Estetica, ecc. Eppure questa definizione per negazione non solo non basta, ma in fondo è impropria, nella misura in cui nella filosofia «le frontiere sono sempre mobili», e questo consente alla Teoretica di attraversare gli altri saperi, «senza assorbirli» e senza identificarsi con essi. Questo potrebbe dare l'impressione di una sorta di desiderio di totalizzazione dal parte della filosofia teoretica, ma in realtà si tratta di un'assunzione inevitabile di quello spirito critico che non può fermare la propria interrogazione e che quindi sempre «assume i problemi e li riformula».

Che cos'è allora la filosofia? La descrizione (più che definizione) offerta da Dalmasso è profondamente evocativa: «una inafferrabile emozione, portata da antiche memorie, un discorso tenuto in serbo, segreto, ma che non può non farsi politico», come insegna Platone.

Ci pare di poter indicare questo come un secondo paradosso che ha segnato tutto il percorso del Convegno. Il primo è quello del titolo: una filosofia che si interroga su se stessa diventa *meta-filosofia*: ma questo è veramente possibile? La filosofia teoretica è meta-filosofia? Filosofia tout court? Con quale legittimità che non sia solo una presuntuosa auto-legittimazione? Il secondo paradosso è quello del sottotitolo: *Pensare la filosofia tra attività e disciplina*. La filosofia è una disciplina? Una attività? Entrambe? È qualcosa di

intimo e segreto (nascosto nel cuore di ogni uomo)? O qualcosa di pubblico e politico, universale e universalizzabile?

Parlare di meta-filosofia, ha detto Dalmasso, affrontando quello che abbiamo chiamato il primo paradosso, significa operare inevitabilmente una dislocazione del proprio essere, una «dislocazione nel rapporto tra il sapere filosofico e gli altri saperi», ma anche (se si è filosofi teoretici) una dislocazione tra se stessi e l'atto del pensare. È in fondo un «eccentrico meta-», una «stravagante disciplina», quella che ci caratterizza: «collocata in un luogo inaccessibile: perché è il luogo in cui «l'origine della domanda coincide con chi pone la domanda» stessa (tema che è tornato in molte relazioni successive).

Ed è questo il motivo – ha detto Dalmasso, facendo 'sentire' subito all'unisono i partecipanti al convegno – per cui «proviamo sempre una sorta di aria di casa» quando ci si ritrova tra Teoretici. «La familiarità tra noi è più forte della differenza di stili e posizioni» ed è segnata proprio dal nostro rapporto con l'Università.

Torniamo quindi sul secondo paradosso, quello del rapporto tra filosofia (teoretica) e politica, tra pensare eccentrico (indisciplinato) e disciplina/istituzione.

Dalmasso lo presenta – più che come un nodo da sciogliere – come un «rapporto stretto», anticamente fondato, «tra filosofia e università». Lo statuto della nostra disciplina ci invita a non pensare la nostra posizione o corporazione come ri(con)ducibile ad «interessi economici» o di bassa politica accademica. Perché ciò che sostiene e spinge la filosofia è ben altro, e «si chiama verità» (altro tema ricorrente nel convegno).

«L'attacco» che oggi da più parti viene portato avanti nei confronti dell'università e ancor più delle discipline umanistiche da parte della «società della pianificazione tecnologica», lungi da vederci ritirati su posizioni conservative ci rende «responsabili della messa in questioni dei saperi dominanti», ed è proprio questo senso di responsabilità che «si fa istituzionale per noi»: perciò (e in questo senso) la SIFIT è una istituzione: perché la filosofia teoretica è «una struttura istituzionale del pensiero», strutturata paradossalmente «su domande e non su tranquillizzanti risposte». E che il nostro lavoro abbia stili e prospettive diverse non toglie questo ritrovarci «tutti nello stesso compito e nella stessa responsabilità». Perciò inevitabilmente torniamo ad interrogarci sul senso del nostro fare filosofia.

Al saluto-invito di Dalmasso è seguita quindi la relazione introduttiva dell'attuale presidente della SIFIT, Luca Illetterati, dell'Università di Padova: *Filosofia: le aporie della scientificità*. Diciamo subito che l'intonazione platonica di Dalmasso è risuonata nella chiusura di Illetterati, che – dopo un lungo percorso attraverso le aporie del rapporto filosofia/scientificità – ci ha riportati nella caverna, ricordandoci che il senso del percorso di liberazione dello schiavo non è rimanere in alto, ma «volgersi nuovamente al mondo della vita da cui è stato separato». Ed in fondo è questa la «necessità della filosofia», quella di «ingaggiare una battaglia con il reale»: un reale che dobbiamo indagare e conoscere come tale, se vogliamo poi «decostruirlo» criticamente «nei suoi aspetti ingannevoli»; nella consapevolezza che il filosofo non ridiscende nella caverna «per misericordia», ma perché sa che questa è la sua unica «possibilità di compimento, di realizzazione. Una necessità: l'atto che dà senso ad una visione che viceversa renderebbe necessariamente ciechi».

Questo su quello che abbiamo chiamato il paradosso del sottotitolo del convegno (il rapporto tra teoria e prassi).

Tornando invece sul tema principale, la relazione di Illetterati ha affrontato il tema della meta-filosofia interrogandosi sulla legittimità e la scientificità di questa auto-esposizione. Per fare questo, ha mostrato alcune possibili interpretazioni del nodo scientificità/filosofia, componendole in un prisma articolato e complesso.

Da un lato la filosofia come scienza rigorosa (e qui l'inevitabile rimando al lavoro husserliano del 1911) da cui Illetterati assume il dilemma mancanza/necessità: perché la filosofia non si dà come scienza, eppure ha il bisogno di esserlo («se la filosofia voglia

ancora in futuro mantenere lo scopo di essere scienza, se essa *possa e debba volerlo*», E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911).

Dall’altro lato la provocazione di una posizione come quella di T. Williamson, che, in un’atmosfera di maggiore continuità tra la filosofia e la pratica scientifica, non mette tanto in questione la scientificità della filosofia, ma la possibilità/validità di una meta-filosofia. Richiamando il testo del 2007 *The Philosophy of Philosophy*, Illetterati fa notare come Williamson rifiuti il termine ‘meta-philosophy’ perché rimanderebbe (a suo avviso) all’idea di un pensiero che guarda se stesso dall’alto e dal di fuori, smettendo così di essere se stesso (come la meta-fisica non è più fisica). Invece, nella convinzione di una «natura non eccezionale della filosofia» (condivisa da larga parte della filosofia analitica), l’invito di Williamson è a liberarsi dalla retorica di una filosofia come sapere peculiare, irriducibile agli altri saperi, una filosofia vista come regina delle scienze. La filosofia è solo una disciplina, specifica come le altre: con la sua prassi, i suoi metodi, i suoi Dipartimenti e progetti universitari. Nell’ottica di Williamson, quindi, quello dell’autodefinizione della filosofia è un pseudoproblema, che si risolve facilmente con il rimando a criteri istituzionali. Questo, però, fa notare Illetterati, è forse troppo poco. Da qui lo spostamento sulle facce del prisma agli antipodi rispetto a questo scenario. Pur richiamando anche Wittgenstein e Deleuze, Illetterati si sofferma maggiormente su Heidegger, il quale, in maniera radicale, ha sostenuto che la filosofia non solo non è scienza, ma non deve esserlo: perché si tratta di due tipi di interrogazione diversi non solo nel ‘come’ ma anche del ‘cosa’ ricercato. La filosofia si autoinganna, secondo Heidegger, nella misura in cui prova a pensare la propria intenzione interrogativa modellandola sulla logica domanda/risposta propria della scienza. «L’interrogarsi vale qui già come sapere, perché la risposta, quanto più essa deve essere essenziale e decisiva, non può essere nient’altro che l’ultimissimo passo nella lunga sequenza di passi che costituisce un domandare fondato in se stesso» (M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di ‘problemi’ della ‘logica’*).

Questo, però, come possiamo capire bene se torniamo ai primi corsi heideggeriani del 1919-’20, non significa un ‘meno’ della filosofia rispetto alla scienza, ma se mai un più: la filosofia è *Ur-wissenschaft* (scienza originaria), che a differenza delle scienze particolari, sempre ‘positive’, legate ad un ‘positum’ (dato e presupposto, incatenato ad una determinata regione dell’ente), si pone su livello ontologico (originario) diverso. Quindi la filosofia non è scienza non perché le siano estranee necessità e rigore, ma per il suo bisogno di interrogare il fondamento irriflesso e non problematizzato dalle singole scienze.

Anche questo, però, non è sufficiente secondo Illetterati, perché il senso di questa peculiare scientificità va indagato e sorretto contro il rischio di rimanere esposti al soggettivismo delle opinioni, che renderebbero la filosofia più simile ad un certo giornalismo.

Ecco, allora, la necessità di un passo indietro, anzi due: Hegel e Kant. Altre due facce del prisma, per certi versi molto diverse, ma come le altre componibili nella loro tensione di fondo.

Di Hegel Illetterati ricorda alcuni passaggi delle lezioni del 1801-02, lezioni di introduzione alla filosofia, in cui Hegel da un lato ribadisce che la filosofia è scienza, ma dall’altro lato sottolinea che (proprio per il suo modo di essere scienza) niente (di esterno) può ‘introdurci’ ad essa. «Per la sua fondazione, la filosofia non ha bisogno di nient’altro, né può utilizzare alcunché di esteriore, perché al di fuori della sua fonte, al di fuori della ragione, non vi è nulla» (G.W.F. Hegel, *Il bisogno della filosofia*). Il modello di scientificità della filosofia è per questo più arduo e alto di quello delle scienze: è fondato su se stesso, quindi sulla propria processualità. «Poiché il vero bisogno della filosofia non è rivolto se non a questo, da essa e per mezzo di essa imparare a vivere» (ivi).

Da qui il paradossale collegamento con Kant, per cui, com’è noto, non è possibile insegnare (e imparare) la filosofia, ma soltanto a ‘filosofare’, ovvero a dotarsi degli strumenti che consentono di pensare filosoficamente. Illetterati ricorda come la distinzione

tra filosofia e filosofare vada collegata a quella tra conoscenze storiche (*ex datis*) e conoscenze razionali (*ex principiis*) e come, in ogni caso, filosofare per Kant non significhi un «andare avanti a ruota libera, senza regole e condizioni». Infatti esistono due elementi legati al concetto scolastico della filosofia che il filosofo deve possedere per essere tale: la cultura del talento e la destrezza (che non si danno spontaneamente e senza sforzo); e un terzo elemento (che può essere assunto dal concetto cosmico di filosofia, intesa come scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana), elemento decisivo – secondo Illetterati –, che è la *saggezza* (*Weisheit*). Il filosofo, infatti, per Kant, non è un tecnico della ragione, non è tanto e solo qualcuno provvisto di abilità, di tensione alla completezza e alla sistematicità, ma è colui il quale tende appunto alla saggezza, a cui la scienza deve restare subordinata. La subordinazione della scienza alla saggezza non ridimensiona il ruolo della scienza e della tecnica (la filosofia è se stessa solo in direzione di una saggezza attraverso la scienza), ma ci ricorda che la filosofia non si esaurisce nella scienza stessa: il suo fine, infatti, è rendere le conoscenze ‘strumenti’ non solo per l’interesse conoscitivo, ma per la vita umana nella sua interezza. Comprendiamo quindi il finale ‘platonico’ che abbiamo anticipato: che la filosofia sia meta-filosofia non implica una sua separazione dalla *Lebenswelt*; al contrario un più profondo scendere, lungo la via della scienza, nelle profondità stesse della vita.

Ecco che quindi il discorso di Illetterati si collega (pur nella radicale diversità) a quello di Roberto Esposito (Scuola Normale Superiore di Pisa) – proprio sul tema della vita. La relazione di Esposito (*Che cos’è la filosofia?*) parte volutamente da due testi (classici) che portano appunto il titolo *Che cos’è la filosofia?*, rispettivamente di Heidegger e di Deleuze-Guattari, e li rilegge (rileggendo la questione in gioco) attraverso alcune parole chiave: ripetizione/differenza, origine/attualità. «Ciò che si ripete nella differenza – sostiene Esposito – è l’origine nell’attualità. Come l’attualità può essere colta nel suo nucleo di senso profondo solo nell’origine, così l’origine è leggibile nei suoi effetti sono in rapporto con il contemporaneo».

In qualche maniera questo è già presente in *Che cos’è la filosofia?* di Heidegger: è necessario un ritorno all’origine (la grecità) nella consapevolezza della sua distanza/differenza da noi. Fondamentale è quindi la consegna heideggeriana relativa al fatto che non esiste filosofia fuori della dimensione della temporalità, della storicità. «Filosofo è, infatti, chi abita l’interstizio tra temporalità diverse e contrapposte, sostenendo l’urto che nasce da questa compresenza» (di origine e contemporaneità). Le filosofie che si collocano fuori della storicità (siano esse analitiche, metafisiche o di altro genere) non sono in grado di rispondere a che cosa è la filosofia, perché ad esse mancano gli strumenti essenziali per interpretarla e interpretarsi.

Dopo trent’anni, Deleuze e Guattari, riprendendo lo stesso titolo heideggeriano, ci aiutano a spostare l’attenzione dal tempo allo spazio, dalla verticalizzazione alla derritorializzazione. La tensione qui diventa quella tra confine e sconfinamento. Siamo davanti ad una spazializzazione del pensiero che non rinnega la dimensione storica, ma la radicalizza. Alla domanda che *cosa ‘non’ è la filosofia?* si può rispondere che non è contemplazione, riflessione, comunicazione (e nemmeno discutere, curare, consolare), ma è creazione di concetti, tentativo di strappare al caos i concetti.

Esposito fa notare che, però, anche a questa consapevolezza manca qualcosa. Se la versione dell’ontologia heideggeriana (e poi derridiana) è di fatto ‘negativa’ (reattiva), quella di Deleuze rischia di essere troppo ‘positiva’. In entrambe manca un’articolazione chiara tra affermazione e negazione, mentre «compito del pensiero contemporaneo è ripensare il significato del negativo all’interno di una filosofia dell’affermazione»: detto in altre parole, un compito politico.

Torna il tema del paradosso del sottotitolo del convegno: è possibile una «riflessione sulla forza politica del pensiero in sé»?

È possibile, secondo Esposito, nella misura in cui si lavora ad una filosofia dell’affermazione senza eliminare il negativo che ci caratterizza. In questa direzione ci aiuta un terzo pensatore: Foucault e il suo lavoro *Che cos’è l’illuminismo?*

Il rimando foucaultiano è ovviamente all’omonimo testo kantiano, ma fondamentalmente la domanda è la ‘stessa’ di Heidegger e Deleuze: che cos’è la filosofia? Andando ancora più a fondo di quanto già fatto da Kant (che, tutto sommato, già nel suo saggio sull’illuminismo interrogava il – suo – presente in rapporto alla – sua – attualità), Foucault fa emergere il presente nella sua presenza: «affermato in quanto tale e non dedotto da qualche altra cosa; il presente stesso come problema filosofico». Questo, però, non significa lasciarsi sommergere dalle onde del dato, ma al contrario confrontarsi con quanto di eterno il presente porta in sé. Torna qui il rapporto tra origine e attualità. Che cos’è, infatti, questo eterno del tempo se non l’origine nell’adesso? «Ciò che Foucault chiama attuale è quello che Nietzsche chiama inattuale» (dice Esposito facendo eco a Deleuze). Una presenza dell’assenza. Il negativo come confine, margine che attraversa la nostra vita, tagliandola ma anche rivelandola a se stessa.

Tutto questo ci porta ad un passo in avanti rispetto alla linea filosofica fin qui seguita (fino a Foucault), ci porta cioè dalla svolta linguistica a quella biologica. La ‘vita’ è il termine che manca (e che siamo chiamati ad aggiungere) a ‘tempo’ e ‘spazio’. La vita è l’origine: il «più originario», capace di interpretare – modificandola – la nostra attualità.

La prima giornata si chiude con l’intervento di Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia), di impostazione maggiormente ‘analitica’. Anche se, poi, in realtà, pur nella evidente differenza di stile, argomentazione (e quindi impostazione disciplinare), quello che è emerso nella relazione della Bagnoli è stata appunto una convergenza di questioni rispetto a quanto posto nelle relazioni precedenti e successive. Infatti, nella misura in cui non si riduce la filosofia analitica alla filosofia del linguaggio e si assume (con R. Nozick e B. Williams) uno scenario ‘esplorativo’ e pluralistico dell’argomentazione, ciò che emerge è una dimensione dialogica della ricerca, in cui (anche) la filosofia (analitica) non ci aiuta a formulare argomenti vincenti e costringenti, ma a comprendere le nostre pratiche, condividendole in uno spazio pubblico, a partire dall’unico vincolo del riconoscimento reciproco. Si tratta di un compito pratico e politico (torna l’intreccio tra il paradosso del titolo e quello del sottotitolo) che mira innanzitutto ad evitare esclusioni dal dialogo (esclusione che è poi all’origine di altre forme di violenza) e a promuovere forme di partecipazione alla definizione della verità e alla sua autorevolezza. Questo scenario consente anche un certo recupero (all’interno della filosofia analitica) dell’emozione e della dimensione biologica-corporea accanto e dentro al livello razionale.

La seconda giornata è stata caratterizzata da due sezioni parallele che, tra mattina e pomeriggio, hanno coinvolto diciotto relatori, molti anche giovani e/o non strutturati. Ci limitiamo a riportare nomi e titoli, solo per sottolineare la ricchezza delle ricerche e la pluralità delle prospettive: G. De Mita (*Atteggiamento fenomenologico e relazione comunicativa*), F. De Vecchi (*Fenomenologia e mondo della vita*), S. Galanti Grollo (*La genesi del senso e il metodo della riduzione*), F. Palombi (*Il surrazionalismo di G. Bachelard tra fenomenologia e fenomenotecnica. A proposito dello stile del filosofare*); R. Fulco (*Un altro inizio per la filosofia*), S. Gorgone (*L’arte della periagoghé*), D. Sisto (*Filosofia e tanatologia: il ruolo del pensiero filosofico per la Death Education*), E. Stimilli (*Religione e filosofia: una sfida al presente*), S. Venezia (*Il mondo come relazione e interpretazione: la filosofia alla prova dei fatti*), T. Andina (*Verità ed esemplarità nell’arte*), E. Casetta (*La filosofia della biodiversità*), F. Fraioli (*Sulla meta-filosofia. Dalla domanda alla dimensione speculativa*), A. Martinengo (*Fare cose con le parole. Dalla metafora concettuale alla metafora d’azione*), A. Modugno (*L’attuale esigenza di apprendere la filosofia*), M. Bozzetti (*Sulla precomprensione stilistica dello scritto filosofico*), S. Furlani (*Sulla menzogna: filosofia, realtà e immagini*), G. L. Paltrinieri (*Il*

desiderio di filosofia), L. V. Tarca (*Omnis negatio est contradictio. L’attività filosofica di fronte alla negazione*).

Un’unica relazione unitaria e centrale, nel secondo giorno: quella di Donatella Di Cesare (Sapienza, Università di Roma), *An-archia, sulla vocazione politica della filosofia*. E già dal titolo capiamo come siano tornate due costanti del convegno: la dimensione politica e il richiamo (criticamente ripensato) all’origine greca. Infatti, l’intervento della Di Cesare si strutturato – di fatto – intorno a tre termini di matrice greca: *atopia, ucronia, anarchia*.

La premessa è un richiamo critico. La filosofia è sempre stata attratta da due rovinose tentazioni: o chiudersi in se stessa, separandosi dall’altro da sé, o sbarazzarsi di se stessa, divenendo altro da sé, due tentazioni che oggi spesso si coniugano, innescando una duplice forma di chiusura. Questo livellamento del mordente filosofico è mortificante per il pensiero. La filosofia, infatti, è tale nella misura in cui «pone un problema ai problemi». E il filosofo è tale se si lascia destabilizzare dal suo stesso porre domande. Il richiamo è ancora una volta inevitabilmente ad Heidegger.

La filosofia, dunque – in quanto «pensiero del pensiero, domanda alla domanda, luogo abissale» senza luogo – è originariamente caratterizzata da una profonda atopia.

Per mostrare il senso di questa atopia, la Di Cesare ha indicato prima l’espressione evidente del suo rifiuto: la nostra contemporaneità. In quella che viviamo e che in fondo è una forma di «immanenza satura», in cui la filosofia (atopica) appare letteralmente fuori-luogo. A seconda delle prospettive, la vocazione filosofica all’oltre viene letta dai nostri contemporanei solo o come eresia o come fuga dal reale. Un certo rifiuto della filosofia, in realtà, si è sempre dato; ma oggi emerge ancora di più, a causa del «senza-fuori che serra e angustia il mondo».

«Che ne è dell’esistenza in un mondo senza fuori?» – si chiede la Di Cesare. *Ek-sistere*, in realtà, significa (ed è) proprio uno ‘stare-fuori’. C’è un legame inestricabile, quindi, tra esistenza, atopia e filosofia. Ed è per questo che oggi la negazione dell’atopia rischia di diventare negazione non solo della filosofia, ma proprio per questo anche dell’esistenza.

Da qui la prima proposta della Di Cesare: un nuovo esistenzialismo, un esistenzialismo radicale, che sappia e possa assumersi la responsabilità di quello che accade all’esistenza nel regime attuale dell’immanenza satura. Ripensare le differenze a partire dalle esistenze. Riscoprire la filosofia come una delle possibilità (forse la massima possibilità) di contestare il regime ontologico-cognitivo che ci ‘immanentizza’.

Anche in questo caso, la Di Cesare non nega la matrice heideggeriana di questo concetto di esistenza, che però propone di liberare dalla logica del *Dasein*. Una esistenza in cui resti prioritario l’*Ek/ex* dell’*Ek-sistere*, in cui resti decisivo lo scarto, il venire-fuori-da, il movimento dell’esistenza (nel suo oltrepassarsi, nella dinamicità del suo poter essere).

L’esistenza è, infatti, eccentricità singolare. Il che non significa, per la Di Cesare, filosofia della nuda vita, ma appunto un nuovo esistenzialismo giocato nell’atopia (e quindi contro l’exo-fobia). Il richiamo questa volta è a Socrate: anti-filosofia interna alla filosofia, espatriato in patria, pensatore che mette scompiglio. Perché pensare estranea, rende stranieri. Di fronte ad una «contemporaneità caratterizzata da cambiamento inerziale», che lavora solo per conservare se stessa, ecco allora il valore ucronico dell’atopia.

Veniamo quindi al secondo termine: ucronia. Che non è il non-tempo, ma è l’opposto di quel tempo che si schiaccia sul presente ripetuto e reificato. L’ucronia vive e immagina un tempo ‘altro’. Ha a che fare con l’immaginazione («grande dimenticata di questi anni!» – esclama la Di Cesare). L’ucronia è la dimensione ‘altra’ della veglia, di chi vive (come insegnava già Eraclito) nel mondo dei ‘desti’ per cercare di destare i dormienti. Perché «comune è il mondo per coloro che sono desti mentre nel sonno ognuno si raccoglie in un mondo proprio».

È la dimensione/vocazione politica della filosofia: non si dà comunità senza la veglia della filosofia; ma non si dà filosofia senza una comunità da risvegliare. Ed è anche la dimensione/vocazione per certi versi meta-fisica della filosofia, se intendiamo per

'meta-fisica' quel pensiero senza nome che viene indicato così solo perché viene dopo i libri della Fisica (nella nota vicenda della tradizione delle opere aristoteliche). Il meta- della metafisica e della meta-filosofia è allora il luogo stesso dell'atopia e dell'ucronia.

Questo significa che la filosofia non ha alcuna sovranità territoriale: è anzi possibilità di liberazione dalla velleità sovrana della sovranità. Un limite di alcune filosofie contemporanee (sottolinea la Di Cesare) è proprio quello di rimanere 'dentro' i confini statuali. Al di qua della frontiera dello statalismo, dell'eurocentrismo, della democrazia, presi come modello da esportare nel processo di democratizzazione totale. Ci è diventato quasi impossibile pensare oltre lo Stato e la sovranità statale, pensare oltre il modello politico Moderno.

Da qui la necessità di rilanciare il terzo termine, indicato all'inizio e nel titolo: anarchia. Là dove per 'arché' non dobbiamo intendere solo il principio, l'inizio, ma anche il comando, l'autorità, il governo.

Non si tratta, quindi, di leggere negativamente l'anarchia. La globalizzazione ha mutato i nostri scenari e minato la stessa possibilità di sovrapporre la dicotomia positivo/negativo a quella sovranità/anarchia. I segni dei limiti di una politica legata ai confini tradizionali (moderni) sono ovunque evidenti. L'alfa privativo (che tiene insieme atopia e anarchia) è, quindi, invito a spingersi oltre i confini statuali, nella consapevolezza che la polis non può coincidere con città murata. E nemmeno la filosofia.

Veniamo così al denso terzo giorno di Convegno, che si è aperto con la relazione di Maurizio Ferraris (Università di Torino), *Fare la verità*: un titolo, come sottolinea subito Ferraris, di ascendenza agostiniana, ma che in realtà vuole ripensare e mettere in gioco innanzitutto la distinzione tra Analitici e Continentali. Sono passati vent'anni dal fortunato libro di Franca D'Agostini (*Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina ed., 1997). È forse utile, allora, chiederci che cosa è cambiato da allora. Se qualcuno nel 1997 poteva dire che i Continentali apparivano caratterizzati (nei confronti dell'altro 'schieramento') da provincialismo, arretratezza, presunzione e ignoranza (rispetto alla filosofia analitica), qualcuno oggi nel 2017 potrebbe dire – con una battuta 'alla Ferraris' – che gli analitici sono caratterizzati da provincialismo, arretratezza, presunzione e ignoranza (rispetto alla filosofia continentale). Ma questo probabilmente corrisponde più al modo caratteristico in cui l'essere umano legge i fenomeni che alla realtà della situazione filosofica.

Proviamo, allora, al di là di questa distinzione e riprendendo l'intuizione di Agostino (per cui la verità è qualcosa che si fa), a chiederci in che cosa consista questo *fare la verità*.

Ferraris propone un modello 'a tre', in cui la 'tecnologia' venga inserita tra l'ontologia e l'epistemologia, proprio per evitare una dipendenza stretta dell'ontologia dall'epistemologia (o viceversa). In cosa consiste questo modello? Schematicamente possiamo dire che gli Ermeneutici sottomettono l'ontologia all'epistemologia, facendo della prima un mero riflesso della seconda (ipoverità); mentre gli Analitici sottomettono l'epistemologia all'ontologia (iperverità), rendendo quello che sappiamo mero riflesso di ciò che c'è. Il realismo, invece, propone la possibilità di una 'mesoverità', che, attraverso l'inserimento della 'tecnologia' (tra ontologia ed epistemologia) conservi entrambe senza schiacciarle.

Ferraris spiega, quindi, questa proposta a partire dai suoi quattro elementi-chiave: 1) i portatori di verità (gli stati di cose, gli elementi ontologici); 2) gli enunciatori di verità (gli elementi epistemologici); 3) i fattori di verità (gli elementi tecnologici); elementi che ci permettono di arrivare al punto in questione: 4) fare i fatti.

1) *Portatori di verità*. Sono gli elementi reali, individuali. È il livello della 'primità': che c'è prima e indipendentemente dal fatto che poi possa essere detta o fatta. È quindi il livello dell'ontologia, della realtà. Realtà individuale, perché non 'esistono' gli universali nel senso della primità: realmente esistente è solo l'individuo. Possiamo dire che i portatori

di verità (con buona pace di Kant, secondo Ferraris) sono le cose in sé, con le loro proprietà indipendenti dalla nostra conoscenza e dai nostri schemi concettuali.

2) *Enunciatori di verità*. È il livello epistemologico, della ‘secondità’, della verità: che non è identica alla realtà (ci può essere realtà senza verità). La verità, infatti, esiste solo dal punto di vista antropologico. Per dirla con Aristotele (*Metafisica*, IV, 7, 1011 b): «dire di ciò che è che è e di ciò che non è che non è, è vero». Si tratta quindi di una operazione di secondo livello, che non altera quello che c’è, ma lo designa, indica. La conoscenza è strutturalmente seconda. Quello che sappiamo non necessariamente interferisce su quello che c’è. Gli individui conosciuti per noi diventano oggetti, oggetti innanzitutto di classificazione. E quindi abbiamo gli oggetti naturali, quelli sociali, quelli ideali, gli artefatti, ecc.

3) *Fattori di verità*. È la ‘terzità’, tra la primità e la secondità; è la ‘tecnologia’ come ciò che permette il passaggio tra le due. Siamo nel luogo del ‘fare’, che è diverso dall’essere e dal sapere. Qui ha luogo l’interpretazione. Ma di che cosa stiamo parlando? Di una «competenza senza comprensione» (per dirla con D. Dennet), simile a quella che ci permette di muovere la mano, anche se non conosciamo tutti i meccanismi interni di questo movimento. L’interpretazione, così intesa, è quel processo che trasforma gli individui in oggetti, senza però ‘determinare’ la ‘natura’ la cosa: semplicemente selezionando e classificandolo un individuo (e rendendolo un oggetto). L’interpretazione, quindi, è un procedimento tecnico e non uno schema concettuale. Se per l’ermeneutica la dimensione interpretativa dell’esistenza si pone quasi come un trascendentale, per il realismo ci sono solo azioni, prassi tecniche. La tecnologia non è un sapere. E non sempre è consapevole. Possiamo quindi passare all’ultimo punto.

4) *Fare i fatti*. In realtà siamo ancora sul terzo punto, valutato nella sua centralità. Perché appunto i ‘fatti’ noi li ‘facciamo’, innanzitutto. Proprio come le termiti che costruiscono la loro casa; proprio come possiamo fare i calcoli senza sapere che cos’è l’aritmetica. Il nostro non è né un disegno intelligente né un disegno stupido; è un disegno emergente, che emerge grazie alla ‘tecnologia’ e quindi alla nostra possibilità di agire anche senza concetti (e agire paradossalmente anche più velocemente quando abbiamo meno tempo). Un agire che dipende dal fatto che abbiamo mani, attrezzi, gesti: da cui solo in un secondo tempo emergono i pensieri. Lo schematismo è nel gesto stesso; è nella interazione delle mani e non nella testa. E quindi anche il ‘significato’ non è qualcosa che precede l’agire, ma, se viene, viene dopo. Questo non significa che non esistano segni, comprensioni, interpretazioni, ma che questi sono il risultato di un processo. Noi siamo quelli che inneschiamo il processo. Il risultato, così come l’intenzione, è l’esito della tecnologia.

Prima della relazione conclusiva, il Convegno ha previsto la *Lectio magistralis* di Julian Nida-Rümelin (Ludwig-Maximilians-Universität, Monaco). Una voce ‘esterna’ per aiutare gli ‘interni’ a guardarsi meglio. Il tema trattato è stato *Sulla convergenza di ragione teoretica e pratica*. In realtà, Nida-Rümelin ha fatto il grande sforzo (in una lingua non sua) di indicare per ogni relazione che lo ha preceduto elementi di affinità e differenza con la propria posizione. Gesto di grande attenzione, che ha restituito in controcanto ai presenti il senso dell’importanza del pensiero teoretico italiano, pur nella sua varietà (e anzi proprio nella sua varietà).

Quindi, Nida-Rümelin è passato ad articolare la sua tesi, con un’argomentazione che ci è parsa a metà tra lo stile continentale e quello analitico. E questo non a caso. Nida-Rümelin, infatti, non ha mancato di sottolineare come oggi in Germania sia impossibile non fare i conti con la presenza (alle volte prepotente) della dimensione analitica. Che cos’è per Nida-Rümelin la filosofia, dunque? La filosofia è teoria della ragione. Questo non significa che la ragione sia il grande cappello sotto cui va sussunta ogni cosa, ma che il nucleo delle attività filosofiche va colto per quel che è: e le attività filosofiche sono attività razionali/ragionevoli. Secondo Nida-Rümelin questo riconoscimento ci aiuta a non mettere la

filosofia sopra, sotto o accanto alle altre discipline, ma a darle un ruolo di ‘coordinazione’. La filosofia è chiamata a sistemare le pratiche del dare ragione, e questo sia nella *Lebenswelt* che nelle diverse scienze. Proprio per questo, è necessario superare la canonica distinzione tra ragioni teoretiche e ragioni pratiche. Le ragioni sono ragioni e parlano da sé. In questo, teoria e pratica trovano la loro convergenza. Secondo Nida-Rümelin siamo spinti a questa constatazione anche dal fatto che ormai è superata e insostenibile la distinzione tra dimensione descrittiva (teoria, che cattura il mondo com’è) e prescrittiva (morale, che spinge a cambiare il mondo). Ogni descrizione contiene in sé una prescrizione (ti sto dicendo, mostrando o dimostrando qualcosa? ‘Devi’ accettarlo o dirmi perché non lo accetti). E ogni prescrizione parte dalla realtà, assunta come tale.

Secondo Nida-Rümelin, i teorici della separazione teoria/prassi sono realisti dimezzati. Egli, invece, vorrebbe essere un realista comprensivo. La sua proposta realistica, priva di fondazione ontologica, si sofferma quindi ad analizzare e valorizzare l’uso quotidiano delle ‘affermazioni prescrittive’ e delle ‘convenzioni normative’, ovvero (per tornare al titolo) le ragioni (teoretiche ‘e’ pratiche) che orientano il nostro agire di tutti i giorni.

Come ha notato qualcuno che è intervenuto nel dibattito, forse ci manca in tutto questo un po’ la dimensione del meta-, la dimensione critica, ma Nida-Rümelin ha replicato che a suo avviso invece la teoria della ragione è premessa proprio della consapevolezza critica che può portare anche ad un forte impegno etico e politico.

La conclusione del convegno è stata affidata ad Eugenio Mazzarella (Università di Napoli, Federico II), che già nel titolo sintetizzava domanda e risposta: *Che cos’è la filosofia? La filosofia, cioè l’uomo*.

Ripartendo ancora una volta dal testo del 1956 di Heidegger (indubbiamente il testo più citato in questo convegno), Mazzarella ha ricordato che «la risposta alla domanda che cos’è la filosofia può essere soltanto una risposta che filosofa, una risposta che, in quanto parola che fronteggia (la domanda) filosofa in sé (M. Heidegger, *Che cos’è la filosofia*). La filosofia è allora una domanda che pensa, una domanda che sulla scia dei primi pensatori, è amore per il *Sophon*, tentativo di ‘consonare’ con esso, «salvaguardia di ciò che vi è di più stupefacente», e quindi stare stupito e riflessivo nell’Essere.

Sappiamo, però (seguendo Heidegger e non solo), che questo pensiero/amore originario per il *Sophon* presto è diventato dottrina filosofica e questo ha provocato un mutamento nell’essere della filosofia e del filosofo. Iniziano a farsi strada dei personaggi che si chiamano ‘filosofi’, e che ancora oggi si reputano tali, pur essendo nella maggior parte dei casi solo professori di filosofia.

Difficile, quindi, ai nostri giorni, riprendere ‘quella’ domanda con una risposta alla ‘sua’ ‘altezza’, una risposta filosofante. Mazzarella propone, pertanto, più umilmente, di seguire un sentiero che non si collochi ‘nella’ risposta, ma semplicemente la descriva, definendola. De-finizione nel senso di ‘trovare a qualcosa i suoi confini’.

Ecco allora la definizione di Mazzarella: «la filosofia è una attività (anzi ‘la’ attività) dell’uomo in vista dell’uomo». Questo significa da un lato riconoscere che la filosofia è una tecnica (un cercare di stare al mondo, nell’essere, mantenendone l’apertura); dall’altro riconoscere che la filosofia è una Sapienza, come il Grande Codice ebraico-cristiano insegna.

La filosofia è tecnica nel senso di una *poiesis* (produzione) originaria: la produzione dell’uomo a se stesso. Nella vicissitudine degli enti è accaduto qualcosa che si fa qualcuno, e qui accade anche la filosofia, come stupore della libertà.

La cultura si mostra, quindi, come strategia adattiva; ma questa non è solo risposta ‘tecnica’ alle sfide naturali e sociali, ma è anche, secondo Mazzarella, ‘religio’, ovvero sentimento di appartenenza che dà senso all’orizzonte in cui siamo. Cultura (tecnica e religione) e filosofia, come immaginazione speculativa, che si sforza di dare posto e significato alla vita.

Certo, oggi il Prometeo tecnico è scatenato e sembra non aver più nulla a che fare con quel Prometeo (‘colui che riflette prima’), che Eschilo chiamava il primo filosofo, in quanto pensatore consapevole che «il sapere è molto più debole della necessità». E così la tecnoscienza (e più in generale lo sfondo naturalistico delle scienze della vita) è diventato nuovo assoluto, nuova religione, che si propone e si illude di saturare lo iato tra natura e cultura e poter dominare il disagio del nostro essere al mondo. In un darwinismo diventato autodeterminazione, in cui tutto sembra di nuovo solo ‘fisico’, la sfida meta-fisica, la sfida filosofica torna quindi di nuovo necessaria, come forma di ‘resistenza’. E resistere qui significa non ridurre il proprio ‘ethos’, il proprio stare al mondo al ‘sistema della scienza’ (compensazione tecnica, mero *problem solving*). «Qui c’è l’eterna chiamata dell’uomo alla filosofia, e per i filosofi, come domanda da tenere accesa, un compito».

La chiusa/chiosa forse più adatta per un convegno che in fondo questo voleva fare: rilanciare il compito della filosofia teoretica italiana in Italia (e possibilmente non solo in Italia), partendo da un ri-«pensare la filosofia, tra attività e disciplina», che, in quanto ri/pensamento, è già «meta-filosofia». Compito paradossale, nella teoresi; doppiamente paradossale, nel suo avvertirsi anche urgenza pratico-politica. E proprio per questo, forse, doppiamente necessario.

La ricchezza e la varietà dei pensieri, delle prospettive, delle ‘scuole’ con-venute a Padova si fa respiro, slancio, viatico, per chi – alle volte inevitabilmente con sfiducia e stanchezza, in un contesto in cui il pensiero è di fatto minacciato e deriso – ha scelto la filosofia (teoretica) come ambito di studio e di insegnamento.

Se il *Denken* è *Danken*, possa questo resoconto (scritto a caldo, all’indomani dell’Evento e quindi con il limite di un’assenza di distanza temporale e affettiva) valere innanzitutto come un grazie a chi ha organizzato il convegno, ai relatori che hanno dato voce al pensare, e a tutti i partecipanti.