



Università della Terza Età “Danilo Dobrina” - Trieste

Indirizzo: *Pensiero e Psiche – Filosofia*

CORSO DI FILOSOFIA

“LE DINAMICHE DELL’ESPERIENZA E L’ORIGINE DELLA CONOSCENZA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA”

aa.aa. 2020-21-22-23

prof. Giuseppe Di Chiara

PRIMA PARTE: la filosofia contemporanea - dalla fenomenologia ai dibattiti contemporanei

a.a. 2020/21

1. Edmund HUSSERL e la *fenomenologia*.

Nell’opera *Ricerche Logiche* (pubblicata in due volumi fra il 1900 e il 1901), il filosofo tedesco Edmund **Husserl** – di origine ebraica - afferma che: «*la **conoscenza** si fonda su principi puramente razionali*»; con questa sua affermazione, egli dà vita alla “fenomenologia”, ovvero ad un movimento filosofico che ha avuto una straordinaria influenza sulla cultura e sul pensiero del XX secolo. Secondo Husserl, infatti, è necessario evitare che la filosofia cada nel baratro della crisi del tempo e, per far questo, è necessario che ci sia un ritorno alla ragione.

Per Husserl, la filosofia è una “scienza rigorosa”, nel senso più vero del termine. Ciò significa che la filosofia non può e non deve ridurre ogni conoscenza – in generale – con il contesto storico-culturale della sua formazione: c’è di più! La filosofia non può ridursi ad un semplice e desolante *storicismo* (come sostenevano le filosofie positiviste – W. Dilthey), perché altrimenti si alimenta quello scetticismo e quel relativismo che sono all’origine della crisi della cultura contemporanea. L’approccio storicistico della filosofia è da evitare, perché, non solo porta la filosofia ad essere una semplice ideologia individuale, circoscritta nel tempo, e destinata a sparire con la fine di quella cultura storica, ma anche fa sì che non ci sia più un sapere unico ed universale, ma un insieme molteplice ed eterogeneo di visioni del mondo che si alternano e si susseguono nel corso della storia. Per Husserl, la filosofia, fin dalle sue origini greche, è la madre di una conoscenza che ha una vocazione universale, perché si basa su di un sapere di tipo scientifico e, quindi, universale. Inoltre, la filosofia ha un programma ancora da attuare e mai finito: c’è sempre da imparare e per cui meravigliarsi! La filosofia si basa sulla logica, su basi scientifiche e – per questa ragione – deve assicurare un solido fondamento metodologico, una compiuta elaborazione sistematica dei vari problemi filosofici particolari: ecco la nascita della “fenomenologia” - una scienza puramente descrittiva e non deduttiva. Per far ciò, la filosofia deve avere anche un *nuovo linguaggio filosofico*, un linguaggio esatto, basato su basi scientifiche. In sintesi, Husserl indica che per un uomo la conoscenza non può attuarsi o definirsi se non prima di aver la padronanza della *coscienza*, ovvero di quella particolare regione dell’essere che funge da fondamento trascendentale di tutte le altre scienze; la fenomenologia diventa – per Husserl – la “filosofia prima”. Ogni individuo è, quindi, dotato di un suo proprio e peculiare metodo conoscitivo, che si basa essenzialmente sulla propria

coscienza. In generale, la conoscenza non utilizza gli strumenti scientifici di tipo galileiano (osservazione, misurazione, esperimento, induzione, verifica, ecc.), ma è il frutto di un sapere di tipo *eidetico*, cioè *ideale*. La conoscenza, quindi, non ha bisogno di sperimentazioni o di infinite osservazioni, perché utilizza descrizioni che le pervengono dalla coscienza dell'osservatore, dalla sua capacità di interrogare la propria coscienza: il fenomeno non è solo l'origine di un susseguirsi empirico di fatti ed annotazioni, ma è invece uno strumento di indagine interiore, da parte dell'osservatore. La geometria – ad esempio – è una scienza eidetica, perché gli oggetti di cui si occupa non hanno una realtà fattuale: le figure geometriche (come il triangolo) non esistono concretamente, essendo pure entità ideali. Il fenomenologo non dimostra nulla, ma si limita e descrivere ciò che in coscienza egli vede. Nell'esperienza quotidiana, infatti, il soggetto non si interroga circa la realtà delle cose con cui è in rapporto, ma l'esistenza delle cose e la loro conoscibilità sono date per ovvie. In questo modo, l'analisi non si concentra sulla realtà degli oggetti esperiti, bensì sul modo in cui tali oggetti si presentano alla coscienza dell'individuo che osserva: gli oggetti della realtà rimangono sostanzialmente gli stessi, ma cambia il modo in cui vengono considerati in coscienza. In altre parole, le esperienze vissute – e per questo conosciute – vengono considerate nella loro pura fenomenicità, cioè come rappresentazioni meramente soggettive, pure “apparenze”. Qui, Husserl si rifà all'idea kantiana di “fenomeno”: *le cose reali non sono mai presenti nella coscienza in sé e per sé, ma si manifestano come apparenze fenomeniche*.

Dal punto di vista gnoseologico, quindi, **un oggetto si conosce**, cioè diventa esperibile attraverso la manifestazione fenomenica di una delle sue caratteristiche che la coscienza dell'osservatore è in grado di cogliere; ad esempio: un foglio si conosce dal suo colore – che il foglio appaia bianco non dipende solo dalle proprietà fisiche e oggettive che lo caratterizzano, ma anche dalla sua relazione con un organo percettivo particolare, come l'occhio, e con le modalità di strutturazione formale dei dati sensibili che sono proprie del soggetto umano. Un uomo riesce a poter dire: «io conosco», quando costui è in grado poter cogliere, nell'oggetto della realtà che appare, un qualcosa che ha parlato, che ha dato una risposta alla sua coscienza osservatrice ed interrogante la realtà stessa. La differenza fra le conoscenze dipende dalla differenza fra le capacità percettive dei singoli individui: la conoscenza è puramente soggettiva. Ogni oggetto ha, quindi, una natura *trascendente*, nella misura in cui è in grado di andare *oltre* la sfera chiusa dell'esperienza vissuta: uno stesso oggetto, oggi, lo conosco in un modo, e domani lo conoscerò in un altro.

Secondo Husserl, esiste una **conoscenza intuitiva**, ovvero una conoscenza che nasce dall'evidenza dei fatti: ne è esempio la matematica, cioè una scienza le cui posizioni poggiano su basi assolutamente indubitabili. Ebbene, la filosofia – per Husserl – ha il primato di essere “scienza dell'intuizione”, perché *l'evidenza si dà alla coscienza in modo intuitivo*; l'intuizione, tuttavia, non è funzione del pensare, bensì del percepire. L'atto di “intuire” corrisponde, quindi, alla capacità dell'individuo di stringere un rapporto diretto con l'oggetto, cioè di saper giungere ad una percezione immediata e originale di ciò che è intuito. Tutti questi oggetti costituiscono ciò che Husserl chiama “**il mondo della vita**”, ovvero il mondo degli oggetti con cui la coscienza è costantemente in rapporto percettivo nella sua esperienza quotidiana; tutto ciò che noi chiamiamo “ovvio” costituisce il mondo della vita: un insieme di cose che giungono alla nostra percezione in maniera immediata-intuitiva, ancor prima di ogni possibile indagine scientifica. Il mondo della vita è un modo di fare conoscenza di tipo soggettivo. Ma proprio perché questo modo di conoscere il mondo della vita è soggettivo, esso è contraddittorio, apparente, spesso illusorio, con risposte incontrollabili.

2. Martin HEIDEGGER e l'intuizione ermeneutica.

Sebbene il filosofo tedesco Martin **Heidegger** sia legato alla filosofia fenomenologica del suo maestro Husserl, in tema di “conoscenza” egli se ne discosta. Heidegger sostiene che: «*solo una “vita fattuale”, fatta di pratica, permette di cogliere ciò che è all'origine*»; con questa sua

affermazione, egli vuole suggerirci che per attingere alla filosofia – e quindi ad un atteggiamento teoretico – è necessario vivere la vita in maniera fattiva e pratica. Solo una vita *de facto* può dare all'individuo tutti gli spunti ed i suggerimenti per una ricerca filosofica; la sua ricerca è, quindi, non ridotta ad una estemporanea, distante, astratta – direi fredda - analisi concettuale, ma calata nella molteplicità degli interessi e delle preoccupazioni. Nel fare filosofia, si tratta dunque di tenere conto della condizione umana nella sua complessità e concretezza.

Tuttavia, per cogliere filosoficamente la *vita fattuale* senza servirsi di concetti astratti, Heidegger ci indica la strada della cosiddetta “*intuizione ermeneutica*”. In pratica, attraverso un processo intuitivo di ricerca, l'individuo giunge alla **conoscenza**, non partendo da una deduzione logica, ma facendo in modo che emergano – dalla sua interiorità – tutta una serie di risposte che si presuppongono e sono date a-priori, pur non potendole spiegare. Si tratta di fare un lavoro di emersione, di affioramento, di ripescaggio, dalle profondità dell'animo, di elementi conoscitivi che ogni uomo sa di avere, pur non sapendone spiegare la ragione. Mentre le scienze prendono origine dall'esperienza diretta della vita ma se ne distanziano per ottenerne una conoscenza astratta e teoretica, la fenomenologia husserliana dell'intuizione ermeneutica è quella scienza che lascia manifestare l'origine, ovvero la vita fattuale in sé stessa. Per Heidegger, infatti, la filosofia è “*scienza originaria*”, cioè scienza dell'origine: essa non si occupa del “che cosa” (dei contenuti astratti del pensiero), ma del “come” si presentano questi contenuti di verità nell'esperienza umana. La fenomenologia è insomma un modo in cui la vita concreta (la condizione umana) interpreta sé stessa. Nel tenere sempre in primo piano l'approccio fenomenologico, Heidegger sostiene che la conoscenza si può realizzare solo mettendo in rapporto *L'Essere* (tutto ciò che è) con il *Tempo* (tutto ciò che permette l'esistenza dell'Essere). È solo attraverso il tempo, infatti, che l'essere si rende comprensibile, si manifesta, si attualizza, si concretizza¹. Per conoscere, quindi, l'individuo non deve adeguare la cosa all'intelletto, ma permettere che quella cosa si *sveli*, ovvero *venga fuori* la sua vera natura, nascosta nella profondità del suo apparire. La verità, a cui noi dobbiamo attingere per conoscere, è la manifestazione dell'essere; essa si trova nel rapporto tra ciò che si manifesta e colui che lascia vedere ciò che si manifesta, cioè *l'Esserci*.

3. Karl JASPERS e la *trascendenza esistenziale*.

Il filosofo tedesco Karl **Jaspers** ritiene che la verità della scienza sia insufficiente a conoscere il reale; ecco, la ragione per cui egli rivolgerà la sua attenzione alla ricerca filosofica, cambiando il suo modo di vivere da medico psichiatra a filosofo: la pubblicazione dell'opera *Filosofia* (1932) è il frutto di questa mutata riflessione. Secondo Jaspers: «*la filosofia è un “domandare” personale, che oltrepassa tutto ciò che è oggettivo od oggettivabile*»; pertanto, l'individuo raggiunge la **conoscenza** non prima di aver domandato a sé stesso le ragioni esistenziali di un certo oggetto. Chi conosce, deve aver – prima d'ogni cosa – sperimentato quella fase del “domandarsi”, perché l'oggetto del reale non risponde se non è stato interpellato dal soggetto stesso.

Nei riguardi dell'orientamento scientifico, Jasper chiarisce che la scienza non può avere la pretesa di conoscere tutto ciò che è – e, quindi, anche il soggetto -, perché la totalità del reale non è riducibile alla totalità dei fatti empirici (non tutto può essere conosciuto dalla semplice esperienza): esistono aspetti che nessuna scienza potrà mai spiegare oggettivamente, in quanto soggettivi.

Pertanto, la filosofia non si lascia ridurre a scienza, cioè ad una disciplina concentrata su uno specifico aspetto della realtà: la filosofia rimane un campo aperto e mai circoscrivibile.

¹ Questo concetto va a stravolgere la tradizionale nozione di “verità”, indicata dalla formula filosofica “*Adaequatio rei et intellectus*” (corrispondenza tra realtà ed intelletto), usata da Tommaso d'Aquino, che era stata usata per la prima volta per indicare che la verità consiste nella corrispondenza, nell'accordo, tra la realtà e la sua rappresentazione linguistica e concettuale. Secondo altri autori l'origine dell'espressione era invece in Aristotele e poi anche in Avicenna.

L'essere *tutto abbraccia e tutto comprende*; tuttavia, proprio per questa ragione, l'essere – in quanto soggetto e non oggetto - non si lascia comprendere da nessuna scienza che utilizza strumenti oggettivi di ricerca od osservazione. Questo nodo concettuale è chiamato da Jaspers “*naufragio scientifico*”, ovvero lo scacco che la scienza deve subire, nel non essere in grado di conoscere totalmente l'essere e quindi la soggettività. Il *naufragio* indica il fallimento scientifico del tentativo di raggiungere una meta al di là delle possibilità umane. Il naufragio è quindi un *infrangersi* contro un muro, una presa d'atto dei limiti delle nostre capacità di comprensione del senso delle cose; esso è altrimenti chiamato “*annientamento*”. Spesso, infatti, l'uomo vive un senso di annientamento di tutte le certezze, di ogni stabilità e immutabilità. Il mondo ci appare privo di significato e indifferente alla nostra esigenza di una conoscenza completa, sia delle cose esteriori sia di noi stessi: l'uomo sperimenta l'impossibilità di ogni conoscenza totale, egli non è un dato dell'esperienza.

In questo senso, la filosofia diventa lo strumento principe per “*andare oltre*” ogni dato; ecco, perché, la filosofia è trascendenza. Per Jaspers, la filosofia non è un sapere con contenuti dogmatici, quanto piuttosto una *fede filosofica*, un coinvolgimento del tutto personale, il cui contenuto non si lascia conoscere e che non deriva da alcuna rivelazione; i contenuti della filosofia – proprio in quanto vanno “oltre” il dato oggettivo – sono trascendenti: anche la fede in Dio è pura trascendenza, in quanto Dio è trascendenza assoluta. In effetti, di Dio non possiamo avere dati oggettivi, perché Lui non può essere compreso come oggetto, ma solo colto attraverso i segnali e gli accenni della sua presenza. Inoltre, sebbene gli oggetti della realtà appaiano unici per tutti gli osservatori, allo stesso tempo, essi rimandano ad altro: la loro interpretazione non sarà mai univoca, perché dipende dalla condizione esistenziale di chi interpreta l'esistenza dell'oggetto stesso. La conoscenza, pertanto, dipende necessariamente da un rapporto trascendentale con l'oggetto stesso, perché il soggetto che conosce dovrà confrontarsi con elementi oggettivi (il dato reale), ma soprattutto con rimandi soggettivi che vanno oltre il dato stesso (trascendenti). Mentre la conoscenza scientifico-oggettiva del mondo è parziale, quella trascendentale-soggettiva è totale: non sapremo mai quali lidi la nostra coscienza potrà lambire.

4. Ludwig BINSWANGER e l'*antropoanalisi*.

Lo psichiatra svizzero Ludwig **Binswanger**, seguace della psicoanalisi freudiana, sostiene che: «*l'uomo conosce il mondo circostante, in quanto se ne fa un progetto di vita, in rapporto con sé stesso e con gli altri da sé*»; ogni **conoscenza**, quindi, dipende da quella particolare struttura del proprio “*essere-nel-mondo*”. L'individuo stabilisce da sé un contatto con il mondo, sempre comunque strutturando una relazione tra la struttura interna del sé e le modificazioni costanti del mondo attorno a sé; la difficoltà a conoscere, quindi, dipende da un *fallimento dell'esistere*, che riguarda la consapevolezza della propria incapacità a stabilire un'armonia fra le due spinte: l'essere e il mondo. Quando l'uomo sperimenta questa forma di fallimento, ecco che possono sorgere forme di schizofrenia o, comunque, di psicopatologie anche in forma grave². Binswanger denomina il proprio indirizzo conoscitivo e metodologico in psichiatria: *analisi esistenziale* o *antropoanalisi*. In questo senso, la malattia psichica non solo non è riducibile a un “evento naturale”, ma è una possibilità originaria della condizione umana.

5. Jean-Paul SARTRE e il rapporto tra *realtà* e *coscienza*.

Nella sua prima opera filosofica “*La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*” (1936), il poliedrico Jean-Paul **Sartre** sostiene che: «*la conoscenza della realtà – e, quindi, la filosofia – non può prescindere dal rapporto con colui che riflette su di essa: la coscienza*»; ciò significa che, la filosofia ha il compito di gettare luce sul rapporto tra realtà e coscienza. L'attività

² Di tutto ciò, Binswanger ne dà contezza nella sua celebre opera “*Schizofrenia*” (1957).

intenzionale della coscienza mostra come essa sia “trascendenza”, una specie di ordigno che sta per esplodere. La coscienza non è una cosa o una realtà già data che può esplodere, ma è l’atto dell’esplosione stesso, un puro oltrepassare, una potenziale trascendenza. Nell’ambito della **conoscenza**, l’essere umano carica di senso la realtà che lo circonda e che egli stesso progetta; tuttavia, l’esistenza fattuale dell’uomo non è stata scelta da lui, non è propriamente sua: l’uomo non ha scelto di esistere. La condizione esistenziale è senza un perché: ecco l’*assurdità* dell’esistenza, che dà origine alla nausea³. La nausea è l’esperienza che rivela l’assurdità dell’esistenza; l’esistenza è una componente che è posta prima dell’essenza stessa: l’uomo è condannato in ogni istante ad inventare sé stesso – Dio creatore non esiste.

6. Albert CAMUS – l’*esistenzialismo* e l’*assurdo*.

Come accade nel mito della *fatica di Sisifo*⁴, Albert **Camus** sostiene che l’impresa di attingere alla **conoscenza** è vana e, addirittura, inutile, perché non porta ad alcun risultato. La condizione umana, di per sé, è assurda: l’uomo rincorre sogni ed illusioni, s’imbarca in imprese senza fine e accetta di compiere imprese che non porteranno a nulla di concreto e, anzi, dovrà sempre ricominciare dal punto del suo fallimento. Per Camus, tutte le argomentazioni filosofiche sono *vacui giochi senza valore*, incapaci di rispondere alla fatidica domanda: «*la vita, vale o non vale la pena di essere vissuta?*». Il poliedrico Camus sostiene che nessuna teoria filosofica o scientifica può spiegare il problema della nostra esistenza: essa non ha alcun significato (come nel mito di Sisifo) e non c’è un senso in quello che noi facciamo; dall’altro è impossibile trovare una risposta adeguata. Questa situazione è paradossale, ed è appunto l’*assurdo* il tema centrale della riflessione di Camus: la pena di Sisifo è l’immagine più eloquente e significativa dell’assurda esistenza umana. In tema di conoscenza, bisogna riflettere sul fatto che, se la vita non ha alcun scopo, allora non ne ha altrettanto la ragione; ciò significa che, ragionare sulle cose e porsi domande su questo o quello non ha alcun senso, e neanche conoscere è un’impresa possibile o sensata. La vita non appare degna di essere vissuta e forse il suicidio è davvero l’unica via percorribile; neppure la credenza religiosa ci viene in aiuto. Eppure, Camus ci indica una via d’uscita dall’assurdità dell’esistenza, affermando che solo l’arte ci indica la via per vivere nella certezza di un destino schiacciante senza, tuttavia, cadere nella rassegnazione. Per cui: noi non possiamo sfuggire al nostro destino – neppure alla consapevolezza di non poter mai raggiungere una piena conoscenza delle cose – ma possiamo essere coscienti di non cadere in una schiacciante rassegnazione e, in questo, vi è una paradossale liberazione.

7. Gabriel MARCEL – l’*esistenzialismo cristiano*.

Nel criticare la separazione - di origine cartesiana - tra soggetto ed oggetto che ha portato l’uomo a pensare presuntuosamente di poter dominare il mondo, il filosofo francese Gabriel **Marcel** sostiene la necessità di recuperare l’unità fra soggetto ed oggetto, partendo dall’Io e dal corpo; il corpo, infatti, non è un elemento esclusivamente oggettivante, non è *altro da me*, ma è *me*, in quanto “io sono il mio corpo”. Inoltre, è sbagliato considerare la domanda sull’essere come un problema e tentare di risolverlo in termini razionali; l’essere, infatti, è un mistero e, come tale, trascende (va oltre) l’analisi razionale. Nel difficile compito della **conoscenza**, l’uomo può scegliere tra l’*avere* e l’*essere*⁵. Il primo – quello dell’*avere* - è l’atteggiamento errato di chi si affida in modo completo

3 Che dà il titolo all’omonimo romanzo filosofico, pubblicato nel 1938.

4 Sisifo è un personaggio della mitologia greca che, nell’oltretomba, è condannato a far rotolare sulla china di una collina un macigno che, una volta spinto sulla cima, ricade sempre giù in basso (ancora oggi chiamiamo “fatica di Sisifo” un’impresa che richiede grande sforzo e non porta ad alcun risultato). Nel saggio *Il mito di Sisifo* (1942), Camus considera questo mito come esemplare dell’assurda condizione umana, che nessun sistema filosofico e nessuna religione possono in alcun modo spiegare e giustificare.

5 Non a caso, Marcel è autore dell’opera filosofica *Essere e Avere*, pubblicata nel 1935.

all'analisi empirica ed oggettivizzante, com'è la scienza; il secondo – quello dell'essere - è proprio di chi accetta il mistero dell'essere e la sua trascendenza, con la possibilità concessa all'uomo di "andare oltre" l'oggettività delle cose e spaziare tra le infinite del suo essere soggettivo.

Per potersi avvicinare al mistero dell'essere, sono necessari l'*amore* (come rapporto con un "altro Io" che è unico e differente da tutti gli altri) e la *fede in Dio*, che Marcel definisce il "Tu assoluto". Secondo Marcel, poiché esiste una profonda differenza tra oggetto e soggetto, quest'ultimo (l'individuo) tenta di vedere le cose dall'alto, distanziandosi dallo schiacciamento oggettivante che si pone di fronte al soggetto e, così facendo, tenta una soluzione epistemologica che possa essere intersoggettivamente condivisa.

Non a caso, ci sono due diverse concezioni del sapere: quella *scientifico-oggettivante* e quella *filosofico-esistenziale*.

- Nella scienza, infatti, ciò che conta è il risultato, e una volta che questo sia stato raggiunto diventa irrilevante sia il percorso che si è fatto per ottenerlo, sia l'autore di tale percorso. Per fare un esempio: se uno scienziato scopre una formula chimica per ottenere una medicina, ciò che più conta è tale formula, mentre come ci si è arrivati e chi l'ha scoperta non servono ai fini dell'utilizzo di tale prodotto.
- In filosofia, la questione cambia radicalmente: il percorso filosofico, intrapreso da un soggetto ricercante, non è separabile dal risultato raggiunto, anche perché questo è spesso parziale e, più che risolvere problemi, indica e suggerisce categorie interpretative. Il filosofo, inoltre, è esso stesso coinvolto nella propria riflessione, cosicché qualsiasi teoria non può prescindere dal proprio autore, e dal cammino che egli ha svolto per approdare alla sua verità.

Gli orientamenti della filosofia della scienza del Novecento – il *positivismo logico*.

Tutta la filosofia del Novecento è attraversata da una intensa riflessione sul fondamento della scienza e sul suo rapporto con la filosofia. Questa riflessione presuppone – in continuità con il *Positivismo* dell'Ottocento – il riconoscimento del valore della scienza come fonte e modello esemplare di conoscenza. Tuttavia, prevale un'immagine della *scienza come indagine sempre esposta all'incertezza e storicamente mutevole*⁶.

8. Moritz SCHLICK.

Il filosofo e scienziato viennese Moritz **Schlick** è autore di un libro molto interessante: *Teoria generale della conoscenza* (1918). In quest'opera, egli sostiene che: «*la filosofia non deve più essere concepita come un'attività autonoma, separata dalle scienze, ma come l'anima della scienza e i grandi scienziati, consapevoli di questo fatto, sono sempre filosofi*». In particolare, Schlick sottolinea l'esigenza di superare l'impostazione idealistica kantiana, in favore di una concezione realistica della conoscenza; secondo Schlick, infatti, le "categorie" kantiane non sono forme astratte di pensiero, ma si ricavano dai dati empirici e permettono all'uomo di *ri-conoscere* le caratteristiche oggettive della realtà. In questo senso, la sua teoria della conoscenza si occupa quindi di studiare la coordinazione tra segni (ideali - formati dalla mente) e realtà (concreta – frutto dell'esperienza). Un po' come fece Kant, per Schlick:

- i giudizi analitici sono le conoscenze a priori, cioè le **definizioni**, che non servono a collegare i concetti ma non stabiliscono nessuna conoscenza oggettiva;

⁶ Tanto per fare un esempio, è celebre l'immagine di Karl Popper, per cui la scienza è come una costruzione che poggia le sue basi sulla sabbia e, quindi, con fondamenti e verità mai stabili e duraturi. Inoltre, questo periodo vede la nascita delle "geometrie non euclidee", o anche della teoria dell'elettromagnetismo.

- i giudizi sintetici sono le conoscenze a posteriori, cioè le *verificazioni*, che sono ricavate dall'esperienza e riguardano le proprietà reali degli oggetti.

Ciò significa che, secondo Schlick, l'uomo non può giungere alla conoscenza di un oggetto della realtà, senza che le definizioni concettuali trovino immediata e concreta verifica, attraverso il processo empirico; è indispensabile che la conoscenza sia l'effetto della presenza dei due distinti elementi: idealità e realtà e, quindi, che ci sia la necessaria coordinazione tra segni e realtà.

Il Circolo di Vienna (1922) – *il concetto di scienza nel Manifesto*. All'interno del Circolo di Vienna⁷, il significato e l'importanza della scienza subiscono una radicale modificazione: la scienza mira ad una conoscenza obiettivamente e universalmente valida, si fonda su di un'esperienza concreta, si esprime attraverso proposizioni analitiche (puramente formali) e proposizioni empiriche (puramente concrete); infine, essa richiede la necessaria collaborazione tra scienziati e l'unificazione del linguaggio scientifico.

9. Rudolf CARNAP – l'empirismo logico.

Il filosofo tedesco Rudolf **Carnap**, nella sua dissertazione *Lo spazio* (1921), difende l'esistenza di una dimensione a-priori del sapere scientifico, mostrando l'inevitabile eredità lasciata dalla filosofia di Kant e da quella fenomenologica di Husserl; in questo senso, Carnap utilizza l'esempio del concetto di "spazio", che per l'uomo ha un significato a priori, cioè senza alcun bisogno di essere spiegato a-posteriori. L'idea di Carnap è quella di ridurre l'intera **conoscenza** ai suoi elementi semplici, collegando questi elementi ai linguaggi formali della logica. Secondo il filosofo, tutti i termini teorici (come, "campo elettromagnetico", "atomo" o "malattia") hanno significato soltanto nella misura in cui sono collegati con dati osservabili in maniera empirica: l'uomo, infatti, giunge alla conoscenza, catturando epistemologicamente l'oggetto del reale, solamente attraverso la necessaria coesione fra conoscenza concettuale a-priori ed esperienza a-posteriori – è il famoso "*rendersi conto di...*"⁸. Per questa ragione, Carnap sostiene che tutti gli enunciati che non rispettano l'imprescindibile accordo "teoria-prassi" sono del tutto privi di senso e non possono trasmettere alcuna conoscenza; infatti, non essendo possibile verificare i concetti a-priori mediante il collegamento con qualche situazione di fatto, non si può dire né che siano veri, né che siano falsi: si tratta solamente di enunciati "scorretti" sul piano logico.

Per il motivo di cui sopra, la metafisica non è – per Carnap – una forma corretta di conoscenza, perché manchevole di un piano logico: essa può essere paragonabile all'arte.

⁷ Il circolo di Vienna (il *Wiener Kreis*), fu un circolo filosofico e culturale, organizzato da Moritz Schlick nel 1922 e animato da numerosi filosofi e scienziati del tempo. L'approccio filosofico del Circolo, noto come *positivismo logico* (o neopositivismo) o anche *fisicalismo*, si diffuse nel resto dell'Europa e nei Paesi di lingua inglese. Le riunioni del circolo si tennero ogni settimana con regolarità fino all'avvento del nazismo. La morte violenta di Schlick (1936), assassinato sulle scale dell'università di Vienna da un fanatico nazista, e la fuga dalla città dei suoi membri per evitare le persecuzioni politiche e razziali del nuovo regime, ne segnarono la fine. Alle sedute del circolo parteciparono con assiduità: Rudolf Carnap, Otto Neurath, Philipp Frank, Friedrich Waismann (assistente di Schlick), il matematico Hans Hahn, Gustav Bergmann, Carl Menger, Herbert Feigl, Viktor Kraft, Ludwig von Bertalanffy. Ne furono ospiti occasionali Hans Reichenbach, Kurt Gödel, Carl Hempel, Alfred Tarski, Willard Van Orman Quine, Alfred Julius Ayer, Arne Næss. Ludwig Wittgenstein e Karl Popper non furono mai presenti alle riunioni del circolo anche se, negli stessi anni, intrattennero rapporti con i suoi membri. Il Circolo organizzò conferenze internazionali su temi scientifici e filosofici; la prima fu tenuta a Praga nel 1929 ove fu distribuito il manifesto per una *Wissenschaftliche Weltanschauung* (concezione scientifica del mondo), composto soprattutto da Neurath, Carnap e Hahn, dedicato a Moritz Schlick.

⁸ Ovvero, "mi rendo conto dell'esistenza di un qualcosa, e ne catturo l'essenza epistemologica, solamente dopo essermi reso conto che la mia conoscenza concettuale di quell'oggetto trova poi una rispondenza concreta attraverso l'esperienza pratica".

10. Hermann COHEN – la *Scuola di Marburgo* e il *neokantismo*.

Il filosofo tedesco Hermann **Cohen**, nella sua opera *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia* (1883), sostiene che: «*la scienza si basa sempre su principi formulati indipendentemente dall'esperienza, ma il contenuto di questi principi varia storicamente con il progresso scientifico*». In questo senso, Cohen ci vuole dire che la funzione costitutiva del pensiero scientifico comporta che la realtà sia sempre conosciuta mediante principi logici, cioè prodotti dal pensiero, e che non sia mai ricavata passivamente dalle sensazioni.

11. Ernst CASSIRER – la *prospettiva storica della filosofia* (idealismo+empirismo).

Allievo di Cohen ed ereditario della tradizione epistemologica della Scuola di Marburgo, il filosofo tedesco Ernst **Cassirer** – uno dei più grandi storici della scienza – concepisce la ricerca filosofica come inseparabile da una dimensione storiografica⁹. Cassirer mostra come i grandi risultati del pensiero moderno non sono dipesi dalla semplice acquisizione di nuovi dati, ma sono stati resi possibili interpretando i fenomeni mediante nuovi metodi e nuove idee. Secondo Cassirer, per giungere a questa nuova formulazione della conoscenza è necessaria la combinazione di idealismo ed empirismo, cioè del metodo sperimentale (tipico dei protagonisti del pensiero moderno: Galilei, Descartes, Leibniz e Newton) con la tradizione platonica (Platone, infatti, aveva detto che ciò che veramente esiste si trova nelle Idee). Inoltre, Cassirer sottolinea come le nuove teorie scientifiche non comportino l'inevitabile e totale abbandono delle precedenti, ma anzi vadano ad inserirsi all'interno dei fenomeni appartenenti alle precedenti: c'è qualcosa di invariante che si conserva, e questo qualcosa indica proprio il contenuto oggettivo della scienza. A comprova di quanto detto, nella sua opera *Sulla teoria della relatività di Einstein* (1920), Cassirer fa notare che nella *teoria della relatività* i concetti di “spazio”, “tempo” e “materia” mutano grazie a profonde innovazioni concettuali, assimilando al proprio interno i contenuti della fisica classica, ritenuti ancora approssimativamente validi; questa impostazione permette di conciliare il primato della conoscenza scientifica – ritenuta la forma del sapere dotata della massima universalità – con la *filosofia della cultura*.

12. Albert EINSTEIN – la *teoria della relatività* e la *conoscenza a-priori*.

Lo scienziato Albert **Einstein**, nella sua *Autobiografia scientifica* (1949), sostiene che: «*la conoscenza fisica, pur dovendosi appoggiare sui dati dei sensi, non può fare a meno dell'attività creativa del pensiero, poiché senza questa non è possibile rappresentarsi la realtà*»; pertanto, la rappresentazione “empirica” della realtà non può trascendere dall'attività “idealistica” del pensiero, perché la teoria è una libera creazione mentale che si collega alle sensazioni, per ottenere la verità. Einstein sostiene l'*incertezza della scienza*, per cui la scienza possiede valore soltanto se si apre a possibili smentite sperimentali e perfezionamenti in continuo divenire. Egli aveva raggiunto la conclusione che: «*la verità di una teoria non si può mai dimostrare, dal momento che non si sa mai in futuro se ci capiterà di trovare un'esperienza che ne contraddica le conseguenze*».

⁹ Si veda il saggio *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza moderna* (in quattro tomi dal 1906 al 1920), contenuto in Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Olschki, 1996.

13. Karl POPPER – realismo *filosofico* e *razionalismo critico*.

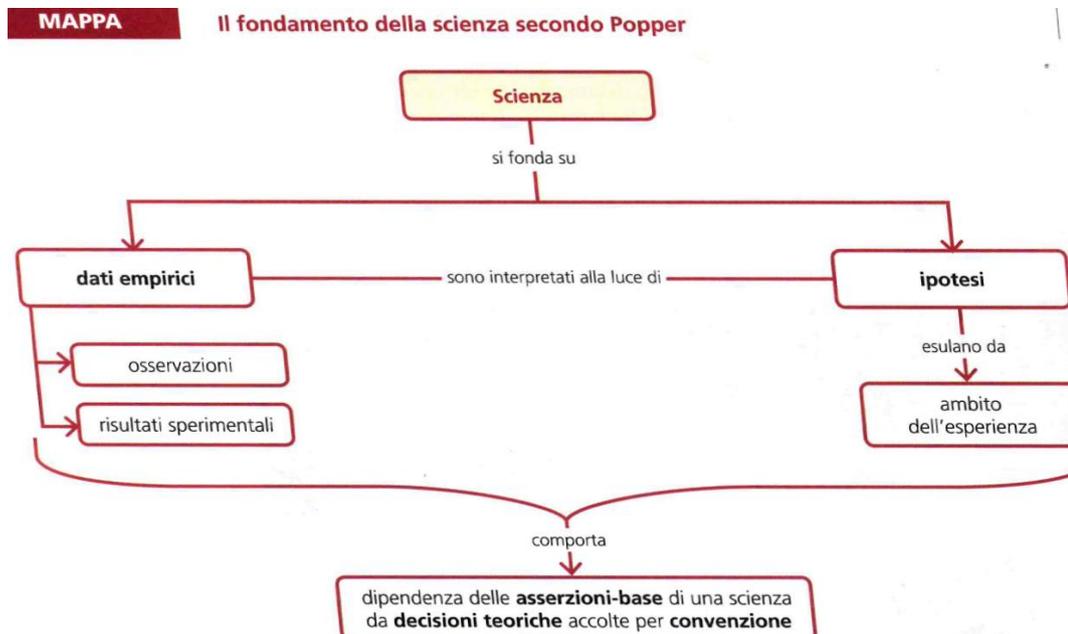
Il filosofo austriaco Karl **Popper**, anch'esso legato al Circolo di Vienna, è fautore del *realismo filosofico*, cioè di quella concezione, alternativa all'*idealismo*¹⁰, che ammette l'esistenza di oggetti e proprietà oggettive indipendenti dalla mente umana. Nella filosofia della scienza del XX secolo, il realismo si contrappone più spesso allo *strumentalismo*, indicando la concezione secondo cui la scienza fornisce una conoscenza più o meno perfetta della realtà. Il realismo, così concepito, si contrappone anche all'*empirismo*, in quanto intende sottolineare che **la realtà oggettiva** – a cui si riferiscono i concetti scientifici – **non si può ricondurre semplicemente ai dati delle sensazioni**.

Nella sua *Logica della scoperta scientifica* (1934), Popper rifiuta l'epistemologia empirista, affermando che: «*la scienza non si può basare sulla semplice induzione a partire dalle percezioni comuni*»; l'osservazione delle singole percezioni, infatti, non può condurre alla formulazione di teorie valide universalmente¹¹. Egli sostiene, piuttosto, che le osservazioni e i risultati sperimentali sono interpretazioni alla luce di teorie.

In tema di **conoscenza**, Popper rivaluta l'importanza delle ipotesi, perché le ipotesi fanno uso di concetti che oltrepassano ciò che sembra dato dai sensi; in effetti, la storia della scienza ha utilizzato ipotesi spesso contrastanti con quanto sembrava affermato dall'esperienza.

Pertanto, Popper ci vuole dire che, per conoscere: non bisogna accettare passivamente ciò che i sensi ci dicono o ciò che le esperienze raccontano concretamente, ma bisogna coraggiosamente interpretare i dati sperimentali, attraverso la formulazione di ipotesi – spesso apparentemente inconciliabili con la realtà empirica.

Popper sottolinea che: «*la scienza non si basa semplicemente su dati empirici, ma fa uso di concetti e di proposizioni che gli empiristi avrebbero considerato metafisiche, in quanto non basate sull'induzione*¹²».



10 Si precisa che l'*idealismo* riporta la conoscenza a condizioni soggettive e dipendenti dalla mente.

11 Ne è prova il fatto che nessun numero di osservazioni di cigni bianchi riesce a stabilire che tutti i cigni sono bianchi, né che vi sia una probabilità certa di avere solo cigni bianchi.

12 L'INDUZIONE è un procedimento logico che parte dall'osservazione di casi particolari per arrivare ad affermazioni universali.

Se, dunque, è possibile che la scienza si avvalga di tali concetti, viene meno la tesi *empirista* di David Hume, che escludeva – in base al principio di induzione - la validità metafisica della ricerca scientifica. Secondo Popper, neppure l'*empirismo logico* può essere valido nella ricerca scientifica, in quanto il criterio per distinguere la scienza dalla metafisica non può consistere nel fatto che soltanto gli enunciati della scienza sarebbero traducibili in termini empirici e logicamente corretti.

Pertanto, lo scopo di Popper è quello di: ottenere un più affidabile *criterio di demarcazione tra scienza e metafisica*, offrendo una comprensione più adeguata di come procede la scienza.

Per spiegare in che cosa consiste questo “criterio di demarcazione scienza-metafisica”, Popper sostiene che: «*il principio fondamentale a cui obbedisce la ricerca scientifica non è la verificabilità¹³ delle proposizioni¹⁴, ma la loro falsificabilità¹⁵».* Infatti, secondo Popper una teoria non può mai essere verificata induttivamente (cioè, attraverso il metodo descritto nella nota 12). Qualsiasi osservazione o esperimento che confermi le previsioni di una teoria di per sé non è sufficiente a stabilire con certezza la verità: sarà sempre possibile, infatti, pensare che future osservazioni contraddicano ogni data teoria. Pertanto, la verificabilità non può valere come criterio per individuare ciò che è scientifico. Ecco la ragione per la quale, nell’ambito della ricerca scientifica, Popper scarta il *principio di verificabilità*, e sostiene, invece, che la possibilità di una falsificazione offre un criterio di demarcazione valido per definire una teoria scientifica. In effetti, affermare una proposizione, che si riscontra nella realtà e che supporta una teoria, può valere fino al punto in cui non viene confutata da una diversa osservazione e, quindi, se ne demolisce il criterio di verità.

Popper, quindi, afferma che – in campo scientifico – è necessario trovare una teoria che non possa mai essere confutata, ovvero che non possa mai essere contraddetta da un’osservazione diversa; per far questo, bisogna applicare il *principio di falsificabilità*. Tuttavia, questo procedimento è a dir poco illusorio, e non si discosta dalle speculazioni metafisiche, arbitrarie e prive di fondamento empirico; sebbene noi cerchiamo di spiegare le nostre osservazioni, non possiamo mai essere certi che quella teoria – che è l’effetto delle nostre osservazioni – ci dica qualcosa sulla realtà: una teoria sarà granitica, in senso di verità scientifica, fintanto che non sarà falsificabile (*è vera, fino a prova contraria*). L’unica certezza è la falsificazione. Tanto più le ipotesi vengono sottoposte ad una rigida e continua procedura di falsificazione (es: *vediamo se questa teoria è vera...sottoponiamola a confutazione*), tanto più l’osservatore scopre nuovi elementi della realtà, che lo portano a falsificare le sue precedenti ipotesi: questo procedimento di falsificazione proseguirà fintanto che la teoria non

13 Il concetto di *verificabilità* si basa sul *verificazionismo*, ovvero su quell’orientamento epistemologico e filosofico che considera necessario e sufficiente un criterio di verifica, attraverso l’accettazione o validazione di un’ipotesi, d’una teoria o di un singolo enunciato o proposizione. In sostanza il verificazionismo afferma che un enunciato, inserito in una teoria scientifica, che non possa essere verificato, non è necessariamente falso, ma fondamentalmente privo di senso, in quanto non dimostrabile alla prova empirica dei fatti, potendo infatti esistere molteplici enunciati tutti intrinsecamente logici per la spiegazione/interpretazione di un certo fenomeno, di cui però in linea di massima soltanto uno per definizione risulterà vero. In tal senso, il verificazionismo è uno dei capisaldi del neopositivismo logico del Circolo di Vienna, il quale aveva appunto tra i suoi principi basilari il principio di verifica.

14 Nella logica, la *proposizione* è una enunciazione in forma dichiarativa, non ambigua e che quindi può avere soltanto i due valori “vero” oppure “falso”; si dice semplice, o atomica.

15 L’espressione “principio di falsificabilità”, traducibile più correttamente come “possibilità di confutazione”, identifica il criterio per separare l’ambito delle teorie controllabili (che appartiene alla scienza), da quello delle teorie non controllabili (che appartiene alla metafisica). Il criterio di *falsificabilità* afferma dunque che una teoria, per essere controllabile e perciò scientifica, deve essere “confutabile”: in termini logici, dalle sue premesse di base devono poter essere deducibili le condizioni di almeno un esperimento che, qualora la teoria sia errata, ne possa dimostrare integralmente tale erroneità alla prova dei fatti, secondo il procedimento logico del *modus tollens*, in base a cui, se da A si deduce B, e se B è falso, allora è falso anche A. Se una teoria non possiede questa proprietà, è impossibile controllare la validità del suo contenuto informativo relativamente alla realtà che presume di descrivere. Come ha sottolineato Karl Popper, se una proposta teorica o un’ipotesi non può essere sottoposta a un controllo che possa falsificarla, allora il teorico che l’ha avanzata può suggerire, a partire da essa, qualsiasi altra concezione senza possibilità di contraddittorio: l’ipotesi iniziale può portarci a qualunque conclusione senza che si possa confutarla.

sarà più falsificata. Neppure la conferma sperimentale¹⁶ – osserva Popper – può metterci al riparo da una qualsivoglia falsificazione, pur tuttavia fornisce un rafforzamento delle ragioni per le quali la si può preferire rispetto alle teorie alternative (la conferma sperimentale può servire a corroborare la teoria e a preferirla rispetto ad altre). Il suo pensiero fu fortemente influenzato dall'esempio delle ricerche di Einstein, il quale sosteneva che: «*la scienza consiste sempre nell'interpretazione dei dati empirici, attraverso concetti che "costruiamo con la mente" e che non possono mai essere ricavati dall'esperienza*».

In sintesi, dal punto di vista filosofico, Popper conclude che **la scienza** è un'indagine che mira ad ottenere una descrizione oggettiva del mondo (*realismo filosofico*), capace di spiegare i dati sperimentali, ma che essa **non fornisce certezze** (*fallibilismo*): essa, piuttosto, elabora congetture sempre più plausibili, ma sempre esposte alla possibilità di essere confutate (*falsificabilità*). La scienza è in continua evoluzione, come nel caso di un organismo biologico. L'uomo non può mai essere certo che le teorie scientifiche rispecchino in modo definitivo la realtà e ogni teoria pone nuovi problemi irrisolti: **la ricerca scientifica non ha mai fine**.

A differenza di altri filosofi della scienza – che hanno cercato sempre delle giustificazioni della scienza – Popper riconosce il carattere sempre aperto e problematico della scienza: si parla di “*razionalismo critico*”. Assieme ad Einstein e in linea con il pensiero di Kant, Popper condivide la tesi secondo cui le elaborazioni della mente umana giocano un ruolo cruciale nel pensiero scientifico.

«*L'intelletto non trae le proprie lezioni a priori dalla natura, ma le impone alla natura*».
(I. Kant)

e, di contro:

«*L'intelletto non trae le proprie leggi dalla natura, ma cerca di imporre ad essa (con variabili possibilità di successo) le leggi che liberamente inventa*».
(K. Popper)

Il riconoscimento della **libertà di volere** contro la pretesa del *determinismo*¹⁷ è un tema centrale della riflessione filosofica di Popper. Contro il determinismo, Popper sostiene invece l'**indeterminismo**, cioè la concezione secondo cui **la natura è intrinsecamente aperta a diversi futuri**. Nella scienza del suo tempo, egli cerca quindi delle conferme di questa concezione, e la nuova meccanica quantistica¹⁸ – che conferisce al caso una dimensione fondamentale – gli appare compatibile con l'*immagine indeterministica del mondo*; inoltre, il filosofo sostiene che ci sia un saldo rapporto tra scienza e libertà umana, tale che la ricerca scientifica non possa prescindere da una stimolante volontà d'agire.

14. Hilary PUTNAM – l'esternalismo *semantic*.

Il filosofo e matematico statunitense Hilary **Putnam** sostiene un argomento particolarmente interessante, che egli chiama “*argomento del miracolo*”, secondo cui: «*la filosofia deve spiegare come mai le teorie scientifiche sono tanto efficaci nella spiegazione e nella predizione dei*

16 A tal riguardo, è celebre l'esempio dei cigni: affermare che “*tutti i cigni sono bianchi*” può valere come ipotesi scientifica, ma quando l'osservazione di un cigno nero falsifica la proposizione, ecco che tutta la certezza crolla. In tal senso, solo la falsificazione ci spinge a migliorare costantemente le nostre osservazioni in vista della verità.

17 Per il *determinismo*, la realtà sarebbe sottoposta a leggi necessarie. Karl Popper afferma che il determinismo è una concezione di origine metafisica, che si basa sull'idea che ogni evento sia predestinato, e che non può trovare un fondamento stabile nella scienza. Una versione scientifica del determinismo si è diffusa con il *meccanicismo*, che paragona ogni oggetto a un orologio, regolato nei suoi movimenti da un ingranaggio inflessibile.

18 La meccanica quantistica (o *fisica quantistica* o *teoria dei quanti*) è la teoria della meccanica attualmente più completa, in grado di descrivere il comportamento della materia, della radiazione e le reciproche interazioni con particolare riguardo ai fenomeni caratteristici della scala di lunghezza o di energia atomica e subatomica, dove le precedenti teorie classiche risultano inadeguate.

fenomeni naturali». Probabilmente, il loro successo deriverebbe dal fatto che queste teorie descrivono effettivamente le proprietà degli oggetti reali; tuttavia, non è così. Infatti, poiché non ci può essere una certezza della ricerca scientifica - in quanto le teorie non sempre riescono a descrivere tutte le proprietà degli oggetti reali, il supposto *miracolo* si configurerebbe laddove ciò fosse possibile. Putnam, in tal senso, afferma che la filosofia non grida “al miracolo” quando ci si riferisce ai successi della scienza, perché tutta la scienza deve sempre confrontarsi con un *realismo filosofico*¹⁹. In base a questa concezione, Putnam sostiene che la realtà è casualmente indipendente dalla mente e non è da quest’ultima prodotta; tutti i significati dei termini, cui ogni giorno facciamo uso nel linguaggio sia comune che scientifico, non dipendono dalla mente umana, ma sono fissati da caratteristiche oggettive del mondo esterno²⁰.

Resta, tuttavia, il problema di capire che cosa sia da considerare reale. Un modo di rispondere al problema (peraltro, già ipotizzato da Poincaré e Cassirer) è di considerare “reali” alcune proprietà invarianti (come, per esempio, il campo gravitazionale, le particelle sub-atomiche o le specie biologiche), che si conservano nella successione delle teorie; come a dire che: “*le teorie cambiano e si succedono, ma le proprietà non mutano mai*”.

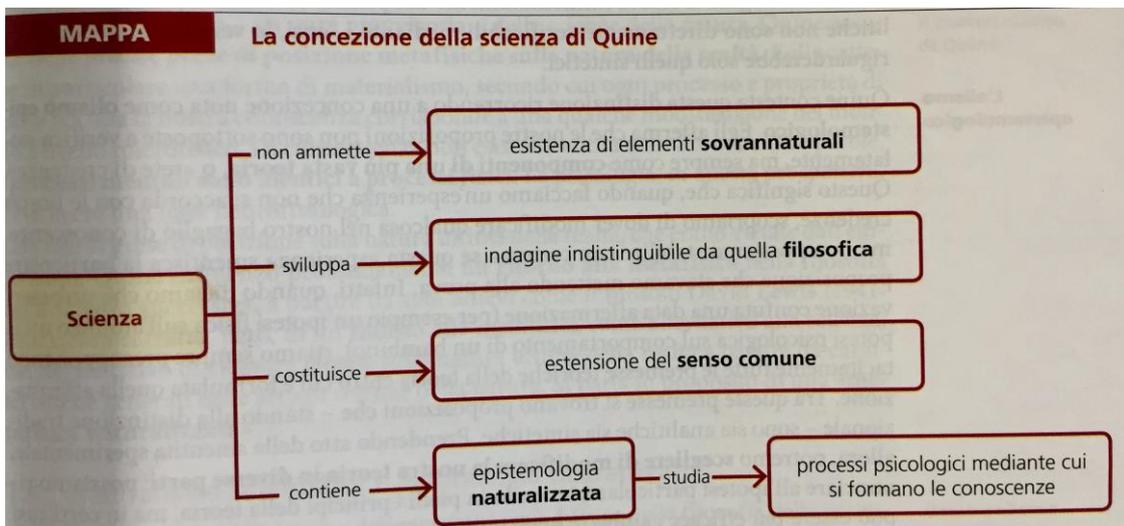
15. Wilard Van Orman QUINE – il *naturalismo epistemologico*.

Wilard **Quine**, uno dei massimi filosofi americani del XX secolo, rifiuta la distinzione tra *filosofia* e *scienza*, propugnata dagli empiristi logici²¹, e afferma invece che: «*la ricerca filosofica non è distinguibile da quella delle scienze*» e che non può svolgersi senza presupporre i risultati scientifici migliori che abbiamo a disposizione. A tal fine – facendo ricorso all’immagine metaforica lasciata da Otto Neurath (membro del Circolo di Vienna) -, Quine afferma che: «*la filosofia, al pari della scienza, è come una barca, che dobbiamo ricostruire pezzo per pezzo mentre vi siamo a bordo, senza mai lasciare il mare*»; detto altrimenti: non esiste un modo di prescindere dalle nostre conoscenze attuali e di assumere un punto di vista esterno, come quello che ha preteso di avere la filosofia del passato. In pratica, la scienza non è un sostituto della ricerca del senso comune e *gli scienziati* si basano sullo stesso tipo di evidenza empirica su cui normalmente si affida l’uomo, ma si distinguono dall’uomo comune per il fatto che *sono più attenti* a considerare questa evidenza empirica. Quine ritiene infruttuosa quella filosofia che si occupa di analizzare termini astratti (come: significato o conoscenza) e ritiene che qualsiasi indagine filosofica debba considerare come valido l’intero vocabolario corrente delle scienze.

19 Il *realismo filosofico* è un procedimento epistemologico per cui un dato oggetto esiste in realtà, indipendentemente dal nostro schema concettuale: ne sono esempi eclatanti le percezioni, le pratiche linguistiche, le credenze, ecc.. Il realismo può essere anche *una vista sulla natura della realtà in generale*, dove si afferma che il mondo esiste indipendentemente dalla mente. I filosofi che professano il realismo spesso sostengono che la verità consiste in una corrispondenza tra le rappresentazioni cognitive e la realtà stessa; costoro tendono a credere che tutto ciò che noi riteniamo vero, ora, è solo un’approssimazione della realtà.

20 A tal fine, si parla di *esternalismo semantico*, per cui il contenuto semantico degli stati mentali è definito da condizioni esterne al soggetto. Questa concezione suggerisce che il contenuto mentale non dipende solo da ciò che si ha nella testa: il termine tecnico preferito per indicare questa relazione è quello di sopravvenienza. Si dice quindi che, secondo l’esternalismo semantico, il contenuto semantico non sopravviene su quanto è interno al soggetto (per esempio, dentro al cervello). Si tratta di una mossa relativamente cauta in quanto non mette in discussione il fatto che i meccanismi che corrispondono alla nostra mente siano all’interno del nostro corpo.

21 Secondo gli *empiristi logici*, la filosofia doveva occuparsi di analizzare e organizzare i risultati delle scienze in un linguaggio rigoroso.



In

ambito epistemologico, Quine contesta all'*empirismo logico* il significato di "verità"²². Egli, infatti, ricorrendo ad una concezione nota come *olismo epistemologico*, afferma che le nostre proposizioni non sono sottoposte a verifica isolatamente, ma sempre come componenti di una più vasta teoria, o "rete di credenze". Ciò significa che, quando facciamo un'esperienza che non si accorda con le nostre credenze, scopriamo di dover modificare qualcosa nel nostro bagaglio di conoscenze, ma non possiamo stabilire con certezza se questa nuova esperienza smentisca la particolare proposizione che stavamo mettendo alla prova. Secondo l'intuizione di Quine, non esiste la distinzione tra verità sintetiche e verità analitiche, perché l'individuo può liberamente poter scegliere se rinunciare all'ipotesi particolare – tenendo conto delle esperienze già acquisite -, oppure cambiare il proprio punto di vista ed accettare la novità empirica. In sintesi: l'individuo sceglie di modificare la propria teoria in diverse parti e modi, a seconda delle prospettive e dei tempi che caratterizzano le esperienze. Quine conclude dicendo che: «*non esistono proposizioni vere per il loro significato e che nessun enunciato è immune alla revisione o alla sua confutazione*». La distinzione tra proposizioni sintetiche ed analitiche va dunque abbandonata.

16. Thomas KUHN – il *paradigma scientifico*.

Filosofia e Storia della Scienza trovano un punto di incontro nell'opera²³ dello studioso americano Thomas **Kuhn**. Secondo il pensiero del filosofo americano, la scienza normale include una *teoria* e un insieme di *metodi* e *procedure* che definiscono le pratiche riconosciute come "scientifiche". Questi insiemi di credenze, associate a una scienza normale, sono chiamati da Kuhn *paradigmi*²⁴.

Tuttavia, la storia mostra che ogni paradigma scientifico può entrare in crisi ed essere sostituito in breve tempo da un altro, attraverso una rivoluzione scientifica²⁵.

La condizione necessaria affinché avvengano le rivoluzioni scientifiche è, però, la scoperta di *anomalie*, cioè di fenomeni che la scienza normale non riesce a spiegare e che spesso contraddicono le più rosee delle previsioni. Un altro elemento che mette in crisi un paradigma scientifico è la

22 Secondo gli empiristi, c'è una distinzione tra *verità sintetiche* e *verità analitiche*, per cui: quelle sintetiche dipendono soltanto dal significato dei termini (es: «nessuno scapolo è sposato», o anche «2+2=4»); quelle analitiche, invece, dipendono dai fatti extralinguistici (es: «Bruto uccise Cesare» e non possono essere smentite empiricamente).

23 Mi riferisco al suo capolavoro *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962).

24 Dal greco *parádeigma*, che indica appunto un "modello" a cui ci si deve conformare.

25 Un esempio tipico di rivoluzione è quello che si riferisce alla *rivoluzione copernicana*, elaborata dall'astronomo polacco Niccolò Copernico nell'opera *Le rivoluzioni dei mondi celesti*. Essa nasce come revisione della teoria astronomica tolemaica, fondata sulla centralità e immobilità della Terra nell'universo e sulla circolarità dei moti dei pianeti, a favore della teoria eliocentrica, che pone il Sole come unico punto di riferimento dei moti dei pianeti.

scoperta di una nuova teoria, capace non solo di confutare la teoria precedente, ma anche di rendere possibile il suo superamento e l'instaurazione di un nuovo paradigma.

In tema di **conoscenza** scientifica, va detto che: mentre per gli empiristi, è la verifica delle teorie – rispetto a nuovi fatti – a costituire il progresso e, quindi, ci deve essere il confronto tra le teorie e i dati sperimentali; per Kuhn, invece, questo approccio è smentito dall'evidenza storica.

I motivi di questa affermazione sono i seguenti: (1) la scoperta di anomalie non porta necessariamente al mutamento scientifico; (2) la rivoluzione scientifica non comporta un semplice arricchimento di conoscenza, ma introduce un modo di interpretare i fatti e di praticare la scienza completamente diverso rispetto a quello del passato. Questa concezione di Kuhn si basa sulla considerazione che *le osservazioni non offrono mai dati assolutamente neutrali*, ma sono cariche di teoria. Ciò significa che lo scienziato – piuttosto che confrontare le teorie con i fatti – guarda sempre ai dati sperimentali, attraverso delle *interpretazioni* fornite da una teoria e, pertanto, egli vede sempre cose diverse rispetto a quelle che vede uno scienziato il cui sguardo è impregnato di un'altra teoria.

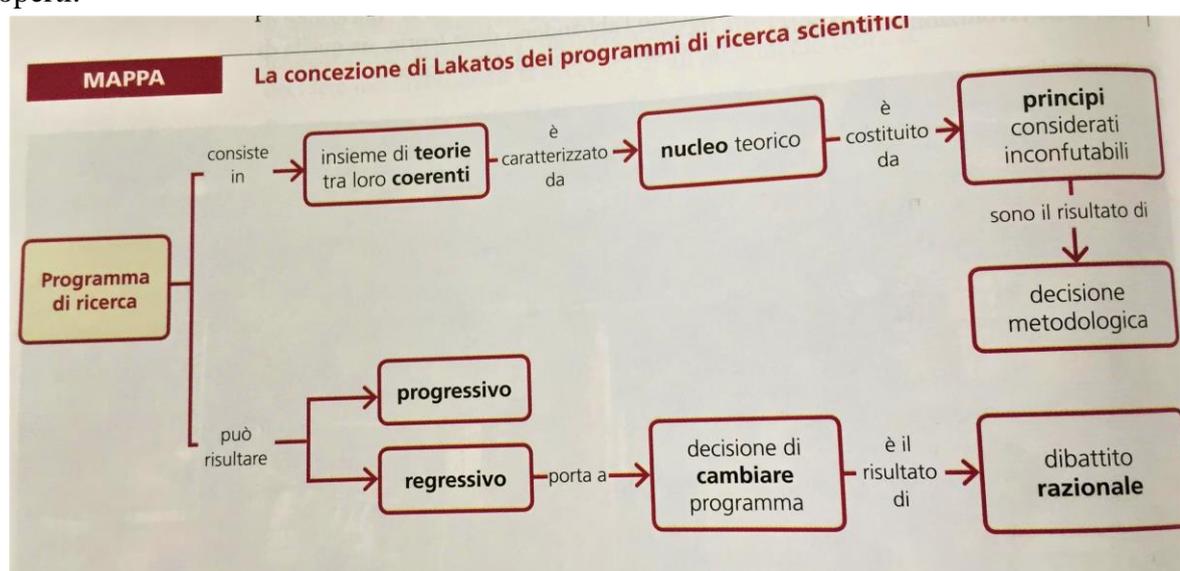
In sintesi: secondo Kuhn, il progresso scientifico non può essere concepito come progresso verso una verità assoluta che viene gradualmente di-svelata, proprio perché la realtà non si presenta mai in modo neutrale, ma è sempre interpretata dalla scienza secondo diversi scopi, che possono mutare nel tempo. Il **progresso** consiste piuttosto in *un maggiore adattamento al mondo di nuove teorie rispetto a certi scopi*, che Kuhn paragona all'evoluzione delle specie in biologia.

17. Imre LAKATOS – i programmi di ricerca scientifici.

Come abbiamo visto, l'empirismo concepiva la scienza come un'indagine basata essenzialmente sull'osservazione dei dati e su procedure razionali rigorose; le tesi di Kuhn avevano esercitato sull'epistemologia tradizionale un'influenza profonda.

Un'importante alternativa rispetto alle tesi di Kuhn e di Popper è elaborata dall'ungherese Imre **Lakatos**, autore soprattutto dell'opera *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici* (1970). Lakatos osserva che, sebbene gli scienziati non vogliano ammettere che una teoria possa essere stata confutata dagli esperimenti e cambiano idea soltanto dinanzi alla presenza di teorie rivali, le prospettive epistemologiche di Kuhn e di Popper sono inaccettabili e si possono definire “miti”, in quanto la storia è pronta a mutarne la forma.

In virtù di questa osservazione, Lakatos sostiene che: «*la ricerca scientifica è caratterizzata, di volta in volta, da diversi programmi di ricerca scientifica; ogni programma di ricerca è un insieme di teorie – coerenti fra di loro – caratterizzato da un “nucleo” teorico di principi ritenuti inconfutabili*»; la caratteristica della certezza di questi principi è dovuta alla “decisione metodologica dei suoi sostenitori”. In effetti, secondo Lakatos, un programma scientifico è **progressivo** (ha successo) fintantoché sia capace di predire fatti nuovi con un certo successo; al contrario, un programma è **regressivo**, quando si limita a elaborare teorie per spiegare fatti già noti o scoperti.



18. Paul FEYERABEND – l'anarchismo *epistemologico*.

Il filosofo austriaco Paul **Feyerabend** è anch'esso critico nei riguardi dell'empirismo²⁶, perché esso presenta le teorie scientifiche come una semplice raccolta di dati, di fatto empirici, e in questo modo sottrae ogni teoria alla possibilità di un rigoroso esame critico. A questo riguardo, Feyerabend sostiene che: «***l'autentica mentalità scientifica è caratterizzata dalla costante apertura a teorie alternative, e solo questa apertura alimenta il progresso***». Per questa ragione – egli dice – non è assolutamente possibile elaborare una teoria generale del metodo scientifico, che sottoponga procedure scientifiche – come la spiegazione e la conferma sperimentale – a regole definite una volta per tutte; infatti: «***la scienza non deve avere restrizioni di metodo***».

Tutte queste idee di Feyerabend e la lotta aperta contro il metodo sono note con il nome di *anarchismo epistemologico*. Secondo questa concezione, non esiste il metodo scientifico - inteso come un insieme di regole e criteri stabili che rendono scientifica un'indagine -, ma, in realtà, l'attività pratica degli scienziati è in diretta violazione delle regole e l'invenzione è un elemento essenziale al progresso scientifico. Con queste considerazioni, il filosofo austriaco intende ridimensionare il primato della scienza rispetto alle altre attività umane.

19. Max WEBER – l'importanza delle *scienze storico-sociali*.

Il filosofo tedesco Max **Weber**²⁷ è celebre per essere – insieme al francese Émile Durkheim – uno dei padri della *sociologia*²⁸. Tuttavia, egli non è solo questo, perché ha saputo incarnare meglio di altri i caratteri e le contraddizioni che sono alla base della transizione tra il XIX e il XX secolo. Acuto osservatore della crisi del tempo ed accanito difensore della razionalità, Max Weber è stato capace di interpretare, con profonda lucidità intellettuale, le laceranti tensioni che hanno dilaniato il mondo da cui proveniva. Tra i suoi studi, Weber si accosta alla ricerca empirica del lavoro agricolo della sua Germania e della triste condizione di povertà dei contadini; così facendo, si delinea il tema centrale della sua indagine filosofica: il problema del **capitalismo moderno** e della sua collocazione storica.

Weber si forma in un clima di grande fermento intellettuale e si inserisce nei dibattiti filosofici che animano la Germania del tempo. La sua riflessione teorica prende avvio da due problemi generali: (1) il **problema della conoscenza** – che egli elabora intorno al dibattito su Kant; (2) il **problema dei valori** – che egli eredita da Kant e nel confronto con il pensiero di Nietzsche.

In tema di conoscenza storica, Weber osserva che: mentre le scienze naturali possiedono un carattere generico universale e ripetibile nel tempo, la conoscenza storica ha come oggetto l'individualità. Weber concorda sul fatto che: «***il metodo delle scienze storico-sociali (dette anche "scienze della cultura") si definisce in base ai valori che caratterizzano una determinata epoca***»; questo metodo è utilizzato dallo *storico*, il quale si occupa di eventi individuali, riconoscendo che essi esprimono valori²⁹ oggettivi, insuperabili, incontaminabili dal tempo e, per questo motivo, assoluti³⁰. Nel seguire queste coordinate e basandosi su valori assoluti, le scienze storiche garantirebbero l'oggettività e la razionalità. Tuttavia, Weber si discosta dall'eredità kantiana e dai suoi predecessori, affermando che: «***i valori mutano storicamente con il mutare della cultura***»; i valori non sono dati una volta per tutte e, anzi, esprimono le molteplici e frammentate idee guida irriducibili le una dalle altre, destinate a un contrasto reciproco. A questo punto, è utile

26 Secondo Feyerabend, la concezione empiristica, nonostante il suo obiettivo di contrapporre la mentalità scientifica al dogmatismo della metafisica, costituisce a sua volta una forma nascosta di dogmatismo.

27 Autore della celeberrima opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905), uno dei capolavori della storiografia moderna.

28 La *sociologia* è la disciplina che si propone di comprendere e spiegare, con metodo scientifico, i fatti sociali.

29 A questo riguardo, Weber precisa che tali valori sono da intendersi come vere e proprie *idee guida*.

30 Questo è anche il pensiero del filosofo kantiano Heinrich Rickert (1863-1936), da cui Weber trae ispirazione.

stabilire quale rapporto sussiste tra il metodo di lavoro condotto dallo storico e i valori a cui costui si riferisce; in sintesi, è necessario accertare che cosa garantisce l'oggettività e la razionalità del metodo di lavoro utilizzato dallo studioso. Weber precisa che, nelle scienze storico-sociali, il metodo più corretto da utilizzare è quello di astenersi dall'esprimere giudizi di valore e, quindi considerare questa disciplina come una *scienza a-valutativa*³¹, ovvero una scienza in cui ogni studioso: «*deve reprimere soprattutto il bisogno dell'esibizione non richiesta, del suo gusto personale e degli altri suoi sentimenti*»³². La differenza sostanziale, quindi, tra le scienze naturali e le scienze della cultura si trova nella considerazione che queste ultime pongono i valori come criterio di selezione dei dati empirici. In altri termini, le *idee di valore* permettono allo studioso di selezionare quegli elementi di realtà che sono importanti per il suo lavoro di ricerca. Allo storico è permesso di criticare valori (idee guida), ma non in quanto tali, perché la sua critica dovrà puntare invece sulla loro realizzabilità: lo studioso deve tendere a realizzare i valori.

20. György LUKÁCS – il metodo dialettico.

Il filosofo ungherese György **Lukács**³³, nella raccolta più famosa dei suoi saggi *Storia e coscienza di classe* (1923), precisa che il miglior metodo di indagine scientifica è il *metodo dialettico*³⁴. Per Lukács, con il metodo dialettico è possibile finalmente superare la prospettiva positivista – tipica della borghesia capitalistica e del suo dominio sull'economia –, secondo cui i prodotti dell'attività umana sono equiparabili a dati naturali e, per questo motivo, possono essere oggettivabili, seguendo un processo analitico e a-storico della realtà; in questo modo, però, l'uomo è analizzato scientificamente, ma della sua storia e del suo vissuto personale ed emozionale non se ne tiene per niente conto.

Secondo Lukács, è necessario recuperare la categoria dialettica della totalità, ossia considerare *“fatti” come momenti di un tutto da cui ricavano per intero il loro significato*. La “totalità”, di cui parla il filosofo ungherese, corrisponde all'intero processo storico di una cultura, ovvero di una serie di forme esistenziali. In tal modo, comprendere o conoscere un fatto *dialetticamente* significa ricondurre quel fatto ad una serie di dinamiche esistenziali e storiche, tipiche di una cultura umana e, insieme, riallacciarlo ad una concatenazione di nessi di causalità che esso intrattiene con le tradizioni precedenti: conoscere significa, quindi, legare il fatto all'esistenza dell'uomo e alla sua storia e tradizione.

31 Per *a-valutatività*, s'intende quel termine, introdotto nelle scienze sociali da M. Weber, che indica in generale l'assenza di giudizi di valore nel corso di un'indagine storico-sociale: il ricercatore che impronti alla *a-valutatività* le proprie ricerche deve limitarsi a chiarire il significato dei valori che ispirano le scelte sociali, ma non deve assumerli come criterio di giudizio. La convinzione che i valori hanno l'attitudine a deviare i risultati di un'indagine sociale fu espressa da Weber in *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale* (1914). In tale opera egli, polemizzando con la concezione dialettica del materialismo storico, sostenne il carattere scientifico della conoscenza storico-sociale ed affermò che le scienze storico-sociali si occupano dell'*essere* e non del *dover essere*, per cui sono oggettive se rinunciano ai giudizi di valore e si limitano alla mera descrizione dei fatti.

32 Cit., M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003).

33 Il suo pensiero matura all'insegna della riscoperta dell'anima hegeliana del pensiero di Marx.

34 La *dialettica* è uno dei principali metodi argomentativi della filosofia. Essa consiste nell'interazione tra due tesi o principi contrapposti (simbolicamente rappresentati nei dialoghi platonici da due personaggi reali) ed è usata come strumento di indagine della verità. Il procedimento su cui essa si basa ha un andamento circolare, che da un punto porta fino alla verità.

21. Ernst BLOCH – il *principio speranza*.

Il filosofo tedesco Ernst **Bloch**³⁵, propugnatore di un comunismo critico, sostiene che la **conoscenza** è *utopia*, nella misura in cui corrisponde al costante confronto con ciò che nella realtà si dà come concreta possibilità di trasformazione. In base al suo pensiero, la materia³⁶ è alla base del processo di conoscenza, in quanto è sempre pronta al cambiamento, assume costantemente nuove forme ed è caratterizzata da un'assenza di compiutezza, come lo è lo stesso nostro universo; questo *non ancora essere* della materia definisce il principio speranza.

22. Theodor W. ADORNO – l'eclissi *della ragione*.

Il filosofo tedesco Theodor Ludwig Wiesengrund **Adorno**³⁷, nel suo saggio *Dialettica negativa*³⁸ (1966), afferma che: «*qualsiasi filosofia pretenda di descrivere e spiegare la realtà con gli strumenti della ragione è costretta al fallimento*». Questo perché i concetti, con cui la ragione opera, sono sempre strumenti che l'uomo ha predisposto al fine di conservare sé stesso e che *riducono* (e, quindi, falsificano) la complessità del reale, schematizzandolo a fini di manipolazione e di dominio. Ne risulta che *l'oggetto* a cui mira la conoscenza, ossia ciò a cui la filosofia si rivolge con i suoi concetti, se è compreso attraverso concetti, è "ridotto" a concetto e privato del suo carattere trascendente, cioè del suo essere *al di là del pensiero*, **mai completamente razionalizzabile**. Il fallimento della filosofia risiede proprio nella sua presunzione utopica di comprendere la realtà attraverso i concetti, dimenticando che ciò che le dà in significato profondo e senso è proprio l'incontenibile desiderio di comprendere il reale pur non riuscendoci, di tendere fiduciosamente al sapere pur non raggiungendolo mai. In sintesi: la filosofia non può rinunciare a trascendere e non deve produrre sé stessa attraverso i concetti, perché altrimenti fallisce il proprio obiettivo.

Per sua natura, sembra quindi che la filosofia sia condannata a cercare di dire che non può dire; ecco perché essa non può e non deve scegliere la via del pensiero critico o negativo, per l'appunto: una dialettica negativa. **In filosofia**, la via che non va scelta è quella che mira a ordinare e classificare, o stabilire connessioni causali per manipolare o dominare il reale; piuttosto, **la via da seguire è quella di mettere in risalto le crepe e le contraddizioni della realtà**.

35 Vale la penna ricordare che egli è autore delle tre opere: *Spirito dell'utopia* (1918), *Il principio speranza* (1953), *Ateismo nel Cristianesimo* (1968).

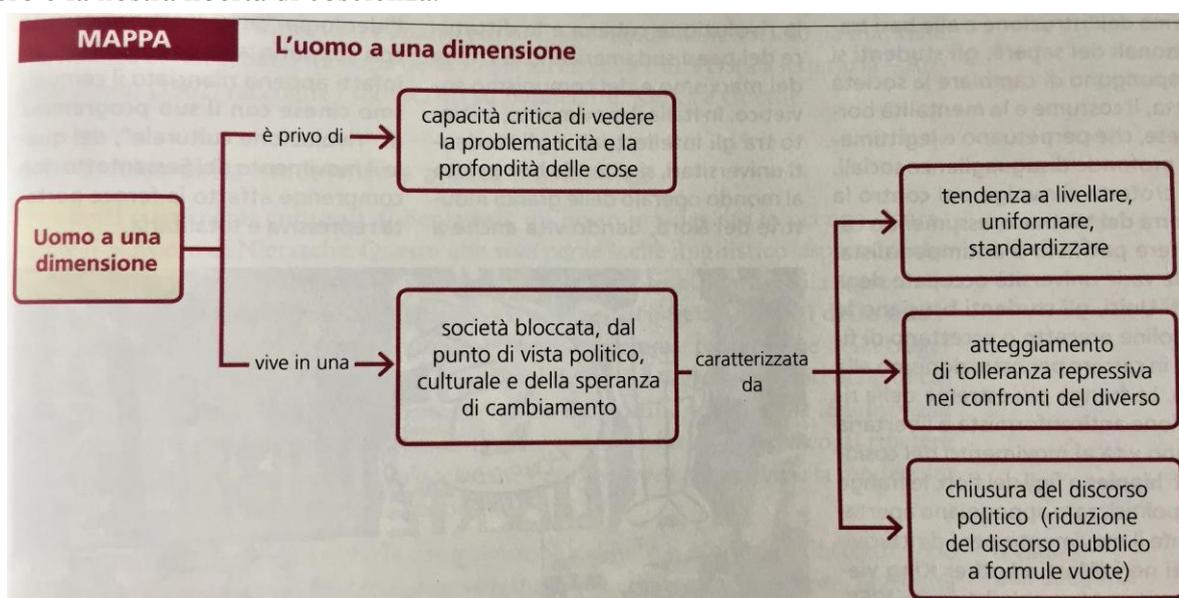
36 Secondo l'accezione data da Aristotele di "potenza di cambiamento" (*dynamis*).

37 Esponente della *Scuola di Francoforte*. La *Scuola* è una scuola sociologico-filosofica di orientamento neo-marxista. Il suo nucleo originario, formato per lo più da filosofi e sociologi tedeschi di origine ebraica, emerse nel 1923 nell'ambiente del neonato "Istituto per la Ricerca Sociale" (Institut für Sozialforschung) dell'Università Johann Wolfgang Goethe di Francoforte sul Meno, in Germania, sotto la guida dello storico marxista Carl Grünberg. Il nucleo successivamente si ampliò per numero di studiosi ed ambiti di ricerca. Il primo periodo di attività della scuola si inquadra nel primo dopoguerra, tra gli anni venti e gli anni trenta; all'avvento del nazismo il gruppo lasciò la Germania e si trasferì dapprima a Ginevra, poi a Parigi e infine a New York, dove continuò la sua attività. Dopo la seconda guerra mondiale alcuni esponenti (tra cui Adorno, Horkheimer e Pollock) tornarono in Germania per fondare un nuovo Istituto per la ricerca sociale.

38 Cfr., T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004. Scritta tra il 1959 e il 1966 è l'opera più organica e probabilmente il vertice filosofico di Adorno, il sistema di un pensatore profondamente antisistemico. Dopo un'introduzione in cui lo spirito di sistema viene contrapposto al procedimento dell'esperienza filosofica, Adorno avanza una critica dell'ontologia e delinea il movimento della dialettica negativa, che culminando nel riconoscimento del primato dell'oggetto, diventa dialettica materialistica, ma di un materialismo "senza immagini", opposto alla "coscienza reificata" del materialismo dialettico. La dialettica negativa viene poi applicata a "modelli" che corrispondono ad alcuni concetti chiave della filosofia: la libertà, la storia e la metafisica.

23. Herbert MARCUSE – l'uomo a una dimensione.

Il filosofo tedesco Herbert **Marcuse**, anch'egli esponente della Scuola di Francoforte, nel suo saggio *L'uomo a una dimensione* (1967) osserva che le società europee sono, ciascuna a suo modo, "bloccate" su tre differenti ma contigui livelli: politico, culturale e sul piano della speranza di un cambiamento. Proprio in virtù di questo emblematico blocco, **all'uomo** – afferma Marcuse – **è stata sottratta la capacità critica di vedere il lato problematico e la profondità delle cose**, di considerare gli eventi nella giusta prospettiva. Infatti, la società, culturalmente europea, è organizzata in modo che l'essere umano perda le sue facoltà più proprie, naturali e profonde, e finisca per appiattirsi nella comodità di un falso benessere e di una falsa libertà. Così com'è strutturata, la società è definibile come una "amministrazione totale", che tutto livella, uniforma e standardizza. Anche le forme più elevate di cultura (es. l'arte, la filosofia, la letteratura) sono state assorbite dalla logica consumistica del sistema. Le leggi oggettive della produzione e del consumo, che imperano attraverso l'industria culturale, governano qualsiasi aspetto della vita individuale, persino il tempo libero e la nostra libertà di coscienza.



Di fronte a tutto ciò – precisa Marcuse -, è ancora possibile sperare nel cambiamento, attraverso l'unica prospettiva di liberazione che risiede in coloro che respingono il sistema in maniera decisa, scegliendo di sottrarsi alla logica stritolante ed oppressiva della produttività e del profitto economico, messa in atto dalla contemporanea società culturale europea.

24. Walter BENJAMIN – il senso del nostro presente e la critica alla modernità.

Il filosofo tedesco Walter **Benjamin**, nella sua opera *Tesi di filosofia della storia* (1940), scardina i fondamenti dello storicismo tradizionale, erede della visione cristiana ed escatologica del tempo lineare. Alla tradizionale rappresentazione del tempo/storia come processo unidirezionale e progressivo³⁹, egli contrappone il **principio costruttivo della storiografia materialistica**; in esso: la storia è una costruzione umana che dà senso al presente in quanto gli permette di non ridursi a mero passaggio in avanti. L'epoca in cui viviamo è – osserva Benjamin - «una costellazione carica di tensione». Infatti, l'attualità diventa *storica*, quando l'uomo ha la possibilità di interpretarla alla

³⁹ Benjamin si sgancia totalmente dalla visione causalistica ed unidirezionale della storia, costituita da un presente che è un semplice passaggio dal futuro al passato, e che un fatto si aggiunge a tutti quelli che lo hanno preceduto, in una logica di continuo accrescimento in avanti.

luce degli accadimenti, che non sono propriamente “passati”, perché sono ancora virtualmente presenti in questa costellazione di tensione. Inoltre, in questa prospettiva, la storia non è qualcosa di dato, di già compiuto, che richiede semplicemente di essere registrato come tale. La storia non è mai scritta una volta per tutte, perché il luogo e il tempo della sua costruzione non è la semplice successione/progressione dei fatti – in una successione lineare, ma quello pieno dell’epoca attuale, in cui la storia si scrive momento per momento e, fino all’ultimo, può mutare forma e circostanza.

In sintesi, il nuovo approccio alla storia, proposto da Benjamin, costringe di abbandonare l’idea di una storia come concatenazione di fatti già trascorsi; *la storia va riscritta*, perché non deve più pretendere di rivolgersi al passato in base alla semplice logica della necessità (nella linea in avanti del tempo), ma *in base alla logica aperta della possibilità* (per cui: a x potrebbe non seguire necessariamente y). La storia, quindi, va intesa come “un accadere”, in cui può rivelarsi il senso del nostro presente, a patto che l’accadere non faccia un passo in avanti – non “passi”, ma che sia invece interpretato come un segno che prefigura e annuncia il presente: la storia è solo presente, da cui saper interpretare e coglierne il senso.

25. Hans-Georg GADAMER – l’ermeneutica filosofica.

Il filosofo tedesco Hans-Georg **Gadamer** è il massimo esponente dell’*ermeneutica filosofica*⁴⁰. Nella sua vivace attività di docenza universitaria e per i suoi illuminanti studi filosofici, Gadamer ci consegna riflessioni incentrate soprattutto sul significato di “**verità**”. Nella sua opera principale *Verità e metodo. Lineamenti di un’ermeneutica filosofica* (1960), egli si assume il compito di stabilire se la verità appartenga esclusivamente all’indagine della metodologia scientifica, oppure se esista un’esperienza di verità che oltrepassi quest’ambito. Più precisamente, Gadamer intende stabilire se il metodo, ovvero quello scientifico, fatto di matematizzazione universale, sia quello che permette all’uomo di giungere alla **conoscenza** della verità. Il filosofo tedesco osserva che il metodo scientifico segue un percorso mediante il quale il soggetto conoscente si appropria – in modo distaccato e neutro – dell’oggetto che egli vuole conoscere; questo modo di fare, però, rimanda al significato di “verità” intesa come “adeguazione”⁴¹. Al contrario, Gadamer fa notare che, nelle esperienze della storia, della filosofia e dell’arte, la verità non può darsi come qualcosa di oggettivo (una semplice “adeguazione mente-cosa”), o semplicemente riflessa dalle forme logico-linguistiche, e in cui l’uomo rimanga spettatore neutro: in tali esperienze, invece, l’uomo è direttamente coinvolto, è chiamato a conoscere se stesso e dunque partecipa dell’evento in cui si rivela la verità⁴². La stessa regola vale anche per l’arte, per il cui ambito Gadamer ribadisce che il

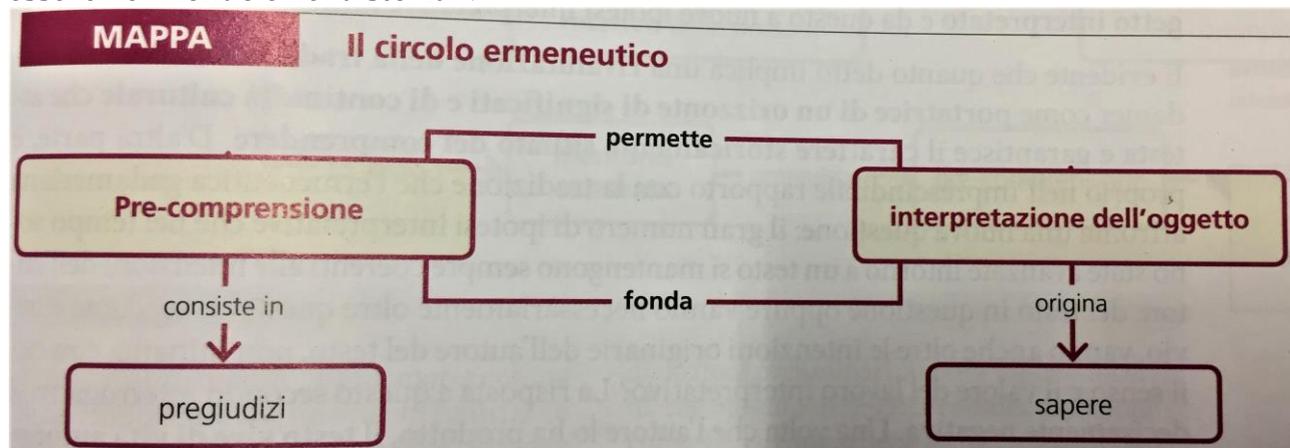
40 Il termine “ermeneutica” deriva dal verbo greco *hermenéuein*, che significa “*esprimere un significato attraverso le parole*”, ovvero manifestare per mezzo della lingua il discorso interiore. Platone, che utilizza il verbo *hermenéuein* in diverse accezioni, inaugura la tradizione linguistica secondo cui l’etimologia del termine sarebbe da ricollegare al dio Hermes, il messaggero, l’intermediario tra gli dèi e gli uomini: il senso dell’interpretazione sarebbe dunque quello di *tradurre nel linguaggio umano le volontà e gli ordini divini*. Nella tradizione ebraico-cristiana, i Padri della Chiesa intesero l’ermeneutica come un’*attività di chiarificazione e spiegazione di discorsi che risultano oscuri* nel contenuto o nella forma. Tuttavia, è in epoca romantica che il significato del termine ermeneutica subisce un ampliamento e giunge a indicare una disciplina autonoma: il teologo e filosofo tedesco Friedrich Schleiermacher determina che tale disciplina si presenta come una *teoria generale della comprensione* e ha influenza sui testi scritti in generale. Nel Novecento, l’ermeneutica acquista un significato ontologico a partire dalla riflessione di Heidegger, poi ripresa e approfondita dal suo allievo Hans-Georg Gadamer: l’ermeneutica diventa *analisi e comprensione del linguaggio*, nell’inesauribile gioco di domande e risposte che intercorre tra l’uomo e il linguaggio. A seconda del modo in cui viene inteso il rapporto tra l’atto interpretativo e la tradizione culturale, si delineano due correnti dell’ermeneutica filosofica contemporanea: la prima insiste soprattutto sugli elementi di continuità con la tradizione e il passato (gli esponenti sono Gadamer e Ricoeur); la seconda evidenzia il carattere di rottura e discontinuità dell’atto interpretativo rispetto al passato (il maggiore esponente è Derrida con il suo *decostruzionismo*).

41 Cfr. nota n.1.

42 È appena il caso di precisare che, Gadamer, in questa sua riflessione, è fortemente influenzato dal pensiero del suo maestro Heidegger, specie quando egli chiarisce che la verità non è un «valore» che si lasci tranquillamente

sensu stesso dell'opera non è qualcosa già dato, né oggettivo; dunque, il senso artistico si produce attraverso le varie interpretazioni dell'opera che vengono offerte, in un processo che non ha mai fine.

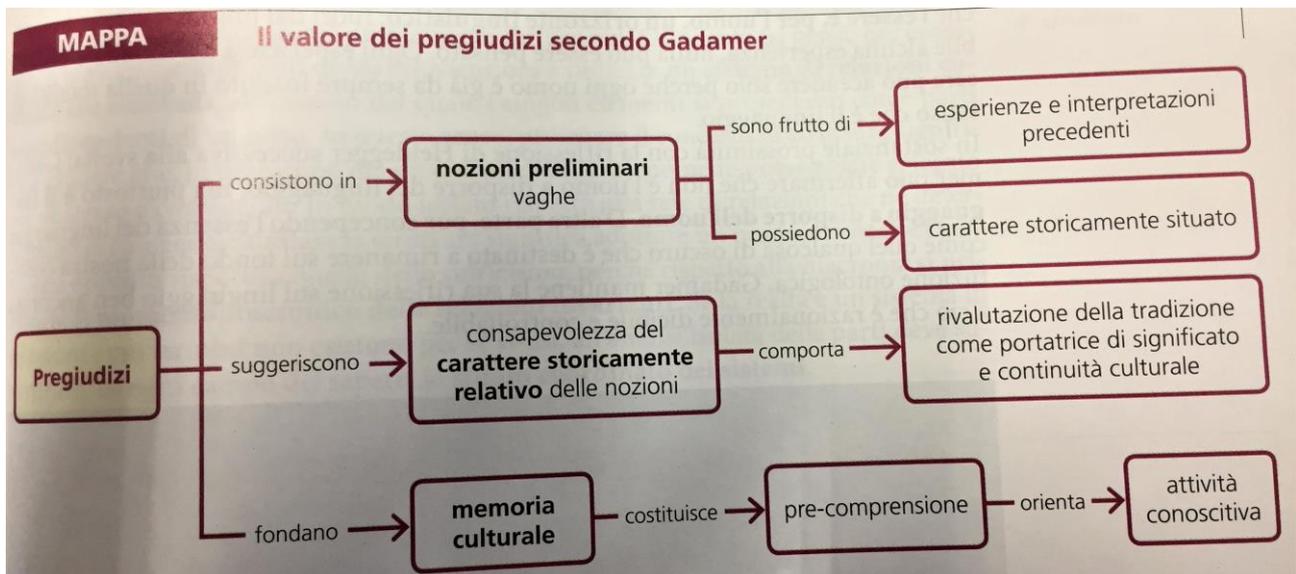
In campo gnoseologico e secondo tali riflessioni, Gadamer parla di *circolo ermeneutico*⁴³, affermando che «**la comprensione non si dà più come semplice operazione conoscitiva, ma come una forma di esperienza e di sapere che caratterizza l'esistenza umana nel suo essere nel mondo e nella storia**».



La *precomprensione* è quel tipo preliminare di conoscenza, ancora vago, che noi abbiamo di un tema o di un problema quando ci accingiamo a esaminarlo. Essa, in sostanza, consiste nei *pregiudizi*, cioè in quella serie di nozioni preliminari che dipendono dalle esperienze passate e da tutto ciò che si apprende dalla tradizione culturale e nella quotidianità, in modo più o meno cosciente.

addomesticare in vista di un'arcadica edificazione dell'uomo, ma piuttosto un evento in cui l'uomo mette in gioco tutto se stesso e che implica necessariamente il rischio della caduta, del fallimento, della «non verità». Così il pensare filosofico non è una disciplina specialistica o una tecnica, né una visione del mondo o un «valore culturale», bensì un radicale «domandare che trasforma l'uomo, nel suo esistere, dalle fondamenta».

43 Con questa espressione, Gadamer intende la struttura circolare della comprensione: quest'ultima non è mai priva di presupposti, ma muove sempre da qualcosa di "già compreso". Per esempio, non è possibile una comprensione storica senza che lo storico sia orientato dal modo di vedere della sua epoca; ciò significa che il punto di vista dell'interprete non è mai neutro, ma sempre condizionato dalla sua pre-comprensione. Per Heidegger, questo circolo è l'unico modo per poter avere accesso alla cosa da comprendere; per Gadamer, è la struttura stessa della comprensione del senso.



Lungi dall'essere una componente negativa, il pregiudizio non va inteso come una erronea nozione che impedisce di cogliere la realtà nella sua autenticità: l'esperienza vissuta e i pregiudizi che ne costituiscono il sedimento formano la **memoria culturale** che orienta l'**attività conoscitiva** e rappresentano, dunque, la base indispensabile da cui muove ogni ulteriore indagine conoscitiva. In questo senso, Gadamer riabilita il valore dei pregiudizi e ritiene che il pregiudizio non sia dannoso all'uomo per conoscere, e la pretesa di non avere pregiudizi e di essere imparziali o neutrali nei confronti della verità è una pura illusione. ***I pregiudizi sono il segno del nostro passato***: l'uomo li eredita dalla tradizione e costituiscono la base da cui far iniziare l'attività conoscitiva. Essi, dunque, svolgono anche l'importante funzione di renderci consapevoli del carattere storicamente relativo delle nostre nozioni: noi, ad esempio, non conosciamo mai le cose in modo assoluto, ma le conosciamo sempre inserite in un contesto storico e a partire da una determinata prospettiva. È evidente che quanto detto implica una rivalutazione della **tradizione**, intesa da Gadamer come ***portatrice di un orizzonte di significati e di continuità culturale***, che attesta e garantisce il carattere storicamente situato del comprendere. In tal senso, anche il testo scritto vive di vita autonoma, perché può rivelarsi capace di generare effetti sulla storia delle idee, che erano imprevisi e imprevedibili per l'autore stesso. La distanza storica da un testo, dunque, non ci allontana dalla possibilità di comprenderlo; anzi, è la condizione che rende possibile l'esperienza della verità, che resta comunque sempre aperta all'approfondimento.

Per Gadamer, un posto di rilievo, nell'ambito gnoseologico, spetta al **linguaggio**⁴⁴. Quando un uomo capisce, parla, comunica e interpreta, lo fa sempre nell'orizzonte determinato del linguaggio. In questo senso, ***la comprensione ha sempre luogo nel linguaggio***. A questo proposito, Gadamer afferma: «*L'essere, che può venir compreso, è il linguaggio*». Ciò significa che il linguaggio non è un semplice strumento per esprimere pensieri, né tanto meno il linguaggio si compone di segni usati per raffigurare una realtà estranea al linguaggio stesso. Gadamer intende dire che ***l'uomo incontra la realtà linguisticamente, perché l'essere è, per l'uomo, un orizzonte linguistico: fuori dal linguaggio non è possibile alcuna esperienza*** e nulla può essere pensato. Se è il linguaggio ad avere il valore ontologico di "essere", allora si può quindi affermare che non è l'uomo a disporre del linguaggio, ma piuttosto è il linguaggio a disporre dell'uomo.

44 Nella terza parte di *Verità e metodo*, Gadamer – richiamandosi chiaramente a Heidegger e alla "svolta linguistica" del pensiero novecentesco, cioè a quel momento in cui la riflessione sulla natura del linguaggio diviene centrale nel dibattito filosofico. Inquadra l'analisi ermeneutica in un'ontologia linguistica, che pone ***il linguaggio come condizione generale dell'esperienza***.

26. Ferdinand DE SAUSSURE – la *linguistica*⁴⁵.

Il linguista svizzero Ferdinand **De Saussure** è il massimo rappresentante dello *Strutturalismo*⁴⁶; le sue lezioni – tenute all’Università di Ginevra – sono state pubblicate postume dai suoi allievi in un volume dal titolo *Corso di linguistica generale* (1916). In quest’opera, De Saussure afferma che:

- il linguaggio è una totalità organica, a partire dalla quale ciascun segno linguistico riceve il proprio significato, proprio in quanto è inserito all’interno di una fitta rete di relazioni che lega i termini fra loro;
- la lingua è un sistema di segni e il segno linguistico è un’entità psichica a due facce: un *significante* (l’immagine acustica – la porzione fonica del termine) e un *significato* (il concetto che è alla base del termine). Secondo il linguista, il nesso che unisce significante e significato è arbitrario, perché stabilito convenzionalmente all’interno di una comunità di parlanti;
- le leggi della lingua non hanno alcun rapporto con la loro genesi storica, perché la lingua rileva – momento per momento – le relazioni che intercorrono fra i suoi elementi in un determinato momento storico, non affidandosi alla sua origine storica.

27. Claude LÉVI-STRAUSS – l’antropologia *strutturalista*.

Il filosofo francese Claude **Lévi-Strauss** è il massimo esponente dell’**antropologia strutturalista**. Egli ritiene che anche nel mondo umano, come nel linguaggio, si possano individuare delle strutture invarianti, ossia delle *strutture indipendenti tanto dai contesti ambientali e sociali quanto dal grado di sviluppo di una civiltà*. La struttura non è un elemento che ha origine dall’esperienza, ma un principio di interpretazione valido per le diverse istituzioni sociali e usanze popolari. Essa consiste in *forme permanenti e sincroniche*⁴⁷, valide per tutti gli individui, antichi e moderni, primitivi e

45 La *linguistica* è anche chiamata “Scienza del linguaggio”. Secondo Ferdinand De Saussure, i compiti primari della linguistica sono: a) descrivere il maggior numero possibile di lingue storico-naturali e famiglie di lingue sia nella loro funzionalità in un dato momento, sia nel loro divenire attraverso il tempo; sia da un punto di vista interno sia da un punto di vista psico-sociologico, culturale, storico e, in generale, esterno; b) individuare i fattori normalmente in gioco nel funzionamento e nel divenire di tutte le lingue; c) definire e delimitare i propri metodi di indagine, le proprie nozioni fondamentali. In conformità a tali compiti, la l. si è venuta articolando in diverse direzioni di ricerca.

46 Lo *Strutturalismo* è una corrente culturale che negli anni ‘60 del Novecento si è diffusa in Francia ed altri Paesi e ha investito il complesso delle discipline umanistiche. Tale corrente si sviluppa nell’ambito della linguistica grazie all’opera di Ferdinand **De Saussure**, ma investe altri ambiti, fino a porre le basi alle “scienze umane”. Fra i maggiori esponenti dello strutturalismo sono anche da ricordare: l’antropologo Claude **Lévi-Strauss**, il linguista Roman **Jakobson**, lo psicoanalista Jacques **Lacan**, il semiologo Roland **Barthes** e il filosofo marxista Louis **Althusser**. La teoria e la metodologia strutturaliste si fondano sul presupposto che ogni oggetto di studio costituisce una struttura, costituisce cioè un insieme organico e globale i cui elementi non hanno valore funzionale autonomo, ma lo assumono nelle relazioni oppostive e distintive di ciascun elemento rispetto a tutti gli altri dell’insieme. Lo strutturalismo è innanzitutto un modello metodologico incentrato sulla nozione di “*struttura*”; essa viene a indicare un sistema di relazioni costanti fra elementi, all’interno del quale i singoli elementi si presentano come parti interdipendenti di un tutto. In tal senso, utilizzando il concetto di struttura, i singoli elementi assumono significato e funzione solo in virtù di un tutto, e si presentano come parti interdipendenti di esso; all’interno della struttura, quindi, si escluderanno tutti quegli elementi di cui si ha la presunzione che possano essere spiegati per se stessi, cioè senza la necessaria interdipendenza con gli altri elementi che sono inseriti nella struttura. L’intento fondamentale del nuovo approccio è quello di conferire carattere scientifico alle discipline umanistiche, attraverso l’individuazione di *strutture* che spieghino i fenomeni, indipendentemente dalla loro genesi.

47 Il termine “sincronia”, in linguistica, introdotto da F. De Saussure, indica, in opposizione a diacronia, il tipo di rapporto che corre tra gli elementi costitutivi di una lingua quando si prescindano dalla loro origine e dalla loro evoluzione, vale a dire dal fattore tempo. Il modo di essere degli elementi considerati in sincronia è un diversificarsi reciproco e complesso, secondo un gioco preciso di coordinate che formano un sistema. Nella definizione di De Saussure, linguistica sincronica (opposta a linguistica *diacronica*) è dunque quella che studia gli elementi costitutivi e i principi fondamentali del sistema di una lingua in un determinato momento.

civili, ma tali forme possono essere studiate dal ricercatore solo attraverso la costruzione di modelli⁴⁸ astratti.

Lévi-Strauss parla anche di *universalità* delle strutture e si chiede com'è possibile che i miti⁴⁹ appartenenti a culture diverse siano tutti riconducibili a poche regole? La sua idea di fondo è che l'umanità sia dotata di un *dispositivo mentale inconscio*⁵⁰, in grado di operare in diversi contesti e in diverse culture.

28. Jacques LACAN – la *psicanalisi* e la *centralità dell'inconscio*.

Lo psichiatra e filosofo francese Jacques **Lacan** è il più noto esponente della *psicanalisi* dal punto di vista strutturalista. Secondo il suo pensiero: «*l'inconscio è linguaggio*», nel senso che la struttura dell'inconscio è quella del linguaggio. Infatti, come nel linguaggio, anche nell'inconscio vi sono elementi legati fra loro da rapporti intrinseci al sistema e dunque indipendenti dalle intenzioni di chi parla. *L'inconscio*, dunque, *parla*, ma *il suo discorso è impersonale*; è come se il linguaggio dell'inconscio fosse il *discorso dell'Altro*. A questo riguardo, Lacan – quando utilizza l'espressione “Altro” - non ci offre un'esplicita definizione, ma è certo che l'Altro si configura come l'impersonalità dell'inconscio che agisce sempre al di qua dell'Io. Spesso accade – osserva Lacan – che il soggetto non si riconosca nell'Altro, ovvero, non riuscendo a conquistare il sapere di sé, costui non si riconosca come soggetto del proprio desiderio; avviene come se il soggetto si manifesti in un'altra scena: quella dell'inconscio, che egli non riconosca essere la sua.

29. Michel FOUCAULT – la *genealogia del potere*.

Il pensiero del filosofo e storico francese Michel **Foucault** è solitamente classificato come *post-strutturalista*. In contrasto con lo strutturalismo classico, Foucault sostiene che le strutture non vadano intese come invarianti, ma come configurazioni storiche, che nascono e si susseguono in discontinuità con le strutture precedenti.

Il filosofo francese, infatti, considera la storia sotto il segno della *discontinuità* e rifiuta l'idea di una connessione progressiva degli eventi⁵¹. L'avvento della società industriale di massa coincide, per Foucault, con la “morte dell'uomo”: egli, infatti, ritiene che sia definitivamente tramontata l'idea di

48 Secondo il pensiero dell'antropologo francese Lévi-Strauss – come ampiamente delineato nell'opera *Antropologia strutturale* (1958) -, il *modello* è un sistema di simboli atto a dare ragione di alcuni aspetti dell'esperienza. Il modello è caratterizzato da un ordine interno e da determinate relazioni fra i suoi elementi: tali relazioni sono soggette a trasformazioni che danno luogo a modelli differenti all'interno della stessa matrice iniziale (c.d. “famiglia”).

49 Un *mito* (dal greco μῦθος, *mythos*) è una narrazione investita di sacralità, relativa alle origini del mondo o alle modalità con cui il mondo stesso e le creature viventi hanno raggiunto la forma presente in un certo contesto socio culturale o in un popolo specifico. Di solito, tale narrazione riguarda dei ed eroi come protagonisti delle origini del mondo in un contesto soprannaturale. Spesso, le vicende narrate (oralmente) nel mito hanno luogo in un'epoca che precede la storia scritta. Nel dire che il mito è una narrazione sacra s'intende che esso viene considerato verità di fede e che gli viene attribuito un significato religioso o spirituale. Ciò naturalmente non implica né che la narrazione sia vera, né che sia falsa. Al tempo stesso, il mito è la riduzione narrativa di momenti legati alla dimensione del rito, insieme al quale costituisce un momento fondamentale dell'esperienza religiosa, volta a soddisfare il bisogno di fornire una spiegazione a fenomeni naturali o a interrogativi sull'esistenza e sul cosmo.

50 I meccanismi universali del pensiero sono il prodotto di un'attività *inconscia dello spirito*, che si esplica in una trama di passaggi fondamentali sempre identici (come nel caso delle strutture di parentela), che costituiscono una sorta di sfondo e di presupposto delle azioni e dei pensieri degli uomini. In definitiva, per Lévi-Strauss l'inconscio è ciò che accomuna gli uomini di tutti i tempi, al di là di ciò che li distingue da un punto di vista culturale.

51 Il tema della *discontinuità della storia* è ampiamente descritto nella celebre opera *Storia della follia nell'età classica* (1961), dove l'impegno di Foucault è volto a dimostrare come l'idea di un divenire storico – dominato da una soggettività razionale – sia l'esito di una rimozione psicoanalitica della follia: la devianza fisica e psichica, connessa alla follia, non avviene – precisa Foucault – secondo un graduale e lineare processo, bensì attraverso salti tra strutture discontinue.

un uomo che consapevolmente fa la propria storia e cerca di affermare in essa la sua libertà. Egli afferma che: «*Nelle società del capitalismo avanzato, solo la pratica del **linguaggio letterario** – cioè di un linguaggio libero da ogni vincolo e non legato a modelli precostituiti – *permetterà di recuperare una dimensione di senso e di vitalità creativa che superi i limiti della coscienza e della soggettività*»⁵². Nel continuo ispirarsi a Nietzsche, il filosofo francese adotterà, a partire dagli anni '60 del Novecento, un *metodo di indagine genealogico* del sapere, capace – a suo dire – di ricostruire il percorso compiuto dal pensiero nella storia e di svelare le diverse forme di mascheramento della verità; prime fra tutte: la metafisica, la morale, la religione, ecc. In una sua celebre opera⁵³, Foucault si propone di delineare una genealogia critica del potere; la sua idea è che le *formazioni storico-discorsive* (le unità concettuali e tematiche che la storia ci consegna durante le diverse epoche) hanno un valore che non dipende tanto dalle “verità” che esse potrebbero contenere, quanto dalla posizione che occupano le une rispetto alle altre nello spazio sociale e culturale della storia, oltreché dall'intensità con la quale esse circolano e dalle trasformazioni che promuovono. In sintesi, per Foucault: «***i discorsi prodotti dalle varie civiltà non si affermano in quanto veri o giusti, ma in quanto funzionali a un certo potere***».*

30. Jacques DERRIDA – il *decostruzionismo*⁵⁴ e la *critica al concetto di verità*.

Il filosofo francese Jacques **Derrida** è celebre per essere uno dei protagonisti del *pensiero della differenza*. Egli osserva che la razionalità occidentale – da Socrate in poi – ha sempre privilegiato il *pensiero della presenza*: ovvero, l'idea che l'essere sia in certo senso già dato prima di qualsiasi discorso e le parole debbano in qualche modo rifletterlo come uno specchio. Questo modo di pensare è ciò che Derrida chiama “logocentrismo”: ossia, la centralità del *logos* parlato e sorretto da un soggetto cosciente che pretende – con il suo discorso – di rappresentare direttamente l'essere⁵⁵.

È proprio questa *pretesa* – che Derrida considera inaccettabile – all'origine della sua critica della modernità. Sebbene la razionalità occidentale non possa rinunciare a sé stessa – in quanto il *logos* è anche un “destino” e non può essere eluso -, è anche vero che non si possa rinunciare alla filosofia. Derrida, allora, propone di far emergere tutto ciò che la tradizione metafisica ha sospinto ai margini della filosofia (ciò che Derrida chiama “il rimosso della filosofia”): ne è un esempio il mito.

Nel 1967, Derrida sostituisce al termine gadameriano di ermeneutica quello di *decostruzione*, per intendere la distruzione dei concetti sedimentati da secoli nella cultura occidentale, per far emergere nuovi orizzonti di significato. Ad esempio, nel caso di un testo scritto, compito della filosofia non è quello di ricostruire o recuperare un senso già dato dall'autore, piuttosto è di *smontare* il testo, metterlo in crisi, contraddirlo, al fine di mostrare come siano vane le pretese di senso della metafisica della presenza. In questo senso, decostruire un testo significa far emergere i rinvii e i non detti che esso presenta al suo interno, cioè far emergere l'inesauribile varietà delle sue possibili letture, indipendentemente dal rispetto dei generi codificati. La decostruzione si configura così come una pratica di libertà: essa non è un metodo o una tecnica, quanto piuttosto la possibilità concreta di sciogliersi da ogni vincolo.

52 Cfr., M. Foucault, *Storia della follia*, p. 326. In questa prospettiva, Foucault si richiama ripetutamente a Nietzsche.

53 Mi riferisco a *L'archeologia del sapere* (1969).

54 Proposto da Derrida in funzione anti-metafisica, il *decostruzionismo* si propone di superare l'ontologia dell'identità e della semplice presenza, opponendosi a ogni rapporto logico basato sui principi di identità e di non contraddizione. Si caratterizza per la continua ricerca di uno scarto, ossia del “non detto” di un testo, in una infinita serie di rimandi, resi possibili dalla intenzionale messa in crisi del testo stesso.

55 Il logocentrismo di Derrida si potrebbe riassumere così: «*sono ciò che sono (essere) in quanto esprimo me stesso attraverso il mio discorso (linguaggio)*».

31. Jean-François LYOTARD – la fine delle grandi narrazioni.

Il filosofo francese Jean-François **Lyotard** è un celebre protagonista del pensiero filosofico *postmoderno*⁵⁶. Autore del celebre saggio *La condizione postmoderna* (1979), Lyotard osserva come la società industriale si sia trasformata e sia diventata la *società dell'informazione*. In essa, il sapere è diventato il fulcro attorno a cui ruota la produzione, e si assiste ad una generale *smaterializzazione della realtà*. Oggi – precisa il filosofo francese – **il sapere lascia spazio a una concezione eterogenea e creativa della verità**. L'idea moderna di verità è crollata e sono cadute le pretese della metafisica di offrire la verità; contestualmente, c'è l'affermazione di un'idea plurale di verità, per cui: non più una verità unica e sola, ma tante e varie verità.

Secondo il pensiero di Lyotard, tutto questo crollo risulta possibile a causa della **fine delle grandi narrazioni della modernità** e, cioè, le filosofie della storia. Le grandi narrazioni avevano il pregio di dare libero sfogo all'universale creatività umana e al senso artistico dell'umanità intera; oggi, invece, con il loro crollo, si assiste alla crisi dei progetti universalistici e cosmopoliti ed alla conseguente frammentazione dei pensieri e delle verità⁵⁷.

32. Jean BAUDRILLARD – la società simulacro.

Il filosofo e sociologo francese Jean **Baudrillard** vede nel post-modernismo **il declino di ogni forma di autentica vita umana**, basata su di un contatto diretto con la realtà. Per Baudrillard, infatti, la post-modernità corrisponde all'epoca in cui la produzione di oggetti utili è sostituita dalla produzione di oggetti che non soddisfano più i bisogni reali dell'uomo; infatti, oggi molti oggetti che noi acquistiamo tendono a soddisfare non un bisogno reale, ma un bisogno indotto dalla società consumistica e dell'informazione. Secondo Baudrillard⁵⁸, **il postmoderno** si configura non soltanto come *l'epoca della fine della natura* (sostituita dai manufatti industriali e soprattutto dagli strumenti tecnologici), ma anche come l'epoca in cui **gli stessi oggetti da reali sono diventati simulacri**, cioè pure immagini ingannatrici⁵⁹. In altri termini, nella società dell'informazione alle esigenze vitali si sostituiscono esigenze virtuali, e alle relazioni umane concrete si sostituiscono relazioni fondate su uno scambio di soli segni. Gli uomini risultano così ridotti a soggetti passivi, incapaci di far prevalere la loro autentica individualità, dal momento che sono sempre più plasmati dai messaggi della **“società simulacro”**, dominata dal linguaggio inautentico dei mass media⁶⁰, luogo di spettacolarizzazione di qualsiasi realtà o evento. Pertanto, **nella postmodernità** – precisa Baudrillard – **i soggetti non riescono più a vivere esperienze autentiche**, ma soltanto non-esperienze o false esperienze. La società simulacro è dunque la società dello spettacolo, in cui non soltanto ogni verità è degradata nella forma dello spettacolo e del consumo, ma anche ogni realtà è

56 Il dibattito filosofico del *postmoderno* è stato usato da alcuni pensatori, intorno alla fine degli anni '70 del Novecento, per diagnosticare e spiegare le ragioni che sono alla base della fine della modernità. La parola “postmodernismo” è impiegata dal critico spagnolo Federico de Onis negli anni Trenta del XX secolo, per indicare una corrente poetica che si contrappone al modernismo letterario spagnolo. Così in avanti, il concetto di **postmoderno** è penetrato nel dibattito filosofico europeo nel corso degli anni Settanta, con il significato non di contrapposizione o superamento della modernità, bensì di **presa di coscienza della crisi dei paradigmi di riferimento della modernità**.

57 Il significato di questa descrizione contemporanea della società umana – descritta da Lyotard – va inteso in questo modo: non potendo più contare su di una sola ed universale verità (per il crollo della metafisica), non potendo più gioire e crescere attraverso le grandi narrazioni offerte all'umanità intera, l'uomo si trova ad assistere all'impoverimento dei valori – fino ad allora universalmente concepiti e ad una frammentazione di certezze non più considerate verità.

58 Mi riferisco a quanto Baudrillard scrive nel suo saggio *Simulacri e simulazioni* (1981).

59 Esattamente come le immagini del *mito platonico della caverna*, che gli uomini scambiano per la realtà.

60 Non soltanto i mass-media sono in grado di manipolare la realtà, producendo una *pseudo-storia* e una *pseudo-cultura* formate da pseudo-avvenimenti privi di un ancoraggio nell'esperienza reali e prodotti soltanto tramite la combinazione di codici comunicativi, spesso tronchi e sterili.

trasformata in una *iper-realtà*, entro cui tutto è reso visibile e manifesto, senza lasciare più nulla in ombra e ancora da svelare. Secondo Baudrillard, tutto ciò si connette con gli scopi del sistema economico-politico capitalistico, fondato sulla “produzione”, che letteralmente significa il “portare fuori”, il “rendere visibile” ogni aspetto della realtà.

33. Gianni VATTIMO – il *pensiero debole* e la *società trasparente*.

Il dibattito sul postmodernismo ha segnato con una certa vivacità gli anni ‘80 del Novecento, nel confronto tra le sue due anime: ottimistica e pessimistica.

Sul fronte dell'*anima ottimistica* del postmodernismo si colloca il filosofo italiano Gianni **Vattimo**⁶¹, studioso di Nietzsche e di Heidegger, e vicino alla corrente ermeneutica di Gadamer. Il punto centrale del suo pensiero è che: «...*si deve prendere atto della fine della modernità e del venir meno, con essa, di quei valori “forti”, e dunque di quel “pensiero forte” che pretendeva di fondare in modo assoluto i principi del nostro conoscere e del nostro agire. A questo pensiero si è sostituito un “pensiero debole”, che riconosce una razionalità plurima, non più centrata su un’idea univoca e normativa di verità*». In tal senso, va precisato che il *pensiero forte* è identificato con la metafisica, il *pensiero debole* con il post metafisico. Secondo il pensiero di Vattimo, l’uomo postmoderno ha, nei riguardi della metafisica⁶² -e quindi della tradizione, un rapporto di volontaria “distorsione” e non tanto di superamento.

Oggi – secondo Vattimo -, il rapporto con la tradizione si configura anche in termini di un *nichilismo debole*. L’epoca postmoderna e l’attuale modo di pensare – appunto il “pensiero debole” -, si fonda sulla consapevolezza che le certezze ultime della metafisica sono definitivamente tramontate, e che l’uomo può vivere anche senza rimpianti, in una sorta di liberazione, cioè, di *benefico alleggerimento* dai pesanti fondamenti della metafisica. La società postmoderna si configura come una *società trasparente*, in cui si assiste ad una moltiplicazione dei linguaggi, grazie anche al ruolo di primo piano esercitato dai mass-media, in una sorta di *estetizzazione della vita quotidiana*, da intendere nei termini di una liberazione dai vincoli imposti dalla razionalità metafisica e contemporanea. La società postmoderna – dipinta da Vattimo – è dunque il luogo dove prevarrebbe un’etica del dialogo e della tolleranza, grazie al diffondersi di un atteggiamento ironico e sdrammatizzante verso l’autorità e la tradizione.

34. Fredric JAMESON – la *radicalizzazione della società capitalistica*.

Il critico letterario e filosofo statunitense Fredric **Jameson**⁶³ considera il postmoderno come l’ideologia dominante della nostra epoca tardo-capitalistica, di cui mirerebbe a fornire la giustificazione culturale. Per Jameson, il capitalismo del nostro tempo si configura come una *radicalizzazione della società capitalistica* industriale e borghese, dal momento che in esso ogni prodotto è ridotto a merce e l’economia viene a basarsi esclusivamente sul valore di scambio delle merci – valutate solo in denaro – a scapito del loro valore d’uso. Tale radicalizzazione porta alla nascita di una società dei consumi dominata dalle mode e in cui *la realtà è ridotta a feticcio, simulacro e immagine* – come aveva già sostenuto Baudrillard. Proprio per questa ragione, tutto diventa immagine superficiale e parvenza di realtà, tanto che la caratteristica propria del postmodernismo è la *superficialità*; la superficialità è da intendersi come *assenza di profondità* e mancanza di distanza critica nei confronti della realtà.

61 Insieme al collega Pier Aldo Rovatti, Vattimo cura una raccolta di testi di vari autori (tra i quali lui medesimo), intitolata *Il pensiero debole*.

62 A tal riguardo, è il caso di precisare che la metafisica – per Vattimo – è da intendersi come la scienza che tende a stabilire un’idea univoca e normativa di verità, offrendo all’uomo un tessuto di tradizioni fondato su certezze assolute.

63 In un intervento intitolato *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo* (1984).

Sul piano della **conoscenza**, il postmoderno si caratterizza per l'*assenza di differenze tra essenza ed apparenza*: la cultura del postmoderno ha abolito la profondità della realtà.

35. Jürgen HABERMAS – un progetto incompiuto.

Il filosofo tedesco, ugualmente critico nei confronti del postmoderno, Jürgen **Habermas** considera il postmoderno come: «*un tentativo di matrice conservatrice di occultare le condizioni di alienazione e le contraddizioni sociali che segnano le società avanzate, nelle quali il progetto di emancipazione umana – iniziato con l'Illuminismo – non si è ancora compiuto*»⁶⁴.

Negli ultimi anni il dibattito sul postmoderno è andato declinando. Certamente, però, un lascito del dibattito è ravvisabile in alcune idee, sempre più diffuse:

- non ci si può più abbandonare alla credenza in un avvenire sicuramente migliore, frutto del progresso inesorabile della storia;
- non possiamo più pretendere di dominare la natura, ma dobbiamo invece occuparci attivamente della sua salvaguardia;
- le scoperte tecnologiche e soprattutto le loro applicazioni mediatiche non portano solo benefici, ma comportano rischi e controindicazioni di cui dobbiamo tener conto;
- il nostro mondo si è dimostrato complesso e, anche per effetto delle nuove forme di comunicazione, sempre più interconnesso; di tali complessità e interconnessione dobbiamo tener conto sui vari piani del nostro intervento: sociale, culturale, economico e politico.

36. Thomas FRIEDMAN – i globalisti e la rapidità.

Intorno al fenomeno della *globalizzazione*⁶⁵ è sorto un vivace dibattito, in cui sono emerse posizioni diametralmente opposte, un po' come è accaduto per il postmoderno. Nell'ambito della globalizzazione vi sono studiosi – definiti gli entusiasti della globalizzazione, o anche **globalisti** – che ne valutano positivamente gli effetti. Tra costoro spicca la posizione del saggista statunitense Thomas **Friedman**, il quale sostiene che: «*esistono tre età della globalizzazione*⁶⁶, *che gradualmente rimpiccioliscono il pianeta*». Fra le età, quella attuale è la terza, che si può paragonare ad una *camicia di forza*, perché premia chi vi si adegua e punisce chi vi resiste. In questo modo, vi sono coloro che si muovono al ritmo accelerato del presente e dall'altro vi sono coloro che a tale rapidità oppongono la lentezza di chi marcia contro l'orologio della storia.

64 In un intervento del 1981, intitolato *Un progetto incompiuto*, Habermas individua come caratteristiche del postmoderno la *pervasività della razionalità tecnico-strumentale* (tipica di settori come l'economia e l'amministrazione) e il sempre minor peso attribuito alla cultura e all'educazione.

65 La **globalizzazione** è un fenomeno nato intorno alla metà degli anni '80 del Novecento; secondo alcuni studiosi, è un processo iniziato già all'epoca delle scoperte geografiche del XV secolo. La globalizzazione è caratterizzata dalla crescente mobilità degli individui su scala mondiale. Tale fenomeno è anzitutto una *mondializzazione dell'economia*, caratterizzata da un lato dall'interdipendenza sempre più accentuata dei mercati, e dall'altro dalla *delocalizzazione*, cioè dallo spostamento da parte di grandi imprese di capitali e produzione in paesi dove la manodopera è a basso costo e vi sono agevolazioni fiscali.

66 **1ª età**: iniziata con la scoperta del Nuovo Mondo, ha fine nel 1800 ed è dominata dai “*muscoli*” (navi e cannoni) con cui i paesi europei colonizzano il resto del mondo. **2ª età**: va dal 1800 alla meta del XX secolo, è caratterizzata dal ruolo determinante delle “*istituzioni*” di tipo economico e imprenditoriale. **3ª età**: prende avvio nel secondo dopoguerra e ha subito un'accelerazione senza precedenti grazie alle nuove *tecnologie digitali* (in particolar modo internet). Questa età riduce il pianeta alla taglia extra-small, dal momento che qualsiasi individuo, di qualunque origine e in qualunque parte del mondo, può oggi partecipare alla “*chat room*” della globalizzazione.

37. Ulrich BECK – la *società mondiale del rischio*.

Di parere moderato, ma sostanzialmente positivo rispetto al fenomeno della globalizzazione, sono quegli studiosi di **orientamento progressista e democratico**, che considerano la globalizzazione una decisiva opportunità di emancipazione e di progresso. Di questo parere è il sociologo tedesco Ulrich **Beck**, il quale ritiene che: «è possibile sfruttare le opportunità offerte dalla globalizzazione in una chiave critica di ispirazione illuministica»⁶⁷, prevedendone cioè una sorta di guida di tipo politico-culturale. Per limitare il rischio che la società mondiale sta attraversando con la globalizzazione, Beck afferma che: «dev'essere delineata un'utopia della democrazia ecologica, realizzabile soltanto con il rafforzamento di Stati transnazionali dotati di forti poteri cooperativi, ma anche in grado di fornire benefici a livello locale», secondo il modello che l'Unione Europea segue nella direzione di una **cosmopolitizzazione degli Stati nazionali**.

Quest'ultimo modello è – per Beck – auspicabile, nella misura in cui genererebbe una maggiore sovranità dell'U.E., rendendosi adeguato a opporre resistenza alle sfide dell'attuale società globalizzata⁶⁸.

38. Serge LATOUCHE – gli *antiglobalisti e il programma della decrescita*.

Il filosofo ed economista francese Serge **Latouche** si schiera fra i cosiddetti scettici o *antiglobalisti*, poiché – come loro – sottolinea essenzialmente i rischi derivanti da una lettura in chiave positiva delle tendenze politico-culturale connesse alla globalizzazione. Secondo il pensiero di Latouche: «l'economia e la tecnica, da mezzi utili allo sviluppo dell'umanità, sono diventati fini in sé stessi, da perseguire a prescindere dalle conseguenze sull'ambiente e sulle comunità umane». Latouche legge, dunque, la globalizzazione come «il trionfo planetario del mercato», nel quadro di una **occidentalizzazione del mondo**, che ha distrutto le culture locali e ha imposto un'unica cultura mondiale fondata sugli ideali del progresso, di sviluppo e di dominio della natura da parte del sapere tecnico-scientifico.

Di fronte a questo scenario è necessario – afferma Latouche – concepire una società di tipo alternativo, in cui i valori economici non siano più così centrali; a tal fine, egli scrive: «*Bisogna rinunciare a questa folle corsa verso un consumo sempre maggiore, Ciò non è solo necessario per evitare la distruzione definitiva delle condizioni di vita sulla Terra, ma anche e soprattutto per fare uscire l'umanità dalla miseria psichica e morale in cui è tragicamente caduta*». Per queste ragioni, al mito della crescita economica sbandierato dalla globalizzazione, Latouche contrappone il programma di una **decrescita**, cioè di una graduale e selettiva riduzione di tutte le attività economiche, grazie all'abbattimento dei consumi e al ricorso alle risorse naturali; non compiere questo cambio di paradigma – precisa Latouche – porterebbe a una vera e propria catastrofe planetaria.

39. Charles TAYLOR – il *comunitarismo*.

Il filosofo canadese Charles **Taylor**, in base ad una concezione chiamata **comunitarismo**⁶⁹, afferma che: «*un individuo può comprendere sé stesso solo se si riferisce alle sue radici, cioè se*

67 Il pensiero di Ulrich Beck si può apprezzare soprattutto nel suo saggio *Che cos'è la globalizzazione* (1997), in cui egli definisce la nostra società come «la società mondiale del rischio», perché i cittadini sentono che la loro esistenza è messa a rischio da fenomeni globali, come la criminalità internazionale (es. il terrorismo), le migrazioni di massa, le pandemie, le ricorrenti crisi economiche, ecc..

68 Questo particolare pensiero è esposto da Beck nel saggio *Lo sguardo cosmopolita* (2004), in cui il saggista tedesco afferma che sia possibile governare fenomeni transnazionali, come i flussi migratori contemporanei o certe reti criminali mondiali che sanno utilizzare a proprio vantaggio le differenze tra i sistemi legali nazionali.

nell'elaborare la propria identità tiene conto dei valori ereditati dalla sua tradizione culturale e che permeano la società di cui fa parte». Nel prendere come esempio lo Stato canadese del Québec, Taylor sostiene che le minoranze culturali e i gruppi svantaggiati non si trovano su un piano di parità rispetto alla maggioranza o ai gruppi storicamente forti; ecco, perché è necessario – secondo il filosofo – istituire *forme politiche di riconoscimento* in grado di consentire loro di superare la condizione di disuguaglianza in cui una storia di discriminazioni li ha costretti a vivere. Si tratta, quindi, di introdurre misure capaci di far riconquistare ai membri di quei gruppi quell'autostima che hanno perso a causa dell'atteggiamento oppressivo della maggioranza, che li ha portati ad interiorizzare un'immagine avvilita di sé.

40. Susan MOLLER OKIN – il *multiculturalismo* e il *femminismo*.

La filosofa neozelandese Susan **Moller Okin** ha affrontato il tema del *multiculturalismo*⁷⁰ anche nell'ambito del *femminismo*⁷¹ e, in un suo provocatorio articolo del '99, si domanda: «*il multiculturalismo danneggia le donne?*». Okin rileva in effetti come esistano delle tensioni tra “il femminismo e un impegno multiculturalista per i diritto di gruppo delle minoranze”, dal momento che i diritti di gruppo sono spesso *antifemministi*. Molti gruppi hanno infatti un'impostazione patriarcale, che ignora di fatto le condizioni di *subalternità* in cui sono mantenute le donne nell'ambito della vita familiare e domestica. Allo scopo di allontanare la condizione di subalternità delle donne operata dalla logica della multiculturalità, la filosofa neozelandese auspica che sia stabilito un approccio individualista e universalista di matrice liberale, che risulta il più adeguato alla tutela delle donne.

41. Colin CROUCH – il *declino della democrazia*.

Il sociologo e politologo inglese Colin **Crouch** affronta il tema della post-democrazia e sottolinea che: «*Nelle società attuali, segnate dai processi di globalizzazione e multiculturalismo, si assiste ad un progressivo indebolimento della partecipazione attiva dei cittadini alla vita politica democratica*». Se da un lato il modello di governo democratico gode di una fortuna crescente, dall'altro lato nelle società occidentali si sta assistendo all'affermarsi di un'involuzione dei sistemi democratici⁷².

69 Il *comunitarismo* di Taylor si contrappone al *liberalismo*, secondo cui invece la comunità politica e le istituzioni statali devono essere sostanzialmente “cieche alle differenze”, cioè indifferenti rispetto alle specificità etniche e culturali dei singoli, garantendo pari diritti a tutti, indipendentemente dalle loro origini, credenze e fedi religiose.

70 Il fenomeno del *multiculturalismo* è legato alla crescente mobilità degli individui su scala mondiale. Le società occidentali sono sempre più “società *multiculturali*”, perché formate da individui e da gruppi dalle tradizioni culturali assai diversificate, talora di lingua e religione diverse rispetto alla maggioranza degli autoctoni. La consapevolezza del carattere sempre più multiculturale delle nostre società ha dato avvio, tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del secolo scorso, al dibattito politico-culturale sul multiculturalismo, sorto dapprima in ambito anglo-americano e poi allargatosi anche all'area europea: con questo termine ci si riferisce sia *alla condizione di multiculturalità tipica delle società odierne*, intesa come problematica e bisognosa di comprensione e di intervento politico, sia all'insieme delle interpretazioni di questo fenomeno sociale sorte all'interno del dibattito che prende il medesimo nome.

71 Il *femminismo* è storicamente il movimento diretto a conquistare per la donna la parità dei diritti nei rapporti civili, economici, giuridici, politici e sociali rispetto all'uomo: le prime manifestazioni del femminismo risalgono al tardo Illuminismo e alla Rivoluzione francese. Tale fenomeno sociale è anche il movimento, ampio e articolato, che tende a porre l'accento sull'antagonismo donna/uomo, nel sociale come nel privato, e a realizzare una profonda trasformazione culturale e politica, riscoprendo valori e ruoli femminili in senso antitradizionale.

72 Gli odierni sistemi democratici occidentali – precisa Norberto Bobbio – sono dominati da quella che egli definisce l'*apatia politica*, ovvero l'astensionismo elettorale e la diffusione del voto di scambio.

Crouch vede in questi fenomeni una crescente banalizzazione della discussione politica e i segnali di un declino della democrazia⁷³. La postdemocrazia di Crouch segnala una tendenza in atto, e cioè il prevalere del mondo liberista su quello socialdemocratico, ovvero il primato della libertà sugli ideali di giustizia sociale e uguaglianza.

42. Ralf DAHRENDORF – l’ampliamento *delle opportunità di vita*.

Alla fine degli anni ‘80 del secolo scorso, il politologo inglese di origine tedesca Ralf **Dahrendorf** intende la libertà non già come pura possibilità di attuazione, ma come possibilità di realizzare quelle che definisce “*chances*” di vita. Egli afferma che: «*il **liberalismo** è quel modello politico in grado di proteggere l’individuo da ogni arbitraria limitazione e nello stesso tempo di favorire l’ampliamento delle sue stesse opportunità di vita*».

43. George Edward MOORE – la *metaetica* e la *fallacia naturalistica*.

Il filosofo britannico George Edward **Moore** è stato il sostenitore dell’etica filosofica chiamata *metaetica*⁷⁴. Egli sostiene che: «*Termini come “bene” o “buono” corrispondono a una nozione semplice, non scomponibile in altre nozioni più semplici che si riferiscono a qualità non morali – come potrebbero essere, ad esempio, “capace di produrre piacere” o “capace di soddisfare i desideri”*». Secondo Moore, ridurre il bene a qualità non morali significa commettere un errore, che egli chiama *fallacia naturalistica*: essa consiste nell’identificare una proprietà non naturale – il bene – con proprietà naturali – che fanno parte della realtà con cui facciamo esperienza; per questa ragione, è un errore ridurre il bene ad altre qualità, com’è un errore – ad esempio – affermare che solo il piacere sia sempre buono. Queste indagini sono la matrice di ciò che Moore chiama metaetica.

Il concetto di “buono” esiste ma è autonomo, non riducibile a fatti del mondo. Esso è oggetto di un’intuizione intellettuale differente dalla semplice conoscenza dei fatti naturali. Quando, al contrario, il concetto di buono si identifica con proprietà e termini naturali, si chiama *realismo naturalista*, ma questa posizione – precisa Moore – è fallace e induce in errore, perché non si può considerare tutto ciò che è bello o piacevole come “buono”⁷⁵. Questa teoria, che richiama la filosofia morale di David Hume⁷⁶, considera l’etica un campo non razionale e viene per questo motivo chiamata *emotivismo*.

73 Per Crouch, le ragioni che sono alla base del processo di declino della democrazia sono sostanzialmente tre: a) il declino delle classi sociali che hanno sostenuto la crescita delle democrazie nel dopoguerra; b) la globalizzazione e la sottrazione agli Stati delle scelte di politica economica a favore di organizzazioni sovranazionali (es. l’U.E.); c) la gestione dei partiti sempre più dipendenti dagli interessi delle grandi *lobbies* economiche.

74 La *metaetica* è quella parte dell’etica che ha come maggiore interesse l’indagine filosofica che verte sul significato di “bene” o di “buono”, o anche di “dovere”. Il termine, entrato in uso corrente nel vocabolario filosofico anglofono nel corso del XX secolo, è usato per indicare la riflessione sulla natura e sullo status dell’etica stessa. Nel caso specifico, in Moore, la discussione sulla metaetica ha preso le mosse dall’opera *Principia Ethica* (1903).

75 A questo riguardo, è interessante precisare la posizione estremizzante di Alfred Ayer (1910-1989), il quale sostiene che: «*i giudizi morali sono privi di senso, in quanto pure espressioni di sentimenti*»: la frase “questa azione è buona” non può essere vera o falsa (come lo sono le affermazioni di tipo empirico), perché non afferma nulla sul mondo; ciò, non significa altro che “questa azione provoca in me emozioni positive”.

76 Il noto filosofo empirista scozzese è autore del *Trattato sulla natura umana* (1739-40), titolo originale completo: *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, che consta di tre libri.

44. Richard Mervyn HARE – l'universalizzazione *etica* e la *morale del senso comune*.

Il filosofo inglese della morale Richard M. **Hare**, difensore dell'*utilitarismo*⁷⁷, sostiene che: «*L'azione giusta è quella che soddisfa il maggior numero di preferenze (cioè desideri) del maggior numero possibile di individui*», dando il medesimo peso alle preferenze di qualsiasi persona; per questa ragione, l'*utilitarismo* è una teoria imparziale. A questo riguardo, Hare impiega il principio kantiano di *universalizzazione*; per cui: l'etica consiste di prescrizioni universalizzabili e, poiché la principale di tali prescrizioni invita caldamente a realizzare – per quanto possibile – i *desideri*, si deve tenere conto dei desideri di tutti come se fossero i propri e dare un peso maggiore ai desideri più intensi e più diffusi. **L'universalizzazione consiste nell'assumere un punto di vista impersonale e imparziale**. Nella maggior parte dei casi, se tutti seguiamo le regole della cosiddetta moralità di senso comune (per esempio, dire sempre la verità, mantenere le promesse, non uccidere l'innocente, e così via) ne derivano le migliori conseguenze possibili. Hare precisa che nella vita di tutti i giorni hanno ragione le *teorie deontologiche*⁷⁸ e le prescrizioni più comuni hanno un fondamento di tipo utilitaristico.

45. Thomas NAGEL – le *ragioni deontologiche*.

Uno dei più noti sostenitori delle *teorie deontologiche* sulla condotta umana è il filosofo statunitense Thomas **Nagel**, secondo il quale: «*accanto alle ragioni oggettive e imparziali, cioè impersonali, su cui si concentrano gli utilitaristi, ci sono diverse ragioni personali e soggettive*»: ragioni di autonomia di chi agisce, come il desiderio di realizzare certi progetti di vita; ragioni deontologiche, come il dovere di mantenere una promessa fatta e di rispettare l'etica professionale; ragioni che derivano dal proprio ruolo particolare, come la scelta dei genitori di privilegiare i propri figli, o dei cittadini di una nazione di giovare ai propri compatrioti. Secondo Nagel, l'utilitarismo, poiché non riconosce queste ragioni, spesso suggerisce azioni ingiuste, o presenta richieste eccessive⁷⁹.

46. Alasdair MacINTYRE – l'etica *delle virtù*.

Il filosofo scozzese Alasdair **MacIntyre** è il maggior esponente delle cosiddette *etiche delle virtù*⁸⁰. Alle teorie utilitaristiche e deontologiche, egli contesta l'eccessivo intellettualismo delle loro

77 L'*utilitarismo* è una concezione filosofica che pone la ricerca dell'utile individuale o sociale come motivo fondamentale dell'agire umano. Nella teorizzazione di J. Bentham (1748-1832), suo massimo esponente, l'etica, nell'esigenza di superare il limite egoistico nella concezione dell'utile, viene impostandosi su un principio quantitativo riassumibile nella formula secondo cui «*il bene è la maggior felicità del maggior numero di individui*». L'applicazione del principio utilitaristico implica una quantità enorme di calcoli, connessi alle infinite conseguenze che si legano alle azioni umane. Per l'utilitarismo, quindi, ci sono solo ragioni oggettive e imparziali a favore di certe condotte.

78 Secondo le *teorie deontologiche*, non è detto che qualsiasi azione che produca risultati buoni sia giusta – uccidere innocenti o violare diritti sono azioni ingiuste, indipendentemente dalle eventuali conseguenze buone: anche se uccidere un innocente consentisse di salvare un milione di individui, l'omicidio di un innocente è sempre ingiusto. Come aveva già affermato Kant, ci sono principi – come non mentire, non rubare, mantenere le promesse, non uccidere e non ledere l'innocente – che non hanno eccezioni.

79 Fra le *richieste eccessive* rientrano il sacrificare i propri figli per il bene maggiore di altri bambini, oppure il sacrificare una vittima innocente per salvare un numero maggiore di persone: un esempio emblematico lo si può trovare fra gli articoli del nostro Codice Penale, ovvero all'art. 51 del cosiddetto «stato di bisogno», che così dispone: «*Non è punibile chi ha commesso il fatto per esservi stato costretto dalla necessità di salvare sé od altri dal pericolo attuale di un danno grave alla persona, pericolo da lui non volontariamente causato, né altrimenti evitabile, sempre che il fatto sia proporzionato al pericolo*».

80 L'*etica delle virtù* riprende l'idea tipica dell'etica antica, secondo cui quando noi esprimiamo giudizi morali ciò che giudichiamo sono le intenzioni e le disposizioni buone del carattere. Sono le virtù – intese come le disposizioni

riflessioni, rifacendosi in parte ad Aristotele. L'obiettivo di MacIntyre è tentare di collocare l'etica nel vissuto della vita buona e della funzione dell'essere umano all'interno delle comunità storiche determinate. Egli ritiene che non sia possibile argomentare al di fuori di una *tradizione etica*, perché solo rimanendo all'interno di essa si può determinare una lista di virtù e una visione della vita buona.

47. John RAWLS – la *critica all'utilitarismo filosofico*.

Il filosofo statunitense John **Rawls** ha affrontato la riflessione filosofica sulla politica contemporanea; un suo famoso saggio⁸¹ è divenuto un punto di riferimento della filosofia politica: il suo punto di partenza è la *critica all'utilitarismo filosofico*⁸². La tesi di Rawls è che, per trattare gli individui di una società da eguali devono essere posti dei limiti invalicabili alla possibilità di sacrificare certi individui a vantaggio di altri. Egli afferma che: «*Ogni persona possiede dei diritti e dei beni che non possono essere sacrificati rispetto al benessere della società nel suo complesso*». Per individuare quali sono i beni sociali che devono essere assicurati all'individuo, Rawls precisa che non c'è altra strada che quella di volgersi nuovamente alla tradizione del *contratto sociale*⁸³. Si tratta cioè di immaginare una situazione precedente l'istituzione dell'autorità politica, e capire quali sono i principi che gli individui porrebbero alla base del loro contratto sociale, come fondamento su cui regolare la loro futura società.

48. Robert Edwin NOZICK – liberismo e *libertarismo*.

Il filosofo statunitense, uno dei maggiori esponenti contemporanei del corrente di pensiero del *liberalismo*⁸⁴ liberista e libertario, Robert **Nozick**⁸⁵ critica le tesi di Rawls circa il significato di giustizia, anche se – come lui – critica l'utilitarismo. Anche Nozick – come Rawls – si prefigge di difendere il principio dell'eguale rispetto della libertà di ciascuno. Nozick afferma che: «*Gli individui hanno dei diritti che preesistono all'istituzione dello Stato*», i quali pertanto devono essere tutelati e garantiti dallo Stato medesimo. Ma gli unici diritti fondamentali degli individui sono quelli che riguardano i diritti sulla propria persona⁸⁶: ossia la proprietà di ciascun individuo su di sé e le proprie capacità; pertanto, l'uomo è padrone di sé stesso. Nozick deduce quindi che

abituali ad agire bene – a essere al centro del pensiero e del linguaggio morale. Un'azione è *giusta e buona* quando è espressione di un carattere che fa dell'*agire giustamente* un proprio fine e quando viene compiuta da un individuo che ha abitudini e disposizioni che lo conducono a fare il bene e compiere il giusto.

81 Mi riferisco al celebre saggio *Una teoria della giustizia* del 1971.

82 È bene precisare che, fin dai tempi di Mill e Bentham, il principio centrale dell'*utilitarismo filosofico* è che l'azione o la politica moralmente giusta è quella che produce maggiore felicità per i membri della società. In molti autori contemporanei, il corollario di questa tesi era l'assunto che un accrescimento di benessere della società nel suo complesso può giustificare la perdita di vantaggi o di libertà per alcuni.

83 Il *contratto sociale* è, secondo alcuni pensatori, alla base della nascita della società, ossia di quella forma di vita in comune che sostituisce lo stato di natura, in cui gli esseri umani vivono in una condizione di instabilità e insicurezza per la mancanza di regole riguardo a quelli che sono i loro diritti e doveri. Secondo la tradizione e l'idea di contratto sociale, così come questa era stata delineata in particolare nei testi di Locke, Rousseau e Kant: per stabilire i principi normativi che devono regolare una società giusta, bisogna chiedersi quali sono i valori e le istituzioni fondamentali che persone libere, eguali e razionali, preoccupate di promuovere i propri interessi, accetterebbero per stabilire i termini della loro associazione politica in una situazione originaria.

84 Il *liberalismo* liberista e libertario di Nozick è quel filone di pensiero politico ed economico che, in nome della difesa della libertà individuale, sostiene il libero mercato e chiede l'introduzione di limiti agli interventi dello Stato volti a rettificare le disuguaglianze sociali ed economiche. Esso trova le sue radici nel pensiero del grande economista Friedrich von Hayek e, sotto la denominazione di *neoliberalismo*, ha costituito l'orizzonte ideale e ideologico delle forze politiche conservatrici affermatesi negli anni '80 del secolo scorso, negli U.S.A. e in Inghilterra, rispettivamente con le amministrazioni di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher.

85 Autore tra l'altro del libro *Anarchia, stato, utopia* (1974).

86 Questo diritto è altrimenti chiamato principio dell'*autoappartenenza*.

ognuno ha titolo di possedere i beni che attualmente possiede, ivi comprese le proprie capacità o potenzialità (i talenti). In tal senso, allora, le uniche distribuzioni giuste sono quelle che nascono da liberi scambi tra persone. D'altra parte, secondo la *teoria del titolo valido*, lo Stato deve assicurare che le proprietà e le ricchezze attualmente possedute da ciascuno siano il risultato di acquisizioni giuste, avvenute in modo legittimo, ossia senza la forza e l'arbitrio.

49. Michael SANDEL – Michael WALZER – il *comunitarismo* come critica al liberalismo.

Un secondo filone di pensiero nasce dalla critica alla teoria della giustizia di Rawls e prende il nome di *comunitarismo*⁸⁷. Il comunitarismo critica proprio quel presupposto fondamentale del liberalismo egualitario di Rawls, ma anche del liberalismo liberista e libertario di Nozick.

Il principio criticato dal comunitarismo è il seguente: “trattare gli individui da eguali e promuovere i loro interessi vuol dire lasciare che essi scelgano per sé stessi il tipo di vita che desiderano vivere”. Secondo questo principio, ne consegue che lo Stato deve rimanere neutrale rispetto alle diverse concezioni del bene e di vita buona, senza privilegiarne una a discapito dell'altra.

I filosofi comunitaristi, nel criticare il liberalismo, sollevano una domanda fondamentale: «è davvero possibile che la politica e la società rimangano neutrali rispetto alle diverse visioni di cosa vuol dire vivere una vita buona?» ••e, posto che questa *neutralità* sia raggiungibile, essa è poi davvero desiderabile? A tal proposito, filosofi come Sandel e Walzer affermano che l'ideale liberale della neutralità dello Stato non è mai di fatto pienamente realizzabile. Basti pensare a questioni pubbliche e politiche scottanti – come quelle, per esempio, della *pena di morte*, dell'*aborto* e dell'*eutanasia*. Oltre a ciò, lo stesso principio che ciascun individuo possa scegliere a piacimento qualsiasi concezione etica della vita buona non è neutrale, poiché ci si rende conto che esso implica già una determinata concezione della persona umana e della collettività. Il filosofo statunitense Michael **Sandel**, giudicato il maggiore esponente del *comunitarismo*, precisa⁸⁸ che: «*Gli individui non sono mai nella condizione di scegliere astrattamente tra diverse concezioni del bene, ossia di prendere le distanze da qualsiasi visione della vita buona, giudicando in modo imparziale e disinteressato sulle questioni di giustizia*». In effetti, dal punto di vista antropologico, questa idea di libertà è a dir poco irrealistica, perché si fonda su una visione astratta dell'individuo, che non corrisponde affatto al modo in cui le persone vivono concretamente. Inoltre, sempreché questa libertà di scelta possa essere realizzabile, l'individuo ha sempre bisogno di un determinato contesto comunitario e sociale, che proponga alternative significative e stimoli lo sviluppo della capacità di scelta tra queste alternative.

Il filosofo statunitense Michael **Walzer** ha mostrato⁸⁹ che: «*le questioni della giustizia non devono essere ricondotte necessariamente a uno schema distributivo unico e applicabile a tutti gli ambiti della società*», a prescindere dai valori e dalle tradizioni culturali che sono proprie della società stessa. Ogni società – precisa Walzer – va immaginata piuttosto come *un insieme differenziato di sfere*: ciascuna sfera è individuata da un bene sociale ed è governata da un principio e da una logica distributiva specifica. A tal riguardo, il rispetto delle sfere sociali è una condizione indispensabile, perché da essa si crea la differenza fra giustizia e ingiustizia: è necessario che sia

87 Si tratta di una corrente filosofica a cui possono essere ricondotti diversi autori, i più importanti dei quali sono Michael **Sandel**, Alasdair **MacIntyre**, Charles **Taylor** e Michael **Walzer**. In realtà, non sempre questi autori hanno seguito strategie e progetti teorici comuni. Di fatto, si può dire che proprio la critica ad alcuni aspetti del pensiero di Rawls costituisce il punto di convergenza più importante delle loro riflessioni.

88 Nel suo libro *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (1982).

89 Nel suo saggio *Sfere di giustizia* (1983).

rispettata la differenza fra le sfere e non, quindi, la loro commistione. Pertanto, una società giusta sarà quella in cui ogni bene venga distribuito in accordo con i significati su di esso condivisi.⁹⁰

50. Amartya SEN – liberismo e *libertarismo*.

Il filosofo indiano Amartya **Sen**, premio Nobel per l'economia nel 1998, risponde alle critiche avanzate dal filone di pensiero comunitariste, che a loro volta rispondevano alla tradizione del pensiero liberale. Sebbene condividendo la critica di Rawls all'utilitarismo e al liberalismo, Sen ritiene che sia troppo problematica l'idea di contratto sociale originario e anche l'aspirazione a una perfetta soluzione sui principi della giustizia. Il filosofo indiano sostiene che: «*la questione della giustizia deve essere affrontata muovendo sempre dalla considerazione di ciò che accade effettivamente nelle società*», non sulla semplice valutazione dei principi che vogliono definire in astratto un ordine giusto. Pertanto – secondo Sen – anche un modello di giustizia egualitario come quello proposto da Rawls, calato nei contesti reali delle diverse società, produca effetti ingiusti. Nella realtà, le persone non sono uguali: esse hanno di fatto bisogni molto diversi tra loro, sotto i più differenti punti di vista. Quindi, è possibile che anche una distribuzione eguale di beni primari costituisca un vantaggio per alcuni e uno svantaggio per altri. In base a queste ragioni, Sen sostiene che, per riuscire a misurare la qualità effettiva della vita delle persone, ossia le concrete possibilità di ciascuno di vivere una vita degna di essere vissuta, è necessario introdurre due concetti fondamentali: quello di *funzionamento*⁹¹ e quello di *capacità*⁹².

51. Carl SCHMITT – il *dibattito sulla teologia politica*.

La riflessione del filosofo politico tedesco Carl **Schmitt**⁹³ è incentrata sulla volontà di *riportare alla luce la radice teologica delle principali categorie della politica moderna*. Il contributo di Schmitt al dibattito filosofico contemporaneo sulla *secolarizzazione*⁹⁴ è legato ai suoi studi sulla *teologia politica*⁹⁵. Nello Stato moderno – osserva Schmitt – la sovranità è concepita in analogia a un dio che può sospendere, in forza della sua onnipotenza, le leggi di natura. Infatti, come avviene in occasione di uno stato di emergenza – come nel caso di una guerra – in cui il potere è accentrato nelle mani di

90 Nella riflessione di Walzer, una *società ingiusta* sarà quella in cui il successo o il vantaggio conseguito in una sfera del sociale, di per sé legittimo, dia un accesso automatico ad altre posizioni di vantaggio in altre sfere. Per esempio, se la sfera delle attività economiche è regolata dal denaro e dal profitto e quella della politica dal potere e dal consenso, garantire a ciascun individuo pari dignità – e, quindi, eguale cittadinanza – significherebbe impedire che chi ha successo nella sfera economica possa per questo automaticamente guadagnare posizioni di vantaggio anche nella sfera politica.

91 Con il concetto di *funzionamento*, le cui radici sono chiaramente aristoteliche, va inteso ciò che una persona, in base ai propri valori, può desiderare di fare o di essere (ad esempio: essere nutrito, non soffrire, avere il rispetto di sé, ecc.).

92 Con il concetto di *capacità* (o anche “capacitazione” - *capability*), s'intende l'insieme delle combinazioni alternative di funzionamenti che ciascuna persona è in grado di realizzare; si tratta delle possibilità effettive di tradurre in atto i diversi funzionamenti, cioè di realizzare più stili di vita alternativi soddisfacenti e carichi di senso.

93 Autore delle pubblicazioni, avvenute negli anni '20 del Novecento: *La Dittatura* (1921), *Teologia politica* (1922) e *Il concetto del politico* (1927).

94 Nella seconda metà del Novecento, alcune delle menti più acute della filosofia contemporanea hanno dato vita a un dibattito, estremamente ricco e affascinante, attorno al significato del processo di *secolarizzazione* occidentale. Con il termine “*secolarizzazione*” si fa riferimento al processo storico che ha visto il *distacco*, nella modernità occidentale, delle istituzioni politiche e giuridiche dello Stato, e più in generale di tutti i principali ambiti della società (scienza, arte, economia, diritto, vita ordinaria, ecc.), *dall'influsso diretto della religione cristiana e delle sue istituzioni*. Questo processo di distacco o distanziamento era avvenuto già alla fine dell'Ottocento: si pensi alla celeberrima formula di Nietzsche «Dio è morto». Con la secolarizzazione, nella modernità occidentale, sono così sorte forme di “religione sostitutiva”, che hanno impedito l'approdo a una *forma mentis* realmente laica e pluralista.

95 Con la denominazione di “*teologia politica*” si intende comunemente quella branca della filosofia politica e della teologia che *studia* gli aspetti comuni tra le due discipline e, più in generale, *il legame tra religione e politica*.

un capo del governo che avoca a sé ogni facoltà di decidere, anche nel caso della nostra storia teologica, siamo abituati a considerare un dio decide sulle sorti del mondo. Secondo il pensiero di Schmitt, l'ordine e l'unità della politica – così come l'adesione dei cittadini alle istituzioni politiche e sociali - possono essere prodotti e salvaguardati solo grazie a una forza politica sovrana di carattere assoluto, capace di imporsi su tutte le energie disgregatrici⁹⁶.

52. Giorgio AGAMBEN – il vuoto giuridico.

Negli ultimi anni del secolo scorso, alcuni pensatori – sulla scia della riflessione di Schmitt – hanno portato avanti il discorso sulla teologia politica. Così è avvenuto per il filosofo italiano Giorgio Agamben, il quale si è richiamato alla lezione di Schmitt sul concetto di *stato d'eccezione*⁹⁷, analizzando criticamente tale stato come un vuoto giuridico, una “sospensione del diritto” paradossalmente legalizzata, molto diffusa nella realtà di oggi. Secondo quanto osservato da Agamben, tra i fenomeni sociali su cui si è verificato questo *vuoto*, vi è la lotta al terrorismo, nella quale i governi degli stati occidentali agiscono direttamente e arbitrariamente, superando i diritti individuali, al fine di salvaguardare il loro Paese.

53. Karl LÖWITH – l'idea moderna di progresso.

Una seconda linea di riflessione nel dibattito filosofico novecentesco sulla secolarizzazione è quella che ha avuto origine dal lavoro del filosofo tedesco Karl Löwith. La sua filosofia ha come scopo il riportare alla luce il nesso nascosto (e forse dimenticato) che lega la modernità occidentale al suo passato religioso. Nell'affrontare questo sforzo di ricerca, Löwith mostra come il processo per il quale le attitudini spirituali passano dalla teologia alla politica costituisca la radice della patologia culturale che affligge la modernità occidentale. Secondo il pensiero di Löwith⁹⁸, il male – se così si può chiamare – della cultura occidentale moderna troverebbe origine dalla frattura che è intervenuta in seguito all'ingresso della tradizione giudaico-cristiana nella cultura antica.

A tal riguardo, va precisato che, mentre il mondo antico pagano era rimasto sempre vincolato dall'idea che il ciclico corso degli eventi fosse caratterizzato da una inevitabile ed eterna circolarità, dove nessun elemento può entrare a farne parte e niente può arrestarne il movimento (dove tutto rimane sempre uguale), con il profetismo ebraico - e con l'escatologia⁹⁹ cristiana che fa il suo ingresso nel mondo occidentale – si fa strada la *concezione lineare della storia* (dove c'è un inizio ed una fine). Ora, per la prima volta, la storia è concepita come un processo aperto all'irruzione del nuovo, ossia al

96 A tal riguardo, va precisato che le tesi di Schmitt sono state criticate anche per le loro implicazioni politiche reazionarie. Si è notato come, nella sua concezione, la politica rischia di dipendere nuovamente dalla teologia, al punto di giustificare un nuovo regime politico su base teologica. D'altra parte, è stato rilevato anche come nel suo discorso la stessa religione rischia di divenire un semplice strumento politico, perdendo la propria purezza spirituale.

97 In scienza politica, si definisce stato di eccezione una particolare configurazione del potere politico. Ciò si verifica in presenza di una circostanza particolarmente grave (guerra, tumulto popolare, disgregazione del corpo sociale, etc.) che impone di sospendere il rispetto delle leggi scritte e di dedicarsi con tutte le forze al superamento della situazione stessa. È il capo del governo a poter decidere di dichiarare questo stato per salvaguardare il paese anche a costo di andare a ledere i diritti individuali. Lo stato d'eccezione si configura come soggetto politico che deve avere e pretendere per sé il controllo totale di ogni ambito della società (Stato che Schmitt vedrà realizzato nel Terzo Reich). Lo stato d'eccezione, definibile anche come “Stato totale per energia”, si contrappone perciò allo “Stato totale per debolezza”, come Schmitt definiva lo Stato creato dal compromesso liberal-democratico, ritenuto incapace di decisione politica e di sovranità, per quanto si occupi di ogni ambito della società. Lo “Stato totale per energia”, secondo Schmitt, deve basarsi su tre punti: Popolo (diviso per ordine razziale); Partito (manifestazione dell'energia politica vitale del popolo appartenente a quello Stato); Stato (ambito formale in cui si dà l'ordine concreto). Il filosofo italiano ha affrontato il tema in argomento nel suo saggio *Stato di eccezione* (2003).

98 Il pensiero di Löwith è ampiamente descritto nel suo saggio *Significato e fine della storia* (1949).

99 Etimologicamente: dal greco *éskhaton*, “ultimo”, e *lógos* “discorso”, è un termine che indica la riflessione sullo scopo e la fine della vita umana.

futuro escatologico di una salvezza e di una redenzione finale dell'umanità, consegnata da Dio Creatore.

La tesi di Löwith è quindi che la cultura moderna ha rotto con il suo passato cristiano, pur continuando a *pensare la storia* secondo questo modello lineare di provenienza cristiana. Inoltre – precisa il filosofo tedesco: «*È progressivamente scemata la fede in Dio e nella sua provvidenza, quale guida nascosta degli eventi umani e fonte trascendente di salvezza. Al suo posto è subentrata però una nuova fede: la fiducia che la storia progredisca verso gradi sempre maggiori di emancipazione e di felicità terrena e che l'uomo – non Dio – sia il padrone assoluto del movimento storico*»¹⁰⁰.

54. Hans BLUMENBERG – l'idea di progresso.

Il filosofo tedesco Hans **Blumenberg** ha contestato l'idea di progresso espressa da Löwith, intraprendendo il tentativo di riscattarne l'idea e affermando che essa non può in alcun modo essere ridotta al semplice prodotto di una trasformazione dell'escatologia cristiana¹⁰¹.

Non dimentichiamo che l'idea moderna di progresso nasce con la *rivoluzione scientifica*¹⁰²; per questo motivo – secondo Blumenberg – le tesi di Löwith sembrano non solo: disconoscere l'origine storica e determinante dell'idea di progresso, ma anche disconoscere la rottura radicale, operata dalla mentalità moderna, nei confronti della tradizione religiosa. Pertanto, la finalità della sua filosofia è quella di dare un rinnovato valore all'idea di progresso che, se da un lato valorizza un uomo insaziabilmente curioso di sapere, dall'altro costruisce intorno a lui una omogenea e chiara struttura di significati.

55. Karl RAHNER – il neotomismo.

Tra le figure di spicco della teologia che ispirarono il *Concilio Ecumenico II*¹⁰³ e ne animarono la discussione successiva, si deve menzionare senza dubbio Karl **Rahner**, gesuita e teologo tedesco. Egli si assume l'arduo compito di adattare le tesi tomistiche¹⁰⁴ alla realtà umana, sociale e politica del suo tempo¹⁰⁵. Il teologo tedesco afferma¹⁰⁶ che: «[...]occorre ricercare quali siano le condizioni

100 Va detto che, questa fede moderna è presente – più o meno esplicitamente – nell'Illuminismo francese, nell'Idealismo tedesco, nel Positivismo e nel Marxismo; ma emerge anche nella fede quasi religiosa nei riguardi dello sviluppo tecnologico e nell'ideologia imperialistica europea, che considera le altre culture arretrate rispetto al corso progressivo della storia universale.

101 Le linee essenziali del suo pensiero sono state tradotte nel saggio *La legittimità dell'età moderna* (1992).

102 L'idea di progresso esprime inizialmente la logica di incremento del sapere, che è propria dell'applicazione del metodo scientifico, attraverso le generazioni.

103 Il *Concilio ecumenico II* fu indetto da papa Giovanni XXIII nel 1962 e concluso da papa Paolo VI nel 1965, portò una ventata di rinnovamento nella Chiesa cattolica, con una conseguente accettazione delle tesi moderniste. Se le aperture del Concilio riguardano tutti gli ambiti della società (dalla famiglia alla giustizia sociale, dal lavoro ai rapporti tra i popoli al dialogo interreligioso), certamente non ne restano esclusi il pensiero strettamente teologico e i suoi rapporti con la filosofia. Dopo il concilio, infatti, il pensiero teologico e filosofico-religioso cattolico uscì dalle maglie della neoscolastica per rivolgersi a tutte le tendenze più attuali del pensiero, dal marxismo alla filosofia analitica, dalla fenomenologia all'ermeneutica.

104 Come riferisce la “Sacra Congregazione degli Studi”, con una determinazione del 7 marzo 1916, a nome del papa Benedetto XV, si stabilì che: «*Tutte le XXIV tesi filosofiche esprimono la genuina dottrina di San Tommaso e son proposte come sicure norme direttive*». Tuttavia, il Papa, pur insistendo sul fatto che le tesi della dottrina tomistica fossero “sicure regole direttive”, non imponeva il dovere di abbracciarle con assenso interno. Evidentemente Benedetto XV non voleva dare alle XXIV tesi un valore dogmatico, ma un valore di alta importanza disciplinare, come la dottrina preferita dalla Chiesa.

105 Il tempo in cui muove Karl Rahner è quello del *modernismo* e del *rinnovamento post-conciliare*. Il modernismo è un orientamento della teologia cattolica nato alla fine del XIX secolo, che tentò di leggere la dottrina in termini più relativisti, contestando la fissità dei dogmi e cercando di introdurre nel cattolicesimo le acquisizioni della coscienza moderna. In Italia, ad esempio, il modernismo ebbe applicazioni anche in ambito sociale e politico, nel tentativo di

*trascendentali che rendono possibile all'uomo aprirsi a Dio»; questo perché, tali condizioni non possono – precisa Rahner - essere rintracciate nella realtà contingente, in quanto limitata dal punto di vista spaziale e temporale, ovvero caratterizzata da una condizione di finitezza dell'individuo e, quindi, incapace di permettergli una *apertura* metafisica.*

56. Franz ROSENZWEIG – il *nuovo pensiero*.

All'inizio del Novecento, il pensatore tedesco Franz **Rosenzweig** elabora una critica radicale alla tradizione filosofica. A suo avviso, la storia della filosofia sarebbe segnata da alcuni tratti negativi, che dal pensiero greco-arcaico giungono al loro culmine nell'Idealismo tedesco e, dunque, fino al pensiero di Hegel¹⁰⁷. Secondo Rosenzweig, per limitare gli effetti negativi della filosofia, **il pensiero deve operare un ritorno alla concretezza della quotidianità e del senso comune**. Connessa a questa intuizione, c'è anche la rivendicazione dell'individuo e della sua ineludibile peculiarità e soggettività del suo punto di vista.

57. Martin BUBER – il *principio dialogico*.

Il filosofo e teologo Martin **Buber**¹⁰⁸ teorizza la duplicità di ogni concetto e di ogni realtà umana. Lo stesso “io”, principio di ogni identità e di ogni singolarità, conosce nella propria struttura intima una dualità: l'*Io che pensa* e l'*Io che viene pensato*. Le persone “Io” e “Tu” riguardano il rapporto tra soggetti, che dà origine alla relazione; ecco perché – secondo Buber – l'esistenza autentica è quella impegnata a stabilire e promuovere relazioni dialogiche, rispettose della soggettività altrui. Questo principio ha evidentemente una valenza anche nell'ambito teologico, perché, nella relazione tra Dio e l'uomo, il dialogo deve rispondere alla Parola divina manifestata attraverso il testo rivelato. Secondo Buber: «*Dio non è una cosa; di Dio non si può fare scienza e, per essere rigorosi, non si può proprio parlare. Piuttosto, con Dio si deve entrare in relazione. [...] con Dio si può e si deve parlare*».

Trieste, ottobre 2020.

prof. Giuseppe Di Chiara

portare i valori della fede all'interno della vita del giovane Stato italiano e di superare l'isolamento politico della Chiesa. A questo riguardo, si vede ricordare l'opera del sacerdote Romolo Murri, il quale auspicava un maggior impegno della Chiesa in campo sociale.

106 Nel suo celebre saggio dal titolo *Spirito nel mondo* (1939), in cui si nota la profonda influenza lasciata dalle idee di Martin Heidegger.

107 Questi tratti negativi, da cui sarebbe segnata l'intera filosofia, risiedono: nell'astrazione dalla concretezza e in particolare dal carattere temporale della realtà; nella pretesa di trovare verità universali, necessarie ed eterne; nel primato accordato al pensiero e alla logica rispetto all'essere e alla realtà; nella tendenza riduttiva che caratterizza la ricerca delle essenze e di un principio fondativo e unico della realtà; nell'incapacità di osservare le differenze e la molteplicità del reale.

108 Nel volume *Io e tu. Il principio dialogico* (1923).