



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Lo spettro dell'incompletezza
L'identità-differenza di scienza e filosofia nella riflessione estetica
di Emilio Garroni

di Niccolò Argentieri

Sommario: Poniamo che l'intento sia quello di rifiutare la distinzione di scienza e filosofia – o, meglio, di relativizzare, riformulare, ripensare questa distinzione. Non incombe qui la minaccia di un paradosso? Se la questione della relazione tra filosofia e scienza è sollevata proprio con l'obiettivo di mettere in discussione la possibilità di distinguere con chiarezza e senza residui i due termini della relazione, allora il fatto di prendere le mosse da una distinzione già compiuta rischia di trasformarsi in una gabbia linguistico/concettuale dalla quale potrebbe essere difficile, se non impossibile, evadere. Insomma: se in questione è il rapporto tra filosofia e scienza, non rischia l'analisi di essere vincolata da un orizzonte di pregiudizi, conoscenze, attese, ed esperienze che si attiva non appena le parole “scienza” e “filosofia” vengono pronunciate? È *davvero* possibile, in definitiva, *pensare* la relazione tra scienza e filosofia?

Lo spettro dell'incompletezza

L'identità-differenza di scienza e filosofia nella riflessione estetica di Emilio Garroni

di Niccolò Argentieri

0. Poniamo che l'intento sia quello di rifiutare la distinzione di scienza e filosofia – o, meglio, di relativizzare, riformulare, ripensare questa distinzione.

Il problema è che, di fatto, la distinzione è già stata posta (se non altro a livello terminologico) e gli interlocutori si dispongono all'ascolto contando di sapere di cosa si parlerà – assegnando quindi, più o meno consapevolmente, un *diverso* referente oggettivo e simbolico ai due termini. Inoltre, ciò che più conta, soltanto quella distinzione, in quanto preliminarmente riconosciuta e operante, permette di dar senso all'obiettivo di discuterla e rivisitarla.

Non incombe qui la minaccia di un paradosso?

Se la questione della relazione tra filosofia e scienza è sollevata proprio con l'obiettivo di mettere in discussione la possibilità di distinguere con chiarezza e senza residui i due termini della relazione – possibilità che potrebbe essere garantita, diciamo, dalla separatezza degli ambiti di riferimento, dalla inconciliabilità delle strutture metodologiche o dalla differenza tra le tradizioni testuali – allora il fatto di prendere le mosse da una distinzione già compiuta rischia di trasformarsi in una gabbia linguistico/concettuale dalla quale potrebbe essere difficile, se non impossibile, evadere.

Insomma: se in questione è il rapporto tra filosofia e scienza, non rischia l'analisi di essere vincolata da un orizzonte di pregiudizi, conoscenze, attese, ed esperienze che si attiva non appena le parole "scienza" e "filosofia" vengono pronunciate?

È davvero possibile, in definitiva, *pensare* la relazione tra scienza e filosofia?

1. Si tratta, forse, di preoccupazioni infondate. Persino, si potrebbe pensare, di ingiustificate fobie da filosofi in vena di sofismi: l'esperienza ci dice che, di fatto, la possibilità di riflettere sul tema del rapporto tra filosofia e scienza non è mai stata realmente in discussione e che, al contrario, quel tema assume una visibilità e un'importanza sempre crescenti.

Eppure le difficoltà non sono facilmente aggirabili, né sono prive di conseguenze qualora esse vengano semplicemente ignorate – e rischiano di essere addirittura devastanti, configurandosi come una irrimediabile condanna al silenzio (in sé non necessariamente preoccupante, ma certo rovinosa per le regole del gioco della filosofia), se assunte nella radicalità strettamente logica delle loro conseguenze.

Ciò su cui siamo chiamati a esercitare la riflessione giunge al pensiero sempre e soltanto nella mediazione di una tradizione che assume inevitabilmente la forma e il ruolo di un orizzonte pregiudicativo impensato: un orizzonte che, proprio perché condiziona l'indagine filosofica, si configura come il contenuto stesso del pensare – e dunque, e al contempo, come il suo presupposto di senso.

Cominciare a pensare "dall'inizio" non è quindi possibile, perché nulla ci sarebbe da pensare:

«Non solo si sarebbero avuti libri migliori, disse uno, se gli autori fossero stati sollevati dall'angoscia del cominciamento, che era un inizio più qualcosa non facile da spiegare, ma la vita stessa sarebbe stata ottima, se

non fosse stato richiesto che di continuarla. E per fortuna capitava di solito proprio così. Ma capitava altrettanto spesso, disse un altro, anche il contrario: che si dovesse proprio cominciare o, era quasi la stessa cosa, che le continuazioni venissero presentate invece come cominciamenti. Era come se all'inizio, pur continuando come tutti, uno fosse preso dalla frenesia di recuperare alla continuazione tutti i suoi precedenti, anche i più remoti, in modo che e a nessuno venisse in mente di guardare altrove che nel testo, in un passato oscuro e opinabile, in gran parte non scritto e neppure vissuto, in cui la storia avrebbe rischiato, secondo lui, di naufragare, galleggiandovi poi come un relitto»¹.

Il paradosso del cominciare – per cui «in un discorso in qualche modo necessariamente interdisciplinare [...] si pone in questione la possibilità stessa dell'interdisciplinarietà e addirittura si abbia in mente fin dall'inizio di negarla, almeno nella sua accezione più ovvia»² – non è allora semplicemente l'esito abnorme di un discorso filosofico in vena di sottigliezze, ma si configura piuttosto come il riflesso di un paradosso fondante e originario (non quindi come una semplice contraddizione che possa o debba essere evitata o in qualche modo risolta), profondamente e, in effetti, indissolubilmente connesso ai compiti di un'indagine filosofica radicale:

«Il paradosso – se esiste qualcosa del genere: ciò che può essere mostrato solo via via – non è dunque necessario al modo di una contraddizione e, tuttavia, uno *non* può sbarazzarsene, semplicemente *mettendo da parte* l'una o l'altra opinione in contrasto o l'uno o l'altro dei termini sinonimici [...]. E non lo si può fare, anche nel senso che esso – si vedrà – dovrebbe essere mantenuto come tale, perché gli stessi non-paradossi sussistano; per cui, a maggior ragione, non sarebbe neanche un contrasto fattuale. Si tratta dunque, per quanto è dato di capire, di una difficoltà non paralizzante e d'altra parte non così marginale e fluttuante, da poter essere facilmente isolata e sistemata – e lì neutralizzata – nel pur indispensabile reparto delle difficoltà varie del pensiero»³.

La difficoltà dell'*inizio* non deve essere negata (pensando, ad esempio, che essa possa essere semplicemente *tolta*), ma assorbita e depotenziata mediante un impegno di analisi e di comprensione che permetta di separare – nel *dato* pre-giudicativo che la tradizione ci consegna – ciò che è essenziale da ciò che è contingente e storicamente determinato, ciò che è costitutivo e originario dalle configurazioni meramente fattuali. Compito non facile e, comunque, non eseguibile *a priori*, bensì soltanto alla luce di una familiarità teorica e pratica ottenuta grazie a un processo di immedesimazione immaginativa ed effettiva con il dato.

Non abbiamo allora altra scelta che assumere, sia pure in via preliminare e provvisoria (e con la cautela necessaria), il *fatto* della disponibilità immediata di scienza e filosofia, in quanto distinte e distinguibili. Dobbiamo accettare la nostra appartenenza a una tradizione nella quale scienza e filosofia, come regioni disgiunte di un'ipotetica ontologia generale, si incontrano tra le materie scolastiche, tra gli ambiti disciplinari o accademici, tra gli scaffali delle librerie, tra le aspirazioni esistenziali, tra gli argomenti dei festival, tra le professioni.

2. D'altra parte, il problema del rapporto tra il sapere propriamente empirico o scientifico e la filosofia coinvolge quasi immediatamente, fin quasi alla identificazione, il problema *della* filosofia, vale a dire la questione *meta*-filosofica (ma non, ovviamente, *extra*-filosofica) dell'auto-comprensione e dell'auto-riflessione: confrontandosi con la conoscenza in senso stretto, e ponendosi tematicamente come *altra*, la filosofia si comprende nella propria diversità di conoscenza “non scientifica”, come un sapere al tempo stesso più fragile e più fondamentale. Così che quel problema – il problema della distinzione di scienza e filosofia in quanto problema *della* filosofia – non è un problema tra gli altri che la filosofia *si trovi* contingentemente a trattare, ma costituisce piuttosto il tema che quasi coincide con l'origine stessa della filosofia, con il suo inizio e la sua ragione d'essere, accompagnandone, sia pure sotto forme linguistiche e teoriche anche molto differenti fra loro, la nascita e l'evoluzione: l'uscita dalla caverna dei filosofi di Platone, la *meta*-fisica di Aristotele, la discesa cartesiana nella profondità del soggetto, la rivoluzione copernicana di Kant, la riduzione e la *Rückfrage* della fenomenologia husserliana.

¹ E. Garroni, *Dissonanzen Quartet*, Pratiche Editrice, Parma 1990, p. 7.

² E. Garroni, *I paradossi dell'esperienza*, in *Enciclopedia*, vol. XV, Einaudi, Torino 1982, p. 867.

³ *Ivi*, p. 869.

Come si vede, la metafora cinetico/spaziale, per cui la *distinzione* è sentita e adombrata in primo luogo come *separazione*, appare essenziale per la determinazione di ciò che è proprio della filosofia, quasi che il primo ed esclusivo fine del filosofo fosse la costituzione di un “altrove” nel quale collocarsi – come un pioniere alla ricerca di un luogo che offra libertà e identità, un territorio non ancora occupato da altri (cioè dalle scienze e dal sapere dell’esperienza ordinaria):

«Sappia che non frequento piazze e spazi aperti esattamente per la ragione opposta: che proprio lì, in una piazza o in uno spazio in cui siamo tutti dentro, siamo tutti appiccicati alle cose, come se soltanto quello spazio chiuso, stracolmo di cose, fosse il nostro spazio vitale. Le piazze non sono troppo grandi, sono troppo anguste. Io, a casa mia, non sto affatto tutto appiccicato alle cose. Non adoro affatto casa mia e le cose che la occupano. Casa mia non è un santuario o un ventre materno. Casa mia – cioè io in quanto sto a casa mia – è piena di piazze e di spazi sterminati. È piena anche di cose, ma non di cose a cui stare appiccicati. È piena di cose che possono essere guardate da un’infinita distanza. Non è la vicinanza il mio male, come lei crede, ma è invece l’*infinita distanza* il mio bene»⁴.

Questa forma di auto-determinazione per “distanziamento” è il senso d’origine della filosofia: un destino che preme incessantemente per emergere e per essere detto, al quale le diverse sensibilità dei pensatori in grado di riconoscerne l’appello hanno offerto parole e immagini diverse. Uno scarto o, appunto, una *presa-di-distanza* dovrebbero caratterizzare il *filosofico* rispetto al semplicemente *scientifico/conoscitivo*. Un *altrove* che cerca espressione e che, al tempo stesso, sembra volersi e doversi sottrarre al linguaggio, perché il linguaggio non appare in grado di intendere direttamente, immediatamente, questo scarto e questa *alterità* essenziale:

«Importante, caro signore, non è l’argomento. Importante è scrivere delle cose del mondo, le cose più diverse – con una certa apparente indulgenza verso l’eclettismo e il dilettantismo – da un’infinita distanza. [...] Occupandomi di continenti, di oreficeria, di ciclismo, di culinaria, di etimologie immaginarie, di proverbi copti, di imenotteri, di scacchi, di costumi amorosi in Amazzonia, di religioni siberiane e di teoria del modulo amministrativo, mi occupo sempre, in realtà, della *medesima cosa*»⁵.

Ma si può dire questa *cosa*? Ha davvero un correlato oggettivo il discorso della filosofia, in quanto sottratto alla identificazione con un qualsiasi sapere semplicemente positivo? Cosa intende il mito platonico, cos’è quell’invisibile che si apre alla vista dei filosofi usciti dalla caverna? Cosa *dice* la filosofia, cosa *sa* che già non sappiano le scienze? Agostino conosce o non conosce l’essenza del tempo? Sanno, lo studioso di religioni siberiane e il geologo, di parlare, in realtà, della stessa cosa? Che tipo di conoscenza è in gioco, se, rispetto al sapere delle scienze e dell’esperienza ordinaria, siamo *altrove*, per di più a un’«infinita distanza»?

3. Recentemente, diciamo a partire dalla seconda metà del XIX secolo, il senso di queste domande è stato sottoposto a una insidiosa curvatura extra-teoretica (che implica, in effetti, un vero e proprio ribaltamento teorico), perché i successi e la capacità pervasiva del pensiero scientifico, sostenuti dall’orizzonte ideologico del positivismo, hanno posto seriamente in discussione l’autonomia disciplinare e il valore conoscitivo della filosofia. Se, infatti, le scienze esauriscono la realtà, suddividendola in ambiti regionali corrispondenti ai singoli territori di competenza, cosa resta alla filosofia? La psicologia, la fisica, la fisiologia della mente, la linguistica sembravano progressivamente impadronirsi degli “oggetti” tradizionalmente attribuiti al dominio della filosofia: la coscienza, la natura, i processi conoscitivi, l’espressione linguistica, persino l’etica e l’estetica.

L’urgenza di fronteggiare i pericoli di questa non pacifica invasione ha rappresentato certamente una delle linee di forza più intense nel dibattito filosofico di inizio novecento, fino a costituirne uno dei temi di confronto più pressanti. Basti pensare, ad esempio, alla reazione anti-psicologista della fenomenologia e del neocriticismo, alla coloritura “anti-scientifica” della ricezione del concetto

⁴ E. Garroni, *Un caso di agorafobia o Dell’infinita distanza*, in *Racconti morali o Della vicinanza e della lontananza*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 81; corsivo mio.

⁵ *Ivi*, pp. 82-83; corsivo mio.

husserliano di *Krisis* da parte di alcune correnti fenomenologiche e, in senso contrario, all'espandersi della logica matematica come tecnicizzazione formale della filosofia. Tuttavia, a quel punto, in gioco non era più esclusivamente l'impegno nei confronti della comprensione, ma anche questioni più prosaiche e immediatamente pressanti quali il potere culturale e l'assegnazione di cattedre nelle università.

Ancora oggi il *Grenzstreit* tra scienza e filosofia si impone come un tema difficile e molto dibattuto – non sempre, purtroppo, con le opportune accortezze concettuali. Accortezze che sarebbero invece necessarie, perché a quella questione di geografia disciplinare si lega molto di più del futuro di una figura professionale. Il filosofo può comunque fare riferimento a una definizione minimale del proprio compito, formulandolo come indagine analitica sulle scienze o su altri aspetti della cultura e della *praxis* umana. Oppure come ricerca storico/filologica sulla tradizione linguistica e concettuale dell'Occidente. Oppure, infine, come pure è accaduto in anni recenti, come attività letteraria, una libera creazione lessicale senza un immediato impegno conoscitivo. Il punto non è questo. Il punto è che questo slittamento extra-teorico della questione del rapporto fra scienza e filosofia ha effetti perversi e irrimediabili sulle possibilità di una comprensione e sulla stessa filosofia (e forse, ma questo è già un problema filosofico, sulle stesse scienze).

Il più evidente di questi effetti è di tipo genericamente culturale e si manifesta nella tendenza, molto in voga, alla polarizzazione secca e conflittuale fra i due ambiti disciplinari, strettamente funzionale a un'esigenza di visibilità editoriale e a una strategia di lotta per il potere culturale. In questa prospettiva esistono gli scienziati e i filosofi come corporazioni contrapposte – quasi due eroi di una nuova gigantomachia: lo *Scienziato*, il *Filosofo* – che combattono per avere l'ultima parola su cosa sia davvero la realtà, per decidere del bene e del male, per stabilire programmi scolastici. Questo comporta inevitabilmente un reciproco rifiuto della complessità della disciplina “avversaria”, per cui può capitare di leggere libri che relegano la filosofia nel vuoto chiacchiericcio di incompetenti impostori o, viceversa, definiscono la scienza come un'inconsapevole, quando non dannoso o, peggio, criminoso avanzare tecnologico di ottusi ma abili esperti. Ciò crea ovviamente guasti culturali non facilmente valutabili e comunque difficilmente sottovalutabili.

Il fatto è che la questione del rapporto tra filosofia e scienza non si colloca al livello dei confini o delle relazioni tra ambiti disciplinari o professionali. Il dato della distinzione terminologica e concettuale – che abbiamo scelto di assumere perché, in effetti, altro non era possibile fare – non deve trasformarsi in un pregiudizio insensato che occultamente svuota di significato i concetti e gli strumenti linguistici che abbiamo a disposizione. Il dato, lo abbiamo detto, deve essere al tempo stesso accolto e sospeso nelle sue determinazioni più fattuali e contingenti, deve essere attraversato, abitato in vista di una sua riformulazione essenziale. Il rapporto di scienza e filosofia è una questione letteralmente *fondamentale*, strettamente e prioritariamente teoretica, e dunque preliminare alla suddivisione accademica dei saperi. La distinzione contingente che la tradizione e l'orizzonte culturale ci consegnano deve essere ribaltata in un esito da conquistare a livello dei principi, delle condizioni, delle determinazioni essenziali. Il dato storico della distinzione deve essere anticipato in un sapere *a priori* (di nuovo il paradosso?) che ne impedisca l'esito extra-teoretico a cui abbiamo accennato. Non si tratta dunque di negare la distinzione (che senso avrebbe?), ma di non assumerla come una distinzione di fatto, dalla quale una riflessione filosofica dovrebbe prendere le mosse.

Altrimenti, a parte le aberrazioni culturali a cui già si è accennato, si rischia di pensare alla filosofia come a un sapere che “si aggiunge” alla scienza, quasi che la *praxis* scientifica potesse costituirsi secondo due modalità distinte: come un cieco e inconsapevole intreccio di procedure metodologiche – efficace anche “prima” del completamento filosofico, dunque preliminare e autonomo rispetto all'intervento della riflessione, e tuttavia privo di un reale valore conoscitivo – oppure come una vera e propria conoscenza, perfetto composto chimico di algoritmo e pensiero creato tuttavia soltanto dall'intervento provvidenziale della filosofia.

Bisogna riuscire, ed è un compito difficile, a liberarsi di questa immagine: non tanto perché essa veicola un contenuto errato, ma perché il suo carattere grossolano e schematico rischia di deformare e rendere così indisponibile ciò che in essa merita invece di essere pensato.

4. Se l'esperienza, in quanto «coinvolgimento sensibile-intellettuale dell'uomo nelle cose del mondo»⁶, rappresenta, criticamente, il limite intrascendibile del senso, allora scienza e filosofia non possono che condividere il medesimo territorio: quello, appunto, dell'esperienza, che è certo un'esperienza sensibile (non potrebbe essere altrimenti), ma non è un'esperienza *soltanto* sensibile. Un'esperienza sensibile-intellettuale non è un'esperienza sensibile e intellettuale, ma l'*Aufhebung* di questa dicotomia in una nuova nozione, nella quale il senso stesso del sensibile e dell'intellettuale muta radicalmente.

Data questa inevitabile coabitazione, far risalire la distinzione di scienza e filosofia alla separazione degli ambiti di riferimento, come due regioni distinte e confinanti del territorio dell'esperienza, significherebbe fare della filosofia *un'altra* scienza – affidando la distinzione a un elemento necessariamente esterno al discorso filosofico – e dunque, di nuovo, far precipitare la scelta inevitabile di assumere la distinzione in un pre-giudizio impossibile da recuperare alla riflessione e alla comprensione. Certo, si potrebbe affermare che un chiaro fattore di distinzione è rappresentato dall'intreccio di finalità e metodi: se la scienza guarda all'esperienza in vista dell'individuazione di regolarità nomologiche, la filosofia si interroga sulla possibilità stessa che l'esperienza si dia come una totalità legalmente strutturata, tematizzando dunque un *a priori* assolutamente fondamentale:

«Il sapere come tale [...] non spiega per esempio il domandare e le particolari domande, in quanto non spiega l'istituirsi stesso di un sapere. Così che al sapere pare che debba accompagnarsi qualcosa d'altro, che non è senz'altro sapere, ma contribuisce a far sì che il sapere – almeno nel senso in cui lo pensiamo per noi – sia possibile. Che per caso il compito di esplicitare in qualche modo questo “qualcosa d'altro” tocchi a ciò che chiamiamo “filosofia”?»⁷.

Si tratta senz'altro di un'affermazione che indica una strada percorribile, si tratta anzi della strada che proveremo a percorrere, ma è una strada che deve essere in un certo senso costruita mentre la si percorre (la possibilità del sapere va esplicitata, tematizzata, «in qualche modo»), perché, se assunta non problematicamente nella sua apparente chiarezza, essa rischia di cristallizzare la coesistenza di scienza e filosofia all'interno del territorio dell'esperienza in una rigida complementarità, come se si trattasse di due governi che agiscono su due territori confinanti: quello delle cose e dei fatti per l'attività descrittiva e conoscitiva della scienza, quello delle condizioni e degli *a priori* per la filosofia. In quest'ottica, l'immagine della quale vogliamo liberarci (la filosofia come “aggiunta”, come completamento scientifico di un algoritmo già autonomamente operante ed efficace nella sua inconsapevolezza pre-filosofica) torna prepotentemente in gioco. Da una parte avremmo la scienza, finalizzata a un sapere sulle cose e sull'esperienza – sapere che assume, e deve assumere, la forma di un sistema di connessioni nomologiche formulate, in genere, nel linguaggio privilegiato della matematica. Dall'altra, la filosofia, una “scienza delle condizioni di possibilità”, una “scienza del fondamento” o senz'altro una metafisica – una scienza il cui sapere ha certamente caratteristiche diverse dal sapere della scienza, tanto da configurarsi piuttosto come una *comprensione* che resiste necessariamente alla formalizzazione linguistica, ma che però non sembra in grado di *dire* questa differenza, perché essa le viene imposta dall'esterno, dalla separazione dei correlati oggettivi interrogati dalla scienza e dalla filosofia (un ambito del molteplice fenomenico per le domande della scienza, la possibilità stessa di questo domandare scientifico per la filosofia):

«L'alternativa che ci si presenta è secca. O il possibile domandato, implicante un sapere, esclude da sé il domandare in genere che lo rende possibile, e allora la questione di tale domandare va posta improbabilmente a parte (come nella tradizionale “filosofia dei filosofi”) o non va posta affatto (come nella “filosofia degli scienziati”: filosofia come logica del sapere scientifico, analisi del linguaggio o scienza senz'altro)»⁸.

⁶ E. Garroni, *Attualità di Kant*, relazione pronunciata al Senato in occasione della commemorazione del bicentenario della morte di Kant. Il testo è rinvenibile sul sito della Consulta di Filosofia, all'indirizzo www.consultafilosoficaitaliana.unipr.it.

⁷ E. Garroni, *Senso e paradosso*, Laterza, Bari 1986, p. 112.

⁸ *Ivi*, p. 115.

In entrambi i casi, la separazione degli ambiti di riferimento, se interpretata nei termini di una suddivisione del territorio dell'esperienza, rende letteralmente *superflua* la filosofia (nel suo rapporto con la conoscenza scientifica, ma anche in riferimento all'esperienza ordinaria, considerata nella sua tendenza a configurarsi come un "sapere" su oggetti diversi da quelli di cui si occupano la scienza e la filosofia). La scienza e l'esperienza, da questo punto di vista, funzionerebbero pienamente anche senza la filosofia, poiché le sono preliminarmente estranee.

In quanto scienza dei fondamenti, la filosofia verrebbe condannata al ruolo di attività festiva delle scienze – un'attività importante, a volte indispensabile per la messa a punto dei criteri operativi e procedurali dell'attività scientifica (soprattutto nelle fasi in cui tornano in discussione gli aspetti paradigmatici di una teoria), ma sontuaria dal punto di vista conoscitivo: una possibilità e non una necessità della ragione. La dicotomia proposta (filosofia come attività dei filosofi o filosofia come filosofia della scienza) è una trappola allestita dall'immagine che inchioda scienza e filosofia a una distinzione speculare formulata altrove. Non dobbiamo scegliere, quindi, ma riformulare la relazione: «se entrambe le alternative paiono e sono intenibili, il problema del domandare va posto nella sua identità-differenza con il problema del domandato o, infine, del saputo»⁹.

La condivisione del territorio dell'esperienza deve essere sentito e pensato come un principio identitario più forte di qualunque distinzione condotta secondo criteri classificatori. La separazione fattuale di scienza e filosofia – che, come abbiamo visto, rischia di rendere irrimediabilmente opaco il senso stesso dell'attività filosofica – comincia a mostrare il carattere relativo della propria validità:

«La distinzione, che pure si impone, va fatta non tra proposizioni effettive, ma nelle istanze che esse presuppongono e che la filosofia, per quanto è possibile, si sforza di esplicitare e tematizzare. (E pur sempre attraverso proposizioni effettive!). *Una pura filosofia non esiste in concreto da nessuna parte.* Ma questa non è infine una sua difficoltà in ogni senso specifica. Allo stesso modo, infatti, *pare che non esista da nessuna parte in concreto una pura scienza o un puro sapere comune*»¹⁰.

L'autonomia e l'irriducibilità di scienza e filosofia, che rappresentano il *telos* da conquistare nella riflessione, non possono significare estraneità o radicale alterità. La diversità che separa scienza e filosofia è inevitabilmente indisciungibile da una qualche forma di identità, non avendo la filosofia un territorio proprio, un ambito di realtà da opporre, come proprio contesto conoscitivo, come oggetto del proprio particolare sapere, a quello delle scienze:

«Certo, si può dire corsivamente che, con la domanda filosofica, vogliamo "saperne di più". Ma, evidentemente, questo "saperne" non è da confondere con il sapere vero e proprio, tanto meno con il conoscere della scienza. Potremmo chiamarlo convenzionalmente, qui, "quasi-saperne" o, meglio, "comprendere", secondo una distinzione funzionale, abbastanza accreditata nella tradizione filosofica»¹¹.

La "possibilità" e *a priori* della conoscenza scientifica (ciò di cui sembra debba occuparsi la filosofia) non devono dunque essere contrapposti simmetricamente, quali oggetti di un *altro* sapere, al sapere dell'effettività che dovrebbe caratterizzare la scienza, perché possibilità e *a priori* non possono darsi che all'interno di un'esperienza in atto, dunque non "prima", né autonomamente, né *altrove* rispetto alla descrizione nomologica delle scienze.

5. Che ne è allora della metafora cinetico/spaziale che sembra percorrere la storia della filosofia? Dove conduce quel movimento il cui concetto essa prova indirettamente a circoscrivere e determinare?

La filosofia ha senz'altro bisogno di separarsi, di distinguersi dal sapere positivo delle scienze e dell'esperienza ordinaria:

«Per la verità, contenga o no un sapere vero e proprio, la filosofia nasce non con il sapere vero e proprio o con una vaga tendenza al sapere. [...]. Nasce, diciamo, *non* con "Taletè", con il sapere appunto, *ma* con "Socrate",

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ivi*, pp. 125-126; corsivo mio.

¹¹ *Ivi*, p. 124.

[...] nasce con l'*interrogazione*, poniamo, di Socrate e non con il *sapere*, poniamo, di Talete, come vorrebbe la tradizione aristotelica: non con il sapere, dunque, ma piuttosto con la messa-in-crisi del sapere già-costituito. [...] quel mettere-in-crisi non è senz'altro e necessariamente istanza rivoluzionaria, rifiuto blasfemo o arrogante, se non stupido, del sapere religioso, scientifico o pragmatico in genere, non vocazione di scetticismo o ancor meno annuncio profetico di un nuovo sapere. È piuttosto e innanzi tutto una *presa-di-distanze* dal sapere».

Ma questa presa-di-distanze non porta in un luogo *diverso* da quello in cui si dispiega la conoscenza come tale, un luogo nel quale istituire un sapere supremo, assoluto e fondamentale – come se questo sapere fondamentale potesse costituirsi nel vuoto di un isolamento istituito dal preliminare dislocamento della filosofia:

«[...] non si riuscirebbe non dico a porre, ma addirittura a comprendere la possibilità di una domanda qualsiasi, *se semplicemente* si mettesse da parte ogni sapere-già e si puntasse senz'altro sul domandare come tale. Il non-sapere, presentato come pura interrogazione, non rende pensabile alcun sapere. Si tratterebbe non solo di una pseudospiegazione o pseudocomprensione soltanto tautologica, nel senso di 'verbalistica': il 'domandare' come l'essenza' – nello stesso tempo ovvia e misteriosa: nominalizzazione ed entità – del 'fatto che capita di domandare'. Sarebbe anche, per ciò stesso, una pseudospiegazione fondata su un sapere (il sapere dell'essenza del domandare), tale da revocare la distinzione tra sapere e domandare da cui essa tuttavia proviene. Un sapere *sublime* forse, ma *sapere*. Per questo non basta un po' d'attenzione per distinguere nettamente ciò che pure va in qualche modo distinto: scienza e filosofia»¹².

Senza cautele concettuali e linguistiche, lo scarto che la filosofia pone fra sé e la positività del sapere costituito rischia di essere concepito quale un atto di deliberata auto-reclusione finalizzato al compito di *pensare il fondamento* – un fondamento inteso come un sapere assoluto, un livello ontologico primario o un sistema di postulati ai quali fare riferimento come garanzia della solidità dell'edificio scientifico o disciplinare. Quasi che tale compito potesse e dovesse essere portato a termine soltanto nel silenzio perfettamente sterile di un luogo isolato da tutto.

Ma di un tale *fondamento* le scienze non hanno bisogno. O meglio: il problema del fondamento è un problema scientifico, non filosofico. Nel senso che ogni disciplina scientifica – e in modo particolare le scienze *a priori* quali la matematica e la fisica teorica – ha l'esigenza, soprattutto nelle fasi "critiche" di riformulazione dei paradigmi essenziali, di "sospendere" la costruzione teorica per rimettere mano, per così dire, al piano regolatore del sistema. Così, la scienza stessa si porta più vicina ai propri confini specializzandosi in "scienza del fondamento" per elaborare e istituire un sapere fondante sul quale pensarsi edificata. Un sapere dal quale far derivare, anche solo idealmente, l'intera architettura disciplinare. Ora, questa contingente e funzionale specializzazione della scienza per fronteggiare il temporaneo indebolimento del sistema può portare anche al costituirsi di una disciplina autonoma, come è accaduto esemplarmente nel caso della matematica: chi si occupa di "fondamenti" tratta concetti e problemi diversi da quelli che impegnano uno specialista di analisi funzionale o di topologia algebrica. Questo però non fa dello specialista di fondamenti un "filosofo": la trattazione scientifica del fondamento, in quanto sapere "iniziale", è, appunto, scientifica e non filosofica; è interna alla scienza – nel senso che è finalizzata a un sapere – e, dunque, "infinitamente distante" dallo sguardo della filosofia.

Da questo punto di vista, ogni disciplina scientifica, ogni sapere particolare, ogni gioco linguistico è idealmente *completo*. Ogni sapere può estendersi fino a comprendere una ridefinizione dei propri fondamenti ed è dunque perfettamente compiuto e autonomo.

Mediante questa metafora architettonica – il fondamento come *basamento* – la questione filosofica del fondamento è mal posta. In quanto problema *filosofico*, il fondamento deve essere pensato come *sensò*. E il senso – in quanto possibilità di *anticipare* la scienza, riconoscendola in primo luogo come attività significativa e di iscrivere, quindi, in un orizzonte di comunicabilità, in un *mondo*, una forma di vita nella quale, da sempre, l'individuazione di regolarità nel molteplice fenomenico dell'esperienza e la conoscenza che su queste regolarità si viene a costituire rivestono un ruolo determinato ed essenziale – non è un sapere: «Il domandare di Socrate e del filosofo in genere – in quanto precede il sapere-già, nel

¹² E. Garroni, *Sensò e paradosso*, cit., p. 118.

sensu che lo rivela nel suo essere-istituito e mira a fondarlo – non è più senz'altro un sapere»¹³, né un livello ontologico primario.

Di conseguenza, la scientificità della filosofia, in quanto “scienza” del *sensu* della conoscenza, non può coincidere con la scientificità delle scienze riferite a un ambito particolare dell'esperienza. Queste derivano infatti il loro *status* di saperi dall'implicito legame con una *totalità* che le trascende e ne relativizza il significato conoscitivo. Ma se l'ambito di realtà che definisce una scienza si estende fino a comprendere la globalità dell'esperienza – come accade se il *sensu* è pensato come un fondamento/basamento – questo legame con il tutto dovrebbe diventare un fatto *interno* alla scienza, qualcosa che la scienza deve poter *dire* con gli stessi strumenti che la definiscono come scienza di una specifica regione dell'esperienza. Il *sensu* di questa “scienza del tutto” dovrebbe diventare il contenuto di una delle sue proposizioni, una sua *verità* – se l'aspirazione al vero è ciò che definisce l'auto-comprensione delle scienze. Ma allora, di nuovo, il *sensu*/fondamento delle scienze diventerebbe l'oggetto di una scienza speciale – una teoria definita da un autonomo ambito di riferimento, una teoria che deve inevitabilmente auto-fondarsi perché non può rimandare a sua volta a un'altra scienza, una teoria per la quale *sensu* e *verità* coincidono (o, meglio, una teoria la cui *verità* include anche il proprio *sensu*) – con la conseguenza di perdere nuovamente di vista il carattere necessario della filosofia.

6. La completezza delle scienze si lega allora indissolubilmente a una diversa e, forse, più radicale *incompletezza*. In tanto un ambito del sapere è e può essere completo, in quanto esso si rivela, a un livello differente della descrizione, costitutivamente e irrimediabilmente incompleto:

«Una teoria scientifica è in realtà un dispositivo – un paradigma più un insieme di assiomi, di ipotesi e di procedure operative – che appunto si lascia alle spalle l'esperienza stessa, in quanto necessariamente non sottoposta a quel dispositivo e quindi anticipata a priori in una qualche esperienza, entro la quale soltanto la sua costituzione è possibile. Una teoria insomma è per definizione incompleta, e non può non saperlo e non-saperlo nello stesso tempo: nella misura in cui non-lo-sa, tenderà ad estendersi – non come una scienza, ma come una metafisica – anche a quei presupposti da cui invece dipende; nella misura in cui lo-sa, sarà almeno implicitamente, come si dice, riflessione filosofica critica, tendente inversamente e correlativamente a metterla a fronte dei suoi presupposti, in quanto non sottoponibili ad essa»¹⁴.

Nessuna teoria, nessuna scienza – per quanto, o forse quanto più, aspiri a una sistemazione formale e assiomatica – può quindi esaurire in sé le condizioni della propria *sensatezza* e della propria *identità*: «nessuna teoria scientifica può fare a meno di riflessioni filosofiche liminari e concomitanti, o almeno della percezione implicita dei presupposti da essa non tematizzati e non tematizzabili che stanno alle sue spalle»¹⁵. Le teorie scientifiche, le discipline speciali in genere, e il linguaggio stesso nella sua fattualità, sono radicalmente, *costitutivamente* incomplete, perché rimandano a una condizione che le rende comprensibili, vale a dire identificabili e comunicabili, e che non può essere accolta al loro interno come conoscenza o enunciato linguistico/descrittivo. Soprattutto, tale incompletezza, se e in quanto è costitutiva, non può fare riferimento a un ambito del sapere ancora precluso alla teoria, una conoscenza da delegare a una teoria in qualche modo più potente, oppure a una *super* o *metateoria*. La domanda sul *sensu* è inaccessibile, necessariamente inaccessibile, al sapere di qualsiasi scienza, anche di una scienza che si comprenda come “scienza del tutto”.

Una completezza *assoluta* inchioderebbe le scienze a una *assoluta* individualità e a una *assoluta* contingenza letteralmente *insensate*. Il *sensu* non è il dono che la filosofia fa alla scienza, aggiungendosi dall'esterno come portatrice di una presa-di-distanze secondaria rispetto al costituirsi della scienza come tale. Se e in quanto una disciplina scientifica è *una* disciplina scientifica, cioè un particolare aspetto dell'*umano* «coinvolgimento sensibile-intellettuale con il mondo», essa deve includere un'implicita e *già-da-sempre* operante presa-di-distanze. Lo scienziato può *sentire* la *sensatezza* della propria *praxis* scientifica – implicitamente anticipandola come *praxis* in genere – perché si sottrae alla perfetta coincidenza con il

¹³ *Ivi*, p. 114.

¹⁴ E. Garroni, *Eстетica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano 1992, p. 254.

¹⁵ *Ivi*, p. 253.

soggetto-scienza (non il soggetto empirico e contingente che si trova a esercitare quella disciplina, non lo scienziato dunque, ma quella soggettività ideale, assolutamente solidale con l'attività nomologica che definisce la disciplina e l'ambito di realtà che le corrisponde: il soggetto che coincide con la disciplina stessa), al quale è negata la visione del mondo/orizzonte che condiziona e rende riconoscibile o comunicabile la propria attività nomologica. Nello scarto tra questa soggettività ideale (il soggetto-scienza) e la soggettività empirica rappresentata dallo scienziato si inserisce il compito trascendentale della filosofia. Che, dunque, non *crea* lo scarto, ma lo afferma e lo tematizza; non "aggiunge" alle scienze il loro senso, ma impedisce che le scienze cadano nell'assurdo di una completezza assoluta:

«Ma la "preliminarità" della percezione dell'istituirsi del sapere, o del domandare in genere, non significa che il domandare "viene prima" del sapere, materialmente, nell'ordine della successione temporale. Vuol dire invece che una domanda implica, rispetto alla condizione del sapere-già, un'insorgenza originale e sintetica, cioè non contenuta analiticamente in esso e in questo senso preciso "originale" [...]. Un modello più adeguato per una domanda autentica [...] è rappresentato, sì, da un sapere-già, ma in quanto questo contiene sinteticamente anche un prendere-le-distanze da esso»¹⁶.

La filosofia *aggiunge* alle scienze l'incompletezza che esse già possiedono – perché già da sempre collocate a un'infinita distanza dal proprio centro, perché già da sempre "filosofiche".

7. *Senso* (il legame interno e necessario di ogni singola disciplina con un mondo/orizzonte che implica l'apprensione unitaria e la relativizzazione della disciplina), *mondo/esperienza* (il difficile tentativo di dare una forma e un referente intuitivo a questa totalità, come preliminare appartenenza di una proto-soggettività che si costituisce mentre incessantemente trasforma la vita in un mondo) e *incompletezza* (l'impossibilità di dire questo legame con la totalità all'interno delle singole discipline, impossibilità quindi, per una scienza, di assorbire tra le proposizioni e i significati che essa produce anche il proprio senso) sono, come si vede, tre nozioni fra loro strettamente connesse, quasi tre diversi profili del nucleo teorico attorno al quale ruota la questione del rapporto di identità-differenza tra scienza e filosofia.

Alla filosofia spetta il compito di tener ferma la consapevolezza della impossibilità di *togliere* l'incompletezza – dunque di riconoscerne e comprenderne la *necessità* e di non pensarla come attribuibile a una lacuna, potenzialmente saturabile, creatasi nella scientificità delle scienze a causa di un difetto di evoluzione. Questa sostanziale incompienza dell'incompletezza ha come conseguenza un'interpretazione "scientifica" della questione del senso, per cui il discorso che tematizza la totalità (vale a dire la filosofia), tende a pensarsi come una scienza strettamente positiva, trasformando così la totalità nell'"oggetto" di un sapere e affidandosi così agli stessi criteri di legittimazione e alle stesse modalità costruttive delle singole discipline.

Ma la questione del *senso* è una questione letteralmente *extra-scientifica*, in quanto risponde a criteri e metodologie che sono necessariamente diversi da quelli che determinano il procedimento problema-soluzione caratteristico delle scienze. Si tratta, potremmo dire, della questione che dà voce alla filosofia, salvaguardandone l'autonomia e la necessaria irriducibilità ai compiti di una scienza del tutto, e affidandole il compito di tematizzare la totalità – come unità sintetico/intensionale di un ambito disciplinare, colta in un *tutto* rappresentato dall'effettività dell'esperienza. Una tale tematizzazione non è, infatti, alla portata del linguaggio *necessariamente* oggettivante della conoscenza scientifica: soltanto la filosofia può configurarsi come pensiero del *senso*, come impegno a salvaguardare l'incompletezza, lo scarto non eliminabile tra il soggetto-scienza e il soggetto empirico. Al contrario, la scienza non può *pensare* il senso, non può *dire* l'incompletezza, perché questo significherebbe negare la legittimità della propria aspirazione a una conoscenza universale o universalizzabile. Un'aspirazione che non è aggiunta alla scienza, come una contingente auto-valutazione del proprio statuto, ma fa tutt'uno con la scienza stessa, la determina. Da questo punto di vista, vale a dire da un punto di vista solidale con l'attività nomologica della scienza, l'universalità del metodo e dei risultati è un'esigenza del tutto fondata e legittima. Le considerazioni precedenti ci ricordano tuttavia che tale legittimità (il *senso* di quella

¹⁶ E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 118.

universalità) deriva dalla consapevolezza – una consapevolezza *extra-scientifica*¹⁷ – della natura locale e relativa dell'ambito di realtà individuato come proprio dalla scienza stessa. Insomma: in tanto la scienza può legittimamente sostenere la propria aspirazione a una conoscenza universale e idealmente totalizzante, in quanto, nello spazio aperto dalla *presa-di-distanze* filosofica, si riconosce il carattere inevitabilmente condizionato e parziale di quella stessa conoscenza; in tanto una scienza è completa (in tanto una scienza può vedere il mondo come un “conoscibile” omogeneo e conforme al proprio metodo) in quanto, di quella scienza, si comprende la radicale incompletezza.

8. Il soggetto-scienza, in quanto garante dell'efficace funzionamento tecnico della teoria, non può dunque farsi carico anche di quello scarto e di quella *presa-di-distanze* che abbiamo visto essere condizione di senso della *verità* della teoria – non può, in altri termini, assorbire nel proprio formalismo, dunque nel nucleo stesso della propria scientificità, la consapevolezza critica delle condizioni di senso della teoria.

Nessuna teoria scientifica potrebbe permanere in questo specie di stato d'eccezione. Non è possibile, in altre parole, che una teoria – definita necessariamente dalla concezione del sapere come *verità* del mondo – si auto-comprenda al di fuori di un paradigma oggettivistico: una tale auto-consapevolezza, una tale capacità di *stare nell'incompletezza*, la costringerebbero in un “limbo” gnoseologico impossibile da tollerare¹⁸. Un soggetto che “sa” troppo, come sarebbe il soggetto di una scienza di questo genere, un soggetto che ha visto e riconosciuto lo spettro della propria incompletezza, rischierebbe, come Amleto, l'immobilità della contemplazione: «*The time is out of joint – O cursed spite, / That ever I was born to set it right.*»¹⁹.

9. La visione dello spettro è letteralmente insostenibile per la scienza. Il senso, se e in quanto rimanda alla costitutiva incompletezza di qualsiasi teoria e di qualsiasi gioco linguistico, non può essere

¹⁷ Per evitare qualsiasi incomprensione o equivoco a questo proposito, è bene ribadire che qui non è in discussione la capacità riflessiva del singolo scienziato, né la sua competenza o cultura filosofica. Il soggetto-scienza non è lo scienziato, ma una creatura della filosofia trascendentale.

¹⁸ La prima formulazione compiuta della meccanica quantistica rappresenta, da questo punto di vista, una esemplare anomalia nella storia della scienza, quasi una “messa in scena” del carattere extra-teorico della questione del senso. Come è noto, la caratteristica principale della meccanica quantistica è la convivenza tra un perfetto funzionamento concettuale e predittivo/sperimentale della teoria (con le note ricadute tecnologiche) e l'impossibilità di darne una descrizione realistica, vale a dire di assegnare alla teoria una semantica univoca, un referente in grado di renderla comprensibile in senso classico: un completamento intuitivo delle formule come interpretazione dei simboli, come univoca individuazione delle proprietà di un correlato oggettuale del linguaggio. In altre parole, l'impossibilità di dire come stanno *davvero* le cose “là fuori”, nel mondo: gli elettroni sono, in realtà, onde o particelle? – esigenza a cui la fisica classica è in grado, apparentemente, di rispondere senza difficoltà. (Questo spiega la “debolezza” epistemologica della meccanica quantistica e la pressione delle spinte controriformiste tese a riportare i successi della teoria nell'ambito più rassicurante del realismo classico).

L'assetto strutturale della teoria quantistica, i suoi fondamenti epistemologici (i principii di complementarità e di indeterminatezza in primo luogo), e lo stesso formalismo matematico, impediscono infatti proprio la formulazione delle domande che rimandano alla relazione fra la teoria e il mondo come se si trattasse di entità separate. La teoria come tale (non, dunque, semplicemente i suoi principii metodologici espliciti) esclude la possibilità che le particelle posseggano determinate proprietà *prima* dell'effettiva osservazione, come se l'osservazione fosse l'occasione contingente in cui tali proprietà si manifestano: la domanda su cosa accade *realmente* in un evento quantistico (vale a dire indipendentemente dall'effettivo aver luogo dell'evento di misura) si trasforma in una questione irrisolvibile, in senso tecnico prima ancora che filosofico.

La meccanica quantistica sembrerebbe dunque caratterizzarsi per una particolare “consapevolezza” filosofica – per una più sottile comprensione del significato e del ruolo dell'incompletezza, potremmo dire: costretta a muoversi nel nuovo ambito d'esperienza aperto dalla scoperta del mondo sub-atomico, la fisica, da un punto di vista filosofico, sembra essere diventata meno ingenua, sembra “saperne” di più. Come se la più sofisticata e opaca tra le teorie che la scienza della natura ha prodotto fosse, al tempo stesso, l'evento conoscitivo nel quale il senso originario e l'orizzonte trascendentale dell'esperienza e della conoscenza scientifica sono esibiti con la più grande trasparenza. [Per una trattazione più estesa e argomentata di questo tema si veda N. Argenterii, *Ci sono elettroni nel mondo-della-vita? Esperienza, matematica, realtà: una lettura fenomenologica dell'epistemologia di Werner Heisenberg*, Bonanno Editore 2009 (in corso di pubblicazione)].

¹⁹ W. Shakespeare, *Hamlet*, Atto 1, Scena 5, 188-189.

tematizzato all'interno dell'attività conoscitiva della scienza. Esso può, per così dire, "essere colto sul fatto", perché la domanda scientifica «mostra in azione ciò che [la domanda filosofica] tematizza»; ma, appunto, la tematizzazione di quella incompletezza non può avvenire che nell'ambito del discorso filosofico.

Ovviamente, alla visione dello spettro la filosofia non può invece sottrarsi: sostenere lo sguardo e la "verità" dello spettro è, anzi, la stessa ragion d'essere della filosofia, il *dovere* che può sottrarla alla contingenza di un sapere ulteriore, di una sedicente "scienza delle scienze", certo rispettabile ma tutto sommato oziosa e ingiustificata di fronte al lavoro degli scienziati e ai loro successi teorici e pratici:

«Non si sta dicendo con ciò che una riflessione filosofica critica sarebbe [...] una sorta di superiore teoria completa, come talvolta si è affermato con lo scopo di esaltarla o dileggiarla. Anzi essa non è neppure teoria, almeno nel senso che non ci fornisce la minima conoscenza. È appunto quella percezione o coscienza – richiedente di essere in qualche modo tematizzata e autotematizzata in una riflessione – dell'incompletezza, della condizionatezza della scienza, che può dare l'impressione di produrre *soltanto capita mortua*, proposizioni che potrebbero essere eliminate senza danno per le nostre conoscenze, il nostro sapere, la nostra cultura in genere, solo se si continua a pensarla in termini di conoscenza, magari di presunto ordine superiore»²⁰.

Le difficoltà che la filosofia si trova a dover gestire stanno proprio nel carattere paradossale e sfuggente dei suoi compiti e dei suoi obiettivi: prendere le distanze dall'esperienza rimanendo dentro l'esperienza, tematizzare linguisticamente e concettualmente questo scarto che tuttavia si configura al tempo stesso come condizione di qualsiasi discorso, dunque anche di quello filosofico, significa farsi carico dell'esigenza di «una riflessione che non può non essere contenuta *in qualche modo* nella teoria e *nello stesso tempo* la eccede, *con la piena coscienza tuttavia che le cose stanno precisamente in questi termini*»²¹.

Il compito della filosofia – non il compito che la filosofia *si dà*, come se la filosofia nascesse prima di avere qualcosa da fare, ma il compito che la filosofia *è* – si configura dunque come un compito strano e paradossale, come il tentativo irrinunciabile di «parlare di qualcosa che non può essere detto, [di] "*osare di dire l'indicibile attraverso il dicibile*"»²²: di sostenere, con occhi umani, la visione dello spettro.

Ma perché la filosofia dovrebbe essere in grado di sostenere questa visione? Davvero è sufficiente comprendersi come filosofia, e non come scienza, per avere la garanzia di potere impunemente contemplare, e soprattutto *dire*, l'indicibile? Quell'immagine da cui siamo costantemente in fuga (la scienza e la filosofia come discipline definite da territori confinanti e separati: un'immagine pericolosa ma non stupida, vista la sua straordinaria capacità di rigenerarsi e riproporsi in nuove forme) sembra di nuovo invadere la scena: la filosofia si occupa dell'indicibile. Bene, buon lavoro.

Eppure le cose non sono così semplici. Tematizzare l'indicibile, lo scarto, dire il senso non è come parlare di oreficeria, di etimologie immaginarie o di proverbi copti, perché è un compito che include la propria radicalizzazione e, perfino, il proprio azzeramento:

«[...] posto che il dicibile senso concreto, nonché il significato dicibile, è tale alla condizione di un senso indicibile, *la tematizzazione di tale senso in genere* non ostacolerà, *per il fatto di essere stato pur detto* in qualche modo, *il dire lo stesso dicibile?* Il dicibile e il detto non vedranno compromessa la loro peculiare natura di dicibile e detto? [...] si tratta [...] di vedere *se, nella filosofia stessa, la sensatezza dei detti, che il senso condiziona, resti tale, una volta che i detti siano stati risaliti, in sé e oltre di sé, alla loro condizione di senso, o se per caso non rischi di rovesciarsi in insensatezza, trasformando a sua volta il senso in non-senso*»²³.

Senza questa radicalizzazione interna del compito della filosofia, l'immagine si imporrebbe definitivamente: lo spettro sarebbe un oggetto tra gli altri e la filosofia una disciplina tra le altre, una inquietante "spettrologia". Ma, da Kant in poi, la spettrologia – come metafisica non consapevole del proprio *problema interno* e della propria sempre imminente auto-dissoluzione – trova cittadinanza soltanto nei sogni dei visionari. La filosofia non può dunque che coincidere con il proprio problema

²⁰ E. Garroni, cit., p. 254.

²¹ *Ivi*, p. 255.

²² *Ivi*, pp. 257-258; corsivo mio.

²³ *Ivi*, pp. 260-261.

interno, dunque con il rischio incombente della propria insensatezza. Ma, appunto, con il rischio, non con l'insensatezza come tale, non con l'insensatezza di una disciplina che, semplicemente, presume di dovere e potere parlare del "senso". Stare nel rischio, unica salvaguardia dall'insensatezza di un senso dato una volta per tutte, significa comprendere e tener ferma la paradossale e sfuggente nozione di identità-differenza che lega i sensi concreti e i significati al senso in genere, il condizionato alla condizione, l'empirico al trascendentale, la scienza alla filosofia, il senso al non-senso:

«La nozione – evidentemente paradossale, sempre al limite dell'antinomia – di "identità-differenza" è in realtà una nozione instabile, oscillante. Può continuamente spezzarsi nelle sue articolazioni. Ma anche tenerla ferma, troppo ferma, nella sua instabilità e oscillazione potrebbe significare riseparare involontariamente, al modo della metafisica ipotizzata, ciò che deve essere invece distinto e unito a un tempo. Può accadere, certo, che ci si ritenga soddisfatti nel tenerla ferma, ma forse solo perché ciò ci consentirebbe, non senza inganno verbale, di continuare a parlare e di senso e di sensi, uniti sotto il profilo dell'identità, ma distinti sotto il profilo della differenza. E con ciò non si sarebbe ancora una volta riflettuto dall'esterno sull'asserita identità-differenza, e l'asserita identità-differenza non sarebbe ancora una volta soltanto uno stare-accanto del senso ai sensi, e in sostanza una mera differenza e separazione? Non avremmo, per così dire, "salvato" la filosofia critica proprio in quanto l'abbiamo trattata esattamente come una metafisica?»²⁴.

Stare nel rischio è difficile, perché significa impedire l'esito quasi inevitabile di qualsiasi tematizzazione linguistica, vale a dire l'ipostatizzazione, la reificazione scientifica del senso, anche del senso nella sua versione "radicale", come rischio stesso del non-senso. Significa dunque impedire che la tematizzazione del senso, che è il "compito" della filosofia, implichi l'identificazione del senso con un concetto linguisticamente esplicitabile: il senso non è il contenuto di una risposta, per quanto complessa e consapevole possa essere la domanda. Il senso è sempre da conquistare (perché già sempre perduto) e la filosofia è sempre un appello: un appello a rilanciare continuamente l'interrogazione per riattivare il processo di risalimento dell'esperienza verso gli *a priori* che, anticipandola dall'interno, impediscono che essa sprofondi in una assurda e indicibile contingenza assoluta, e un appello alla consapevolezza della impossibilità di portare a termine, una volta per tutte, questo compito di risalimento:

«Forse il senso è questo stesso rischio: questo non poter non dare sensatezza e questo non poter non toglierla. Forse il senso è il rischio, che non possiamo non correre, di cogliere la sensatezza, *mentre* ci viene sottratta, e di perderla, *mentre* la conquistiamo. Forse niente, *se* il senso è tale, può mai liberarci da questo duplice rischio fondamentale e acquetarci definitivamente nell'universale sensatezza o in un, sempre più improbabile, significato *supremamente* sensato, l'unico "serio". Forse niente può tuttavia, nello stesso tempo, liberarci dal compito di riconquistare sempre di nuovo la sensatezza, alla condizione del senso, e incarnarla, per quanto è possibile, in un significato "rischioso" e "serio"²⁵.

La visione dello spettro rischia dunque di accecare anche la filosofia. Anche per la filosofia quella visione è – o, meglio, deve essere – insostenibile.

Pensare il contrario significa sognare la spettrologia e una lingua conforme alla lingua dello spettro; sognare che la filosofia, al contrario della scienza, conosca questa lingua e possa quindi tornare nel mondo a restituire le parole dello spettro, a *dire* la verità che le è stata consegnata e redimere così la contingenza cieca dell'esperienza e delle scienze.

Per fortuna al risveglio, dopo qualche istante d'angoscia, ci rendiamo conto che lo spettro è muto.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it

²⁴ *Ivi*, p. 267.

²⁵ *Ivi*, pp. 269-270.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofiaitaliana.it", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofiaitaliana.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.