

STUDI

PREMESSA: FARE STORIA DELLA CONTEMPORANEITÀ

di Gianni Paganini

«Che la filosofia cominci ad esistere unicamente nella moltitudine delle sue problematiche, è questa la prima constatazione, non solo della sociologia della conoscenza, ma della storia della filosofia in quanto attività essa stessa filosofica. Si può capire perché avviene così. Innanzitutto la filosofia nasce da domande che non sono contenute nelle opinioni quotidiane, consegnate al linguaggio ordinario, e neppure nei saperi positivi elaborati dalle scienze. In secondo luogo, le questioni che si possono chiamare fondamentali o prime, caratteristiche della filosofia, non si sovrappongono e non si lasciano ricondurre all'unità. Così, la dispersione delle problematiche è contemporanea al separarsi dell'interrogazione filosofica. E questo non è tutto: nello stesso registro delle problematiche, l'inventario delle differenze impone uno sdoppiamento supplementare, dal momento in cui si cerca di riafferrare il gesto filosofico, che nasce in funzione non solo della sua propria capacità di interrogazione, ma anche dei materiali a cui questa capacità si applica. La riflessione del pensiero su se stesso si scopre allora mediata dalla riflessione su oggetti, domini che la filosofia non ha prodotto, ma che ritrova fuori di sé. Si tratta qui fondamentalmente di contesti scientifici di cui il filosofo deve apprendere le regole proprie di costituzione».

Basterebbe questa lunga citazione, se mai ce ne fosse bisogno, per dimostrare come non sia necessario né essere storici di professione, né storicisti di convinzione per ritenere che la filosofia intrattenga con la sua storia un rapporto privilegiato, costitutivo della sua stessa essenza, e che proprio questo rapporto dischiuda all'attività filosofica un orizzonte aperto, nel quale si iscrive una pluralità di opzioni e di 'stili', varietà che rimanda a sua volta alla pluralità irriducibile delle 'questioni' filosofiche. L'autore di quel brano (scritto per introdurre una delle imprese enciclopediche più ambiziose, ma anche più 'oneste' e comprensive, *L'univers philosophique*, parte della *Encyclopédie philosophique universelle*, edita dalle Presses Universitaires de France) non può certo essere sospettato di simpatie eccessive verso la tradizione storicistica: formatosi, come egli stesso ha scritto, nel crogiolo di influenze diverse («filosofia riflessiva, filosofia fenomenologica, filosofia ermeneutica»), certamente

tutte 'continentali', ma sicuramente posteriori e talvolta ostili all'approccio storicistico, Paul Ricoeur ha avviato semmai una lunga marcia di avvicinamento verso le tematiche filosofico-linguistiche di stampo anglosassone, cercando una suggestiva «nuova alleanza» con le prospettive analitiche (di qui l'attenzione ai «contesti scientifici» e la ricerca di un difficile equilibrio, tutto teso a evitare le «vie brevi» della «veemenza ontologica» di stampo heideggeriano e a recuperare invece la «precisione analitica» dello stile argomentativo).

Con tutta la sua attenzione alla «storia della filosofia in quanto attività filosofica», la testimonianza di Ricoeur è solo una, per quanto autorevole, fra le dichiarazioni di interesse per la ricerca di una prospettiva storica all'interno della riflessione contemporanea: se è pacifico che non basta la filologia per soddisfare al compito, primario anche per lo storico, di 'orientarsi nel pensiero', è altrettanto chiaro che a quest'ultimo obiettivo se ne è affiancato un altro non meno urgente, quello di 'orientarsi nella storia del pensiero', ivi compresa quella dell'ultimo secolo ormai giunto alla conclusione. Anche all'approssimarsi di questa scadenza, con tutta la convenzionalità che la connota, non sono mancati i bilanci conclusivi e proprio a quest'ultimo scorcio della contemporaneità è stato dedicato largo spazio, nella consapevolezza di un tragitto giunto a piena definizione: per restare solo entro i confini della cultura italiana, nel breve volgere di alcuni anni hanno visto la luce il corposo aggiornamento del classico 'manuale' di Nicola Abbagnano (*Storia della filosofia*, vol. IV, *La filosofia contemporanea*, a cura di G. Fornero, due tomi, con contributi di L. Lentini, F. Restaino, D. Antiseri, Torino, Utet, 1993-94), la continuazione della *Storia* di Ludovico Geymonat (*Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VIII e IX, a cura di C. Mangione e E. Bellone, Milano, Garzanti, 1996), la vasta sintesi per temi diretta da Paolo Rossi (*La filosofia*, quattro volumi, Torino, Utet, 1995) e ultimamente il volume VI e conclusivo della *Storia della filosofia*, a cura di Pietro Rossi e C.A. Viano, Laterza, Roma, 1999. A queste opere collettive si sono aggiunte poi le due monografie di Franca D'Agostini: *Analitici e continentali*, Milano, Cortina, 1997 e il panorama tracciato in *Breve storia della filosofia nel Novecento. L'anomalia paradigmatica* (Torino, Einaudi, 1999), oltre alla nuova serie inaugurata dal Mulino "La filosofia contemporanea", a cura di Stefano Poggi, di cui sono già usciti tre volumi (Paolo Spinicci su *Sensazione, percezione, concetto*; Davide Sparti su *Identità e coscienza*; Fiorenza Toccafondi su *L'essere e i suoi significati*- Bologna 2000). Nel frattempo, è stato completamente rifatto (e quasi triplicato per estensione) quello che costituiva il volume sul "Novecento" della *Storia della filosofia*, diretta da Mario Dal Pra: nel 1991, poco prima della sua scomparsa, è stato pubblicato il volume (in nuova edizione) sulla prima metà del Novecento, mentre due anni fa si è completato il disegno con il vol. XI, in due tomi, sulla seconda metà del secolo¹.

1. *Storia della filosofia*, diretta da Mario dal Pra (Vallardi/Piccin): vol. X, *La filosofia contemporanea. Prima metà del Novecento*, nuova edizione a cura di M. Dal Pra, pp. 586, Padova, Piccin, 1991; vol. XI, *La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, a cura di Gianni Paganini, in due tomi, pp. 1762, Padova, Piccin, 1998.

Proprio in occasione della pubblicazione di quest'ultimo volume, i collaboratori dello stesso e un gruppo di studiosi, specialisti di vari settori del pensiero contemporaneo, si sono dati appuntamento a Vercelli, nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi del Piemonte Orientale "A. Avogadro" (Dipartimento di Studi Umanistici), per discutere del tema: "La filosofia del '900 e la sua storia. Questioni di metodo e prospettive di ricerca" (31 maggio - 1 giugno 1999). Di quel convegno di studio si pubblicano ora in questo fascicolo gli Atti, che vogliono essere un contributo di riflessione e di dibattito sulle questioni poste dalla comprensione storica della contemporaneità in filosofia.

La discussione (alla quale hanno partecipato studiosi convenuti da molte delle principali Università italiane) ha riguardato in effetti i rapporti filosofia-storia della filosofia, nel duplice verso di questa relazione, mettendo in luce non solo il contributo della prospettiva filosofica alla ricerca storica, ma anche - in forme varie ed articolate, a seconda dei contesti - quello recato dalla consapevolezza storica all'elaborazione di posizioni teoriche. All'«incrinatura» e al venir meno di un rapporto troppo immediato, fra storia e teoria, è dedicato il saggio di Michele Ciliberto, che ha ricostruito, nel contesto della cultura italiana fra il dopoguerra e gli anni Sessanta, i modi con cui si è prima affermata e poi dissolta l'egemonia di una particolare interpretazione, storicistica nel senso crociano e gramsciano, di quel rapporto. Riportando una nitida testimonianza di Eugenio Garin (consegnata ad una lettera inedita rivolta a Spirito, del '56), Ciliberto ha rievocato le fasi di un dibattito nel quale si confrontavano - per usare le parole di Garin - le ragioni del «filosofo-storico» e quelle del «filosofo-filosofo»: ove le prime puntavano a segnare definitivamente il distacco tra storiografia e filosofia, almeno nei termini in cui quel nesso si era fissato entro la cultura "neoidealistica" italiana. Quella cesura non si rifletteva però sul legame tra storiografia e politica, che veniva anzi rinsaldandosi nella forma canonica della ricerca gramsciana dell'egemonia, di cui la "questione degli intellettuali" rappresentava un capitolo fondamentale: con tutta una serie di ricadute importanti per la cultura italiana, che andavano dalla «sporgenza della storiografia» su altre forme di ricerca intellettuale, all'identificazione piena di storia e storicismo, dalla sintesi con il marxismo sino ad una vera e propria «prevaricazione» delle esigenze della politica, che furono all'origine (come mostra Ciliberto) della crisi di un'esperienza per altri versi aperta e innovativa come quella della rivista "Società". Su questo sfondo, la fase convulsa degli anni '60 marcò una rottura epocale, di cui Ciliberto registra i significati ambivalenti: da un lato furono colpiti alcuni punti cardinali, su cui si era costruita la cultura della sinistra nella sua forma più sistematica e nazionale, come il nesso tra storiografia e politica (più ancora che la risoluzione della filosofia nei modi del sapere storico), o la concezione dell'intellettuale organico, o l'attenzione ai collegamenti più profondi tra cultura e vita nazionale; d'altro canto (e sono le parole di Luporini a sottolinearlo), attraverso questa fase di grandi cambiamenti, comparve con nettezza il tema dei «limiti della coscienza storica» e l'impossibilità (anche in una prospettiva marxista) di sostituirla alla «coscien-

za teorica». Dall'articolo di Ciliberto emergono dunque la percezione di una «grande distanza» rispetto a quel tipo di problemi e la necessità di un loro inquadramento storico più vasto entro «la crisi della stato-nazione». Il saggio non si chiude tuttavia sul registro della 'crisi', piuttosto sottolinea quegli elementi di 'giudizio' e di apertura che si collegano alla fase nuova, con il venir meno di un'«interpretazione ideologica - di carattere immediato» del rapporto fra storia, teoria e politica.

A significare invece che forse i conti con lo storicismo non sono mai chiusi, su un altro e ben diverso versante della questione si è collocata la relazione di Giuseppe Cacciatore. È ad uno storicismo «critico-problematico» che si ispira il programma di una «storia *storica* della filosofia». Con una formula suggestiva, Cacciatore ha individuato le radici della storia delle idee (diversa da quella proposta da Lovejoy) nella vichiana «storia d'umane idee»; ne ha prolungato tuttavia l'estensione sino ad inglobare la storiografia cassireriana, fautrice di un'indagine rivolta non ai «concetti di genere», bensì alla concretezza dei «problemi». Che non si tratti soltanto di una proposta metodologica, ma che lo storicismo racchiuda un proprio nerbo teorico, ben si vede dall'esito che Cacciatore ne ha rintracciato nella direzione della «storia della cultura»: dallo «storicismo dei filosofi» allo «storicismo degli storici», per riprendere una formula di Tessitore convinto dell'«impossibilità di fare una storia che non sia *une histoire à part entière*». Non saremmo tuttavia in presenza di una risoluzione della filosofia, non più nella *sua* storia, ma nella storia *tout court*, giacché il compito indicato a questo «nuovo storicismo» consisterebbe pur sempre nel tentativo di costruire «un rapporto nuovo tra la filosofia come ricerca del senso» e la «storiografia»: ove al «kantismo eterodosso» dello «storicismo critico e problematico» spetterebbe, con Weber, di prender atto «senza smarrimenti e senza derive nichilistiche» dell'inaggirabile pluralismo dei valori». Nell'età del disincanto e del «moderno politeismo», formulare una domanda provocatoria, come quella se esista ancora la storia della filosofia, implicherebbe dunque un deciso spostamento verso la «storia della *cultura* filosofica», individuando la «residua possibilità di un discorso» nella rinuncia a un concetto o a un sistema di filosofia, che «si illuda ancora di ritrovare e possedere elementi di unità e di unicità».

Il discorso di Cacciatore non ha dunque proposto una semplice ripetizione a ritroso del tragitto dello storicismo, dopo che la relazione precedente ne aveva descritto la dissoluzione: è un chiaro invito, quello formulato nella proposta di una storia culturale della filosofia, a far reagire i risultati dell'approccio storicistico sui suoi stessi presupposti teorici. Banalizzando e semplificando alquanto, si potrebbe arrivare alla conclusione che, se non si dà storia della storiografia (anche filosofica) senza teoria, quest'ultima d'altra parte non potrebbe non essere anch'essa storica.

Vi sono naturalmente modi profondamente errati di mettere in relazione il pensiero contemporaneo con la sua storia: uno di questi è senz'altro quello ispirato alla ricerca di «precedenti» o di «casi interessanti» (un modo di procedere da «avvocato», come ha scritto Paolo Rossi, che l'ha messo accanto al

ruolo più arcaico, ma pur sempre in voga, del filosofo come «vate» o «profeta»): come se avesse qualche rilevanza mettere in relazione - per scegliere due esempi agli opposti estremi temporali dell'arco della storia della filosofia - la celebre proposizione 6.54 del *Tractatus* di Wittgenstein (dove si raccomanda al lettore di «gettar via la scala dov'è salito» riconoscendo «insensate» le sue affermazioni, «se è salito per esse - su esse - oltre esse») con l'altrettanto celebre chiusa di *adv. math.* VIII, 481, dove Sesto Empirico - dopo aver dimostrato che non esiste dimostrazione nel senso preciso del termine - resosi conto dell'apparente autocontraddizione - avverte subito dopo: «non è inverosimile che lo scettico, dopo essersi arrampicato su una scaletta - quella cioè di un'argomentazione che prova la non esistenza di una dimostrazione -, una volta raggiunto il suo scopo, proprio allora distrugga anche quest'argomentazione medesima». E per fare un altro esempio del tutto diverso ma altrettanto emblematico: sarebbe facile mettere in relazione (come a un «precedente») certe considerazioni svolte da Robert Nozick in *The Examined Life* - intorno alla nozione di Dio e al suo rapporto con il mondo - con argomenti analoghi dei ben più celebri *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume, peraltro non citati in questa sezione dell'opera divulgativa né nelle più agguerrite e tecniche *Philosophical Explanations*. Il Dio «abbastanza perfetto» da poter essere Dio, da creare il mondo o da delegarne la creazione ad un altro inferiore, ma non assolutamente perfetto come aveva preteso tutta la tradizione da Anselmo a Descartes, somiglia alquanto alla riformulazione critica che di quel concetto avevano proposto lo scettico Filone e il deista Cleante proprio nei *Dialoghi* humani, respingendo le prove a priori e accettando invece dei gradi di perfezione soltanto limitati, sulla base di ragionamenti a posteriori e di inferenze analogiche.

Contro questa ricerca dei 'precedenti', per quanto divertente e suggestiva essa sia, valgono invero tutte le avvertenze che provengono tanto dalla ricostruzione interna dei testi quanto dalla consapevolezza storica dei contesti diversi in cui essi furono maturati. Sovente la ricerca di questi 'precedenti' non va al di là dell'individuazione di blande 'analogie' con tutto quel che di discutibile e di arbitrario esse comportano. Su «prodigi e vertigini dell'analogia» non ci sarebbe bisogno di ritornare, dopo l'aureo libretto con lo stesso titolo pubblicato da Jacques Bouveresse (*Prodiges et vertiges de l'analogie*, Paris 1999), per denunciare il potere falsificante - anche perché, come ricorda lo stesso autore, basterebbe riportarsi alla feroce stroncatura scritta da Musil nel 1921 del *Declino dell'Occidente* di Spengler per vedervi messo in ridicolo l'uso incontrollato dell'analogia: dopo aver notato che il modo di procedere di Spengler «evoca lo zoologo che classificherebbe tra i quadrupedi i cani, i tavoli, le sedie e le equazioni di 4° grado», Musil si divertiva infatti a dare una dimostrazione brillante della maniera in cui si potrebbe giungere, per via analogica, a formulare questo asserto: «Esistono farfalle gialle; esistono egualmente cinesi di colore giallo. In un certo senso, si può dunque definire la farfalla: cinese nano alato dell'Europa centrale» (R. Musil, *Spirito ed esperienza. Note per i lettori scampati al Tramonto dell'Occidente*, in «Der neue Merkur»,

1921).

Vi sono naturalmente maniere assai meno ingenue e immediate, non vizzate dai paradossi dell'analogia, per ricostituire un nesso tra la riflessione teorica, nel suo esercizio attuale, contemporaneo, e la ricostruzione storica: quello che in senso forte si potrebbe chiamare (con Rorty) «formazione del canone», o in un'accezione più debole rispetto al requisito più impegnativo della *Geistesgeschichte*, l'individuazione di una 'genealogia' chiamata a fare da sfondo, per consenso o per contrasto, alla contemporaneità. Se è ben condotta, con scrupolo storico non meno attento all'esattezza dei dati che alla ricostruzione degli argomenti, l'impresa genealogica svolge un ruolo di primaria importanza, e non solo quando conduce alla 'conferma' dello stadio finale, collocandolo al termine di una tradizione o di un'evoluzione, ma anche quando produce la smentita o la falsificazione di un'apparente filiazione del presente rispetto al passato. Come ha scritto Rorty (a proposito della necessità di «liberarci del problema dell'identità di mente e corpo»), dinnanzi ad alcuni classici problemi teorici che connettono ad es. la dignità dell'uomo con la distinzione tra stati di coscienza e neuroni (o la tesi dell'immortalità a confronto con la dottrina della mente come insieme di stati fenomenici), il ricorso alla «storia delle idee» rappresenta un modo legittimo per trovare la corretta risposta: «Proprio come il paziente ha bisogno di rivivere il suo passato per rispondere alle sue domande, così la filosofia ha bisogno di rivivere il proprio passato, per rispondere alle *proprie* domande».

È sintomatico che a questa domanda sulla propria genealogia non si sia sottratta neppure la filosofia meno incline a storicizzarsi, e cioè quel fascio di indirizzi e di tendenze che si è ormai soliti raggruppare sotto il nome di filosofia analitica (malgrado la persistente ambiguità che vede convivere al suo interno un orientamento di tipo più naturalistico, descrivibile nei termini classici di 'filosofia scientifica', e una tendenza invece più attenta a cogliere la linguisticità come dato essenziale dell'approccio analitico). A dispetto dell'osservazione di quel filosofo che vi ritrovava il frutto di una cattiva diairesi, sembrandogli la bipartizione simile nell'arbitrarietà a quella che si otterrebbe se si dividesse l'insieme automobili in due classi del tipo: 'auto giapponesi' e 'auto a trazione anteriore' (ove l'accento della battuta cade evidentemente sulla contrapposizione tra una definizione per 'metodo', l'analisi, e un'altra per 'origine', la continentalità) la dicotomia analitici/continentali ha già popolato intere biblioteche. Rispetto a questa vasta produzione, i due articoli, di Stefano Poggi e di Diego Marconi, si segnalano per intendimenti fra loro diversi, ma entrambi originali rispetto ad una 'vulgata' che rischia di diluire la sostanza (anche storiografica) della definizione.

Il saggio di Poggi (dedicato a «William James e la filosofia europea») si situa anche cronologicamente a monte della linea di displuvio (o almeno della sua formulazione più esplicita), per ritrovare un passaggio decisivo nella genesi della discussione filosofica americana novecentesca, caratterizzata da «una costante tensione tra un'impostazione di tipo scientifico-positivo e una visione del mondo dalle forti tonalità religiose». Anteriore al *linguistic turn*, e tutta

immersa invece nella temperie di quello che venne successivamente (con Husserl) bollato come 'psicologismo', la filosofia di James assume ai nostri occhi il vantaggio paradossale di un'apparente maggiore prossimità a certe tematiche contemporanee, proprio perché, muovendo dalla totale linguisticità dell'analisi classica, i filoni analitici sono venuti riscoprendo negli ultimi decenni i territori della psicologia, del cognitivo, della filosofia della mente. Quella di James fu anche la stagione in cui fiorì un primo intreccio tra filosofia transatlantica ed esperienze continentali, quasi un prodromo degli scambi che caratterizzeranno la fase 'post-analitica'. L'epoca di James fu - come scrive Poggi - «l'autentica "scena primaria" - "scena primaria" per la verità durata quasi due decenni - della vicenda dei rapporti Europa-USA sul piano del nesso filosofia-psicologia». Lotze e Bergson, Mach e i brentaniani come Anton Marty sono le tappe di un *iter* continentale della filosofia jamesiana, che dopo la sua morte continuerà tuttavia, malgrado i fraintendimenti indotti dall'egemonia comportamentistica negli USA o dalla lettura riduttiva, tutta in chiave naturalistica, di Dewey. A questi *misunderstandings* si accompagnò ancora, come sottolinea Poggi, l'effetto di un certo «nazionalismo» culturale, quello stesso che ha finito per imporre una sorta di «translatio imperii» dall'Europa agli Stati Uniti, definendo altresì una *koiné* filosofica «della quale molti di coloro che al giorno d'oggi si occupano di filosofia (ed anche della storia di quest'ultima) si sentono cittadini». Ritornare ad un'epoca in cui i confini tra filosofia scientifica e psicologia europea (soprattutto tedesca), tra riflessione americana e filosofia continentale, non erano così ben definiti (come si sarebbe preteso successivamente), significa forse ritrovare anche uno stato dell'arte o una "scena" originaria che ha qualche tratto di familiarità con la contemporaneità, malgrado l'aspetto completamente 'datato' e irripetibile della stagione jamesiana: anche perché in essa si definirono alcuni snodi (come il problema dell'unità dell'Io, l'esistenza o meno degli stati percettivi) su cui - come ha sottolineato Poggi - è ritornata l'attenzione dei filosofi odierni, almeno a partire da Rorty e Putnam.

Sulle difficoltà, e sulla relativa novità, dell'emergere di un'autocomprensione storica all'interno degli orientamenti analitici anglo-americani ha richiamato l'attenzione Diego Marconi, sottolineando l'evidente sproporzione fra la consapevolezza storica di vasta parte della riflessione 'continentale' rispetto all'esiguità dei tentativi di autorappresentazione dell'altra parte (nonostante i lavori di Coffa, Rorty, Dummett e Hacker, per citare solo i più importanti). Rispetto all'approccio adottato da Franco Restaino (di cui discute i risultati), quello di Marconi si caratterizza per un tratto maggiormente «accademico», soprattutto per l'ambito americano, privilegiando, di contro ad un'immagine troppo «"rortyana" della filosofia americana degli ultimi decenni», una veduta più tecnica e interna agli sviluppi della filosofia analitica. Questa procederebbe di fatto «lasciandosi alle spalle alcuni dei suoi grandi vecchi» (come Putnam o lo stesso Rorty), che ne hanno criticato alcuni assunti di fondo o hanno finito per prendere strade diverse. Alla stessa affermazione del neopositivismo negli USA avrebbe contribuito in realtà assai più un personaggio ben radicato nell'i-

stituzione universitaria come Quine, che non i grandi transfughi, rimasti per lo più alquanto isolati nella vita accademica del paese di elezione. Il grande evento che ha cambiato il corso della filosofia analitica degli ultimi ventitrent'anni sarebbe però, per Marconi come per Restaino, la «svolta mentalista», di cui vengono rintracciate le origini non tanto nell'involuzione delle discussioni semantiche degli anni '70 quanto in «episodi teorici e influenze» plurimi, dalle ricerche di Gareth Evans a quelle di Chomsky e Fodor, dall'adozione del «paradigma computazionale» alla reazione contro gli argomenti anti-mentalisti dei filosofi esternalisti più radicali, come Putnam e Burge.

Nell'insieme, da questa rilettura del suo passato lontano e recente, emerge un'immagine della filosofia americana assai più variegata e complessa, ben più 'mista' di quanto possa rappresentare un'etichetta unidimensionale, come quella dell'analiticità: così come si evidenziano percorsi più ramificati e solo in parte convergenti, non senza effetti di 'eterogenesi' dei fini a volte paradossali - come il fatto che alle origini della svolta mentalistica dell'analisi ci sia anche l'influenza di un filosofo così spiccatamente 'continentale' come il Kant di Strawson o di tematiche altrettanto kantiane come «la natura dei concetti, la relazione tra percezioni e concetti, i limiti alla naturalizzazione della mente».

Con l'articolo di Santucci, la pretesa di delimitare l'insularità delle tematiche analitiche è guardata da una certa distanza critica, proprio nella prospettiva di una delle filosofie continentali per eccellenza, quella francese: ove, come rileva assai finemente l'autore, si sono consumate molte svolte parallele, per esiti teorici complessivi, a quelle d'oltre Manica o d'oltre Oceano, con l'opzione linguistica dello strutturalismo, o con la morte del soggetto di Foucault, o con la reazione antistoricistica di Althusser e la rivoluzione archeologica dello stesso Foucault - ma con materiali testuali, riferimenti filosofici e intenzioni finali, insomma con 'stili' filosofici ben diversi, al limite antitetici, e nei quali entravano le lezioni di Nietzsche e quelle di Heidegger, il distacco dalla fenomenologia e la scoperta dell'inconscio, un'attenzione (sia pure polemica) alle dinamiche della storia e del potere. Anche gli ultimi sviluppi sottolineano l'effetto paradossale di linee di tendenza intrecciate, ma rispondenti a logiche autonome. Come ha scritto Santucci con sintesi efficace: «se in campo analitico le versioni "liberali" dell'empirismo logico e le tesi di Chomsky sul linguaggio favorirono un recupero della soggettività e dell'intenzionale, in Europa gli strutturalismi, la *Nietzsche-Renaissance* e l'ontologia heideggeriana oscurano l'orizzonte del trascendentale». E l'antitesi foucaultiana tra «analitica della verità» e «ontologia dell'attualità» ripropone, trasfigurata e depotenziata, un'alternativa di più "lunga durata" tra il retaggio kantiano, rivolto alle condizioni a priori del conoscere, e quello hegeliano, più attento alla concretezza storica del sapere.

L'analisi di Santucci è tanto più significativa in quanto non si limita a proporre una lettura complessiva della filosofia francese contemporanea da parte di chi già se ne era occupato con uno sguardo d'insieme all'altezza degli anni Settanta (sono suoi i capitoli "Sviluppi dello spiritualismo in Francia" ed "Esistenzialismo, fenomenologia e marxismo in Francia" per il vol. X uscito

nel 1978; suo ancora è il ricco aggiornamento “La filosofia francese dalla crisi del positivismo al periodo fra le due guerre”, scritto per la nuova edizione del volume X, uscito nel 1991 e dedicato alla prima metà del Novecento), ma soprattutto perché ‘illumina’ le ultimissime vicende transalpine (caratterizzate da una sorta di rimozione della rimozione, con il ritorno del soggetto) alla luce di un orizzonte diverso, empirista e pragmatista in senso lato, quello che ha sempre caratterizzato gli interessi dello storico: «Ma gli esiti di queste letture - scrive Santucci riferendosi agli sviluppi più recenti - mi spingono ora a riprendere in esame alcuni dei temi che avevo abbandonato, a compiere un viaggio *coast to coast* e a seguire l’andirivieni delle idee, malgrado le differenze che esistono o resistono tra le posizioni degli “analisti” e dei “continentali”». Senza che si debba risalire sino all’incontro di James con Bergson o di Dewey con il neopositivismo, il tratto più recente offre in effetti vaste opportunità per questa navigazione “da costa a costa”. Santucci evoca il Rorty post-analitico e derridiano, o il Foucault ‘americano’, o ancora la «nuova costellazione» di Bernstein. «Senza le provocazioni di Rorty e le mediazioni di Bernstein, anche lui della famiglia neopragmatista, dubito che sarei ritornato a occuparmi dei filosofi francesi», confessa e rileva che la convergenza potrebbe ritrovarsi proprio nella ricerca elusiva dell’ “io”, dell’ *individualized self*, in una cornice però ben più vasta, che non paghi la «conquista del testo» con la «perdita del mondo», giacché il modello dei pragmatisti è per sempre quello del *gruppo* dei ricercatori e i loro strumenti non si riducono a algoritmi, ma esigono «massime» e «le massime richiedono un’interpretazione contestuale». Più in generale, un reale intreccio e un effettivo dialogo saranno possibili soltanto evitando «caricature e deformazioni» dall’una e dall’altra parte: il rilievo riguarda il confronto Habermas-Derrida, ma finisce per avere nel testo di Santucci una portata più generale, e non solo come astratto richiamo metodico, bensì come effettivo esercizio di lettura, che per essere ‘simpatetico’ e ‘caritatevole’ non elimini la differenze e le ‘ironie’ (nel senso rortyano del *liberal ironist*).

Con la relazione di Enrico Berti è stata rimessa al centro della discussione contemporanea un’illustre ‘scienza’ filosofica, la metafisica, su cui da opposte direzioni e per ragioni assai diverse (da Heidegger come dai neopositivisti) è caduto l’interdetto: in particolare, il rapporto tra metafisica e teologia razionale, che era stato reciso sia nella prospettiva heideggeriana della critica all’onto-teologia, sia nella riduzione analitica della metafisica a ontologia formale, è apparso a Berti meritevole di ripresa e di attenta considerazione, superando una dimensione di pura analisi del linguaggio e nell’intento di recuperare al discorso un’intenzione realistica, che sarebbe andata persa nel quadro della pura ‘linguisticità’. Sarebbe questo, per Berti, il limite maggiore dello stile analitico, a cui mancherebbe «proprio ciò che permette di connettere l’ontologia alla teologia razionale, cioè la problematizzazione radicale del mondo dell’esperienza, considerato non solo nella dimensione linguistica, cioè quale riferimento del nostro linguaggio, ma anche nella dimensione, per così dire, reale, cioè più propriamente ontologica». Provenendo da una «formazione prevalentemente storica e per giunta “continentale”», l’autore rivendica la necessità

di tornare a considerare la metafisica «per ciò che è stata nella sua storia, cioè un' "onto-teologia", e per ciò che è attualmente sul continente europeo», cioè non una parte o una disciplina filosofica accanto alle altre (come la logica, l'etica, l'estetica ecc.), bensì come un «orientamento filosofico particolare, contrapposto agli altri e anzi fortemente contrastato». La suggestione di una metafisica 'laica', capace di misurarsi con i problemi teologici senza essere pregiudicata in senso confessionale, o senza rinchiudersi pregiudizialmente nella pur autorevole sintesi tomista, ritorna a più riprese come un tema fondamentale nell'agenda filosofica ideale di Berti ed è significativo che accanto all'ispirazione aristotelica, ovvia per un sostenitore della cosiddetta "metafisica classica", Berti invochi anche un altro esempio di grande fascino, almeno per la tradizione italiana, e anche assai attraente al di là di steccati ideologici troppo scontati: «Non esistono anche metafisici "laici", quale era stato, nella prima metà del secolo, ad esempio Pietro Martinetti?»

Nell'ultima relazione («Apologia del mestiere di storico della filosofia»), Paolo Rossi è ritornato su problemi di 'origine', per mostrare che vi è ancora un altro aspetto per il quale la ricerca della genealogia può apparire insoddisfacente, proprio nella prospettiva di quella «autonomia» della ricerca storica su cui ha incentrato il suo testo. Ogni genealogia contiene, infatti, al suo interno il pericolo di un'implicita teleologia, come se l'effetto, oltre ad essere il prodotto della catena delle cause, fosse anche il fine, lo stadio paradigmatico a cui esse tendono - con il risultato di una più o meno consapevole selezione, da parte dello storico, degli stadi antecedenti in funzione dello stadio conclusivo. Nel senso indicato da Rorty, quest'ultimo finisce per essere davvero 'canonico', perché autorizza la costruzione della genealogia nella forma di un 'canone' storiografico esemplare. Quello che Paolo Rossi ha chiamato «copernicanesimo cognitivo» rappresenta evidentemente l'antidoto ad una prospettiva nella quale le «certezze del presente» potrebbero indurre la falsa illusione della «prevedibilità del passato», come se quest'ultimo fosse necessariamente orientato secondo il vettore impiegato per costruire la genealogia. In ultima analisi, induce a cancellare la «distanza» del passato e ad appiattirlo sulla «vicinanza» della nostra posizione di spettatori assunta, più o meno inconsapevolmente, a centro del sistema di riferimento. Il 'copernicanesimo' evocato da Rossi intende invece ribadire l'alterità, la lontananza, l'imprevedibilità (nel senso di un «percorso non già codificato») del passato rispetto alla riflessione presente, o al punto di vista contemporaneo, che non può essere assunto come un «centro privilegiato». Per fare storia, in questo senso, non è necessario né essere «relativisti», né rinchiudersi entro i confini della «cosiddetta filosofia continentale».

Nelle «guerre di religione» tra quest'ultima e gli analitici, la posizione di Rossi vuole assomigliare a quella di Erasmo, che non sta dalla parte di «Lutero o dei Gesuiti», cioè, per uscire dalla suggestiva metafora, non vuole rinunciare né allo stile argomentativo degli uni, né alla ricostruzione dei contesti degli altri, «né alla filosofia come saggezza» né alla filosofia «come analisi di architetture concettuali e come costruzione di argomenti». O, per andare a paral-

lele discussioni tra ‘filosofi’ e ‘storici della filosofia’, Rossi non rinuncierebbe né al senso di alterità (a volte anche radicale) rispetto al passato, né alla ricostruzione dei temi teorici e dei passaggi argomentativi su cui anche quel (remoto) passato si è pur costituito. Per lo storico, «l’oggetto filosofico esiste solo a condizione di *storicizzarsi*»: sembrerebbe una banalità, o una professione di storicismo ottocentesco *démodé*, se a pronunciarla - come ricorda Paolo Rossi che la cita - non fosse l’autore (Alain De Libera) di una bella storia del problema degli universali in cui, senza rifuggire dai nuclei teorici sottesi ad una delle più illustri e complicate questioni filosofiche (tutt’altro), l’autore «cerca di restituire una complessità; non arriva al *fatto* storico o all’*archivio* con una problematica già costituita, ma cerca, al contrario, di mostrarne la *costituzione*». Ovviamente la convergenza non è voluta, ma si può osservare che anche questa citazione in fondo insiste sugli stessi motivi su cui aveva battuto Ricoeur (nel testo iniziale di questa premessa) per argomentare il carattere filosofico della storia della filosofia: ma in quest’ultimo caso la sottolineatura è opera di uno storico non certo abituato ad ‘attualizzare’ il passato e propenso semmai a vederlo in tutta la sua reale lontananza storica.

Le buone maniere della retorica vorrebbero che da tutto questo dibattito si traessero delle conclusioni: compito, questo, tanto più arduo in quanto ciascuno degli intervenuti, a prescindere delle rispettive posizioni di appartenenza (fra loro molto diverse, come si è visto) si è comunque preoccupato di insistere più sugli elementi di apertura e non di chiusura, piuttosto sugli aspetti di criticità che su quelli di sistematicità. Discorrendo di «Philosophy and the history of philosophy» al termine della *Columbia History of Western Philosophy* (New York 1999) da lui diretta, Richard H. Popkin - rivolgendosi polemicamente alla tradizione neopositivistica ‘dura’ statunitense - ha fatto una considerazione che può apparire di elementare buon senso, ma non per questo risulta meno preziosa per il dialogo concreto tra filosofi e storici: «Per quanto intensamente si sforzino, i filosofi a-storici non possono far a meno di collocarsi nella storia e di appartenere a certi sviluppi storici. Se la filosofia è ritenuta essere la ricerca di una verità eterna, è tuttavia un’indagine che avanza nella storia umana, portata innanzi da persone diverse in tempi, luoghi e culture differenti. Oggi non potremmo entrare in contatto con altri cercatori della verità, se questi non avessero lasciato tracce storiche dei loro sforzi e se non avessimo sviluppato storicamente gli strumenti idonei a ritrovare e a interpretare le loro tracce». Può sembrare molto poco, ma è sicuramente sufficiente a contrastare certe pretese rivolte ad assolutizzare un particolare approccio alla filosofia, che

2. Desidero qui ringraziare gli enti che hanno finanziato l’iniziativa del Convegno di Vercelli, di cui si pubblicano gli Atti: il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università del Piemonte Orientale “A. Avogadro”, il Comitato per la gestione dei corsi universitari in Vercelli, l’Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Vercelli, la Casa Editrice Piccin - e le persone che in varie fasi hanno collaborato alla preparazione e alla realizzazione dell’iniziativa: Luca Bianchi, Massimo Ferrari, Gianna Gigliotti, Gianluca Mori, Franco Restaino, Paolo Spinicci, Francesco Tomasoni.