

Conoscenza e vita: a proposito del ritorno del pratico in filosofia

di *Paolo Costa*

This paper develops a number of general considerations on the meaning of the cultural phenomenon commonly referred to as «the Practical Turn in Philosophy». Its scope is that of discovering what lies behind the expression and what necessities brought about the recently renewed interest in the practical dimension of existence and knowledge. This turn is interpreted as an answer to modern philosophical intellectualism and as an attempt to turn and see in philosophy a «natural» expression of life in the full sense of the word.

«La filosofia è un'attività che, mediante ragionamenti (λόγοις) e discussioni (διαλογισμοίς), assicura una vita felice (τὸν εὐδαίμονα βίον)».

EPICURO, citato in SESTO EMPIRICO, *Contro i moralisti*, 169

1. *Premessa*

In questo saggio proverò a svolgere alcune riflessioni generali sul significato e la rilevanza di quel fenomeno culturale che va sotto il nome di «svolta pratica della filosofia». Cercherò cioè di capire che cosa nasconda e a quali esigenze risponda quel ritorno d'interesse per la dimensione pratica dell'esistenza e della conoscenza che si è manifestato non solo nel tutto sommato ristretto mondo dei filosofi di professione, ma anche nel ben più ampio e variegato universo del pubblico genericamente colto. Quando negli ultimi anni si è sentito parlare sui giornali di rinascita della filosofia, il riferimento non era ovviamente a un improbabile *revival* della logica trascendentale o dell'ontologia fondamentale, ma a una più prosaica riscoperta della filosofia come maestra di vita, come fonte di possibili risposte alle domande di senso che circolano inappagate nelle nostre iperorganizzate, ipercomplesse e, se mi è consentita un'ulteriore licenza terminologica, iperfrustranti società. In questo scenario, la nascita e la diffusione del *counselling* filosofico come alternativa alle forme tradizionali di psicoterapia ha rappresentato un interessante fenomeno, al contempo sociale e intellettuale, intorno al quale si è creata una sintomatica ondata d'interesse. Molti si sono chiesti se la filosofia non stesse tornando nella

«pubblica piazza» e hanno ricominciato a circolare interrogativi sul valore, la praticabilità e l'utilità di un impegno filosofico diretto.¹

2. *Teoria e pratica*

A dire il vero, normalmente non ci si aspetta che il filosofo sia un individuo particolarmente pratico. Nell'immaginario comune il filosofo, un po' come il matematico, ha per antonomasia la testa fra le nuvole o gli occhi rivolti agli astri, come il Talete sbeffeggiato dalla servetta tracia che finisce maldestramente in un pozzo mentre si dedica alla sua attività preferita: la contemplazione delle realtà superiori. Anche se Aristotele ha tentato nella *Politica* (1259a8-19) di diffondere un aneddoto di segno contrario – il ritratto trionfale di un Talete (improbabile monopolista dei frantoi!) arricchito dalla sua capacità «filosofica» di andare oltre l'immediato, sino a prevedere nel dettaglio gli eventi futuri – l'immagine del filosofo di gran lunga dominante nella nostra tradizione è quella di un individuo lontano dal mondo della vita, immerso nelle sue riflessioni astratte, nemico delle passioni volgari e delle attività remunerative da cui sono per lo più attratte le persone comuni. Secondo questa vulgata, il filosofo si reca nella pubblica piazza non per comprare o per primeggiare, ma per osservare con distacco e malcelato senso di superiorità i propri simili.

Si tratta ovviamente di stereotipi che, come tutti i *clichés*, trascurano la varietà di temperamenti, indoli e stili di pensiero di cui hanno dato prova i filosofi nel corso di una storia plurimillennaria. Non a caso esistono e sono esistite correnti di pensiero antintellettualiste, pragmatiste, materialiste, ciniche, scettiche, ecc. È vero, tuttavia, che il problema della relazione tra teoria e prassi rappresenta uno degli snodi fondamentali della riflessione filosofica, intorno al quale si sono spesso coagulate le divisioni tra le diverse scuole di pensiero.

La questione è allo stesso tempo epistemologica, etica e politica. Qual è infatti la relazione tra sapere e realtà? Che utilità pratica ha la conoscenza? Davvero la filosofia ci offre istruzioni precise su come vivere bene? Serve la filosofia per governare le città? Naturalmente, per rispondere a questo tipo di domande bisogna prima chiarirsi le idee su che cosa sia la conoscenza, sulle procedure più adatte per raggiungerla, ma anche sulla effettiva «ospitalità» della realtà nei confronti del sapere – il problema antichissimo della relazione tra pensiero ed essere – o sulla disponibilità degli uomini a prestare ascolto alle buone ragioni, sui fini che essi per lo più si propongono e sulla loro capacità di deliberare razionalmente in vista di tali scopi. In proposito, le opinioni dei filosofi hanno oscillato nel corso del tempo e le costellazioni intellettuali dominanti sono cambiate col mutare del contesto culturale, politico, economico, sociale.

¹ L. BOELLA, *Il movimento del pensiero*, in «aut aut», 56 (2006), 332, pp. 9-25; A. DAL LAGO, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Roma 2007.

È superfluo ricordare che con l'età moderna si è affermato uno scenario molto diverso rispetto a quello della Grecia classica, della Roma repubblicana o imperiale, della civiltà teocentrica del medioevo. Ed è importante non perdere mai di vista questo sfondo proprio perché la rinascita o riabilitazione della filosofia pratica è un fenomeno piuttosto recente che risulterebbe incomprensibile qualora si prescindesse dalla natura della crisi strutturale entro cui essa è maturata e a cui ha cercato di fornire risposta. Di seguito proverò anzitutto a descrivere tale contesto al contempo sociale e intellettuale con l'obiettivo di capire meglio quali siano le principali implicazioni filosofiche di una trasformazione che, comunque, – è opportuno ribadirlo sin da ora – non è riducibile a un semplice avvicendamento tra stili di vita divergenti: contemplativo e attivo. L'età moderna non è né solo il teatro del trionfo di una mentalità pragmatica o positivista né, per citare Heidegger, soltanto l'epoca dell'immagine del mondo. È evidentemente entrambe le cose, ma anche qualcosa di ben più ambiguo e complesso che vale la pena di esplorare.

In ogni caso, è ormai da quarant'anni che in ambienti filosofici anche molto diversi si discute della rinnovata centralità della pratica, intesa sia come tipologia specifica di azione (la *praxis*) distinta da altre modalità dell'agire (la *poiesis* o il lavoro), sia come una forma *sui generis* di sapere in cui trovano spazio tutte quelle cose che il razionalismo moderno aveva cercato di rimuovere dal proprio orizzonte teorico: la dimensione retorica, persuasiva o comunicativa dei discorsi, la particolarità e località dei contesti, i vincoli temporali alle decisioni, ecc. Non a caso questa riscoperta della «pratica» nelle sue varie accezioni si è diffusa soprattutto negli anni Sessanta del Novecento, cioè nel decennio probabilmente più importante della nostra storia recente, quello in cui sono state poste le basi per le eclatanti trasformazioni che hanno in seguito interessato tutte le società occidentali.

In uno scritto che ha il respiro ampio tipico dei bilanci esistenziali,² uno dei protagonisti del dibattito – Stephen Toulmin – ha descritto questo repentino cambio di scenario come il compimento di una lunga e tortuosa storia che avrebbe avuto il suo inizio nella prima metà del Seicento con la diffusione di un generale sentimento di disorientamento e il conseguente avvio di una secolare *Quest for Certainty* (per citare Dewey), l'ansiosa ricerca di un fondamento teorico in un universo privo di punti di riferimento stabili e ormai refrattario a qualsiasi visione imperniata su una relazione ingenua di riconoscimento o rispecchiamento con la natura. È noto che la cultura moderna è stata la culla di un modello di conoscenza fondato sul metodo (un compendio di procedure di ricerca sistematiche e rigorosamente regolate), sedotto dal miraggio di un linguaggio privo di ambiguità (sulla falsariga della geometria o della matematica) e consacrato all'ideale di una perfetta controllabilità e verificabilità delle teorie scien-

² S. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago (IL) 1990 (trad. it. *Cosmopolis. La nascita, la crisi e il futuro della modernità*, Milano 1991).

tifiche. Questa immagine di un sapere metodico e sperimentale poggiava, a sua volta, su una visione pura e astratta della razionalità come capacità di porsi in una relazione oggettiva, distaccata e almeno potenzialmente manipolatoria col sé e col mondo. Secondo Toulmin, la rivalutazione novecentesca della saggezza pratica andrebbe perciò interpretata come il sintomo di un più profondo cambiamento di mentalità scaturito dalla crisi del razionalismo moderno.

È interessante notare, in proposito, come un dilemma classico dell'epistemologia cartesiana e postcartesiana trovi un corrispettivo diretto nelle difficoltà che il pensiero moderno ha incontrato nel tentativo di concettualizzare il rapporto tra la teoria e la prassi. Così come la visione moderna della conoscenza crea un divario apparentemente incolmabile tra l'interiorità pura della mente e dell'intelletto e l'esteriorità pura della materia e della natura, così l'idea moderna di razionalità è destinata a scontrarsi con il disordine, l'indocilità, la – per così dire – «impurità» della vita reale e a fare perciò i conti quotidianamente con il problema dell'applicazione di una razionalità priva di mondo a un mondo privo di razionalità.

La riabilitazione della filosofia pratica, ma anche il rifiorire delle etiche applicate o normative, per non parlare della rinascita d'interesse per la filosofia politica in quanto disciplina distinta dalla scienza o dalla sociologia politica, hanno dato simultaneamente voce all'esigenza di oltrepassare questa visione ristretta e monologica della razionalità per ritrovare nella *Lebenswelt*, nei concreti mondi vitali la sede e la fonte di un sapere dotato di un risvolto pratico-orientativo più diretto e, in ogni caso, non estrinseco. A tal fine, però, era necessario mettere in discussione molti degli assunti su cui si è fondata l'epistemologia moderna. In particolare era indispensabile riuscire a dimostrare l'esistenza di forme di conoscenza o sapienza diverse dal prototipo cartesiano di una conoscenza esplicita, metodica, sistematica. In altri termini, bisognava estendere la concezione del sapere fino a ricomprendere quelle forme di conoscenza tacita o non metodica che si realizzano nelle attività umane, ma in parte anche animali, nei diversi modi cioè di essere alle prese col mondo. In questo tentativo di ridefinire i confini della razionalità era quasi scontato che tornassero d'attualità le distinzioni aristoteliche classiche tra *episteme* e *phronesis* o tra *praxis* e *poiesis*. Ma questa rinascita in chiave moderna dell'aristotelismo rappresenta solo un tassello nel mosaico intellettuale molto più vasto rappresentato dalla svolta pratica in filosofia. Alla critica ad ampio raggio di alcuni topoi della filosofia moderna hanno fornito infatti un contributo essenziale autori anche molto diversi come Dewey, Gadamer, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Michael Polanyi, Habermas, Rorty, ciascuno dei quali ha saputo mettere a fuoco problemi specifici, se non vere e proprie aporie del fondazionalismo e del mentalismo delle principali correnti della filosofia moderna.

Nel complesso, la svolta pratica che la filosofia ha conosciuto nel corso del Novecento aveva tra i suoi obiettivi il superamento dell'ostacolo rappresentato dal divario apparentemente incolmabile tra teoria e prassi,

aggirando prima ancora che risolvendo il problema dell'applicazione della teoria a quell'ambito della realtà – mi riferisco in particolare all'universo delle relazioni sociali, delle decisioni, in una parola della vita comune – che sembra opporre una resistenza insormontabile all'applicazione di una forma di razionalità troppo coerente, astratta o intemporale. La scorciatoia della pura e semplice tecnicizzazione della sfera pratica – vale a dire di un'applicazione della conoscenza teorica come mero strumento di manipolazione della realtà – si è rivelata nel corso dei secoli per quello che è: una fantasia visionaria sempre sul punto di trasformarsi in incubo. È la logica stessa dell'agire umano a sfuggire alla presa di uno sguardo eccessivamente distaccato o reificante. Non c'è modo, in altri termini, di riflettere fruttuosamente sulle pratiche prescindendo dal sapere – e quindi dalla dimensione normativa – che esse implicitamente racchiudono.

Chiunque abbia o abbia avuto un po' di familiarità con gli scritti di Marx e dei suoi seguaci sa bene, ad esempio, quanto il marxismo sia stato travagliato dal problema della relazione tra teoria e prassi. La tensione tra i due possibili atteggiamenti verso la realtà era strutturale. Il materialismo storico aspirava infatti a essere una teoria scientifica, e dunque distaccata e obiettiva, della realtà storica, del suo andamento dialettico governato da cause oggettivamente determinabili, ma allo stesso tempo si proponeva come guida per la prassi politica di avanguardie rivoluzionarie, la cui crescita di consapevolezza rappresentava un fattore importante, se non decisivo, nell'orientamento nella «giusta» direzione del processo di trasformazione della società. Il problema, ovviamente, era conciliare questo intento pratico-orientativo con la pretesa della teoria materialistica della storia di fornire una rappresentazione oggettiva delle cause che agiscono in maniera anonima e indipendente dalle volontà individuali nel determinare l'evoluzione dei processi storici. Più di un secolo di acceso dibattito non ha prodotto una soluzione convincente di questo dilemma.

Una possibile via d'uscita da questa situazione di stallo è parsa a molti consistere nella ricerca di una forma di sapere intrinsecamente pratica – il saper vivere – il cui correlato naturale è una visione della prassi lontana mille miglia dall'idea di un meccanismo deterministico, automatico o «cieco». In ultima analisi, è possibile tradurre l'idea della svolta pratica della filosofia nell'immagine più accattivante di un riavvicinamento tra conoscenza e vita o esperienza vissuta. In questa prospettiva il filosofo è chiamato a ricercare nelle espressioni e articolazioni stesse dell'esistenza le risorse di senso necessarie per orientarsi razionalmente nel mondo. Per ricorrere a una felice espressione di Hans Blumenberg, la conoscenza filosofica scaturisce dalla *Nachdenklichkeit*, da un pensiero che viene sempre dopo e s'insinua negli interstizi della vita.³ Non, tuttavia, come un intruso, ma come una componente naturale dell'esistenza animata, dell'animalità.

³ H. BLUMENBERG, *Nachdenklichkeit*, in *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980*, Heidelberg 1981² (trad. it. *Pensosità*, in «aut aut», 56 [2006], 332, pp. 3-8).

3. *Conoscenza e vita*

In questo senso la riflessione filosofica degli ultimi decenni può anche essere interpretata come un ritorno alle origini. Studiosi di valore come Pierre Hadot e Martha Nussbaum ci hanno sollecitato e aiutato a riscoprire la matrice profondamente esistenziale della filosofia antica e a leggere il *theorein* classico anche come uno stile di vita volto al perseguimento di una forma di felicità (o, più esattamente, di *eudaimonia*) mediante un buon uso della ragione e uno scrupoloso lavoro, al contempo pratico e teorico, sulle emozioni.⁴ Secondo questa visione dell'attività intellettuale, la filosofia – e la cosa è tutt'altro che scontata per molti nostri contemporanei – ha cose significative da dire intorno al problema di come bisogna vivere e, pena una sua fatale decadenza, dovrebbe continuare a dirle. Un modo un po' astratto per difendere questa tesi consiste nel provare a mostrare che lo spazio delle ragioni, da cui dipende la qualità e l'esistenza stessa del lavoro filosofico, non è un luogo o una sfera separata dalla vita, bensì ne rappresenta la trama nascosta o, in altri termini, il risvolto ideale. Come tale, esso andrebbe concepito non come una sfera ideale assolutamente autonoma con la quale la ragione del singolo individuo è chiamata a mettersi in relazione singolarmente, ma come il risvolto normativo della vita concreta, un campo di idealità non eteree a cui le persone hanno accesso in una pluralità di atteggiamenti, solo alcuni dei quali sono puramente o astrattamente intellettuali. Non dunque uno spazio geometricamente ordinato, coeso, riconciliato, ma un campo di esperienza dai confini indeterminati e aperto a un'esplorazione potenzialmente illimitata a partire da un punto di vista parziale e situato, alla stessa stregua del più ampio campo fenomenico.

In quest'ottica, lo spazio delle ragioni rappresenta una componente essenziale e nondimeno «naturale» della dimensione pratica dell'esistenza, in continuità con l'ambiente intenzionale in cui si muove la stragrande maggioranza degli animali: una forma ulteriore di esplorazione della realtà resa possibile, in ultima istanza, dalle potenzialità di decentramento insite nella vita organica. Da questo punto di vista, pertanto, il distanziamento riflessivo che, nel caso dell'uomo, dischiude le porte alla dimensione normativa dell'esperienza non rappresenta per forza di cose una soluzione di continuità con la natura.⁵ Esistono infatti ragioni nella vita e, in virtù della condizione di sospensione o dilazione di cui esso beneficia, il pensiero articola e cerca di portare a espressione la normatività implicita

⁴ Su questi temi cfr. P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris 1995 (trad. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Torino 1998); M. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton (NJ) 1994 (trad. it. *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Milano 1998); N. LOBKOWICZ, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame (IN) 1967.

⁵ Per una approfondita disamina di questo punto cfr. H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin - New York 1975³ (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 2006).

diffusa nelle diverse attività o «pratiche» che gli uomini eseguono in quanto esseri viventi. In quest'ottica appare dunque ingiustificata la scelta di una parte consistente della filosofia moderna di rinunciare al compito dell'orientamento pratico nel nome della essenziale insindacabilità delle scelte, decisioni o preferenze individuali e della presunta opacità della sfera emotiva, pulsionale, motivazionale. Ragione e vita non sono universi paralleli e incomunicanti.

Una simile riformulazione del legame esistente tra ragione e vita ha alcune importanti implicazioni. La prima è una riconsiderazione critica dell'autoreferenzialità della filosofia accademica. Questo è un problema antico della filosofia, che è diventato però sempre più centrale mano a mano che l'indagine filosofica si è insediata all'interno delle diverse istituzioni educative. Non c'è dubbio che il lavoro del filosofo – proprio per il suo carattere sregolato, eclettico, multidisciplinare, interminabile – non sia facilmente conciliabile con le rigidità e la *routine* tipiche di ogni forma di professionalizzazione. È noto che Kant distingueva ironicamente i filosofi senza aggettivi dai filosofi di professione – li potremmo anche chiamare i professori o i professionisti della filosofia – e, non a caso, da Socrate in poi, l'immagine del filosofo come «eterno principiante» ha sempre goduto di una notevole fortuna nell'autointerpretazione dei filosofi più innovativi.⁶ Con un certo fondamento si può dire che, fatta eccezione per l'opera encomiabile degli storici della filosofia, l'obiettivo di una completa professionalizzazione della filosofia è un traguardo non solo lontano, ma verosimilmente futile.

Un simile fallimento del tentativo di «normalizzare» la filosofia dipende con ogni probabilità da un secondo aspetto del lavoro filosofico che non può essere trascurato e che sta tornando prepotentemente alla ribalta ai nostri giorni. Mi riferisco al ruolo centrale che le relazioni umane svolgono nella pratica filosofica. Malgrado il *topos* romantico e un po' abusato del pensatore solitario, al pari di qualsiasi altro essere umano il filosofo ha un estremo bisogno della compagnia altrui. La solitudine del pensatore, come era solita osservare Hannah Arendt sviluppando una considerazione marginale di Kant,⁷ è cosa ben diversa dall'isolamento, dalla desolazione sterile sperimentata da chi è schiacciato su se stesso, sulla propria nuda fatticità, sull'urgenza di un bisogno sovrastante. La dilazione di cui va alla ricerca e si nutre la pensosità è un punto di equilibrio virtuoso tra il sé e il mondo circostante, che permetta un'esplorazione dello spazio delle ragioni a partire da uno dei molti profili o scorci possibili. Proprio

⁶ Cfr., ad esempio, M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 14 (trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Milano 1965, p. 23), dove viene citato con approvazione Husserl («Le philosophe, disent encore les inédits, est un commençant perpétuel»).

⁷ I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Königsberg 1764 (trad. it. *Osservazioni sul bello e sul sublime*, in I. KANT, *Scritti precritici*, Bari 1972, pp. 293-346, in particolare pp. 295-296, nota). Cfr. anche, di H. ARENDT, *On the Origins of Totalitarianism*, New York 2004, pp. 474-479 (trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Milano 1989, pp. 650-656), e *The Life of the Mind*, New York 1978, p. 74 (trad. it. *La vita della mente*, Bologna 1987, p. 157).

perché la pluridimensionalità dello spazio delle ragioni è accessibile solo cambiando costantemente il punto di vista, la riflessione ha un bisogno essenziale del confronto con gli altri, della loro capacità di dischiudere nuovi orizzonti, di offrire nuove immagini, parole, concetti per sbloccare o mettere a fuoco quelle intuizioni che spesso corredano la vita in una forma solo embrionale. A causa del suo carattere plastico e amorfo, lo spazio delle ragioni tende infatti ad aderire al punto prospettico particolare come un guanto o, più correttamente, come un imbuto che dischiude l'universo della normatività a partire da un canale molto ristretto, la cui «portata», per così dire, se può rivelarsi magari sufficiente per un esercizio situato di comprensione, non può bastare per il compito più ampio della giustificazione imparziale, della costruzione di una «mentalità allargata» (*erweiterte Denkungsart*).⁸

Probabilmente è proprio un simile bisogno di relazioni significative e di occasioni formative che si cela dietro la nascita e lo sviluppo della consulenza filosofica. La quale si espone però, a sua volta, al tranello della professionalizzazione e al rischio di spacciarsi come l'ennesima tecnica terapeutica in un mondo in cui l'obiettivo condiviso dalle diverse arti è quello di fornire una risposta immediata ed efficace a qualsiasi tipo di esigenza, fisica o spirituale che sia.⁹ La verità, tuttavia, è che l'unico dono certo che la filosofia ha da offrire ai suoi adepti è a prima vista assai deludente: la chiarificazione dell'esistenza come ricerca, come occasione per un'esplosione interminabile di sé e del mondo. In questo senso, non hanno torto quanti hanno fatto notare come tra il consulente e il consultante, il vero filosofo sia in realtà quest'ultimo. È il consultante, infatti, che si dispone alla ricerca, riconoscendo e manifestando un bisogno di conoscenza. E nel suo impaccio, nel suo amore per gli espedienti, nella sua indigenza non impotente è possibile riconoscere il profilo francamente misero di Eros, la personificazione della filosofia, secondo la descrizione proposta da Diotima nei celebri passi del *Simposio* platonico.¹⁰ Una passione sincera per le ragioni e una viva sensibilità per la loro forza *sui generis* sono due condizioni indispensabili per dare vita a un'autentica ricerca filosofica.

4. *Un ideale socratico di filosofia*

In conclusione: esiste allora un'alternativa tra una visione della filosofia come sapere puramente, astrattamente, professionalmente teoretico

⁸ Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago (IL) 1982 (trad. it. *Teoria del giudizio politico*, Genova 1990, pp. 102 ss. e 119 ss.); cfr. anche H. ARENDT, *Truth and Politics*, in H. ARENDT, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York 1968², pp. 227-264, in particolare pp. 241-242 (trad. it. *Verità e politica*, Torino 1995, pp. 29-76, qui pp. 48-49).

⁹ Cfr. A. DAL LAGO, *Il business del pensiero*, pp. 32-36.

¹⁰ Cfr. T. POSSAMAI, *Scene di consulenza*, in «aut aut», 56 (2006), 332, pp. 67-84, qui pp. 81-83.

o, viceversa, come arte tra le arti, «tecnica del sé», esercizio al contempo fisico e spirituale finalizzato alla realizzazione di un ideale estetico della personalità? L'alternativa esiste e, prevedibilmente, va ricercata in quell'immagine della filosofia come forma di conoscenza randagia che ci è stata tramandata dalla tradizione socratica. La filosofia è sapere di non sapere in quanto si realizza in un itinerario interminabile, se non in un vero e proprio vagabondaggio all'interno dello spazio delle ragioni. Proprio la familiarità con questo luogo ideale può rendere il filosofo idoneo a svolgere il compito di guida o, se vogliamo, di «custode» dello spazio delle ragioni. Ma un custode di un tipo particolare, lontano dall'immagine teutonicamente austera proposta da Husserl. Non il filosofo come funzionario dell'umanità, dunque, bensì il filosofo come «professional human being», per citare la bella espressione coniata da Martha Nussbaum in *La fragilità del bene*.¹¹ La familiarità con lo spazio delle ragioni non va infatti in alcun modo confusa con qualsivoglia forma di monopolio.

In questa prospettiva la filosofia può apparire in maniera del tutto naturale come una variante di prassi, un'espressione della vita nel senso pieno della parola.¹² Non si tratta cioè di una forma umbratile di esistenza, ma di un'attività vera e propria, esercitata da un uomo nella sua interezza e che, come tale, esige una familiarità autentica con la vita, persino con le sue espressioni a prima vista più insignificanti e opache. Se questa rappresentazione ha un senso, è giusto allora che la filosofia torni non solo nelle piazze, ma anche nelle fabbriche, negli stadi, negli ospedali e, perché no?, nei prati, nei porti, sui monti. Per principio, la curiosità e il nomadismo della filosofia non hanno limiti e requie. Il suo destino, fintanto che sopravvivrà, sarà di assumere le fattezze più svariate, di abitare uno spazio dai confini incerti, di essere – come il protagonista dell'apologo kafkiano *Davanti alla legge* – un'insaziabile esploratrice del senso, dell'origine e della natura delle norme.

5. Postilla sulla verità

Ma in questo scenario che fine fa la verità? Possibile che il vagabondare del filosofo nello spazio delle ragioni non proceda secondo una traiettoria definita, non consista in una qualche forma di ascesi, non culmini in una contemplazione rivelatoria o in una conciliazione universale?

La questione della verità, è inutile nasconderselo, resta nodale per qualsiasi tentativo di comprensione della natura della ricerca filosofica,

¹¹ M. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge (MA) 2001², p. 261 (trad. it. *La fragilità del bene*, Bologna 1996, p. 485).

¹² Cfr. H.G. GADAMER, *Hermeneutik als praktische Philosophie*, in M. RIEDEL (ed), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I: *Geschichte - Probleme - Aufgaben*, Freiburg i.Br. 1972, pp. 325-344, in particolare pp. 326-327 (trad. it. *L'ermeneutica come filosofia pratica*, in H.G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza*, Genova 1984, pp. 69-90, qui pp. 70-71).

quale che sia la sua ispirazione. La passione delle ragioni che orienta lo sforzo del filosofo può essere descritta, in fondo, anche come una passione per la verità. Ma come bisogna comprendere questo slancio? Per verità, infatti, è possibile ed è legittimo intendere molte cose.¹³ Esistono anzitutto le verità di fatto: informazioni sul mondo che possiedono la solidità tipica di ciò che non si dilegua soltanto perché ci rifiutiamo di accettarne o ammetterne la consistenza. Di questo genere sono le verità dell'esperienza (ad esempio, la pesantezza, l'impenetrabilità, l'efficacia causale dei corpi), dell'esistenza (ad esempio, le conseguenze dei nostri atti), della storia (per esempio, quando, dove e come ha avuto inizio una guerra). Esistono poi i vincoli formali universali dei discorsi e dei saperi che possono essere dimostrati rigorosamente a partire da alcuni assiomi che, come i principi logici o i postulati matematici, costituiscono i confini di una forma di razionalità. Tuttavia, la verità a cui si fa riferimento quando si pensa alla passione che dovrebbe nutrire l'attività del filosofo è di tutt'altro genere. È la verità descritta con parole celebri da Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* come un luogo in cui è possibile sostare, riposare e abbandonarsi: *das Leben des Ganzen* («la vita del Tutto»)¹⁴. La verità si profila qui come regola costitutiva del «gioco» filosofico.

In quest'ottica, il vero appare effettivamente come il tutto. Nondimeno, trattandosi di un bene comune e non di un bene semplicemente condiviso,¹⁵ tale totalità non può essere pensata come un potenziale possesso individuale o collettivo. Una verità di questo tipo – la verità filosofica – è condannata infatti a restare invariabilmente sullo sfondo come condizione di possibilità, d'intelligibilità o, forse meglio, di autenticità di qualsiasi itinerario filosofico all'interno dello spazio delle ragioni. L'istanza di verità che soprintende la filosofia è pertanto anzitutto un'istanza di veridicità, di genuina apertura (o ricettività) alla forza delle ragioni. Di conseguenza, l'esigenza sistematica, enciclopedica, architettonica, che caratterizza la filosofia sin dalle sue origini è destinata a permanere anche entro questo orizzonte nella forma dell'urgenza riflessiva di far tornare in qualche modo i conti nel lento processo di familiarizzazione con le numerose e inattese dimensioni e isole dello spazio ideale descritto in precedenza. Insinuandosi sempre più nel loro complesso intreccio il filosofo fa effettivamente esperienza di qualcosa di simile alla «vita del tutto». Nel corso di questo viaggio è probabile che prenda persino corpo un sentimento di appartenenza – un modo di sentirsi a casa nel mondo – che non va però confuso con un esonero dai tormenti e dai travagli dell'esistenza. A ben vedere, la ricettività alle ragioni è a suo modo anche una condanna. La

¹³ Sul tema cfr. B. WILLIAMS, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton (NJ) 2002 (trad. it. *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Roma 2005).

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito* (1807), trad. it., Milano 1995, pp. 50-51.

¹⁵ A proposito di questa distinzione cfr. C. TAYLOR, *Irreducibly Social Goods*, in C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Cambridge (MA) 1995, pp. 127-145 (trad. it. *Beni irriducibilmente sociali*, in C. TAYLOR, *Etica e umanità*, Milano 2004, pp. 251-275).

teoresi, d'altro canto, non può e non dovrebbe mai ridursi, pena la decadenza a una forma vacua e ingannevole di autoreferenzialità, a una forma subdola di difesa dalla vita.