

Seminario di filosofia. Germogli

SU VERITÀ E REALTÀ

Gianfranco Gavianu

I concetti su cui si è concluso e attorno a cui ha vorticosamente ruotato fino a farli conflagrare il Seminario di Filosofia di quest'anno sono, a mio giudizio, quelli di 'verità' e 'realtà' strettamente connessi e inquadrati nella dimensione dei 'dintorni'. Recuperarli, insistervi e sviscerarne tutte le implicazioni teoretiche ed etiche può costituire un'utile ascesi, nel senso greco di 'esercizio', anche nei modesti limiti di un germoglio, magari in funzioni di approfondimenti futuri. Mi propongo dunque qui di rilevare le implicazioni che questa coppia categoriale innesca nella dimensione della conoscenza e delle scelte etiche.

Un'antitesi radicale, una divaricazione profonda, l'abissale distanza di un 'qui' e di un 'là', li separa ma al tempo stesso istituisce tra essi un'inesauribile e necessaria tensione, una sorta di romantico *Streben*, che mira al loro asintotico, illusorio, coincidere. Di questa tensione angosciosa e inappagata si fa portatore e mediatore, come intuirono i grandi romantici tedeschi quali Hölderlin, Novalis, F. Schlegel ma anche il nostro Leopardi, quell'io scisso e lacerato in cui si configurò al suo emergere l'uomo della modernità occidentale. Con la consueta acuminata chiarezza teoretica, il giovane Hegel ricondusse il 'bisogno di filosofia' all'ineludibile necessità di ricomporre la 'scissione'¹. Oggi nessuno si immagina più, dopo i disincanti e le tragedie del Novecento, un'irenica e armoniosa ricomposizione delle contraddizioni in cui, come è noto, culmina la *Fenomenologia* hegeliana, dove 'certezza', 'verità', 'realtà' quasi trionfalmente e unpo' enfaticamente coincidono. Tutta la rimeditazione novecentesca del pensiero hegeliano, tranne forse il nostro Neoidealismo, ha infatti insistito sul momento della scissione, del negativo, della contraddizione irrisolta, come ci insegnò la 'dialettica negativa' di Th. W. Adorno.

Mi rendo ben conto di quanto ardui, problematici, ricchi di molteplici sedimentazioni semantiche, innervati da proliferanti stratigrafie di significati a volte violentemente divaricati siano i concetti di 'verità' e 'realtà'; tuttavia, come accennavo, la riflessione su di essi non può essere elusa non solo dalle ristrette cerchie intellettuali a cui abbiamo l'ambiguo privilegio di appartenere, ma anche dall'uomo comune agito insonapevolmente da tali categorie.

'Realtà', dunque, un 'qualcosa' non ovviamente 'definibile' – il tentativo stesso di de-finire sarebbe una contraddizione in termini – innominabile, ma indicabile forse per traslazione metaforica, come ci hanno suggerito Andrea Parravicini e Carlo Sini, col termine di 'matrioska', un tutto sobbalzante di inesauribili incastri, privo di direzione, di qualsiasi teleologia. La 'realtà' così intesa è forse avvicicabile alla *chora*, *χώρα*, del *Timeo* platonico, quale non-spazio, ricettacolo potenziale di tutte le forme: *tò ouk àneu* (τὸ οὐκ ἄνευ), l'assoluto non essere che ha in sé la virtualità di ogni essere. Goethe nel secondo *Faust*, nella scena della discesa alle Madri, oscuramente allude alla genesi oscura e molteplice degli esseri e delle forme quando fa parlare Mefistofele di «Formazione e dissoluzione / eterno gioco di un eterno pensiero»: nell'originale «Gestaltung, umgestaltung, / des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung»². Agli occhi di Goethe la realtà profonda appare come matrice stessa di ogni cosa e d'ogni evento. Nell'orizzonte culturale della cultura italiana del primo Ottocento, sono l'energia speculativa e il pensiero poetante di Giacomo Leopardi ad avvicinarsi a questo abisso inquietante e fascinoso. Nelle celebri riflessioni sulla 'natura' presenti in gran parte della sua opera di poeta e 'filosofo', in particolare nello *Zibaldone*, Leopardi, che del resto non ignorava l'opera del grande naturalista Georges-Louis Leclerc de Buffon, sembra anticipare la visione afinalistica che della natura ebbe Charles Darwin:

«Dunque la natura, la esistenza non ha in niun modo per fine il piacere né la felicità degli animali; piuttosto al contrario; ma ciò non toglie che ogni animale abbia *di sua natura* p. necessario, perpetuo

¹ Cfr. G. F. W. Hegel, *Il bisogno di filosofia* (1801-1804) a cura di C. Belli e J. M.H. Mascot, Mimesis 2014

² J. W. Goethe, *Faust*, Seconda parte, Atto primo, trad. di B. Allason, Einaudi Torino 1965, p.178

e solo suo fine il suo piacere, e la sua felicità e così ciascuna specie presa insieme, e così la università dei viventi. Contraddizione evidente e innegabile nell'ordine delle cose e nel modo dell'esistenza, contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera: misterio grande da non potersi mai spiegare, se non negando (giusta il mio sistema) ogni verità e falsità assoluta, e rinunciando in certo modo anche al principio di cognizione, *non potest idem simul esse et non esse*».³

Leopardi dunque, che avrebbe forse incontrato la simpatia di Hegel, giunge a intuire il fascinoso e sublime orrore meduseo della 'matrioska', negando il principio aristotelico di non contraddizione e s'affaccia quindi a comprendere l'entusiasmante, dionisiaco gioco dialettico di una 'verità' in movimento, in continuo transito dove il 'relativo' e l' 'assoluto' si scambiano continuamente parti e posizioni e che non consente alcun punto di vista 'esterno', privilegiato di osservazione. Come evidenzia il passo citato il 'tutto' può essere 'colto', intuito, solo rinunciando a «ogni verità e falsità assoluta». Anche per Leopardi dunque la verità è contenuta, iscritta nella realtà, non vi si identifica: prevede il progetto umano e necessariamente varia storicamente da una civiltà all'altra, da un individuo all'altro, si manifesta nella fragile 'strozzatura' del singolo e non altrove. Traducendo queste considerazioni nel linguaggio religioso cristiano, la 'verità' pertiene, come suggerisce Sini, al Figlio non a Dio che, configurandosi come puro contenitore di forme potenziali, "non ex-siste". Solo l'incarnazione, l'assunzione di un volto, il configurarsi come 'forma' inaugura il gioco dicotomico della 'verità' e dell' 'errore', del 'bene' e del 'male', del 'bello' e del 'brutto'. Al di fuori di un dintorno storico-antropomorfo, *sub specie aeternitatis*, come vuole lo Spinoza dell'*Ethica*, queste opposizioni categoriali si dissolvono, perdono senso.

In rapporto alla nozione di infinità - matrioska, metafore euristicamente feconde ma a cui è sviante attribuire un valore referenziale, è sorprendente come alle considerazioni leopardiane corrispondano, entrando con esse in musicale risonanza, quelle che possiamo leggere in un luminoso passo della *Fenomenologia* hegeliana:

«Ora questa infinità semplice, che è poi il Concetto assoluto, deve essere definita l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non viene turbato da nessuna differenza. Il sangue universale, è esso stesso tutte queste differenze e, a un tempo, il loro essere-rimosse: entro sé, esso è pulsazione immobile, quieto scuotimento».⁴

Vi è senza dubbio un'aria di famiglia, una trama sottile ma percepibile, una risonanza profonda che collega questo tutto che trema in sé senza essere inquieto e le visioni neoplatoniche del naturalismo naturalistico rinascimentale e moderno di un Bruno, di un Campanella, di uno Spinoza.

In antitesi, inconciliabile con tali concezioni, si accampa, caduco e malinconico, anticipatore di quella che Edgar Morin definirà la 'scuola del lutto'⁵, il valore circoscritto a settori de-finiti del sapere, della nozione aristotelico-tomistica, di verità come 'adaequatio rei et intellectus' a cui è riconducibile la tesi, ispirata a un disarmante realismo ingenuo, espressa in un' intervista recente su *Repubblica* dal biologo Richard Dawkins citata da Sini nell'incontro conclusivo del Seminario. Senza dubbio il limite di tale posizione, prevalente nella tradizione anglosassone, è l'assenza di consapevolezza storica e l'incapacità di relativizzare linguisticamente e storicamente il senso di 'verità'.

Sul piano teoretico-conoscitivo, dunque, l'inconsapevolezza dello spessore storico genealogico della macchina linguistica con cui viene fatto apparire nella 'presenza', un dettaglio della 'matrioska', condannandone all'oblio il sostrato nascosto, non svelato, genera, nei casi peggiori, l'*homunculus* del ricercatore insonsaepole di sé, del linguaggio che utilizza, degli scopi del suo lavoro. Questo tipo di intellettuale proliferante in ambito scientifico ma il cui *habitus* mentale ha colonizzato – dobbiamo

³ G. Leopardi, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, 4129, tomo 2^ p. 2683.

⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Bompiani/Giunti Milano 2017, p.253

⁵ Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, trad. di S. Lazzari, Raffaello Cortina, Milano 2000

riconoscerlo ahimé - parte della cultura umanistica, sembra ignorare le implicazioni delle sue stesse scoperte, asservito ai mutevoli poteri della Storia. Vengono subito in mente figure di scienziati che dopo la seconda guerra mondiale, dalla ricerca subalterna agli scopi del regime nazista passarono senza troppi problemi a servire, con immutata indifferenza, il complesso militare-industriale statunitense; per *pietas* storica mi astengo dal proporre fin troppo facili esemplificazioni.

Il vecchio Platone, che aveva intuito con plurimillenario anticipo la deriva irrazionale a cui conduce una scienza settoriale, di sé inconsapevole, sembra dare conforto e sostegno alla ‘postura mentale’, alla prospettiva di ricerca di umanisti e filosofi, che oggi intendono fondare la propria riflessione sulla transdisciplinarietà, come a Mechrì. Nelle condizioni attuali – Sini lo ha con ironica malinconia sottolineato in più occasioni – questa scelta teoretica risulta forse minoritaria se non emarginata in nome della ‘scienza’ dai dipartimenti universitari, tanto da doversi mimetizzare sotto le mentite spoglie delle ‘Scienze umane’. Tuttavia il grande Ateniese ci offre strumenti critici preziosi. Nel dialogo *Eutidemo* (390 a.C ca.), incentrato sull’eristica, l’arte del contendere, infatti Platone, attraverso le parole di Clinia incalzato dalle maieutiche domande di Socrate, sembra anticipare la contrapposizione tra due tipi di intellettuale: il ricercatore e il filosofo umanista, che – lo dico con consapevole autoironia –, proprio perché posto ai margini in un paradossale *otium*, in una provvidenziale *scholé*, può oggi concedersi il lusso della libera e disinteressata riflessione. Ecco il passo:

«Nessun’arte di caccia va oltre l’inseguire e catturare la preda. Dopo che hanno catturato ciò che cacciano, non sono capaci di servirsene, ma i cacciatori e i pescatori lo consegnano ai cuochi, mentre i geometri, gli astronomi e i ragionieri – infatti sono anche questi cacciatori, perché ciascuno di essi non produce le figure, ma scopre quelle che esistono – poiché, dunque, essi non sono capaci di servirsi di quelle, ma solo di cacciarle, affidano ai dialettici il compito di valersi delle loro scoperte, almeno quelli tra loro che non sono completamente stolti».⁶

Platone quindi delinea due modelli di intellettuale: il cacciatore-ricercatore e il dialettico: una distinzione che può avere illuminanti implicazioni e sorprendenti riscontri con l’attualità, se non ci abbandoniamo a ingenui e acritici anacronismi. Ma ogni epoca, ogni civiltà, ogni individuo, potrei aggiungere con Hegel, ha il diritto-dovere di rivisitare e reimpadronirsi dell’eredità del passato.

Il nesso contraddittorio tra ‘realtà’ e ‘verità’ possiede, a mio giudizio, quindi potenti implicazioni teoretico-conoscitive. Infatti il bisogno, l’esigenza, l’istanza di introdurre, proiettare una ‘norma’, una geografia concettuale e valoriale su quella oscura entità che si è convenuto di indicare come ‘matrioska’ è, per l’*ex-sistere* dell’uomo, ineludibile. Ma da dove trarre i criteri per costruire tali mappe se siamo consapevoli che né la natura né la storia ce li offrono e ne garantiscono il fondamento, non essendo maestre, direbbe E. Montale, di nulla che ci riguardi? Come infatti la ‘natura’ appare quale processo di generazione e distruzione privo di scopi, così la storia ha si configura come un succedersi di violenze ed orrori, ai quali solo un ingenua visione provvidenzialistica può attribuire una teleologia. ‘Realtà’ immediata e ‘verità’ dunque non devono e non possono coincidere. Ce lo hanno insegnato in particolare gli esponenti della Scuola di Francoforte, seppure in una prospettiva che, nella definizione della coppia concettuale in esame, non s’identifica del tutto con quella qui privilegiata. La ‘realtà’ si configura infatti ai loro occhi come qualcosa di non necessariamente ‘razionale’, la valenza positiva è spostata sul polo della ‘verità’. Adorno, Horkheimer e Marcuse hanno in effetti con lucidità sottolineato l’arbitrio della riduzione della ‘verità’ alla ‘realtà’ e, con ulteriore passaggio, alla ‘razionalità’, frutto, questa deduzione, di una lettura superficiale dell’assunto hegeliano «Il reale è razionale», presente nella *Filosofia del diritto* (1821): dovremmo altrimenti attribuire valore di verità a tutti gli orrori che, certo dal nostro relativo punto di vista, la Storia e la Natura, ci hanno offerto e tuttora presentano.

⁶ Platone, *Tutte le opere*, vol. 3^a, a cura di Enrico V. Maltese, *Eutidemo*, trad. di G. Falchetto, Newton Compton, Roma 1997 [290b-c] p.217

Di fronte all'annichilimento dell'essere, della vita che le dinamiche del capitalismo sia nelle versioni totalitarie sia in quelle 'democratiche' prospettano, è l'istanza della 'verità' che introduce nella storia la possibilità di un'alternativa non oso dire 'salvifica' ma di sopravvivenza. Ribadendo gli stessi schemi categoriali e riamandone irretite le alternative etico-politiche fondate sul comunismo o meglio sul socialismo di Stato non hanno costituito una valida soluzione, hanno forse esasperato le stesse contraddizioni dei modelli che intendevano capovolgere.

Ma queste irrisolte antitesi hanno radici ben profonde e reticolarmente intramate nella storia culturale dell'Occidente.

Già col tramonto dei grandi quadri etico-concettuali del Medioevo⁷ che racchiudevano in un codice universalistico, certo e rassicurante i comportamenti individuali, l'età moderna delinea due tipi umani opposti e complementari di cui ci hanno offerto due rappresentazioni esemplari William Shakespeare con l'*Amleto* e Cervantes col *Don Chisciotte*. Il tormentato principe di Danimarca, non riconoscendo se stesso nel corso del mondo, è paralizzato dalla malattia del pensare: «Thus conscience doth make coward of us all, / And thus the native hue of resolution / Is sicklied o'er with the pale cast of thought...»⁸ dice Amleto nel celebre monologo dell'atto terzo; all'opposto l'*ingenioso hidalgo* di Cervantes contrappone alla realtà i valori cavallereschi in modo acritico e assoluto, precipitando nell'ossessione monomaniaca, nel delirio della follia. Questi due tipi umani sono forse le polarità estreme all'interno delle quali si distribuiscono tutte le possibili variazioni etiche praticate dall'uomo occidentale; il loro paradigma ha, come è noto, generato una serie infinita di riprese sul piano filosofico e letterario e si è incarnato in concreti comportamenti esistenziali. Da un lato c'imbattiamo nell'*Oblomov* di Gonciarov e agli 'inetti' di uno Svevo e di un Pirandello paralizzati dalla loro stessa riflessione e, dall'altro, incontriamo il cieco attivismo, l'agitazione psicomotoria dei Futuristi, di D'Annunzio che continua a proliferare in una deriva sempre più degradata negli 'supereroi' dei film 'd'azione', fino alle fosche incarnazioni del giovanilismo fascista e del terrorismo.

Trascorrendo ora da un punto di vista teoretico a una prospettiva etica, il rapporto che intercorre tra 'verità', 'natura', 'realtà' viene radicalmente tematizzato e incontra un'ulteriore intensificazione alle soglie della contemporaneità. Non a caso tra fine Settecento e primo Ottocento si delinea un esasperato diapason storico-filosofico in relazione ai concetti finora esaminati. In rapporto alla 'natura' si prospettano due posizioni antitetiche quella del marchese di De Sade e quella di Immanuel Kant. La prima scelta propone di adeguare, senza riserve e né rimorsi, i nostri comportamenti alla 'natura', alle sue componenti istintive, pulsionali, anche violente e distruttive. In antitesi l'impostazione kantiana, che ispira come a tutti noto la *Critica della ragion pratica* (1788), muovendo dall'assunto cristiano di una natura umana condannata al peccato, 'legno storto' secondo la metafora utilizzata da Kant in *L'idea di una storia universale dal punto di vista politico* (1784), oppone mediante la disciplina dell'imperativo etico all'immediatezza della sensibilità. Ora questa insanabile dicotomia, a cui in parte si sottrae l'ipotesi russoviana di una 'natura buona', è riscontrabile seppur non portata a trasparenza concettuale anche nell'uomo d'oggi. La dinamica della liberazione degli istinti coincide con la morte come ha efficacemente evidenziato, tra gli altri, Pier Paolo Pasolini nel suo ultimo grande film, non caso subito tolto dalle scene, *ob-scaenus* agli occhi dell'ipocrisia allora dominante: *Le 120 giornate di Sodoma* (1975)

Appare quindi oggi ardua e improponibile, raggiungibile forse solo mediante un duro esercizio ascetico quotidiano, come ha finemente evidenziato nel suo intervento Rossella Fabbrichesi, la pratica stoica di un vivere secondo natura, *τῆ φύσει ομολγουμένως ζῆν*: infatti la 'natura' ci invia messaggi contraddittori, o meglio non ha alcun messaggio da offrirci. Del resto gli stoici stessi attribuivano in modo azzardato il Λόγος alla Φύσις identificandoli e smarrendone la specificità in una vuota tautologia.

⁷ Mi scuso con i medievalisti per la brutale semplificazione di un'epoca ben più complessa; ma forse senza il ricorso a schemi non potremmo letteralmente proferir parola né tantomeno costruire un'argomentazione, condannandoci all'afasia scettica o alla chiusura nel silenzio mistico.

⁸ W. Shakespeare, *Hamlet*, in *The complete Works*, a cura di S. Wells e G. Taylor, Oxford University Press 1988, Atto 3, Scena I, vv.86-87, p. 670

D'altra parte la contrapposizione tra 'Essere' e 'Dover essere', tra 'Sein' e 'Sollen' tra 'Is' e 'Ought'⁹, tra 'realtà' e 'verità' percorre, come un fiume carsico, la meditazione etico-conoscitiva della nostra tradizione ed è ben lungi dall'essere risolta.

Di fronte dunque a una verità morale che presume di potersi fondare sulla 'natura' o sulla tradizione storica, emerge quale imperiosa alternativa l'immagine dell' 'acrobata' delineato da Nietzsche in *Così parlò Zarathustra*. Sospeso tra due torri, sul filo teso tra due abissi: un abisso interiore e uno esteriore (la realtà della storia psichica individuale e la realtà naturale e storica esterna), l' 'acrobata', colui che ama camminare, danzare sulle vette, affronta il rischio di precipitare in un vuoto consapevolmente assunto, rinunciando alla rassicurante pienezza di sentieri già tracciati. Emerge pertanto l'inevitabile gratuità dei valori che ciascuno di noi deve coraggiosamente istituire nella consapevolezza della loro relatività, del loro carattere diveniente. L'agire, il decidere nella consapevolezza del carattere relativo ed effimero delle nostre scelte, esigono un costante esercizio di pensiero e di tensione: l'unica morale, l'unico modello conoscitivo oggi forse praticabili e legittimamente proponibili sul piano pedagogico, ma, parafrasando il nostro Sommo Poeta, «non son da ciò le nostre penne».

Così dal punto di vista teoretico come dal punto di vista etico i concetti di realtà e di verità hanno dunque accompagnato gran parte della meditazione dell'Occidente, tanto da configurare attorno a sé, nei loro 'dintorni', una sorta di ghigantomachia del pensiero: esigono pertanto ancora un inesauribile, vorticoso approfondimento che disdegni rassicuranti e tutto sommato illusori approdi.

(28 maggio 2021)

⁹ Su questi temi hanno svolto una preziosa relazione a inizio d'anno Eleonora Buono, Florinda Cambria e Enrico Redaelli. Cfr. *Fare ad arte, essere e dovere tra etica politica ed economia* (24-10-2020)