

Seminario di filosofia. Germogli.

INTERROGARSI SULLA “RAGIONE” “Miseria del neopositivismo” e molteplicità di forme della razionalità occidentale

Gianfranco Gavianu

La nozione di ‘razionalità’ è stata declinata, soprattutto nel corso del Novecento, in molteplici modi nella ricerca filosofica così come nel senso comune occidentale, tanto da determinare oggi una percezione di disorientamento e di frustrazione di fronte a posizioni che sembrano elidersi l’un l’altra. Emergono linee di faglia profonde - mi rendo conto di schematizzare, di essere un po’ *grossier* – tra il mondo cultural-filosofico anglosassone in cui dominano gli ‘Analitici’ e la tradizione europeo-continentale, memore della densità stratigrafica della ‘storia’ a cui non può, né riesce – per sua fortuna - a rinunciare. Tenterò di approfondire, nei limiti di un ‘germoglio’, tale contrasto avvalendomi delle preziose indicazioni che Sini ha proposto nei due primi incontri del Seminario di quest’anno.

La bella ed efficace metafora del ‘Textus’ (maschile 4^a decl.)¹ che ciascuno di noi è, in quanto ‘tessuto’, è complementare ma non identica a quella di ‘Textum’ (neutro 2^a decl.) in quanto oggettivazione delle operazioni pragmatiche, costruttive che necessariamente compiamo. In entrambi i tropi scorgiamo implicita un’indicazione di esili fili, trame ed orditi, fatti di pulsioni, emozioni, sentimenti, intuizioni conoscitive mediate dal linguaggio. Il termine ‘Textus’ comporta, proprio per il tratto grammaticale che lo contraddistingue, una componente di consapevole soggettività operativa seppur non garantita a priori. Il ‘Textus’ è, per chi ben rifletta, il nostro io, uno e molteplice, parte e tutto coimplicati. Ora, perché s’inneschi una forma seppur embrionale di azione e non si reifichi nell’asettica neutralità del ‘Textum’, occorre in qualche modo che il ‘tessuto’ mantenga la sua essenza dinamica, ritorni, si rifletta su se stesso, ripercorrendo, per sfruttare fino in fondo la metafora originaria, le trame e i fili dell’intreccio, i cui nodi, le cui intersezioni saranno i singoli io che giungono all’auto-riflessione, a quella consapevolezza di base che è il presupposto del progettare, dell’agire in qualsiasi campo della conoscenza e della prassi. Il ‘Textus’ mette in gioco una forma seppur embrionale di ‘razionalità’, in quanto presuppone un lavoro concreto di costruzione che muove dalla rimemorazione del passato. A questo punto si manifestano le differenze qualitative nei modi di concepire la ‘ragione’ che si contendono l’egemonia culturale nel mondo contemporaneo e nei luoghi istituzionali dove il sapere viene prodotto e diffuso.

La scelta che gli ‘Analitici’, come W. Van Orman Quine, mi sembra compiano, consiste proprio nell’eludere l’itinerario genetico che il soggetto e l’oggetto hanno percorso per divenire ciò che sono; le tendenze, che approssimativamente, possiamo definire tipiche della vulgata neopositivista, ripropongono una metafisica del fatto decontestualizzato, a cui riducono sia l’io che il non-io, sia le ‘parole’ che le ‘cose’; si attengono al nudo e vuoto risultato, ignorando la specificità della mediazione storico-linguistica² e ipostatizzando un’improbabile immediatezza fisicalistica tra realtà e verità. Di qui l’atteggiamento ingenuo, i corti circuiti conoscitivi basati su rozze inferenze induttive, a cui Charles Sanders Peirce, come ha sottolineato Sini, si è sottratto, in anticipo su Karl Raimund Popper, affermando con la teoria dell’*Insight* la priorità dell’ipotesi, dell’abduzione contro le ingenuità dei procedimenti induttivi. La fecondità euristica dei procedimenti deduttivi rispetto al cumulo banale di dati a cui ricorre l’induzione – osserva Roland Barthes³ rifacendosi al linguista E. Benveniste - ha permesso a F. De Saussure di postulare l’esistenza della /a/ ittica cinquant’anni prima che fosse effettivamente scoperta.

Ma le differenze tra più modelli di razionalità, non immuni – occorre riconoscerlo – da reciproche contaminazioni, si manifestano in più momenti storico-culturali e in più ambiti di ricerca. Una spiccata contrapposizione si è rivelata ad esempio nel modo con cui è stata interpretata la conoscenza dell’oggetto-evento in campo storico. L’antitesi di fondo è quella tra ‘spiegazione’ e ‘comprensione’: dicotomia che si radica nella distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura teorizzata da Wilhelm Dilthey nel 1884⁴: alle prime viene assegnato il compito di comprendere i fatti sulla base dell’*Erlebnis* (esperienza), rivivendo gli stati altrui nella propria interiorità (*Einfühlung*); mentre alle seconde è affidata la spiegazione in base a leggi generali secondo gli schemi delle scienze della natura. Il modello conoscitivo diltheyano ha radici

¹ Mi si perdoni la pedanteria grammaticale, ma può essere funzionale alla riflessione che qui vado svolgendo.

² In campo psicologico tutti sanno come il ‘comportamentismo’ si limiti ad esaminare e ‘curare’, i comportamenti, i ‘sintomi’, elidendo la genesi nella storia individuale.

³ R. Barthes, Introduzione all’Analisi strutturale dei racconti, in L’analisi del racconto AA.VV., Bompiani, Milano 1969, p. 9.

⁴ Cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), la Nuova Italia, Firenze 1974.

nello storicismo tedesco (J. G. Droysen) e può essere ricondotto, con le dovute cautele a G. F. W. Hegel. Non sorprende che il neohegeliano Benedetto Croce, nella sua severa polemica antipositivistica, recuperi questo modello distinguendo la conoscenza razionale, che rende possibile istituire relazioni universali tra singoli fenomeni concreti, da quella intuitiva che promuove la conoscenza di quei fatti individuali empirici di cui si occupa la storia. Mentre l'ipotesi nomologico-deduttiva di matrice neopositivista sembra implicitamente postulare che la soggettività di chi conosce possa auto cancellarsi per lasciar spazio allo splendore autoevidente⁵ dell'oggetto conosciuto, è indubbio che il paradigma di Dilthey riconosca un ruolo rilevante se non costituente al soggetto dell'atto conoscitivo.

Più sopra ho indirettamente evocato il fantasma del grande Hegel, detestato da qualsiasi neopositivista o analitico che si rispetti, che proprio nell'*ouverture* della *Fenomenologia dello Spirito* affronta, con la raffinata e sottile dialettica di cui fu maestro, quei concetti (soggetto, oggetto, verità, certezza, realtà) che lo scientismo tardo-positivista tratta coi rozzi scarponi di una disinvolta primitività. Dato l'oggettivo convergere sulle stesse tematiche sia di uno dei precursori del neopositivismo, G. Frege, sia del corifeo degli 'Analitici', W. Van Orman Quine, i quali su di esse orchestrano le loro opere, mi sembra funzionale riportare il passo hegeliano che sembra confutarne in anticipo gli assiomi:

«Infatti, se la conoscenza fosse lo strumento per impadronirsi dell'essenza assoluta, si avrebbe il caso dell'applicazione di uno strumento che, invece di lasciare la Cosa così com'è, vi introduce una forma nuova e un'alterazione. Se invece la conoscenza fosse non uno strumento della nostra attività, ma una sorta di medium passivo attraverso cui giungerebbe fino a noi la luce della verità, neanche in questo caso riceveremmo la luce così com'è in sé, bensì come essa è attraverso quel *medium*.

In entrambi i casi, dunque, noi faremmo uso di un mezzo che produce l'effetto contrario a quello desiderato, anzi: il controsenso consiste proprio nel servirsi in generale di un mezzo, qualunque esso sia. In verità, sembra possibile ovviare a questo inconveniente tramite la conoscenza delle modalità d'azione dello *strumento*. Una volta raggiunta la rappresentazione dell'Assoluto mediante questo strumento, infatti, tale conoscenza potrebbe sottrarre dal risultato finale l'apporto dovuto allo strumento stesso e potrebbe così ottenere la verità nella sua purezza. Un correttivo del genere, tuttavia, ci porterebbe al punto di partenza. Se infatti da una cosa formata sottraiamo l'apporto dato dallo strumento che la forma, allora questa cosa – nel nostro caso l'Assoluto – ridiventa né più né meno quello che era prima della fatica formatrice, la quale perciò risulta superflua».⁶

Qualche riga dopo la polemica di cui sono oggetto in modo piuttosto trasparente le ossessioni kantiane per gli 'a priori', diviene ancor più beffarda:

«Infine, anche se l'esame dell'altro tipo di conoscenza, quella che noi ci rappresentiamo come un *medium* ci facesse apprendere la legge di rifrazione dei raggi relativa allo stesso medium, neanche in questo caso servirebbe a nulla sottrarre dal risultato tale rifrazione. La conoscenza, infatti, non è il rifrangersi del raggio, ma è il raggio stesso mediante cui la verità giunge a toccarci: una volta sottratto il raggio, ci resterebbe l'indicazione di una pura direzione, cioè di un luogo vuoto»⁷.

È evidente come qui, seppur con una terminologia diversa ('strumento', 'medium', 'forma', 'Cosa') Hegel si confronti col problema del nesso tra 'parole' e 'cose' e con l'inesorabile circolo vizioso, focalizzato da Sini, che ne scaturisce e che dà non casualmente il titolo al libro di Quine del 1960: *Parola e oggetto*. Hegel due secoli fa come Quine in tempi ben più recenti si pone dunque il problema del conoscere come 'tradurre', secondo l'etimo latino 'trans-ducere', 'trans-ferre', spostare nello spazio da un 'là' a un 'qui', ma appare più consapevole di quanto lo sia il filosofo statunitense, dell'intrascendibilità del linguaggio, che immediatamente, traspone, metaforizza, universalizza il 'questo sensibile'. Il celebre esempio proposto da Quine del 'coniglio', detto 'galigai' dai nativi americani, declinato in molteplici modalità definitorie che non ne esauriscono l'irripetibile singolarità, precipitano il filosofo analitico nei gorghi della cattiva infinità, che gli impediscono di procedere oltre, se non scegliendo un altro animale su cui esercitare il proprio ingegno linguistico, all'infinito.

L'impossibilità di sviluppare il processo conoscitivo oltre il singolo dato fenomenico è ascrivibile sia alla concezione atomistica della lingua sia al realismo ingenuo in cui i neopositivisti regolarmente si auto

⁵ Sarebbe, in verità, più opportuno parlare di pseudoevidenza.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di V. Cicero, Giunti/Bompiani, Milano 2017, *Introduzione* pp. 148-9.

⁷ *Ibidem*, p. 149.

irretiscono, non riconoscendo fino in fondo l'impero intrascendibile della semiosi segnica, non accettando risolutamente l'onnipresenza dei segni-simboli. Essi ricorrono allora, per salvare la loro istanza di 'verità', a un chimerico 'referente' fenomenico o fisikalistico; per dirla con Dante, non si accorgono di "trattar l'ombra come cosa salda". Non ipotizzo ovviamente che 'qualcosa' oltre il segno esista: ma questa realtà altra si configura come 'tutto in divenire', infinita polisemia, gioco, onda ritmica inesauribile di rimandi, di cui noi stessi siamo manifestazione: "un segno senza significato" diceva F. Hölderlin.

Di questa semiosfera parmenidea che racchiude l'umano e tutto il vivente fu all'opposto consapevole non un filosofo di professione, ma un narratore amante della riflessione filosofica, un 'philosophe' in senso illuministico come Italo Calvino. Questi nelle *Cosmicomiche* (1965), con l'aerea leggerezza che lo caratterizza affrontando problemi di abissale profondità cosmologica, ci propone un essere designato da una formula algebrica *Qfwfq* che incomincia a intrecciare messaggi segnici in cui si avvolge finendo coll'identificarvisi e con il perdersi. Ecco un passo esemplificativo del romanzo calviniano, dove è evidente l'onnipresenza di un'ossessione segnica:

«Dunque la situazione era questa: il segno serviva a segnare un punto, ma nello stesso tempo segnava che lì c'era un segno, cosa ancora più importante perché di punti ce n'erano tanti mentre di segni c'era solo quello, e nello stesso tempo il segno era il mio segno, il segno di me, perché era l'unico segno che io avessi mai fatto e io ero l'unico che avessi mai fatto segni»⁸ (mie le sottolineature).

Ma l'istanza di 'verità' indubbiamente ossessiona da sempre la ragione occidentale nella sua continua costruzione di architetture teoretiche, condannandola, come ci ricorda Sini⁹ citando Kant, a oscillare tra la Scilla del dogmatismo alla Wolff e la Cariddi dello scetticismo humiano. Questa antinomia perdura, a mio giudizio, tutt'oggi nei modi di una stanca ripetizione. Qualcuno (Karl Marx) affermò che gli eventi storici si presentano dapprima come tragedia e poi si ripetono come farsa. Perché non estendere la considerazione marxiana all'ambito filosofico-culturale? È difficile sottrarsi alla tentazione di cogliere una componente tragica nella violenza con cui Hume, erede della rivoluzione inglese, liquida la 'metafisica'; così come non può sfuggire l'aspetto ripetitivo e comico nell'avversione astiosa dei neopositivisti a tutto ciò che trascende il 'dato' fenomenico. Va aggiunto che molti 'Analitici', per sfuggire a un conseguente scetticismo, recuperano poi atteggiamenti dogmatico-fideistici in un'irenica convivenza degli opposti, paradossale per chi ha fatto della 'Logica' la sua fede.

Uno degli argomenti che il neopositivismo scienziato sfrutta si traduce nella domanda "Ma allora com'è possibile che il simbolismo matematico incida e modifichi la realtà?". Ce lo ha ricordato più volte Sini sulla scorta di Einstein che, in contrasto con le certezze apodittiche dei filosofi della scienza, s'interrogava su questo paradosso. Una provvisoria ipotesi di risposta potrebbe sottolineare il frequente carattere di appropriazione e di devastazione violenta che questa trasformazione comporta, modellando il reale, che in sé è forse solo virtualità indeterminata aperta a più modellizzazioni, a immagine e somiglianza del segno arbitrario e quindi 'irrazionale', violento che ad essa viene imposto: lo insegna la riflessione eco-logica nelle sue forme non mistiche di cieca identificazione con la 'natura', ma consapevolmente critiche.

Ma è ancora Italo Calvino a offrirci qualche spunto di soluzione, dimostrando come il discorso pubblico travalichi le rigide compartimentazioni in discipline contribuendo all'ampliamento e all'approfondimento degli orizzonti ermeneutici. Lo scrittore commenta¹⁰ una celebre lirica di Eugenio Montale, *Forse un mattino andando in un'aria di vetro*, tratta dalla raccolta *Ossi di seppia*. In questa lirica, come è noto, l'io poetante sperimenta nell'aria rarefatta del mattino, improvvisamente voltandosi, il nulla del mondo. Calvino commentandola, dopo aver fatto non arbitrariamente riferimento alla *Fenomenologia della percezione* di Merleau-Ponty, sottolinea come 'il mondo in sé' si configuri come virtualità indeterminata che s'apre alle concrete determinazioni del subordinate alle esigenze biologico-esistenziali del soggetto osservante, a cui l'in sé del mondo s'accampa su uno schermo nella forma di "alberi case colli per l'inganno consueto". Ecco, dunque, un passo esemplare dell'esegesi calviniana:

«In realtà, l'immagine che vediamo non è qualcosa che l'occhio registra né qualcosa che ha sede nell'occhio: è qualcosa che avviene interamente nel cervello, su stimoli trasmessi da nervi ottici, ma che solo in una zona del cervello acquista una forma e un senso».¹¹

⁸ I. Calvino, *Le Cosmicomiche*, in *Calvino Romanzi e Racconti*, Coll. I Meridiani, vol. 2^a A. Mondadori 1999⁴, Milano p. 110.

⁹ Cfr. Incontro seminariale dell'11 novembre 2022.

¹⁰ Il commento comparve sul "Corriere della Sera" del 12 ottobre 1976, ora in *Italo Calvino Saggi 1945-1985* a cura di Mario Barenghi, Tomo primo, Arnoldo Mondadori, Milano 2001³, pp. 1179-1189.

¹¹ Op. cit. p. 1187.

Proseguendo, Calvino rileva con straordinaria lucidità osserva:

«...a comprendere il mondo com'è quando la mia percezione non gli attribuisce colore e forma di alberi case colli, brancolerò in una oscurità senza dimensione né oggetti, attraversata da un pulviscolo di vibrazioni fredde e informi, ombre su un radar mal sintonizzato». ¹²

Non è chi non veda la profonda risonanza con le impostazioni kantiane nonché con l'esempio proposto da Sini attingendo a Peirce, dell'«universo verde» della tartaruga che modella le costanti del mondo sulle proprie esigenze di sopravvivenza ¹³.

Tutti infatti conosciamo la soluzione kantiana di tali antinomie ipotizzata nella *Critica della ragion pura*: la cosiddetta «rivoluzione copernicana» che sposta dall'oggetto al soggetto il ruolo fondazionale e veritativo dell'atto di conoscenza. Ma, d'altra parte, fu una soluzione che lasciò perplessi e insoddisfatti pensatori, intellettuali e artisti formati tra fine Settecento e primo Ottocento. Considero pertanto preziosa per i potenziali fecondi sviluppi che racchiude la proposta di Sini di riflettere su una sezione della *Critica* che la manualistica filosofica corrente trascura: la *Dottrina trascendentale del metodo*. Proprio in questa sezione vi è un passo, che trascrivo più sotto, che permette di cogliere la specificità, secondo Kant, della conoscenza filosofica rispetto a quella matematica. Kant propone a tal fine il modo diverso con cui il matematico e il filosofo considerano la figura geometrica del «triangolo». Lo stesso esempio forse non casualmente è ripreso G. F. W. Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* ¹⁴ per illustrare la differenza specifica tra le due forme di sapere. Il confronto permette di cogliere nella concretezza di un esempio la radicale opposizione che intercorre tra il modello di razionalità filosofica kantiana e quello hegeliano. Leggiamo dunque nella *Critica*:

«La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti. La conoscenza matematica è conoscenza razionale per costruzione di concetti. Ma costruire un concetto significa rappresentare a priori la corrispondente intuizione. La costruzione d'un concetto implica perciò un'intuizione non empirica, la quale dunque, in quanto intuizione, costituisce un oggetto singolo, ma nel contempo, in quanto costruzione d'un concetto, (cioè d'una rappresentazione universale), deve esprimere nella rappresentazione qualcosa di valido universalmente rispetto a tutte le intuizioni possibili che rientrano sotto lo stesso concetto. Così costruisco un triangolo rappresentando l'oggetto che corrisponde a questo concetto o per mezzo della semplice immaginazione nell'intuizione pura, o, basandomi su questa, anche sulla carta, nell'intuizione empirica; ma, in ognuno dei due casi, interamente a priori, senza che ne abbia tratto il modello da una esperienza qualsiasi. La singola figura tracciata è empirica, tuttavia serve a esprimere il concetto senza recar danno alla sua universalità, perché in questa intuizione empirica si pone mente soltanto all'operazione della costruzione del concetto, rispetto a cui sono indifferenti le varie determinazioni, come la grandezza dei lati e degli angoli, e perciò si astrae dalle differenze che non alterano il concetto di triangolo.

La conoscenza filosofica non considera il particolare che nell'universale, mentre quella matematica non considera l'universale che nel particolare [...].

La differenza essenziale fra queste due specie di conoscenza razionale sta in questa forma e non poggia sulla diversità della loro materia o dei loro oggetti». ¹⁵

Qui, dunque, Kant ribadisce con forza – e Sini lo ha evidenziato con nettezza ¹⁶ – il carattere «costruttivo» della conoscenza matematica che muove *ex datis* rispetto a quella filosofica che procede *ex principiis*. Se la filosofia si modella sul procedere matematico abdica alla sua dimensione «critica» e sfocia nel dogmatismo, che, inteso in senso lato, determina l'apprendimento di chi conosce a mena dito un «sistema» ma è incapace di contraddirne o metterne in discussione un solo aspetto, in quanto ne ignora i fondamenti, i «principi», tramutandosi in un'orrida «maschera di gesso». Ma il limite di questa posizione teoretica sta nel postulare due soggetti diversi tra loro non comunicanti che convivono pacificamente senza mettersi in discussione l'un l'altro: il filosofo e il matematico. Le possibilità transdisciplinari care al lavoro di Mechrì vengono invalidate alla radice.

¹² Ibid. p. 1188.

¹³ Del resto, si conoscono i profondi interessi di Calvino per la riflessione scientifica, in particolare per l'evoluzionismo biologico darwiniano, fecondo di fecondi spunti per l'immaginazione dell'autore, come attestano le già citate *Cosmicomiche*.

¹⁴ G. F. W. Hegel, op. cit. p. 97.

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. a cura di P. Chiodi, *Dottrina trascendentale del metodo*, Sezione prima, *La disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*, UTET, Torino 1967, p. 551.

¹⁶ Cfr. *Incontro seminariale* dell'11 novembre 2022.

Come accennavo più sopra, Hegel assume nella *Prefazione alla Fenomenologia* tutt'altra prospettiva sul rapporto filosofia - matematica. Dopo aver individuato nel movimento reciproco di soggetto e oggetto, non considerati come polarità contrapposte, quel divenire conoscitivo e trasformativo a cui la filosofia si conforma, Hegel istituisce tra le due forme di sapere un'argomentata gerarchia, proprio riprendendo l'esempio kantiano del 'triangolo':

«Nella conoscenza matematica, d'altra parte, la comprensione è un'attività esteriore alla Cosa (*Sache*), e dunque di conseguenza, la verità della Cosa viene alterata. Il mezzo impiegato – cioè, costruzione e dimostrazione – contiene certamente delle proposizioni vere, ma va detto anche senza esitazione che il contenuto è falso. Nell'esempio citato più sopra, il triangolo viene sezionato, e le sue parti convertite in altre figure sorte per mezzo della costruzione; il triangolo con cui avevamo inizialmente e propriamente a che fare viene restituito nella sua totalità solo alla fine, mentre nel corso della dimostrazione era stato perso di vista ed era presente solo in brani che appartenevano ad altre totalità».¹⁷

Forse un neokantiano, di certo nessun odierno 'analitico', ossessionato a stabilire, una distinzione ortopedica tra proposizioni dotate di senso e quelle che ne sarebbero prive, potrebbe comprendere l'enfasi non priva forse di ironia presente nell'affermazione con cui Hegel si definiva "Io non insegno filosofia, io *sono* la filosofia". Da questo punto di vista Hegel era in sintonia con Kant, anche se forse con più perentoria radicalità. Se il 'soggetto' nella sua concretezza ogni volta che affronta un 'oggetto', non si affida alla certezza anticipata di rassicuranti apriori, ma si mette in gioco, pratica un 'esercizio', si disancora da sé, allora si sottrae, anche a rischio di un glorioso naufragio, a quella facile vittoria che lo condannerebbe alla ripetizione dell'identico e lo trasformerebbe, secondo la già menzionata sarcastica metafora kantiana, in "copia in gesso d'un uomo vivente".

L'assunzione radicale e coraggiosa dell'inevitabile contraddittorietà e molteplicità delle forme di 'ragione' può forse costituire un provvisorio luogo critico in cui indugiare erigendo flessibili e mutevoli 'architetture teoretiche,' consapevoli di dover fare i conti sempre con l'incombere del 'negativo'. La più alta facoltà concessa alla specie umana deve rivolgere, come voleva Kant, il suo aculeo critico verso sé stessa, in un incessante movimento eracliteo e dialettico, memore di Hegel ma consapevolmente lontano da rassicuranti percorsi lineari e teleologici come da illusorie "Aufhebungen".

(28 novembre 2022)

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione, op. cit., p. 99.