

## SE IL FILOSOFO OGGI HA UN COMPITO

Carmine Di Martino

Che ne sarà della filosofia? Sopravvivrà? Ha ancora senso oggi la filosofia per la comunità umana, per la *polis* o per il «villaggio globale»? A che serve? C'è bisogno di più filosofia o di meno filosofia nella situazione in cui siamo? Da dove parla oggi la filosofia e quale ruolo le spetta nella formazione delle nuove generazioni? Saranno ancora i licei i primi luoghi in cui il sapere e il metodo filosofici verranno trasmessi? Oppure seguiremo l'esempio della maggior parte dei *Länder* tedeschi, che hanno abolito l'insegnamento della filosofia (sospettata di collusione, sia pur indiretta, con il recente passato) sostituendolo con quello di etica? Non sarebbe meglio, nella nostra scuola secondaria, rimediando a una impostazione ormai "superata", aumentare le ore di matematica, fisica, chimica, informatica, inglese, rendendo la filosofia facoltativa o almeno riducendone drasticamente il peso? Quale rapporto si svilupperà tra filosofia e università? Vi sarà una nuova e fiorente stagione di studi filosofici fuori dalle istituzioni universitarie? Ancora: internet, la "rete", assicurerà nuova vita alle idee e ai protocolli filosofici o dilaverà la parola filosofica fino ad assimilarla alla chiacchiera di istantanea consumazione? E i libri, i supporti cartacei, avranno ancora senso con lo sviluppo ultrarapido di supporti informatici onnicomprensivi che contengono, oltre a tante altre intriganti "applicazioni", intere biblioteche virtuali? E poi, venendo al dunque, chi è il filosofo oggi e che cosa fa, che compito ha? È il custode di un illustre passato? L'esecutore testamentario di una disciplina morta e sepolta? Un intellettuale al pari di altri? Un uomo che attende alla ricerca della verità con più armi e argomenti dei suoi simili? Ma se oggi si deve mettere un punto fermo nel campo mobile e comunque controverso di ciò che ancora si chiama la verità non si va certo ad interpellare il filosofo. È lo scienziato che, al limite, ha titolo per dire come stanno le cose a riguardo di questo o di quello. Il filosofo ha perso terreno (posto che in passato ne abbia avuto in misura maggiore) ed è spesso costretto, nei dibattiti ai quali è invitato, al ruolo di dispensatore di opinioni suggestive, quando non stravaganti, come un sacerdote di riti minori.

Per cercare di rispondere a qualcuno di questi interrogativi cominciamo col dire che, da duemilacinquecento anni, la categoria sopravvive. E infatti ne parliamo in modo molto diverso da come parliamo delle piramidi egizie e delle modalità di imbalsamazione dei cadaveri regali che vi si trovavano alloggiati. La figura del filosofo e la pratica della filosofia sono rimaste in vita, cioè sono mutate e mutano (permanere vuol sempre dire mutare; c'è un solo modo di continuare a vivere, che è cambiare, alterarsi; resta vivo solo ciò che muta e si mantiene identico alterandosi: la fissità è propria del cadavere). Perciò, molte cose sono cambiate da quando Socrate e Platone muovevano i primi, inaugurali passi della pratica filosofica. E, senza andare così indietro nel tempo, molte cose sono cambiate da quando Husserl, pressappoco ottanta anni fa, delineava il filosofo come "funzionario dell'umanità", rilanciando l'intenzionalità (supposta) originaria della filosofia, l'ideale di una scienza rigorosa, vale a dire di una scienza (l'unica) apoditticamente fondata. Ma, portandosi ancora più a ridosso del presente, molte cose sono cambiate da quando, in maniera antipodale

rispetto a Husserl, negli anni '60-'80 del secolo appena passato, si è insistentemente parlato di «fine» della filosofia, pur senza intendere l'espressione troppo letteralmente e senza fare pronostici. In tutti questi mutamenti e turbamenti il *logos* filosofico è sopravvissuto: la figura e la professione del filosofo permangono, resistono, calcano ancora la scena, sono presenti nel panorama culturale e sociale, quando non politico, e ancora attirano e formano giovani menti, nuovi adepti. E non solo.

Essere filosofi è infatti un destino che dura dal tempo di Platone, se non di Parmenide o Eraclito, e che tutti ci concerne. In un certo senso noi – che nasciamo su una determinata porzione della terra – siamo obbligati ad essere filosofi (tutti, senza distinzione), non possiamo scrollarci di dosso l'abito filosofico, anche quando ci occupiamo di letteratura o non ci occupiamo affatto di cultura, poiché tutto il nostro discorso pubblico è intessuto col filo del *logos* filosofico. In questo senso la filosofia non ha bisogno di conquistarsi uno spazio pubblico, l'ha già, la sua presenza è anzi pervasiva. Ciò fa sì che non possiamo nemmeno scegliere di voltare pagina, di diventare altro (se non nelle forme insufficienti e impotenti dell'anti-), poiché pensare filosoficamente è più o meno lo stesso che parlare la lingua che parliamo (con la sua grammatica e la sua sintassi), passata attraverso il setaccio di una certa scrittura. Noi ci «alteriamo» per altre vie rispetto a quelle della deliberata fuoriuscita o della critica frontale, che sarebbe pur sempre realizzata con la stessa lingua di ciò che si vorrebbe combattere. Anche se, per altro verso, da filosofi professionisti e non solo, si è sempre chiamati a scegliere: nel fare quel che si fa, si può accelerare o frenare un processo in corso, mettersi dalla parte di chi resiste o da quella di chi promuove un certo mutamento, una determinata alterazione. E ciò non è indifferente o insensato, quanto detto non tocca le questioni sollevate se non dall'esterno. Prima di prendere in considerazione l'interrogativo su *dove* vivono o possono vivere oggi il filosofo e la filosofia, può essere utile provare a porre e ad affrontare quello relativo a *come* essi *si* vivono. Da una peculiare angolatura, si intende.

In una linea, che potremmo definire ermeneutico-genealogico-decostruttiva (parliamo ovviamente del ramo “continentale”, non di quello “analitico”), in un'epoca recente, la filosofia si è soprattutto proposta come un discorso sul proprio limite. Essa si è dedicata in maniera privilegiata alla propria auto-delimitazione, in un certo senso alla propria sepoltura. Negli anni della dominazione heideggeriana e della rinascita di Nietzsche (non quello di marca heideggeriana), l'auspicio dell'oltrepassamento o del superamento della filosofia costituivano il baricentro di un discorso filosoficamente avveduto e “progressivo” (o almeno accreditabile come tale). Il *logos* filosofico era divenuto il principale responsabile di un certo numero di violenze “occidentali”, se non addirittura il nome o la matrice stessa della violenza planetaria. Il limite, la particolarità o la parzialità (la non assolutezza, la storicità, la contingenza, l'erranza) del *logos* filosofico doveva pertanto essere smascherata con più decisione della (strutturale) parzialità di qualunque altra forma di sapienza, per esempio cinese o indiana o d'altro genere, poiché essa aveva una più alta pretesa di universalità o comunque una maggiore capacità di universalizzazione, quindi di successo, con un conseguente maggiore potenziale di distruzione e di imposizione. Così, senza voler ora entrare nel merito, la filosofia ha sviluppato – soprattutto

in un certo frangente del secolo scorso – un discorso sui propri limiti che nessun'altra forma di sapienza ha mai conosciuto. E, a ben vedere, l'auto-interrogazione, l'auto-critica, la messa in questione di sé appartiene al DNA della pratica filosofica, poiché, nella sua mossa iniziale, la filosofia è anche e sempre una critica della conoscenza: «Come sai quello che sai?». Questa dimensione, che non poté che suonare dissacrante all'orecchio dei contemporanei di Socrate, si ricurva sulla filosofia stessa, la quale non può avere alcuna esitazione o timore, neanche e soprattutto verso se stessa, nella applicazione del «convegno critico» (l'espressione è husserliana) che originariamente la caratterizza: nessuna tradizione, nemmeno quella filosofica, può sfuggirvi.

La filosofia (i tentativi di alcune generazioni di filosofi contemporanei) si è dunque prevalentemente vissuta, per un certo tratto del suo percorso recente, come un esercizio di radicale consapevolezza della finitezza, della storicità, della contingenza, della non universalità del proprio metodo e del proprio sapere, quindi di ogni altro metodo e sapere, producendosi a questo scopo in una auto-genealogia, in una paziente e meticolosa auto-biografia. In questo solco, un considerevole numero di filosofi “continentali” si è in questi decenni variamente impegnato a prendere atto (e a trarre le principali conseguenze) della «circolarità» del comprendere, vale a dire di quel costitutivo legame tra precomprensione e comprensione che Heidegger ha messo in luce in *Essere e tempo*. Ogni comprensione si muove in una comprensione presupposta e normalmente inespressa, una «pre-comprensione», appunto, costituita, in un'ottica heideggeriana, da una preventiva e non tematica familiarità con un mondo che nessuno sceglie, vale a dire con un universo di significati e di possibilità d'azione, storicamente connotato, in cui ci troviamo gettati e in cui già sempre ci muoviamo, grazie a cui ci orientiamo ogni giorno. Si tratta di qualcosa di simile a ciò che Sini, anche ne *Il sapere comune*, chiama «vita materiale», fatta di un comune sapere e di comuni pratiche di vita, cui ognuno di noi, come membro di una umanità a lui contemporanea, necessariamente partecipa. La «vita materiale» che caratterizza la mia epoca e il mio contesto geografico-culturale rende possibile e condiziona la mia comprensione e i miei giudizi. Tra la «vita materiale» e «l'idea che gli esseri umani se ne fanno» o «le idee che gli esseri umani si fanno della loro condizione e in generale di quella che essi ritengono sia la “realtà” delle cose», vi è dunque – come egli osserva – un «circolo» e l'umana «esperienza è questo circolo». Da quando Heidegger in *Essere e tempo* ha formalizzato la circolarità del comprendere (e del conoscere, anche di quello scientifico, beninteso), l'immagine del circolo è rimasta nella coda del nostro occhio. Il problema è come essa vi è rimasta. Ora, scrive Heidegger in un passo famoso, «se si vede in questo circolo un circolo vizioso e se si mira a evitarlo o semplicemente lo si “sente” come una irrimediabile imperfezione, si assiste alla comprensione di ciò che è la circolarità del comprendere cui si è fatto cenno (che riguarda, come abbiamo detto, anche il conoscere scientifico). Vi è un modo, all'apparenza il più radicale e conseguente, che conduce in ultima istanza a una forma di paralisi che ci interroga. Esso è riconoscibile per un accento, una insistenza per così dire “negativa” nel sottolineare la conseguenza della circolarità. Vale a dire: se l'esperienza è un circolo, nel senso accennato sopra, allora ogni dire, quello filosofico in testa, a dispetto del suo tradizionale (metafisico)

modo di concepirsi e proporsi, è condizionato, provvisorio, insufficiente, non è e non può mai essere un dire puro, un dire stabile, un dire tutto; ogni sapere, ogni discorso è costitutivamente parziale, riflesso di quella precomprensione o di quella vita materiale che caratterizza ogni tempo e ogni contesto e che continuamente muta, mutando di conseguenza anche saperi e discorsi, dischiudendo nuove rivelazioni di senso e assegnandone altre al silenzio, all'inesistenza, al nulla. Così, se ci collochiamo su un piano diacronico, ciò di cui faranno esperienza coloro che verranno dopo di noi, ciò che intenderanno con le parole (se ancora le diranno) «uomo», «filosofia» o «università» sarà molto diverso da quello che noi intendiamo, di cui noi facciamo esperienza; «diverso», e non più o meno vero, più o meno reale. Ma questo vale già per noi stessi e le nostre stagioni di vita. Se ci situamo invece su un piano sincronico, dobbiamo prendere atto che molto diverse già sono le cose che noi vediamo-diciamo rispetto a quelle che vedono-dicono nostri contemporanei appartenenti ad altre «precomprensioni» o «vite materiali». Dunque, una consapevolezza filosofica all'altezza della circolarità in questione suggerisce al filosofo non ingenuo di non lasciarsi andare troppo facilmente o enfaticamente a discorsi sull'uomo e sul mondo, sul presente e sul passato, sul bene e sul male, come se il suo pensare e il suo dire fossero puri, cioè quelli di un angelo, come se pioveressero direttamente dal cielo e non sorgessero invece da quella fetta di terra, da quella vita materiale – questa, non un'altra – di cui innegabilmente sono figli. Un certo numero di discorsi sulla vita e sul mondo saranno ovviamente inevitabili, ma filosoficamente non ci si dovrà attardare sui contenuti di quei discorsi; bisognerà piuttosto insistere sulla loro strutturale impossibilità, provvisorietà, particolarità, inattendibilità. L'attività principale dovrà essere quella di mordersi la lingua, di disdire il detto che inevitabilmente si dice. Di qui il senso di paralisi.

Ora, se l'insistenza su questa conseguenza del circolo ha avuto in una certa fase la funzione (comunque dinamica) di contrastare l'arroganza del *logos* filosofico, di sconfessare una teleologia eurocentrica consolidata e la annessa tendenza imperialistica, oggi, sopito l'entusiasmo critico, essa assume un diverso significato e sembrerebbe piuttosto condurre a un esito immobilizzante e deresponsabilizzante. Vi è, si potrebbe azzardare, una strana *nostalgia* in quella insistenza, che produce una conseguenza depressiva e autoimmunizzante. Vale a dire: nella calcolata inibizione del proprio dire – come se quello che d'importante e assoluto restasse da dire-pensare fosse la non assolutezza di ogni dire e pensare e come se una tale non assolutezza rappresentasse l'unica verità o una verità di ordine superiore a tutte le altre –, nella preoccupazione di rimarcare che ogni vedere-pensare non vede né pensa sufficientemente, incondizionatamente, assolutamente, poiché sconta il suo debito con la vita materiale, si conferma paradossalmente una considerazione del vedere, del pensare, del dire, nella prospettiva della assolutezza: «Il vedere (pensare, dire) o è vedere tutto e senza condizionamenti o non è vedere nulla e non vale la pena». Ma qui, nella alternativa tra tutto e nulla, è inconfessatamente coltivata l'idea che sarebbe meglio essere angeli, senza corpo, senza situazione, senza la gravità che ci tiene legati a un angolo della terra e a un punto di vista determinato. Il che, però, significherebbe privarsi dell'esperienza del vedere e del pensare, cioè in una parola dell'esperienza stessa; giacché per fare esperienza bisogna non

essere angeli, bisogna avere un corpo, un peso, una sensibilità, un temperamento, un padre e una madre, un contesto, una storia, una lingua, una precomprensione, una vita materiale, una... ecco, bisogna poter sempre dire questo singolare. Fare esperienza significa essere in una situazione determinata, cioè: non poter essere dappertutto, non poter fare tutto, non poter vedere-pensare-dire tutto – finitezza, storicità, mortalità, dipendenza –, essere sempre in una parzialità (anche quando si facesse esperienza di una totalità), e per questo poter fare, vedere, pensare, dire. Ma allora il circolo non dovrebbe essere sentito e considerato vizioso, bensì virtuoso; la nostra parzialità non è un impedimento, ma una condizione positiva di rivelazione e di visione; o, se si vuole, quell'impedimento che ci consente di vedere (pensare, dire).

Se l'esperienza è un circolo, non si tratta di un circolo vizioso, ma virtuoso, e soprattutto di un circolo aperto. Per questo ha senso – per il nostro vedere, pensare, dire – l'invito a «non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni», ma a «farle emergere dalle cose stesse, garantendosi la scientificità del proprio tema», come scriveva Heidegger. Il nostro compito allora è dire quello che vediamo, nella consapevolezza che la nostra parzialità è una condizione positiva di visione, che non ci muoviamo nella alternativa tra tutto e nulla, che fare esperienza vuol dire non essere angeli, che vedere-pensare-dire è una esperienza e che perciò è aperto all'infinito, rimesso al suo aver sempre ancora da essere, e ha una dimensione drammatica, implica una lealtà e una lotta. Precisamente questo è lo spazio della nostra responsabilità: proprio perché il vedere-pensare-dire è una esperienza, dobbiamo continuamente dire quello che vediamo, non possiamo mai acquietarci nella presunzione di avere visto, pensato e detto tutto, abbiamo sempre da corrispondere all'evento, alla sovrabbondanza dell'accadere e della donazione. Il che non significa affatto dubitare di ciò che vediamo, di ciò che ci si rivela come fondato, della esperienza di verità che facciamo, quanto piuttosto non pretendere di cristallizzare la sovrabbondanza dell'accadere e il vivente flusso di incontri entro cui essa incessantemente si manifesta nei suoi volti e sensi determinati. L'evidenza che ciò che pensiamo e diciamo non proviene da un altrove immacolato e iperuranico, ma intrattiene un debito nei confronti della vita materiale, non ha da tradursi in una autoinibizione, in una reazione autoimmune, in una insistenza sulla propria condizionatezza e in una conseguente programmatica astensione dal dire la propria sull'uomo, sul bene, sul male, sull'oggi, ma in un pensare e in un dire al tempo stesso rigorosi e aperti, vale a dire, in altri termini, responsabili, ossia rispondenti e corrispondenti alla «sovrabbondanza trascendentale dell'accadere», con la lotta e il rischio che questo comporta. Sempre di nuovo. *Immer wieder*. Giacché non tutto è equivalente, indifferente, come tutti sappiamo vivendo ciascuno nella sua parzialità. Ma – ecco il punto che vorremmo mettere in risalto – che cosa comporta essere nella parzialità, trovarsi nel circolo del comprendere (o del conoscere) e cercare di starvi nella maniera giusta? Per lo più, nella linea ermeneutico-genealogico-decostruttiva, si rimarca, in un senso critico e antidogmatico, il fatto che noi siamo strutturalmente iscritti in una vita materiale, in una precomprensione che è in perenne e tacito mutamento e che condiziona tutto ciò che pensiamo e diciamo; sicché, quello che pensiamo e diciamo è esso stesso di riflesso in continuo

mutamento, è storicamente caratterizzato, proprio perché si produce in un circolo con quella vita materiale determinata; ogni nostro dire è perciò provvisorio e insufficiente, costitutivamente esposto alla sua catastrofe. Il mutamento della vita materiale è soprattutto colto come qualcosa da scontare, che infligge una parzialità al nostro dire e pensare. Assai più raramente, invece, ci soffermiamo sul fatto che la vita materiale cui partecipiamo muta: questo sembra andare da sé. Ma la vita materiale di un castoro, per esempio, estendendo per via analogica le nostre considerazioni alla sua specie, non muta (o almeno non in maniera significativa). Le sue pratiche di vita (entro le quali le sue cose appaiono, diventano rilevanti) non si trasformano, non divengono, non decadono e non progrediscono, non conoscono alcuna catastrofe. Finché si daranno “alberi & castori”, vedremo castori che costruiscono dighe nello stesso modo, con gli stessi movimenti e gli stessi riti dei loro antenati. Non troveremo nuovi esemplari che, insoddisfatti della pratica edile, avranno tutt’altra visione degli alberi, si daranno ad altre arti o faranno con altra arte le stesse cose dei loro predecessori. Il castoro ha una vita materiale stazionaria (il che è un altro modo per dire che esso non ha mondo, ma vive in un ambiente). Beninteso, anche gli animali hanno una psiche, molte specie sono provviste di una intelligenza anche molto sviluppata, oltre che naturalmente di tante altre caratteristiche, ma la loro vita materiale ha un carattere pressoché stabile, definitivo, fisso. Solo se entrano in contatto con l’uomo, in talune specie si possono verificare “spostamenti” significativi, che potremmo anche chiamare in senso lato “umanizzazioni” (l’uomo non solo umanizza l’ambiente, lo trasforma e lo configura, potendo anche distruggerlo, ma umanizza anche certi animali che vivono intorno a sé).

Perché gli animali non “progrediscono”? Perché la loro «vita materiale» è così stazionaria? Detto in breve: perché essi vivono nel finito e quindi non conoscono né mutamento né parzialità. Per essere nella parzialità e nel mutamento bisogna infatti vivere nell’infinito. Come annotava Husserl, in un manoscritto del 1931, l’animale vive in un ambiente finito, in una temporalità ristretta, mentre «l’uomo vive nell’“infinito”, che è il suo costante orizzonte di vita, egli eccede gli istinti, crea valori di grado superiore ed eccede questi valori, ogni uomo si trova in un mondo-di-valori infinitamente aperto, ossia un mondo di valori pratici che sono da eccedere “*in infinitum*”, che si sono sviluppati umanamente in accrescimenti». Non vi può essere parzialità che in rapporto a una ulteriorità possibile, aperta. Vi è dunque mutamento, trasformazione, progresso, decadimento della vita materiale, solo là dove vi è un vivere nell’infinità, nell’apertura dell’eccesso e dello scarto. Ed è a questa condizione che vi è parzialità, storicità, contingenza, erranza, non assolutezza delle pratiche di vita e dei saperi. A quanto sopra accennato sull’esperienza e sulla sua possibilità, dobbiamo dunque aggiungere l’altro lato: perché vi sia esperienza e si possa passare di esperienza in esperienza, non solo bisogna non essere angeli (finitezza), ma bisogna anche vivere nell’infinito, nell’eccesso, nel superamento (infinità). Il che potrebbe o dovrebbe introdurre un altro modo di leggere la parzialità, di considerare il limite e il mutamento del nostro vedere, pensare, dire. Perciò, riannodando qualche filo, se vi è esperienza e se l’esperienza è un circolo, se ha senso parlare di un modo giusto di stare nel circolo, se le nostre forme di vita e le nostre precomprensioni cambiano e con ciò si

ridisegnano le nostre comprensioni, è perché non siamo castori, ma uomini, cioè viviamo “nell’infinito”. L’essere nel mutamento implica come suo necessario correlato il vivere nell’infinità, senza di che non vi sarebbe né parzialità né sapere della parzialità (sapere che, sotto questo profilo, necessariamente eccede tale parzialità). Se allora non vi sono filosofi tra i castori (animali tra i più industriosi e sociali), come non ve ne sono tra le scimmie, nemmeno tra quelle più intelligenti e più vicine a noi, è perché né queste né quelli vivono nell’infinito (restano certo da interrogare, e non possiamo farlo qui, lo statuto e l’emergenza di questo essere nell’eccesso; se per esempio si volesse dire che siamo nell’infinito perché siamo parlanti, cioè perché vi è il linguaggio, bisognerebbe subito aggiungere che questo, più che una soluzione, sarebbe di nuovo il titolo di un problema: le cose potrebbero infatti ben stare al contrario).

Un ultimo cenno. Se il mutamento della vita materiale implica il vivere “nell’infinito”, la diversità delle vite materiali comporta un orizzonte di identità. Abbiamo detto sopra, di sfuggita, riflettendo sul circolo tra la «vita materiale» e «le idee che gli esseri umani si fanno della loro condizione e in generale di quella che essi ritengono sia la “realtà” delle cose», che non solo queste idee mutano con l’inesorabile mutare nel tempo delle precomprensioni, ma che, su un piano sincronico, diverse sono le cose che noi vediamo-diciamo rispetto a quelle che vedono-dicono nostri contemporanei appartenenti ad altre «precomprensioni» o «vite materiali». Ora, se da una parte tale diversità è sufficientemente documentata, dall’altra non è detto che essa sia sufficientemente pensata. La diversità è tale infatti solo in relazione a un elemento comune. Se fosse assoluta, pura, essa non si manifesterebbe affatto come tale, sarebbe un nulla, letteralmente illeggibile, impensabile: una assoluta differenza equivarrebbe a una assoluta indifferenza. Una diversità può manifestarsi come tale solo sullo sfondo di una comparazione possibile, che implica un terreno comune (non ha senso dire: il canguro è diverso dalla casa, mentre ne ha dire: il canguro è diverso dal topo). È solo a questa condizione che possono darsi ed essere riconosciute delle diversità, che si può parlare di un diverso mondo, di una diversa lingua, cultura, concezione eccetera. La diversità implica comparabilità e quindi identità a un più profondo livello. Quando si invoca la diversità come prova di una assoluta fluttuazione, bisognerebbe tenere conto che il prodursi delle diversità e del loro riconoscimento presuppone una identità e un orizzonte di accomunamento. Allora, oltre alla precomprensione, al sapere comune («ciò che tutti sanno e sanno fare più o meno») che caratterizza un’epoca e un contesto, per esempio noi abitanti di una zona della terra e di una certa cultura, vi è anche e necessariamente un sapere comune tra coloro che hanno saperi diversi, vi è una «tipica» che li attraversa e li rende, appunto, diversi e perciò comparabili. Lo diceva a suo modo Merleau-Ponty in *Senso e non senso*: «Non raggiungiamo l’universale abbandonando la nostra particolarità, ma rendendola un mezzo di raggiungere gli altri, in virtù di quella misteriosa affinità che fa sì che le situazioni si comprendano a vicenda (...) Solo nella nostra differenza e nella singolarità della nostra esperienza si attesta lo strano potere che quest’ultima ha di passare in altri, di ri-compiere gli atti d’altri, e quindi si trova fondata in una verità a cui, come diceva Pascal, non possiamo né rinunciare né accedere in pieno». E in un testo del ’52, scritto come auto-presentazione, aggiungeva: «L’idea di una

storia unica o di una logica della storia è in un certo senso già implicita nel minimo scambio umano, nella minima percezione sociale: l'antropologia presuppone sempre che una civiltà, anche estremamente diversa dalla nostra, sia al limite comprensibile per noi; che essa possa essere situata in rapporto alla nostra e la nostra in rapporto ad essa, che esse appartengano allo stesso universo di pensiero – come il minimo uso del linguaggio implica un'idea di verità».

Concediamoci una battuta conclusiva, niente più di questo, sulla figura del filosofo. Se le cose dette hanno un senso, forse è il momento di liberarsi di quello che abbiamo chiamato il lato nostalgico e paralizzante della riflessione sulla circolarità e di abbandonare i preparativi per la auto-estinzione della nostra – filosofica – specie (più o meno quello che Singer ha di recente proposto all'umanità tutta: «Consideriamoci l'ultima generazione, basta figli, finiamola qui»). Non è in nostro potere far calare il sipario sul *logos* filosofico, decretarne la fine, congedarlo per raggiunti limiti di età. Dopo la riflessione sulla circolarità che ci ha così profondamente attraversato, si tratta allora di non cedere né alla scorciatoia di un dogmatismo di ritorno né a quella di un relativismo condito di *pietas* o di un narcisismo compiaciuto e dolente. Forse non è privo di significato il fatto che oggi un altro modo, esattamente opposto, di rapportarsi al circolo sembri prendere il sopravvento. L'altro modo, detto rapidamente, è una messa tra parentesi, una censura o un rifiuto da saturazione, da allergia sopravvenuta, del discorso sulla «circolarità». Una quota di filosofi in significativo aumento (non solo appartenenti al variegato fronte degli “analitici”) stigmatizza sempre più decisamente gli esiti immobilizzanti e deresponsabilizzanti cui è potuta giungere una certa flessione della linea ermeneutico-genealogico-decostruttiva: «Basta con questa circolarità, liberiamoci da questa ossessione auto-critica e auto-biografica, con le conseguenze nichilistico-relativistiche annesse, badiamo al sodo, dedichiamoci ad affrontare i problemi, ci sono tante cose da dire, ben più interessanti del fatto che ogni nostro dire non è assoluto e definitivo». Ma noi non siamo affatto costretti a scegliere tra censura e nostalgia. Ciò che abbiamo voluto suggerire è che tanto quella nostalgia e quella paralisi quanto la censura cui abbiamo ora accennato contengono una incomprendimento o una riduzione del significato dell'esperienza. Assumendoci la responsabilità di dire quello che vediamo, fedeli al contegno critico ereditato, consapevoli (senza paralisi) della nostra parzialità, noi partecipiamo all'esperienza della verità, nel nostro rapporto infinitamente aperto con essa. Della verità vi può essere infatti esperienza.