



Intervista

7 novembre 2010

Intervista ad Achille Varzi

A cura di Leonardo Caffo

PRESENTAZIONE. Achille Varzi si è laureato all'Università di Trento, ha conseguito il dottorato in filosofia presso la University of Toronto (Canada) sotto la direzione di Hans G. Herzberger. Dal 1995 insegna Logica e Metafisica alla Columbia University di New York (Stati Uniti), dove dirige il Dipartimento di Filosofia.

1) Che cosa significa oggi essere un filosofo? La stessa cosa che ha sempre significato: significa fare filosofia. Significa sostituire a ogni punto esclamativo un punto interrogativo, esercitare la pratica del dubbio, tenere alto quel «senso della meraviglia» di cui parlavano già Platone e Aristotele. Essere un filosofo, oggi come sempre, significa contemplare nuove possibilità, immaginare nuovi scenari di vita, sottoporre a scrutinio ogni credenza e ogni abitudine, in uno sforzo incessante di liberazione dalle barriere dell'ovvio. Significa pulire bene le lenti ma anche inforcare gli occhiali, per non pensare che il mondo debba necessariamente essere come siamo abituati a vederlo, o come vuole farcelo vedere chi dichiara di avere le risposte senza essersi fermato a riflettere sulle domande.

A me piace molto anche un'immagine di John Campbell, che descrive la filosofia come «pensiero al rallentatore». Il filosofo fa scorrere il film del nostro mondo e della nostra vita fotogramma per fotogramma: per vedere quelle cose che a velocità normale ci sfuggono, per non perdere alcun dettaglio, per immaginare a ogni istante tutti gli sviluppi possibili e riflettere sul senso di queste possibilità, per rendersi conto di come ogni situazione sia più ricca e sicuramente più complessa di quanto si potrebbe pensare a prima vista. Così intesa, credo che anche oggi la filosofia possa continuare a essere quel potente strumento di emancipazione, individuale e sociale, che è riuscita a essere in passato.

2) Perché un ragazzo che si trova al momento della scelta universitaria dovrebbe scegliere filosofia? Per imparare a pensare al rallentatore, appunto, tenendo sempre alto il senso della meraviglia e il senso della possibilità. Di questi tempi ce n'è tanto bisogno. Solo che, detta così, sembra un lusso che pochi possono permettersi: prima o poi bisognerà pur cominciare a sbarcare il lunario, e che lavoro può fare un filosofo?

Credo che qui la risposta dipenda molto dall'ambiente in cui uno vive. In Italia, purtroppo, la vedo dura, sia perché (a) il lavoro più ovvio, cioè esercitare la professione del filosofo, presuppone un contesto culturale e istituzionale ben più aperto di quello che il nostro Paese offre in questo momento (a partire dalla scarsissima disponibilità di posti in ambito scolastico e universitario, unitamente alla tristemente proverbiale mancanza di trasparenza che caratterizza la prassi concorsuale), sia perché (b) soluzioni lavorative diverse presuppongono che si prenda molto sul serio la concezione di filosofia a cui alludevo sopra, mentre in Italia si tende a pensare che il filosofo sia essenzialmente un esperto di storia delle idee, una persona di cultura, erudita e saccente ma del tutto priva di senso pratico. Stando così le cose, si capisce come la scelta di iscriversi a una facoltà di filosofia possa destare qualche preoccupazione. Non è detto che si debba rinunciare, anzi. Però bisognerà lottare, e non è una lotta facile.

All'estero è un po' diverso, almeno in certe parti del mondo. Per esempio, nell'ambito anglosassone (soprattutto Canada e Stati Uniti) conseguire un major in filosofia significa davvero imparare a pensare: non solo studiando il pensiero degli altri, cioè dei grandi classici, ma mettendo a punto gli strumenti necessari per pensare da soli, per riconoscere i problemi e affrontarli come si deve, analizzando le opzioni, valutando gli argomenti pro e contro, esaminando le conseguenze, e così via. Come vuole lo slogan con cui la Western Illinois University pubblicizza il suo Dipartimento di Filosofia, «Thinking of a major? Major in thinking!». Dopo di che non c'è da sorprendersi se in questi Paesi il major in filosofia sia addirittura al primo posto tra quelli che garantiscono un inserimento nel mondo lavorativo, nelle aziende come nel settore pubblico e in quello finanziario: ovunque c'è bisogno di gente sveglia, ovunque c'è bisogno di gente capace di pensare.

3) Professore, qual è, a prescindere dai pregiudizi, la reale differenza tra filosofia analitica e filosofia continentale? Confesso di non nutrire molte simpatie per questa distinzione. Nella misura in cui si tratta di filosofia, nel senso che ho cercato di caratterizzare all'inizio, la qualifica «analitica» mi sembra ridondante e «continentale» priva di mordente. Naturalmente si può pensare che quella caratterizzazione sia di parte, ossia che tradisca in partenza una concezione della filosofia di orientamento «analitico». Ma allora bisognerà riconoscere che l'intera storia della filosofia occidentale, a cominciare proprio da Platone e Aristotele, è espressione di quella concezione: che cosa c'è di più «analitico» del Sic et non di Abelardo, o di testi come i *Sophismata* di Buridano, l'Etica «*more geometrico*» di Spinoza, le Meditazioni metafisiche di Cartesio, le Ricerche logiche di Husserl? Anche volendo negare l'equivalenza intensionale tra «filosofia analitica» e «filosofia», mi sembra davvero difficile negarne l'equivalenza estensionale. (Naturalmente ci sono autori che attribuiscono un senso molto più ristretto e per certi aspetti tecnico al termine «analitico». Per esempio, nel suo libro *Alle origini della filosofia analitica*, Michael Dummett afferma che ciò che contraddistingue la filosofia analitica, nelle sue diverse manifestazioni, è il duplice convincimento che una spiegazione filosofica del pensiero sia conseguibile attraverso una spiegazione filosofica del linguaggio, e che non vi sia altro modo per pervenire a una spiegazione comprensiva. È evidente che, in questo senso più ristretto, Platone e Aristotele non erano filosofi analitici, come non lo erano Abelardo ecc. Ma nemmeno si può dire che lo fossero Roderick Chisholm, Nelson Goodman, Gareth Evans o David Lewis, per esempio, per non parlare della stragrande maggioranza dei filosofi contemporanei generalmente classificati come «analitici». Non ne segue che questi filosofi debbano essere ri-classificati come «continentali».) Detto questo, riconosco che sul piano sociologico la comunità filosofica appaia oggi gravemente divisa in due collettività separate e fra loro poco comunicanti, per non dire apertamente ostili, cui corrispondono le due etichette in questione. Riconosco che questa divisione de facto abbia un peso enorme sul piano della politica accademica e culturale in senso lato, politica che in Italia ha avuto effetti devastanti soprattutto per il lavoro, se non la sopravvivenza, della collettività etichettata come «analitica». (In questo senso, non trovo affatto ridondante l'uso esplicito del termine nel titolo della vostra rivista: sul piano pratico è importantissimo che si sappia che in Italia ci sia un gruppo di giovani filosofi che si schierano con questa collettività.) In certa misura riconosco anche che tale divisione tenda a manifestarsi nella predilezione di modi e stili contrapposti, sui quali tanto ha insistito il dibattito che ha fatto seguito alla pubblicazione nel 1997 del libro di Franca D'Agostini, *Analitici e continentali*: da un lato l'enfasi sulla precisione terminologica, la circoscrizione dei problemi, l'esame sistematico delle alternative, il rigore argomentativo, l'attenzione alle trappole che si annidano nelle parole e nei concetti di cui ci serviamo per descrivere il mondo che ci circonda; dall'altro l'enfasi sull'intuizione, la passione, la pratica ermeneutica, la sovversione e decostruzione non già di tesi o teorie specifiche, ma di interi aspetti della Tradizione Occidentale, se non dell'Essere tout court. Cionondimeno, non riesco davvero a capire per quale motivo si debba pensare che tutto ciò abbia qualcosa a che vedere con la filosofia. In ultima analisi, come diceva Popper, non importa quali metodi un filosofo possa usare, purché abbia un problema interessante e tenti sinceramente di risolverlo.

4) Cos'è l'ontologia e che rapporto ha con la logica? E con la metafisica? Cominciamo col dire che non c'è un'unica nozione di ontologia. Si è soliti distinguere tra ontologia sostanziale (o materiale) e ontologia formale, e a queste due nozioni si possono far corrispondere due linee di ricerca molto diverse e, di conseguenza, due modi diversi di intendere il rapporto tra logica e ontologia.

Nella sua dimensione sostanziale, l'ontologia ruota essenzialmente intorno alla domanda: «Che cosa esiste?». Come faceva notare Quine, questa domanda ammette a sua volta due tipi di risposta, la prima delle quali è banale: «Tutto». Esiste tutto in quanto parlare di entità inesistenti sarebbe una contraddizione in termini, e chi la pensasse diversamente manifesterebbe non già un disaccordo ontologico bensì un fraintendimento del concetto stesso di esistenza. (Naturalmente non esistono i cavalli alati, così come non esistono i quadrati rotondi, ma ciò non significa che cavalli alati e quadrati rotondi siano cose che non esistono. Significa semplicemente che non esistono cose del genere.) La risposta non banale, invece, consiste nel precisare che cosa s'intenda con la parola «tutto», ovvero quali siano le entità che rientrano nella totalità di ciò che esiste. Così inteso, il compito dell'ontologia diventa quello di stilare una sorta di «inventario» universale, per usare la famosa metafora di C. D. Broad ripresa nel titolo del recente libro di Paolo Valore, ed è qui che il discorso si fa serio, perché è a questo riguardo che filosofi di orientamento diverso possono manifestare opinioni divergenti. Per esempio, per un filosofo materialista il tutto si esaurirà nel contenuto materiale dello spazio-tempo, mentre un filosofo di orientamento platonista includerà nel suo inventario anche entità astratte come le idee, le proprietà, i numeri, o i significati delle espressioni linguistiche. Insomma, che ci sia tutto non si discute. Che cosa si intenda con «tutto», però, è da stabilire, ed è proprio il confronto e la scelta fra le opzioni disponibili che ha costituito, e di fatto continua a costituire, uno dei principali motivi di controversia in ambito ontologico. È evidente comunque che a prescindere dai diversi punti di vista, in questo senso l'ontologia e la logica non hanno nulla a che spartire. Le verità logiche sono per definizione quelle verità che valgono in tutti i mondi possibili, quindi indipendentemente da ciò che esiste e, pertanto, dalle risposte che possono emergere dalla ricerca ontologica.

Per contro, nella sua dimensione formale l'ontologia si occupa di ciò che vi è, non al fine di asserirne l'essere, bensì sotto il profilo dei principi generali ai cui l'essere è sottoposto, quali che siano le sue manifestazioni. È in questo secondo senso che a volte si identifica l'ontologia con la scienza dell'«essere in quanto essere». Ed è chiaro che in questo senso l'ontologia presenta interessanti affinità con la logica, tant'è vero che il giovane Husserl che non esitava a trattarle entrambe alla stregua di scienze concernenti i giudizi analitici a priori. Per esempio, nella misura in cui l'esistenza di certe entità può dipendere dall'esistenza di altre (non può esservi un sorriso senza un volto) sarà compito dell'ontologia stabilire le forme e i modi di questa dipendenza, un po' come è compito della logica stabilire le leggi in base alle quali la verità di un'asserzione può dipendere dalla verità di altre asserzioni. E proprio come si parla di logica formale nella misura le leggi in questione hanno portata universale, cioè valgono a prescindere da quali asserzioni siano effettivamente vere (esempio di legge logica: se p dipende da q e q dipende da r allora p dipende da r , dove p , q , e r sono asserzioni qualsiasi), analogamente si parla di ontologia formale nella misura in cui si ha a che fare con principi che risultano validi incondizionatamente, ossia a prescindere da quali entità esistano davvero (se x dipende da y e y dipende da z allora x dipende da z , dove x , y , e z sono entità qualsiasi). Naturalmente si tratta di capire bene quali siano le relazioni ontologico-formali fondamentali, così come si tratta di capire a quali principi obbediscano tali relazioni. Ma indipendentemente dalle risposte che si possono dare, il rapporto con la logica resta stretto. Nelle parole di Barry Smith, l'ontologia formale sta al mondo come la logica formale sta alle teorie sul mondo. O anche: l'ontologia formale sta alla realtà come la logica formale sta alla verità. Anche la seconda domanda – concernente il nesso tra ontologia e metafisica – ammette a mio avviso risposte diverse a seconda della nozione di ontologia a cui si fa riferimento. Se per ontologia intendiamo l'ontologia sostanziale, allora a me piace dire che viene prima della metafisica: cominciamo con lo stabilire che cosa c'è (l'an sit di Tommaso d'Aquino), dopo di

che possiamo cominciare a domandarci che cos'è quello che c'è, ossia quale sia la sua natura (il *quid sit*), ed è a questo punto che comincia la metafisica in senso stretto. Per esempio, la tesi in base alla quale esistono entità come i colori o le virtù competerebbe all'ontologia, mentre rientrerebbe nei compiti della metafisica stabilire se queste entità siano forme platoniche, universali aristotelici, accidenti individuali, tropi, e così via. Allo stesso modo, spetterebbe all'ontologia determinare se quando parliamo di Pinocchio, dei numeri naturali, o delle passeggiate di Sebastian stiamo parlando di cose che esistono o sono esistite davvero, ma sarebbe la metafisica a dirci qualcosa di preciso in merito ai loro tratti salienti, per esempio che Pinocchio è un concetto individuale, che i numeri sono oggetti astratti, che le passeggiate sono eventi irripetibili estesi nello spazio e nel tempo, e così via. Va da sé che questo modo di porre le cose è tutt'altro che scontato, e non nascondo che la tesi della priorità dell'ontologia sulla metafisica, intesa come teorie del che cosa c'è e del che cos'è, è stata oggetto di critiche tutt'altro che infondate. Ma senza entrare nei dettagli, mi limiterei a sottolineare due importanti conseguenze della tesi in questione. Primo: due filosofi possono trovarsi d'accordo sul piano ontologico (per esempio, concordare sul fatto che esistono i comuni oggetti materiali) e tuttavia sposare metafisiche anche molto diverse (per esempio per ciò che concerne le loro condizioni di identità e di persistenza nel tempo, o la loro costituzione ultima). Secondo: un filosofo può limitarsi a specificare il proprio credo ontologico senza imbarcarsi in speculazioni metafisiche di sorta, se non addirittura snobbando tali speculazioni come prive di senso (come facevano certi positivisti logici).

Quanto invece all'ontologia formale, il suo nesso con la metafisica mi sembra ancora più debole. Nella misura in cui i suoi principi risultano validi a prescindere da quali entità esistano davvero, è evidente che l'ontologia formale sarà del tutto indipendente da questioni concernenti la natura specifica di ciò che c'è, quindi dal *quid sit* che definisce l'ambito di indagine della metafisica in senso stretto.

5) Il tema di questo numero è “l'argomentazione”. Che cosa significa argomentare in filosofia? Esiste un metodo filosofico? Argomentare non è una caratteristica dei filosofi, ma non c'è dubbio che per un filosofo l'argomentazione sia uno strumento fondamentale per procedere nel proprio lavoro. Dicevo sopra che la filosofia nasce col senso della meraviglia, che un buon filosofo si distingue per la capacità di sollevare quesiti nuovi e interessanti, indipendentemente dalla sua capacità di fornire delle risposte adeguate. Ciò non toglie che anche in filosofia le risposte abbiano il loro peso, e non è detto che ci si trovi sempre d'accordo. Anzi, è raro che due filosofi la pensino allo stesso modo su ogni questione di un certo interesse. Per esempio, abbiamo appena visto che dinnanzi al quesito che definisce l'ontologia sostanziale, «Che cosa c'è?», due filosofi possono fornire risposte anche molto diverse, così come possono sposare metafisiche diverse a fronte di un accordo in ambito ontologico. Ebbene, come si fa a stabilire chi ha ragione? O meglio, come si fa a capire se ci sono delle buone ragioni a favore di una risposta piuttosto che di un'altra?

Nelle scienze empiriche questo problema ha una soluzione facile, almeno in linea di principio: facciamo un esperimento e vediamo se i risultati depongono a favore della teoria A o della teoria B. Naturalmente l'interpretazione dei risultati può presentare dei problemi (si pensi al principio di indeterminazione), e non è nemmeno detto che i risultati risolvano appieno la questione (si pensi al problema della sottodeterminazione delle teorie fisiche). A volte può anche succedere che i risultati parlino chiaro, ma che contraddicano certe nostre convinzioni a tal punto che ci si rifiuta di accettarli (e purtroppo la storia è ricca di esempi di questo tipo). Nonostante questi limiti, è un dato che in linea di principio il laboratorio costituisce il banco di prova più ragionevole per mettere a confronto teorie empiriche contrastanti, ossia risposte

diverse a fronte di un medesimo quesito. In filosofia purtroppo le cose vanno diversamente. Certamente viviamo tutti nello stesso mondo, e se un fisico ci dice che l'etere non esiste, o che il mio corpo è uno sciame di particelle subatomiche, non possiamo non tenerne conto. Ma non tutti i quesiti filosofici ammettono una risposta verificabile con metodi empirici. Lo stesso domanda «Esistono soltanto entità fisiche?» è, per sua natura, tale da eludere qualsiasi risposta empirica. E lo stesso vale per molti altri quesiti ontologici, metafisici, o filosofici in senso lato. Nessun esperimento di laboratorio ci dirà mai se i numeri esistono davvero, o se esistano i significati, o se oltre alle persone virtuose esistano anche le virtù. Nessun microscopio potrà rivelarci se queste entità siano forme platoniche, universali aristotelici, accidenti individuali, ecc. Nessuna indagine empirica consentirà di stabilire se hanno ragione i materialisti o i platonisti, i monisti o i dualisti, gli essenzialisti o i convenzionalisti, i deterministi o i compatibilisti, gli esternisti o gli internisti, gli egoisti o gli altruisti, i presentisti o gli eternisti, e via dicendo. Si è liberi di pensare che proprio per questo motivo si tratti di controversie prive di senso (Carnap parlava di «pseudoproblemi»). Ma nella misura in cui la pensiamo diversamente, nella misura in cui riteniamo che la nostra visione del mondo dipende anche dal significato che riusciamo ad attribuire a queste domande, ed eventualmente dalle risposte che riusciamo a fornire, è evidente che bisogna trovare un modo per valutare le diverse opzioni.

È qui che l'argomentazione acquista quel ruolo centrale a cui alludevo, e su cui i filosofi hanno insistito sin dai tempi di Aristotele. Argomentare significa giustificare, significa addurre considerazioni a sostegno di una tesi e mostrare perché quelle considerazioni sostengono quella tesi, significa esporre le ragioni che si ritiene di possedere per credere che le cose stiano in un certo modo piuttosto che in un altro. In assenza di prove empiriche, questo è lo strumento principale, se non l'unico, a cui il filosofo può fare affidamento per uscire dall'impasse. Naturalmente non è sufficiente saper argomentare, in filosofia come altrove: la logica ci consente soltanto di dimostrare che certe tesi seguono da altre, sicché ogni argomentazione dipenderà per forza di cose dalle considerazioni di partenza. Non si può dimostrare qualcosa a partire da niente. (È per questo che si dice che il *modus ponens* di un filosofo può essere il *modus tollens* di un altro.) Ma è altresì evidente che per un filosofo è necessario saper argomentare, pena la riduzione di una tesi filosofica a mera opinione.

6) Un membro della redazione ha recensito uno dei suoi ultimi lavori “il mondo messo a fuoco”. Perché ha sentito il bisogno di scrivere questo libro?

Perché prima o poi viene il momento di fare i conti con i propri convincimenti, e in questo libro cerco di farlo nel modo più sincero. Quali convincimenti? Diciamo che sono convinto che buona parte della struttura che siamo soliti attribuire al mondo (al variare delle teorie filosofiche, scientifiche, o di senso comune) risieda a ben vedere nella nostra testa, nelle nostre pratiche organizzatrici, nel complesso sistema di concetti e categorie che sottendono alla nostra rappresentazione dell'esperienza e al nostro bisogno di rappresentarla in quel modo. E sono convinto che questo modo di vedere le cose abbia conseguenze benefiche sul piano teorico come su quello pratico, cioè quando si tratta di capire come dobbiamo agire. Più precisamente, mi sono convinto che le cose stiano così perché questa è la conclusione a cui sono giunto riflettendo su tutta una serie di quesiti più specifici, legati per esempio alle condizioni di esistenza e di sopravvivenza dei comuni oggetti materiali, all'indeterminatezza dei loro confini spaziotemporali, ai trabocchetti che si annidano nel linguaggio di cui ci serviamo per parlarne, e così via. Inizialmente le mie simpatie andavano in direzione opposta: ero attratto da metafisiche più robuste e vicine al senso comune, fondate sulla duplice persuasione che il mondo sia strutturato in entità di vario genere e a vari livelli e che sia compito della filosofia, se non della scienza tutta,

«portare alla luce» tale struttura. Ma erano simpatie, appunto. Erano opinioni, per non dire pregiudizi. E col passare degli anni vi ho dovuto rinunciare perché, a conti fatti, non hanno retto al vaglio dell'analisi. Il libro è un tentativo di argomentare le ragioni di questo percorso.

7) Una domanda personale. Quale è stato l'argomento della sua tesi di laurea? Come mai scelse proprio quello? L'argomento della tesi era la teoria dei modelli delle cosiddette logiche libere. (Titolo: Logica, semantica, esistenza. Ramificazioni ontologiche nella struttura dei modelli interpretativi, relatore Prof. Edoardo Ballo). Ben 358 pagine di logica spinta. Però le motivazioni erano filosofiche, e si riallacciano a quanto osservavo sopra a proposito della neutralità ontologica della logica. Dicevo che le verità logiche sono per definizione quelle verità che valgono in tutti i mondi possibili, quindi indipendentemente da ciò che esiste. E non è soltanto una questione di definizioni: questa indipendenza è essenziale se vogliamo poterci fidare della logica quando argomentiamo in materia di ontologia. In realtà, nella logica classica le cose non stanno proprio così. Per esempio, la logica del prim'ordine ha dei teoremi che risulterebbero falsi in un mondo del tutto «vuoto», cioè in cui non esista nulla, sicché non si può dire che sia del tutto neutrale sul piano ontologico. (è dai tempi di Leibniz che si disquisisce su perché esiste qualcosa piuttosto che nulla.) Questo non significa che il nesso tra logica e ontologia sia più robusto di quanto inizialmente ipotizzato. Significa semplicemente che la teoria logica che si ispira ai Principia Mathematica soffre di un «difetto di purezza», come aveva lamentato Wittgenstein e come ebbe a riconoscere lo stesso Russell. Ora, le logiche libere sono una variante indebolita della logica classica del prim'ordine che si chiamano così proprio perché sono «libere da presupposizioni esistenziali» e, in questo senso, ontologicamente neutrali (o comunque più neutrali). E la mia tesi riguardava il problema di dotare queste logiche di una teoria semantica adeguata, problema che agli inizi degli anni Ottanta era ancora oggetto di dibattito. Quanto ai motivi che mi indussero a scegliere questo argomento, beh, diciamo che mi sembrava un buon modo per cominciare a mettere le mani in pasta e vedere se riuscivo a dare un contributo originale. Mi piaceva anche il fatto di lavorare a un problema che presentava ramificazioni interessanti, per esempio, nella filosofia del linguaggio e nella filosofia della matematica. Naturalmente finì col diventare un'ossessione, e per quasi un anno non riuscii a pensare ad altro. Dopo di che me ne andai in Canada per un PhD e cominciai finalmente ad ampliare gli orizzonti...

8) C'è un motivo particolare per cui oggi insegna negli Stati Uniti e non Italia? No, nessun motivo particolare, se non il fatto che qui ho un lavoro che mi ha dato e continua a darmi tanto. Ho la fortuna di trovarmi in una università straordinaria, con colleghi e studenti altrettanto straordinari, e ho la sensazione di riuscire a mantenere un buon rapporto con l'Italia nonostante la distanza. Va bene così, anche se mi mancano tante cose e soprattutto tante persone, a partire dai miei famigliari.

9) Mi è capitato di “leggere” un suo libro scritto a quattro mani con Casati, “Il pianeta dove scomparivano le cose”. Un libro che è tutto un fumetto volto a rappresentare delle storielle filosofiche. Che ruolo ha per lei la divulgazione filosofica? Come mai sente il bisogno di parlare di filosofia anche attraverso dei metodi “non standard”? La filosofia è la mia vita, e mi lasci dire che sarebbe davvero desolante se dovesse consumarsi interamente all'interno delle mura accademiche. Non solo: penso anche che sarebbe sbagliato, se davvero vogliamo che la filosofia continui a essere quel potente strumento di emancipazione a cui alludevo all'inizio. Mi sembra normale, quindi, che accanto

agli articoli specialistici e ai libri accademici un filosofo senta il bisogno di esercitare il proprio mestiere anche con altri mezzi, a partire dalla scrittura di testi che si rivolgono a lettori diversi (inclusi i nostri amici più piccoli: "Il pianeta dove scomparivano le cose" è un libro per bambini di 5-6 anni).

Del resto bisogna stare molto attenti quando si parla di «divulgazione». Innanzitutto, guardando la letteratura specialistica si può avere la sensazione che la filosofia sia una disciplina astrusa, lontana dalle domande di tutti i giorni, e allora viene spontaneo pensare che il problema sia quello di avvicinare il lettore comune ai principali temi della disciplina senza scoraggiarlo per via degli aspetti troppo tecnici che potrebbe avere una trattazione approfondita. In realtà questo è un falso problema. La filosofia non è affatto separata dalle cose di tutti i giorni. Le domande filosofiche nascono a volte da perplessità del tutto quotidiane, alle quali anche l'attenzione dei bambini non sfugge. Ecco allora che anche un piccolo libro illustrato può servire allo scopo: Le cose esistono anche se non le guardiamo? Forse le altre persone vedono il mondo con dei colori diversi da come lo vedo io? Le foglie sono cambiate e il tronco si è ingrossato, quindi forse l'albero che ci fa ombra oggi non è lo stesso che ci faceva ombra un anno fa? Già qui troviamo in nuce alcuni dei quesiti che hanno segnato la storia dell'ontologia, dell'epistemologia, della teoria dell'identità. E per avvicinare un lettore alla filosofia, soprattutto un bambino, sono sufficienti i quesiti; le risposte verranno dopo. (Uno dei problemi del nostro sistema scolastico, incluso l'insegnamento della filosofia nei licei, è che si tende invece a insegnare una sfilza di risposte senza badare troppo alle domande che ci stanno dietro.)

In secondo luogo, spesso si parla di divulgazione come di un modo per rendere semplici le cose difficili in modo che tutti possano capirle, un po' nello stile di Piero Angela. In realtà questo non è possibile: le cose difficili sono difficili, e richiedono anni di studio per essere comprese. Anche quando nascono da perplessità del tutto quotidiane, non ci sono scorciatoie per la comprensione dei problemi di cui si occupano filosofi, così come non ce ne sono per la comprensione dei problemi di cui si occupano i matematici, i fisici, i biologi, gli ingegneri, o gli avvocati. Vale invece il principio inverso: anche le cose che sembrano semplici, le cose di tutti i giorni, sono in realtà meravigliosamente complesse appena si scende anche di poco al di sotto della superficie. Il compito di un buon divulgatore diventa allora l'opposto di quello che si pensava: non le ninnenanne del pensiero che vogliono tranquillizzare, appianare, infarinare, non la finta semplificazione di ciò che è complesso, ma lo sguardo indagatore su ciò che sembra semplice e invece non lo è. È per questo che un altro libro «divulgativo» scritto a quattro mani con Roberto Casati, questa volta rivolto a un pubblico adulto, si intitolava *Semplicità insormontabili*: è una raccolta di dialoghi, lettere, e piccole disavventure in cui vari personaggi si ritrovano a scoprire che il bello della filosofia sta proprio lì, nella disposizione a non fermarsi di fronte a nessuna semplicità, per quanto questa possa apparire inaspettatamente insormontabile. In alcuni casi ci piace anche proporre piccole parabole che introducano situazioni immaginarie, come quella di una persona che viaggia a ritroso nel tempo, o di un individuo che prende una pillola che annulla la coscienza ma lascia intatta tutta la ricchezza del comportamento. Anche queste situazioni immaginarie, completamente al di là della nostra realtà, servono a creare un punto di vista su quest'ultima. Non si tratta di mero turismo intellettuale, per quanto la contemplazione di questi «paesaggi mentali», come li chiama Roberto, possa in certi casi essere fonte di piacere estetico o letterario (si pensi all'Alice di Lewis Carroll, o ai racconti della Twilight Zone). Questo esercizio, questo straniamento ha una funzione ben precisa. È come visitare un paese straniero per capire meglio che cosa ci piace o non ci piace del nostro; in fondo, per capire meglio il nostro. Per immaginare un mondo diverso dobbiamo comunque partire da quello in cui viviamo, e cambiare qualche parametro: il tempo

che non scorre, le persone che non hanno coscienza. Roberto mi ha insegnato a lavorare come in presenza di un ipotetico software metafisico, con uno «scrolling menu» che permette di cambiare le opzioni metafisiche come il nostro word processor ci permette di passare dal corsivo al MAIUSCOLO al grassetto. Nel word processor, cambiando qualche piccolo parametro cambia tutta l'apparenza di un testo; nel nostro software metafisico immaginario, cambiare qualche parametro porterebbe a un cambiamento dell'aspetto del mondo. Quali concetti dovremmo utilizzare in questo nuovo mondo? Riusciremmo a capire che cosa fanno gli individui che ci abitano? Riusciremmo a parlare con loro, a spiegare il nostro punto di vista?

10) Professore, lei ha avuto un maestro? Che ruolo ha secondo lei in filosofia avere una sorta di “guida” durante il percorso? No, non ho avuto un «maestro», ma questo non significa che mi ritenga un autodidatta. Al contrario, mi piace pensare di avere avuto tanti maestri, di avere imparato qualcosa da tutta la gente con cui ho avuto la fortuna di interagire: professori, colleghi, studenti, amici filosofi sparsi un po' dovunque. Personalmente sono convinto che sia meglio così, ed è per lo stesso motivo che mi piace pensare di non avere degli «allievi». Del resto la metafora del percorso la dice lunga: se ci fosse una guida, si tratterebbe di un percorso già noto, e allora tanto vale. Ma forse qui esagero un po'... non lo so. Immagino sia più giusto dire che dipende da caso a caso. Quel che è certo è che se il rapporto allievo-maestro si trasforma in nepotismo, in una direzione come nell'altra, allora è decisamente meglio farne a meno.

11) Cosa ne pensa della nascita di riviste come la nostra? Sono progetti giovanili ma crede che possano, in qualche modo, anche giovare al panorama scientifico? Assolutamente sì. E non lo dico per dovere di ossequio. Sono convinto che sia proprio attraverso iniziative di questo genere che si può provare a risollevarle le sorti della filosofia in Italia. Altrimenti possiamo chiudere i battenti, inutile illudersi. È un discorso delicato ma bisogna farlo. Qualche tempo fa scrissi un articolo molto discusso in cui lamentavo che la filosofia italiana del dopoguerra si fosse consumata quasi interamente nei silenzi delle biblioteche e alla luce delle abat-jour. Nel paese europeo in cui si legge meno, la filosofia è andata lentamente trasformandosi in un'arte della lettura. Si è anche scritto tanto, questo è vero. Ma soprattutto per raccontare quello che si leggeva. O per commentare quello che si leggeva. O per metterlo in relazione con qualcos'altro che si era letto. O semplicemente per non dimenticarlo. La produzione filosofica italiana del dopoguerra è stata soprattutto una storia infinita e intricata di traduzioni, edizioni, riedizioni, prefazioni, postfazioni, postille, note a piè pagina, note in margine, note in calce, congiunzioni e disgiunzioni: non sono mancate le eccezioni, beninteso, ma i contributi filosofici veri e propri si contano sulle dita delle mani e non c'è da sorprendersi se in giro per il mondo si pensa che tutto sia finito con Croce e Gentile. Mentre il dibattito filosofico internazionale si arricchiva del contributo incessante di nuove e importanti scuole di pensiero, la filosofia italiana faticava a staccarsi dalla comodità degli schedari. E mentre altrove gli studi storici si integravano con la riflessione teoretica per gettare nuova luce su una molteplicità di spinosi problemi filosofici, o per portare alla luce problemi nuovi e fecondi, da noi ci si arrabattava negli imperscrutabili labirinti dei commentari ai commentari dei commentari (Qual è la radice storicistica della «prolusione palermitana» di Gentile? Possiamo documentare infiltrazioni neo-tomiste nel commento di Giacomo Zabarella agli Analitici posteriori? Esiste un pregiudizio wittgensteiniano nell'interpretazione di Cacciari del Nietzsche di Heidegger?)

Ora, non si può dire che oggi la situazione sia radicalmente mutata. Però mi sembra innegabile che stiamo assistendo a un cambiamento di rotta. Si continua a leggere tanto.

Ma si comincia anche a discutere. Comincia a farsi strada anche da noi la buona usanza della discussione in prima persona di temi e argomenti autenticamente filosofici. E questo mutamento è tanto più significativo e fecondo quanto più lo si avverte, prima ancora che tra le file dei luminari accademici, tra gli studenti di filosofia, i quali dopo aver letto e scritto per anni che la filosofia non è una dottrina ma un'attività stanno finalmente scoprendo il piacere di questa attività: non l'attività predicata ma quella praticata. Anche la domanda d'obbligo sta cambiando: quando incontrano un filosofo, i giovani non chiedono più «Di chi ti occupi?» (Platone? Hegel? Giacomo Zabarella?) bensì «Di che ti occupi?». Sarà solo una vocale, ma fa tutta la differenza. Ben vengano, quindi, i seminari e gli incontri «a tema» organizzati dal basso, senza timori referenziali, che negli ultimi tempi stanno fiorendo un po' dovunque. E ben vengano le iniziative editoriali, su internet o su carta stampata, dedicate a prouovere ulteriormente il confronto sui temi della filosofia. Solo in questo modo si può sperare di ridare animo dell'amata disciplina. Aggiungo che, come accennavo sopra, il lancio di un progetto giovanile dichiaratamente schierato dalla parte cosiddetta «analitica» acquista una valenza speciale soprattutto sul piano politico. In Italia si è fatto di tutto per boicottare quella parte della comunità e storpiarne l'immagine. Si sappia che i giovani non hanno nessuna intenzione di arrendersi.

A proposito degli autori

Indirizzo di contatto

Leonardo Caffo: leonardo.caffo@rifanalitica.it.

Copyright

© © © © 2010 Leonardo Caffo. Pubblicato in Italia. Alcuni diritti riservati.