

FESTSCHRIFT

Morale, etica, religione
tra filosofia classica tedesca
e pensiero contemporaneo
Studi in onore di Francesca Menegoni

Moral, Ethik, Religion
zwischen klassischer deutscher Philosophie
und gegenwärtigem Denken.
Studien zu Ehren von Francesca Menegoni

Morality, Ethics, Religion
between Classical German Philosophy
and Contemporary Thought.
Studies in Honor of Francesca Menegoni

a cura di / edited by / herausgegeben von
L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini

PADOVA
UP

P A D O V A U N I V E R S I T Y P R E S S

Per un paradigma di continuità tra scienza e filosofia: Hegel e la metafilosofia contemporanea

Giovanna Miolli

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici / Università degli Studi di Padova

In this contribution I suggest some elements for a paradigm of “scientificity” for philosophy broader than that which is modelled on the procedures of the natural sciences, and consistent with a metaphilosophical conception of continuity between philosophy and the sciences. To this end, I discuss specific views taken from the contemporary metaphilosophical debate and make them interact with some Hegelian thesis about philosophy’s scientificity. I argue that Hegel can help elaborate a wider conception of scientificity on the basis of a paradigm of rationality that builds upon the idea of thought’s productive self-relation. Such a paradigm 1) involves reference to a theoretical structure of freedom; 2) entails the questioning of presuppositions as an essential activity; 3) leads to reformulating the notion of “necessity”; 4) articulates the continuity of philosophy and the sciences in their complex relation of both identity and difference; 5) integrates the ethical dimensions of decision and commitment to thinking.

Introduzione. Scienza e filosofia: gemelle diverse

Alcuni mesi fa ebbi una conversazione con uno studente di astronomia sui criteri per valutare la rilevanza scientifica di un articolo accademico. A un certo punto lo studente scherzò sul fatto che la mia mera presenza come ricercatrice in filosofia stesse in qualche modo diminuendo il suo «livello di scientificità». Immagino che per rassicurarlo non sarebbe bastato rispondere che Galileo e Newton si definivano *philosophi naturales*.

Questo aneddoto fa parte di una serie di situazioni analoghe che gli addetti ai lavori filosofici sperimentano di frequente. Sebbene l'esperienza quotidiana non costituisca una prova di per sé, può essere rivelatoria di alcune tendenze di pensiero, o se non altro può indirizzare l'attenzione verso questioni che meritano di essere approfondite. Nella percezione della maggior parte delle persone che non si occupano di filosofia, essa è qualcosa di molto diverso dalla scienza. A questa condizione si unisce la difficoltà di comunicare – e persino di definire – che cosa sia la filosofia, quali siano la sua specificità, i suoi oggetti e i metodi di pertinenza¹.

Il rapporto tra scienza e filosofia è del resto un «vecchio problema» interno ai processi identitari della filosofia stessa. La questione assume un carattere particolarmente evidente dall'epoca moderna in poi: da quando filosofia e scienze naturali iniziano a distinguere i rispettivi percorsi sotto la spinta di una crescente specializzazione e rigorizzazione dei metodi empirico-osservativi².

Oggi il tema rientra a pieno titolo (anche) nel campo della disciplina che da circa cinquant'anni viene chiamata «metafilosofia» o «filosofia della filosofia»³ e che si configura come riflessione esplicita e mirata sulla natura della filosofia.

La differenza tra la filosofia e la scienza sembra giocare soprattutto su questi aspetti: il progresso e l'accumulo delle conoscenze, la presenza (o l'assenza) di un corpus di dottrine condivise⁴, il grado di accordo (o disaccordo) tra i membri della comunità di riferimento, l'affidabilità delle

¹ Cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 1-3; P. Kitcher, *Philosophy Inside Out*, «Metaphilosophy», XLII (3), 2011, pp. 248-260.

² Carlo Cellucci parla di un vero e proprio trauma che la filosofia avrebbe subito e che l'avrebbe portata a un crescente bisogno di (ri)legittimazione di fronte alla progressiva «invasione» dei propri campi d'indagine. Cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 1. Cfr. anche A.C. Danto, *What Philosophy Is: A Guide to the Elements*, Hermondsworth, Penguin Books, 1971, pp. 18-19; e T. Williamson, *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 3.

³ Cfr. N. Rescher, *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*, London, Lexington Books, 2014; T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007. Per una panoramica sulla metafilosofia contemporanea, cfr. G. Miolli, *Hegel e metafilosofia: mappa di un problema*, «Verifiche», XLVI (1), 2017, pp. 83-128.

⁴ Cfr. B. Stroud, *What is Philosophy?*, in *What is Philosophy?*, ed. by C.P. Ragland and S. Heidt, New Haven, Yale University Press, 2001 pp. 25-46, p. 34: «Non esiste un corpo di dottrine o un nucleo di verità scoperte [...] che chiunque faccia filosofia in un certo tempo e luogo conosca o accetti, e che rappresenti la conquista (*achievement*) della filosofia fino a quel momento». Anche Williamson allude all'«assenza di un corpus sostanziale di risultati condivisi in filosofia» (T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 1).

metodologie impiegate, una norma di oggettività e dimostrabilità. In tutti questi casi, la scienza sembra essere meglio equipaggiata rispetto alla filosofia.

La situazione non è però così netta: quando si cerchi di riportare questa medesima differenza al piano delle operazioni concettuali messe in atto nei due ambiti, il quadro perde di definizione. Espresso ancora in modo rozzo e che si tratterà di specificare, molti sostengono che scienza e filosofia non agiscano né pensino in maniera poi così diversa. Timothy Williamson commenta ironicamente che è molto più facile distinguere i dipartimenti accademici, ad esempio di filosofia, linguistica e biologia, che le discipline stesse, le quali presentano vaste aree d'intersezione. Così «la filosofia del linguaggio si sovrappone alla semantica delle lingue naturali e la filosofia della biologia si sovrappone alla teoria evoluzionistica»⁵.

Questo secondo versante della questione suggerisce un aggiustamento di rotta, alla ricerca di ciò che accomuna scienza e filosofia. La tensione tra la diversità e l'identità di questi ambiti d'indagine può essere sciolta elaborando un paradigma di *continuità* (non quindi di rottura né di rivalità) tra scienza e filosofia. Questa prospettiva è però ancora vaga: come vedremo, la continuità può essere interpretata in modi molto differenti, che talvolta stabiliscono o implicano una gerarchia tra la filosofia e la scienza. In questo contributo, discuterò alcune posizioni del dibattito metafilosofico contemporaneo rispetto al tema ora individuato. In particolare considererò le proposte di Serdal Tümkaya, Timothy Williamson, Carlo Cellucci e Paolo Parrini.

Cercherò poi di mostrare come le riflessioni hegeliane offrano degli strumenti per approfondire alcune tesi del dibattito contemporaneo, tra cui quella che sostiene la non differenza categoriale tra scienza e filosofia in termini di operazioni concettuali attuate. Attraverso il suo paradigma di razionalità (e cioè di *pensiero*), Hegel consente di articolare un modello di continuità tra filosofia e scienza che, da un lato, aiuta a specificare perché esse non trattino di contenuti sostanzialmente diversi e, dall'altro, permette di esplorare la particolarità della filosofia rispetto al rapporto del concettuale a se stesso.

Attraverso l'analisi delle opzioni tratte dal dibattito contemporaneo e la loro integrazione con specifiche vedute hegeliane, in questo articolo proverò a proporre alcuni elementi per un paradigma di scientificità che

⁵ T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 4.

si proponga come paradigma metafilosofico della continuità tra scienza e filosofia.

1. **Questione di metodo**

Uno degli aspetti che sembrano decisivi per distinguere la filosofia dalla scienza è la questione del metodo (o dei metodi). Da questo punto di vista, soprattutto dall'epoca moderna in poi, la filosofia appare affannarsi nell'ideazione di metodologie che la trasformino in una scienza: «una disciplina che possa far uso di procedure di decisione universalmente riconosciute per testare tesi filosofiche»⁶. L'obiettivo è individuare un procedimento rigoroso che assicuri l'oggettività (o la certezza) dei risultati dell'indagine conoscitiva.

Richard Rorty nota che nella storia della filosofia le rivoluzioni (o le rivolte) sono spesso state fatte proprio a colpi di metodo⁷. Molti dei tentativi operati dai filosofi per conferire alla loro disciplina uno statuto scientifico consistono nella proposta di un nuovo metodo, che liberi la filosofia da uno stadio pre- o pseudo-scientifico. Il *Discorso sul metodo* di Cartesio, così come parte delle *Meditazioni*, si orientano in questa direzione; lo stesso vale per l'*Ethica* di Spinoza. La tradizione della filosofia classica tedesca è anch'essa un tentativo, fra le altre cose, di chiarire in che senso la filosofia sia scienza⁸. Un cambiamento di metodo per volgere la filosofia in una scienza rigorosa è poi quello di Husserl. Lo stesso affermarsi della metafilosofia contemporanea si inserisce nel solco della rivoluzione metodologica avviata a partire dalla cosiddetta «svolta linguistica» (*Linguistic Turn*), che reclama un cambio di paradigma nel metodo filosofico come analisi concettuale e dei significati. In tempi recenti, l'emergere della *experimental philosophy*, su cui tornerò a breve, è l'ulteriore testimonianza della propensione a integrare le metodologie delle scienze naturali e sociali all'interno della filosofia.

Questi sforzi da parte dei filosofi di sviluppare un metodo “autenticamente scientifico” sembrano presupporre una distanza tra le due discipline, che si tratta in qualche modo di ridurre o annullare. A questo

⁶ R. Rorty, *Difficoltà metafilosofiche della filosofia linguistica*, in *La svolta linguistica*, introduzione di D. Marconi, trad. di S. Velotti, Garzanti, Milano, 1994, pp. 23-110, p. 25.

⁷ Cfr. *ibid.*

⁸ Cfr. A. Gambarotto, S. Poggi, *Scienza*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 59-74.

proposito è interessante osservare quali declinazioni abbia oggi subito la questione del metodo.

Nel volume intitolato *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy* (1987), Thomas Nagel commentava:

La filosofia è diversa dalla scienza e dalla matematica. Diversamente dalla scienza non fa assegnamento sugli esperimenti o l'osservazione, ma solo sul pensiero. E diversamente dalla matematica non ha un metodo formale di dimostrazione⁹.

Se questo quadro potesse valere, avremmo cominciato ad abbozzare con maggiore precisione le differenze tra i due ambiti d'indagine considerati. Tuttavia, l'operazione che distingue filosofia e scienza attribuendo alla prima una metodologia a priori e alla seconda una a posteriori, ha oggi scarsa tenuta. I motivi sono almeno tre. 1) Il primo ha un effetto retroattivo e consiste nel giudicare scorretta quella medesima immagine: anche se non direttamente impegnata nella raccolta di dati empirici attraverso metodi osservativo-sperimentali, la concezione di una ricerca filosofica chiusa nel proprio recinto aprioristico è fuorviante. Al contrario, la filosofia si è confrontata e si confronta continuamente con input derivanti dall'esperienza e da altre discipline, dal contesto storico, socio-culturale, economico, religioso, artistico e tecnico-scientifico¹⁰. 2) Oltre a ciò, la nascita e il consolidamento della *experimental philosophy* inficia ulteriormente la distinzione proposta da Nagel: i sostenitori di questo recente sviluppo filosofico ritengono che sia necessario che la filosofia impieghi le metodologie delle scienze naturali e sociali per avvalorare le proprie tesi¹¹. 3) In terzo luogo, affermare che la filosofia faccia affidamento solo sul pensiero può ingenerare la conclusione che il procedere filosofico intrattenga con esso una relazione particolare o ne detenga l'esclusiva. Questa posizione, come vedremo, incontra molte critiche nel dibattito metafilosofico contemporaneo. In modo per certi versi sorprendente – e che capovolge la visione di Nagel – oggi una buona fetta di filosofi è propensa a dire che i metodi della filosofia e quelli delle scienze non siano sostanzialmente diversi.

⁹ T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, prefazione di S. Veca, Milano, il Saggiatore, 2009, p. 6.

¹⁰ Cfr. su questo punto C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 24-25, e P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, Roma, Carocci, 2018, p. 42.

¹¹ Cfr. G. D'Oro, S. Overgaard (eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

2. Continuità tra scienza e filosofia: alcune posizioni del dibattito metafilosofico contemporaneo

All'interno del dibattito metafilosofico le posizioni rispetto al rapporto tra scienza e filosofia sono molteplici. Esaminerò solo opzioni riconducibili a un paradigma di *continuità* tra i due campi d'indagine, mentre non mi occuperò di altre posizioni al di fuori di questo paradigma¹². Lo scopo è raccogliere una serie di elementi che permettano di argomentare a favore della continuità fra scienza e filosofia, preservando l'autonomia di entrambe, e quindi anche moderando la tesi secondo cui la filosofia possa dirsi 'scientifica' solo se improntata all'impiego di metodi empirico-sperimentali tradizionalmente associati alle scienze.

Ciò che presenterò non si riferisce a una classificazione rigida o definitiva, si tratta più che altro di indicazioni orientative per tracciare una mappatura dei possibili percorsi. La prospettiva di una continuità tra scienza e filosofia è contraddistinta da alcuni caratteri: non necessariamente devono essere accolti tutti, ma se non altro non sono incompatibili. Essi forniscono la rete di argomenti entro cui ci si può muovere abbracciando una posizione di questo tipo.

1) La prima tesi è che rispetto ai metodi e agli oggetti non vi sia una *sostanziale* differenza tra scienza e filosofia. Come vedremo, questo è pro-

¹² Nello specifico non prenderò in considerazione le seguenti posizioni: 1) con la «nascita della scienza moderna, alla filosofia non rimane più nulla di cui parlare» (cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 2). Le scienze avrebbero cioè progressivamente occupato i campi di originario appannaggio della filosofia, rendendo quest'ultima superflua (cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 45-46). Si pensi ad esempio ad alcune questioni un tempo affrontate dalla filosofia e oggi indagate da fisici e biologi, come l'origine dell'universo e l'individuazione dei costituenti più piccoli della materia (cfr. *ivi*, p. 19). Il grado estremo di questa posizione afferma la morte della filosofia. 2) Un'altra veduta presenta la filosofia come 'scienza immatura'. La filosofia ambirebbe cioè a essere una scienza, ma ancora non ci è riuscita e deve quindi proseguire il proprio percorso per diventarlo (cfr. *ivi*, pp. 27-28). 3) Un'ulteriore visione afferma che la filosofia non è una scienza né è necessario che lo sia. Questa posizione può assumere molte declinazioni, ad esempio, si può ritenere che la filosofia sia una disciplina umanistica e che assimilare i suoi metodi e scopi a quelli delle scienze sia fuorviante (cfr. B. Williams, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, in *Philosophy as a Humanistic Discipline* Discipline ed. by A.W. Moore, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2006, pp. 180-199, p. 182; cfr. C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 24). Un altro modo di vedere la questione è affermare che la scienza non costituisca il paradigma umano conoscitivo per eccellenza, ma sia una tra i tipi di attività umane come la filosofia, appunto, la religione, l'arte, ecc. (cfr. *ivi*, pp. 6-7; S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, p. 68). Per un'efficace panoramica delle posizioni rispetto al rapporto tra filosofia e scienza, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 24-69.

tabilmente uno punti dei più critici.

2) In secondo luogo – e ciò potrebbe essere considerato come una specie di corollario della prima tesi – vi è una circuitazione tra scienza e filosofia per cui esse si alimentano reciprocamente: risultati filosofici possono scaturire dall'indagine scientifica, progressi scientifici possono scaturire da analisi filosofiche¹³.

3) In terzo luogo, filosofia e scienza non si trovano in un rapporto oppositivo, bensì collaborativo. Questa collaborazione può essere inserita in una struttura gerarchica (per cui uno dei due campi d'indagine è ritenuto più rilevante o decisivo) ma può anche assestarsi su un'idea di parità.

4) Un ultimo aspetto, che può essere presente – più o meno esplicitato – e che si ricollega agli elementi finora elencati, è la tesi riguardante la *unexceptional nature of philosophy*, nella terminologia di Williamson. La non eccezionalità della filosofia è connessa soprattutto al primo punto menzionato: l'assenza di una diversità sostanziale tra scienza e filosofia rispetto ai metodi e agli oggetti. Tuttavia, questa tesi si articola ulteriormente nell'affermazione secondo cui la filosofia non detiene l'esclusiva del lavoro concettuale: i suoi metodi e i suoi oggetti non sarebbero quindi "concettuali" in un senso peculiare o specifico, né la filosofia avrebbe un qualche interesse particolare per i concetti¹⁴.

In quanto segue, svilupperò una progressiva configurazione di questi aspetti all'interno di alcune posizioni del dibattito contemporaneo.

2.1. *Experimental philosophy* e naturalismo metafilosofico

I sostenitori della *experimental philosophy* affermano la necessità di «testare gli esperimenti mentali filosofici e le intuizioni dei filosofi su di essi con metodi scientifici, per lo più presi dalla psicologia e dalle scienze sociali»¹⁵. Soprattutto nei campi della filosofia della mente e della filosofia morale, questa impostazione permetterebbe di comprendere quali fattori influenzino l'uso dei concetti e di verificare empiricamente le tesi e gli argomenti filosofici¹⁶.

¹³ Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 18.

¹⁴ T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 21. Cfr. anche S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, p. 22.

¹⁵ J. Horvath, T. Grundmann (eds.), *Experimental Philosophy and Its Critics*, London-New York, Routledge, 2012, p. I.

¹⁶ Per una critica dei limiti di questo impianto teorico, cfr. T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*.

Nella maggior parte dei casi, ciò che si tratta di testare sono le intuizioni alla base delle tesi filosofiche proposte. Su questo versante i problemi sono vari, ad esempio, solo per citarne alcuni: il ruolo e la natura delle intuizioni¹⁷, il ruolo e la natura delle “evidenze” in filosofia, lo statuto normativo della filosofia stessa. Tali questioni possono generare le seguenti domande: che ruolo giocano le intuizioni in filosofia? Sono “naturali” e universalmente condivise, sono ereditate biologicamente o sono prodotti culturali sedimentati nel tempo (intuiamo qualcosa nel modo in cui siamo stati educati a intuirlo)? Vi è una differenza tra le intuizioni dei filosofi e quelle di chi non ha un percorso filosofico alle spalle? Inoltre, quali sono le evidenze in filosofia? Basarsi massicciamente su metodi empirici atti a verificare le intuizioni rischia di portare a una psicologizzazione dei dati e delle tesi filosofiche? La filosofia non diventerebbe allora psicologia? In questa impostazione quale diventa il contributo della filosofia? Sono le tesi a essere specificamente filosofiche ma non il metodo? E che tipo di disciplina è una disciplina che non ha un proprio metodo – un metodo autonomamente organizzato e prodotto – per indagare la tenuta delle proprie tesi?

Non cercherò qui di abbozzare una risposta a queste domande, ciò che mi interessa sottolineare è come l’impianto della *experimental philosophy* possa dare origine a dubbi e interrogativi circa lo statuto autonormativo della filosofia. Questa branca filosofica rientra all’interno di quello che può essere definito «naturalismo metafilosofico»: l’idea, cioè, che «i problemi siano in un modo o nell’altro trattabili attraverso i metodi delle scienze empiriche»¹⁸. In questo senso, la *experimental philosophy* è per certi versi un caso limite di continuità tra scienza e filosofia: la filosofia sembra qui ricadere nel campo gravitazionale e normativo delle scienze. Un impianto di questo tipo può produrre alcune conseguenze estreme. Un rischio è per esempio quello di arrivare a sostenere che una tesi filosofica non validata empiricamente non abbia valore né contenga un portato conoscitivo. L’esito sarebbe dover ammettere che la filosofia per “reggersi in piedi” e produrre risultati credibili e riconosciuti debba necessariamente appoggiarsi alla stampella di altre discipline. L’ulteriore aspetto critico

¹⁷ Sul problema delle intuizioni cfr. N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, «Internet Encyclopedia of Philosophy», 2017 (first published 17/11/2010, last revised 01/08/2017), <http://www.iep.utm.edu/con-meta/>, Section e.; si veda inoltre T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*. Per un approfondimento sulla *experimental philosophy*, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 87-93.

¹⁸ N. Joll, *Contemporary Metaphilosophy*, Section e.

di una prospettiva improntata al naturalismo metafilosofico è che «essa presuppone la tesi controversa [...] secondo cui solo la scienza fornisce vera o buona conoscenza»¹⁹. Inoltre, rispetto al terzo punto fra quelli più sopra elencati (§2), il rapporto tra scienza e filosofia appare sbilanciato a favore della prima, con l'effetto di istituire una gerarchia, se non altro metodologica. Una deriva di questa impostazione teorica è la perdita di autonomia da parte della filosofia: la negazione che essa possa autonomarsi. In questo modo la filosofia diventa una sottospecie della scienza, o è comunque considerata direttamente parte della scienza empirica²⁰.

Allineata alla prospettiva del naturalismo metafilosofico è la posizione di Serdal Tümkaya, esposta nell'articolo *The Overlaps between (Proper) Philosophy and (Actual) Science*. Le parole che nel titolo compaiono fra parentesi sono forse le più significative. Da un lato l'autore rivendica un'idea di che cosa sia propriamente filosofia, dall'altro intende andare contro un certo modo schematico di intendere la pratica scientifica, come meramente improntata a metodi *bottom-up* o, in altri termini, *a posteriori*. Sostenendo la continuità tra scienza e filosofia, Tümkaya identifica alcune caratteristiche che accomunano le pratiche di entrambe, contro una rigida separazione tra procedimenti *bottom-up* e *top-down* e a favore di una condivisione di metodi e oggetti tra i due campi d'indagine. In particolare, Tümkaya individua i seguenti punti in comune: 1) sia le teorie filosofiche sia quelle scientifiche sono (o possono essere) formulate in una forma verificabile; 2) le teorie di entrambe sottendono assunzioni pratiche e credenze, che si aggiungono alle proposizioni e agli argomenti apertamente dichiarati; 3) tanto la filosofia quanto la scienza fanno ricorso a semplificazioni, astrazioni, idealizzazioni; 4) entrambe presentano un'eterogeneità di metodi, oggetti e gradi di evidenza; 5) «il ragionamento sistematico è *il carattere fondamentale* dei migliori esempi di entrambe le prospettive»²¹.

Questa visione include delle assunzioni metafilosofiche secondo cui la *proper philosophy* si rintraccia in posizioni di tipo naturalistico, ispi-

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Questa posizione può prendere molte pieghe e sfumature. Quine, ad esempio, è visto come sostenitore dell'idea che la filosofia propriamente concepita sia parte della scienza, anche se si occupa degli aspetti più astratti e teoretici di essa, cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 26-27.

²¹ Cfr. Serdal Tümkaya, *The Overlaps between (Proper) Philosophy and (Actual) Science*, in *On What It Is: Perspectives on Metaphilosophy*, ed. by M. Gyöngyösi, Z. Kapelner, Z. Ádám, I. Faragó-Szabó, Budapest, Eötvös József Collegium, 2016, pp.131-148, p. 131.

rate a una norma di chiarezza, razionalità, giustificabilità ed evidenza²². La stessa concezione di che cosa sia *proper philosophy* potrebbe essere discussa da posizioni metafisologiche di diversa impostazione (che, ad esempio, neghino che la filosofia sia una scienza e l'avvicinino più alle pratiche artistiche e letterarie). Tuttavia, al di là della specificità della proposta di Tümkaya, gli elementi rilevanti, che si rintracciano in varie voci del dibattito, sono: a) il focus sulle operazioni razionali/concettuali messe in atto tanto dalla scienza quanto dalla filosofia e b) la negazione di una differenza *categoriale* tra filosofia e scienza così come la negazione che *dovrebbe* esserci una differenza di questo tipo. Filosofia e scienza, al contrario, differiscono in termini di “gradi”, all’interno però di una medesima impresa conoscitiva. Questo comporta che se da un lato è corretto affermare che la scienza imponga la propria ricerca su metodi *bottom-up* e la filosofia faccia più spesso ricorso a metodi *top-down*, dall’altro bisogna altrettanto riconoscere che «gli scienziati nella pratica usano qualsiasi metodo o strumento ritengano utile, indipendentemente dal fatto che siano *bottom-up* o *top-down*» e che «in misura minore, questo vale anche per la pratica concreta dei più grandi filosofi»²³.

2.2. La negazione di una differenza categoriale tra scienza e filosofia

La posizione di Timothy Williamson può rientrare in un paradigma di continuità tra filosofia e scienza sulla base dell’affermazione secondo cui esse non differiscono in linea di principio per quanto concerne metodi impiegati e oggetti indagati. Notoriamente, in Williamson questo argomento si accompagna alla tesi della *unexceptional nature of philosophy*²⁴, secondo cui la filosofia non detiene alcuna esclusività rispetto ai metodi attraverso cui si svolge e agli oggetti di cui si occupa. Tanto i metodi quanto gli oggetti non appartengono a un genere differente rispetto a quelli di altre discipline.

Con riguardo ai metodi, Williamson scrive:

Sebbene vi siano differenze metodologiche reali tra la filosofia e le altre scienze, per come sono effettivamente praticate, tali differenze sono meno profonde di quanto spesso si supponga. [...] In generale, la metodologia di molta filosofia passata e presente consiste proprio nell’applicazione

²² Cfr. *ivi*, p. 132.

²³ *Ivi*, p. 146.

²⁴ T. Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, p. 4.

insolitamente sistematica e incessante di modi di pensare richiesti in una vasta gamma di indagini non filosofiche²⁵.

Lo stesso vale per le tematiche esplorate dalla filosofia e dalle scienze:

anche le differenze rispetto agli oggetti d'indagine tra la filosofia e le altre scienze sono meno profonde di quanto spesso si supponga. In particolare, poche questioni filosofiche sono questioni concettuali in un qualche senso distintivo, a parte quando i filosofi scelgono di porre domande sui concetti, cosa che possono ma non necessariamente devono fare. [...] poiché i modi di pensare filosofici non sono di un genere differente rispetto agli altri modi, è altrettanto poco sorprendente che le questioni filosofiche non siano di tipo differente rispetto alle altre questioni²⁶.

È interessante che Williamson faccia riferimento ai “modi di pensare” (*ways of thinking*). Sebbene non ammetta una distinzione di principio tra metodi filosofici e scientifici (come potrebbe essere la distinzione tra procedure a priori e a posteriori)²⁷, egli è disposto a riconoscere che *nella pratica* vi siano differenze metodologiche reali tra i due campi d'indagine. Inoltre Williamson resta un sostenitore della *armchair philosophy*: nulla impone che la filosofia sia necessariamente condotta in poltrona (e cioè con il solo uso del pensiero e del linguaggio, uniti all'ascolto e a un'interazione sociale), ma la tesi della *unexceptional nature of philosophy* non implica che i filosofi dovrebbero modellare la propria attività su quella dei biologi o dei fisici, né che la filosofia non possa raggiungere risultati utili fino a che non siano svolti degli esperimenti²⁸.

La non eccezionalità della filosofia non è affermata tanto sul piano delle metodologie praticamente messe in atto (la filosofia adotta una varietà di metodi e lo stesso fanno le scienze), al contrario, l'assenza di una distinzione di principio tra filosofia e scienze è da riferirsi ai “modi di pensare”. Questo ci sposta di piano ed elimina parte delle perplessità che potrebbero nascere di fronte al mancato riconoscimento che, con l'eccezione della *experimental philosophy*, i metodi delle scienze e della filosofia sono nella pratica anche molto diversi. Con questo cambio di piano non stiamo più considerando la presenza o l'assenza di procedure sperimentali che coinvolgono la raccolta, la misurazione e l'interpretazione di dati

²⁵ Ivi, p. 3.

²⁶ Ivi, pp. 3-4.

²⁷ Secondo Williamson questa distinzione è fuorviante poiché oscura le somiglianze tra la filosofia e le scienze naturali (cfr. ivi, p. 3).

²⁸ Cfr. ivi, p. 6.

empirici, ma a procedimenti concettuali (che verosimilmente presiedono all'ideazione e alla costruzione degli esperimenti, ai criteri di selezione, all'interpretazione e alla valutazione dei risultati, delle premesse e delle implicazioni teoriche). È a questo livello, quindi, che sembra non esserci una sostanziale differenza tra la filosofia e la scienza.

Un'altra osservazione interessante di Williamson, che si tratterà di riprendere in seguito, è che «l'indagine della metodologia filosofica non può e non deve essere filosoficamente neutrale. È semplicemente ancora filosofia rivolta alla filosofia stessa»²⁹.

Per quanto concerne poi gli oggetti della filosofia, le riflessioni di Williamson sono condivisibili. Possiamo certamente individuare alcuni oggetti di cui *tradizionalmente* la filosofia si è occupata, ma sarebbe forse troppo spingersi ad affermare che questi sono oggetti *esclusivamente* filosofici. Detta con Williamson, la filosofia è iper-ambiziosa: «i filosofi hanno voluto comprendere la natura di ogni cosa, in modo molto generale», si sono concentrati su temi come l'esistenza, la possibilità, la necessità, il senso comune, il mondo delle scienze naturali e della matematica, la relazione tutto-parti, lo spazio e il tempo, il rapporto di causa-effetto, la mente e la materia. Si sono poi soffermati sulla natura della conoscenza, dell'ignoranza, della fede e del dubbio, su apparenza e realtà, verità e falsità, la natura del pensiero e del linguaggio, la ragione e l'emozione. Inoltre, hanno indagato il tema dell'azione e dell'intenzione, i mezzi e i fini, il bene e il male, le nozioni di giusto e sbagliato, piacere e dolore, bellezza e bruttezza, vita e morte³⁰.

Gli ambiti coinvolti sono così vari e ampi che sarebbe pretenzioso asserire di avere a che fare con campi d'indagine specificamente filosofici. Molti aspetti sono indagati anche da altre discipline: i processi conoscitivi, ad esempio, possono essere tematizzati dalla psicologia cognitiva o dalla pedagogia; i concetti di spazio e tempo sono studiati anche dalle scienze sperimentali, in particolare dalla fisica; l'indagine sull'essere umano rientra anche fra le competenze dell'antropologia; i comportamenti, le azioni, le responsabilità e le leggi, sono oggetto della giurisprudenza, e via dicendo. Sembra quindi inevitabile ammettere che «la filosofia non ha un campo suo specifico da indagare»³¹ a che, al tempo stesso, l'indagine

²⁹ Ivi, pp. 5-6.

³⁰ T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 3.

³¹ C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 6.

filosofica potrebbe investire qualsiasi aspetto³².

2.3. Condivisione degli scopi conoscitivi tra filosofia e scienza

Un'altra posizione che si situa all'interno di un orizzonte di continuità fra scienza e filosofia e che nega una distinzione "per essenza" tra le due è quella di Carlo Cellucci. Egli afferma:

La filosofia è un continuo con le scienze. La conoscenza a cui essa mira non differisce in alcun modo essenziale dalla conoscenza scientifica, e non è ristretta ad alcun campo del sapere. Perciò gli obiettivi della filosofia non sono essenzialmente differenti da quelli delle scienze, e la filosofia è un'attività che non è essenzialmente differente dalle scienze³³.

La continuità tra scienza e filosofia e la comunanza degli scopi è affermata sulla base dell'assunto metafilosofico secondo cui «la filosofia può ancora essere feconda solo se è un'indagine sul mondo»³⁴. Questa precisazione, oltre ad avere un valore prescrittivo rispetto a ciò che la filosofia deve essere, ha delle implicazioni teoriche che già di per sé avvicinano l'ambito della filosofia a quello delle scienze³⁵.

³² Queste sovrapposizioni tra la filosofia e altre discipline rispetto alle 'modalità di pensiero' e ai temi d'indagine sono parte del motivo per cui definizioni essenzialiste della filosofia, che ricerchino una 'x' sottesa a tutto ciò che viene compreso sotto il nome di 'filosofia', presentano difficoltà teoriche significative. Tanto definizioni sulla base del metodo (*methodological definitions of philosophy*), quanto sulla base degli oggetti (*topical definitions of philosophy*), o costruite su una ibridazione delle due modalità (asserzioni tematiche più prescrizioni metodologiche), non riescono a essere esaustive né precise, andando dal troppo circoscritto al troppo generale (cfr. S. Overgaard, P. Gilbert, S. Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, pp. 20-22).

³³ C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 22. In ogni caso, Cellucci specifica che «dire che la filosofia è un continuo con le scienze non significa considerare le scienze naturali attualmente esistenti come l'unica vera fonte di conoscenza, né ridurre il compito della filosofia all'aggiunta di elementi ornamentali alle teorie prodotte dagli scienziati» (ivi, p. 24).

³⁴ Ivi, p. 18.

³⁵ Sulla base di questo assunto metafilosofico, Cellucci sostiene anche che «le questioni riguardanti la conoscenza sono centrali nella filosofia e hanno la priorità rispetto a tutte le altre questioni filosofiche» (ivi, pp. 21-22). Nel panorama metafilosofico, questa affermazione non è affatto scontata. Philip Kitcher ad esempio propone un modello contrario: per uscire dai tecnicismi, dall'astrattezza e dalla sterilità di molti dibattiti contemporanei, la filosofia dovrebbe ribaltare l'assetto delle proprie priorità, non dando per scontata la centralità di campi d'indagine che tradizionalmente sono stati privilegiati, come l'epistemologia, la metafisica, la filosofia del linguaggio e della mente, e ponendosi come una disciplina sintetica in grado di integrare differenti prospettive di varie discipline. La filosofia non dovrebbe cioè favorire unicamente l'asse della conoscenza naturale o fattuale (*knowledge-seeking axis*) ma concentrarsi su ciò che Kitcher definisce 'value-axis':

Come nel caso di Williamson, anche per Cellucci la continuità tra filosofia e scienza non si esprime solo nella tensione verso i medesimi obiettivi ma anche nella condivisione del metodo: esse incarnano una medesima attività conoscitiva che, potremmo dire, sta a monte dell'applicazione di differenti procedure specifiche. Per Cellucci il mezzo conoscitivo che accomuna la filosofia e la scienza è il metodo analitico, cioè:

il metodo in base al quale, per risolvere un problema, partendo da esso si formula, mediante un'inferenza non deduttiva, un'ipotesi che è una condizione sufficiente per la sua soluzione, e si controlla se l'ipotesi è plausibile, cioè compatibile con i dati esistenti. L'ipotesi costituisce a sua volta un problema che deve essere risolto nello stesso modo. Cioè, partendo dall'ipotesi si formula, mediante un'inferenza non deduttiva, un'altra ipotesi che è una condizione sufficiente per la soluzione del problema costituito dall'ipotesi precedente, e si controlla se essa è plausibile e così via. Dunque la soluzione di un problema è un processo potenzialmente infinito³⁶.

Per quanto concerne sia le procedure sia le questioni indagate (cioè gli oggetti), la posizione di Cellucci è in linea con la tesi della *unexceptional nature of philosophy*: secondo questo studioso la filosofia «non ha un campo suo specifico da indagare, né tecniche sue specifiche da applicare»³⁷. In particolare, con riferimento agli oggetti, la filosofia «vuole affrontare grandi problemi, essenziali nel senso della scienza»³⁸. L'unica differenza, sostiene Cellucci, è che la filosofia si occupa anche «di questioni che vanno al di là dei confini delle scienze esistenti, che queste non sanno trattare, e se ne occupa battendo vie ancora inesplorate. Così facendo, quando ha successo, essa può anche dare origine a nuove scienze»³⁹. Che la filosofia possa dare origine a nuove scienze è una convinzione che trova ampio consenso nel dibattito contemporaneo e che è supportata da esempi significativi⁴⁰. Per completare il quadro, è però opportuno sotto-

un' esplorazione che si integri con l'indagine dei valori e dalla loro evoluzione nel campo dell'etica, della politica e delle pratiche sociali. Secondo questo modello, la filosofia deve confrontarsi con lo «stato della ricerca» in vari ambiti, con una varietà di pratiche sociali e con il bisogno degli individui «di dare un senso al mondo e al loro posto in esso» (P. Kitcher, *Philosophy Inside Out*, «Metaphilosophy», XLII, (3), 2011, pp. 248-260, p. 254).

³⁶ C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 14.

³⁷ Ivi, p. 32.

³⁸ Ivi, p. 19.

³⁹ Ivi, p. 10.

⁴⁰ Cellucci cita le analisi di Turing che, da un lato, hanno fornito le basi teoriche dell'informatica e, dall'altro, unendosi alla più tradizionale filosofia della mente, hanno dato avvio alla scienza cognitiva. Un altro esempio è la statistica bayesiana «nata dagli sforzi filosofici di stabilire che cos'è una credenza razionale» (ivi, p. 30). Su questo punto

lineare anche la direzione inversa, può cioè accadere che siano scoperte scientifiche o progressi tecnologici ad aprire nuove interrogazioni e ambiti filosofici (si pensi alla bioetica o alle ricerche prodotte dalle neuroscienze).

Allo stesso tempo, appare un po' forzata l'immagine delle scienze che «non sanno trattare» alcune questioni e quindi sembra aspettino la filosofia perché affrontarle «richiede nuovi pensieri non pensati da alcuna scienza esistente, ed è compito della filosofia pensarli»⁴¹. Ritengo sia più verosimile proporre una circuitazione e un'alimentazione reciproca tra i due ambiti, cosa che del resto Cellucci suggerisce sottotraccia ad esempio quando contesta un approccio puramente aprioristico della filosofia, sottolineando come essa impieghi i risultati delle scienze, abbia bisogno di input dall'esperienza e non possa esercitarsi esclusivamente attraverso il pensiero⁴².

Fino a questo punto, le posizioni di Cellucci e Williamson rimarcano alcuni elementi: il rifiuto di una distinzione essenziale tra scienza e filosofia, unito alla tesi della *unexceptional nature of philosophy* per quanto riguarda i metodi e gli oggetti. Che filosofia e scienza non differiscano in linea di principio significa innanzitutto che esse non costituiscono attività, specie o generi concettuali diversi. Sia la visione di Williamson sia quella di Cellucci portano a sostenere che la filosofia non detenga l'esclusiva del pensiero in generale, né del lavoro e della creatività concettuali. Inoltre, tra filosofia e scienza non vi sarebbe una rottura, ma una comunicazione, un reciproco influsso con la possibilità di sovrapposizioni e intersezioni.

Affermare che scienza e filosofia non differiscono essenzialmente è però ancora troppo poco, costituisce solo una base di partenza. Se non vi è alcuna differenza, perché allora non individuarle come un unico campo d'indagine? Perché non usare un unico nome? A questo proposito, la posizione sviluppata da Parrini, e che già era comparsa in Tùmkaya, può essere d'aiuto. Tra filosofia e scienza non vi sarebbe una diversità di specie o generi concettuali, ma una differenza di gradi.

cfr. anche P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 45.

⁴¹ C. Cellucci, *Perché ancora la filosofia*, p. 24.

⁴² Cfr. *ivi*, pp. 23-24. A questo proposito, Cellucci commenta: «Basandosi unicamente su quest'ultimo [sul pensiero], tutt'al più si può riformulare in altri termini ciò che si sa già. Ma la filosofia deve occuparsi di ciò che ancora non si sa, altrimenti è pedanteria» (*ivi*, p. 24).

2.4. Una questione di gradi

Come si è visto finora, la tesi della continuità fra scienza e filosofia si basa soprattutto sull'idea che esse condividano una medesima concettualità: i "modi di pensare", per dirla con Williamson. La proposta di Parrini permette di articolare questo spazio di continuità e, altrettanto, di rendere conto delle differenze tra scienza e filosofia. In quanto segue cercherò di presentare la posizione di questo studioso, evidenziandone le linee strutturali.

1) Il primo aspetto è quello già ampiamente menzionato, condiviso da Williamson e Cellucci. Secondo Parrini, tra filosofia e scienza non vi è una differenza di specie o generi concettuali. Questo porta a sostenere che sia errato credere che la filosofia sia la disciplina del pensare. Si ricorderà che per Williamson la filosofia non ha un qualche rapporto privilegiato con il concettuale: i suoi oggetti e le sue questioni non sono concettuali in un qualche senso speciale. Naturalmente ci si può interrogare esplicitamente sui concetti, ma non è qualcosa che non possano fare anche le scienze (si pensi, ad esempio, alle nozioni di «spazio» e «tempo», o alla definizione di «pianeta»)⁴³. Per Parrini, la non eccezionalità della filosofia si traduce nel rifiuto dell'idea che «essa sia, per eccellenza, la depositaria del pensiero»⁴⁴. Anzi, questa vulgata ha in parte danneggiato la filosofia stessa, poiché ha «alimentato un'inutile e immotivata contrapposizione con la scienza, con tutte le conseguenze culturali ed educative che ne sono scaturite»⁴⁵.

La specificazione che Parrini fornisce rispetto a questa "non esclusività" del pensare è particolarmente interessante per vari aspetti. Innanzitutto, sia la filosofia sia la scienza farebbero ricorso a quel tipo di ragionamenti implicati da ciò che Kant definiva giudizi determinanti e riflettenti. Nel primo caso, l'universale (la regola, la legge) sotto cui ricondurre il particolare è dato; nel secondo caso disponiamo invece solo del particolare e nel giudizio ricerchiamo l'universale sotto cui il particolare deve

⁴³ Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 39.

⁴⁴ Ivi, p. 13. Commenta Parrini: «Mi pare [...] che sia una scelta poco felice seguire a incoraggiare l'idea che il filosofare coincida con il pensare in generale, il che sembra portarsi dietro la convinzione che alla filosofia competa un posto in qualche modo privilegiato rispetto ad altre attività intellettuali, da quelle scientifiche a quelle pratico-applicative» (*ibid.*).

⁴⁵ *Ibid.*

essere sussunto⁴⁶. Nell'articolazione della posizione kantiana, Parrini rintraccia la delineaazione di un «concetto ampio di ragione o di razionalità il quale non si limita alla logica deduttiva, alle matematiche e ai principi dell'intelletto puro, ma include il complesso delle usuali regole metodologiche che orientano e disciplinano la nostra attività giudicatrice»⁴⁷.

Questo passaggio è decisivo per individuare nell'attività filosofica e scientifica una comune razionalità che si dispiega secondo diverse modalità e configurazioni. Ciò che la filosofia della scienza, l'epistemologia e il progredire della ricerca metafilosofica avrebbero prodotto è infatti, secondo Parrini, la consapevolezza che tanto la filosofia quanto la scienza devono essere concepite secondo un modello di «razionalità a tessitura aperta»⁴⁸ in cui interagiscono argomentazioni logico-formali rigorose e procedure concettuali meno rigorose che attingono ad elementi di creatività e inventività⁴⁹. Né la filosofia né la scienza possono esaurirsi in «una normativa fissata una volta per tutte» o in «modalità argomentative esclusivamente algoritmiche, logico-deduttive e induttive, formalizzabili in modo rigoroso»⁵⁰. Questo è sufficientemente visibile nel campo della filosofia, almeno per come storicamente essa si è data, ma è necessario riconoscere che anche nelle scienze «le procedure razionali di giustificazione epistemica delle nostre credenze»⁵¹ non si basano esclusivamente sulla logica deduttiva e induttiva, sulle formalizzazioni e sulla matematizzazione.

Il punto focale in questo discorso non è tanto la metodologia sperimentale atta alla raccolta dei dati⁵², ma il processo di *giustificazione*. Esso «deve avvalersi di procedure razionali più complesse, che includono quelle rigorosamente formalizzabili, ma non si limitano ad esse. Queste altre e diverse procedure fanno parte di una 'razionalità a tessitura aperta'»⁵³. Qui trovano spazio ragionamenti e pratiche concettuali che operano con concetti indeterminati (sullo stile dei giudizi riflettenti) e che hanno un minor rigore dimostrativo, ma non per questo sono meno

⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 35.

⁴⁷ *Ivi*, p. 36.

⁴⁸ *Ivi*, p. 38, vedi anche p. 33.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 45.

⁵⁰ *Ivi*, p. 37.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Una 'raccolta' che comunque avviene sulla base di criteri, cosa che di per sé mette in questione l'immediata datità dei dati. Questo apre un discorso ampio che tuttavia qui non affronterò.

⁵³ P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 38.

“razionali”. In conclusione, sia nella scienza sia nella filosofia si deve «riconoscere un ruolo tanto a una razionalità formalmente descrivibile e rigorizzabile, quanto a una razionalità a tessitura aperta»⁵⁴. Entrambe possono essere all’opera quando una disciplina ridiscute alcuni concetti o tassonomie locali, o quando sostituisce in modo radicale un paradigma con un altro. È significativo, credo, che Parrini attribuisca particolare rilevanza alla «razionalità allargata o liberalizzata» proprio nelle fasi in cui si producono dei cambiamenti globali «così radicali da meritare l’appellativo di ‘rivoluzioni scientifiche’»⁵⁵. Al livello della ridiscussione dei presupposti, delle assunzioni e dei modelli vigenti, è rilevante l’attività di una razionalità allargata che operi attorno a nozioni ancora indeterminate e che in qualche modo sia “liberata” in direzione della ricerca di nuove concettualizzazioni, di nuove procedure di giustificazione e metodologie: una razionalità, insomma, che sia capace di produrre “pensieri non ancora pensati”, come direbbe Cellucci⁵⁶. A questo riguardo, Parrini fa riferimento a una «capacità ‘artistica’ [...] di ‘collocare’ l’insieme di elementi o fatti con cui abbiamo a che fare entro un nuovo reticolato di relazioni reciproche, inquadrandolo in una cornice o in un’intelaiatura diversa»⁵⁷.

2) Secondo Parrini, tra filosofia e scienza non vi è una differenza di specie o generi concettuali, ma una differenza di gradi⁵⁸. Detto un po’ rozzamente, la filosofia tende ‘un po’ di più’ a fare un certo tipo di cose e presenta alcuni tratti che storicamente l’hanno caratterizzata⁵⁹. Questi tratti sono: l’impianto discorsivo-razionale, la tendenza alla generalità, il rapporto con la propria storia⁶⁰.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Ivi, p. 39.

⁵⁶ Soprattutto in riferimento a questo aspetto, cioè «significa che gli strumenti della scienza non sono troppo diversi da quelli necessari alla filosofia quando questa è concepita come una forma di attività razionale-conoscitiva volta alla ricerca di una teoria, di una concezione o di una visione di carattere più o meno unificante» (*ibid.*). Cfr. anche ivi, pp. 18-19: «i risultati sperimentali, le analisi logiche minute e le argomentazioni logico-formali hanno un ruolo nella ricerca filosofica e possono contribuire alla chiarificazione dei suoi problemi, [...] il tipo di riflessione che costituisce un compito importante (ma non l’unico) per il filosofo – l’analisi concettuale o, se si vuole, dei significati – è presente pure nel lavoro scientifico. [...] un simile atteggiamento mentale può essere all’opera, in maniera più o meno marcata, in tutti i momenti del mutamento di una scienza».

⁵⁷ Ivi, p. 40.

⁵⁸ Cfr. ivi, pp. 44-45.

⁵⁹ Chiaramente quella proposta da Parrini è una definizione ampia di filosofia, che contempla anche eccezioni, oltre a basarsi sul rilevamento di aspetti che, secondo questo autore, emergono da come la filosofia si è data storicamente.

⁶⁰ Cfr. P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, pp. 22-26.

Rispetto all'ultimo punto, sebbene il rapporto con la propria storia costituisca un aspetto utile anche alla scienza per chiarire e ridefinire i propri concetti, bisogna in particolare «prendere atto che nel fare filosofia un posto di rilievo va riconosciuto ad opinioni filosofiche sviluppatasi nel passato e dimostratesi capaci di esercitare un ruolo importante nel processo di formazione e di svolgimento della disciplina»⁶¹.

Il tratto della generalità, o di uno sguardo totalizzante, va insieme a quello dell'astrazione. La filosofia farebbe un esercizio creativo della razionalità rispetto a

questioni di particolare astrattezza e generalità. Questioni che toccano aspetti basilari dei nostri schemi concettuali più diffusi e radicati (quelli al fondo di molti automatismi di pensiero) e in generale delle nostre visioni del mondo, da quelle frutto di una più che secolare sedimentazione storica a quelle legate [...] a varie componenti culturali fra cui quelle scientifiche nella misura in cui anche la scienza può talvolta riposare su presupposti che al momento non ha tematizzato⁶².

Queste riflessioni servono a esplicitare ciò che la filosofia farebbe in grado maggiore rispetto alla scienza. La tendenza all'astrazione e alla generalità è connessa anche alla messa in discussione degli «aspetti più irriflessi e strutturali del nostro mondo della vita»⁶³ e di presupposti che altre discipline non hanno magari ancora collocato sotto una lente critica.

3) Il tratto della generalità influisce sulla diversità degli «scopi di fondo»⁶⁴ che Parrini riconosce alla scienza e alla filosofia. Naturalmente anche le scienze possono mettere in questione i propri presupposti e altrettanto possono tendere a visioni unificanti, ma secondo Parrini in ciò scienza e filosofia si distinguono perché la filosofia, nello sviluppo della propria ricerca, avrebbe fin dal principio un intento globale e totalizzante, mentre le scienze partirebbero da scopi circoscritti per risalire via via a una teoria unificante⁶⁵.

⁶¹ Ivi, p. 26. Sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia tornerò più avanti.

⁶² P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 45.

⁶³ Ivi, p. 46.

⁶⁴ Ivi, p. 19.

⁶⁵ Cfr. ivi, p. 48: «Nella scienza si tratta in genere di sviluppare gradualmente teorie sempre più unificanti man mano che gli strumenti logico-matematici e teorici, da un parte, e l'accumulo del materiale empirico dall'altra lo rendono possibile; la teoria unificante emerge, se emerge, alla fine di un lungo processo che l'ha preparata». Come si diceva, la caratterizzazione che Parrini dà della filosofia contempla delle eccezioni. Molta parte della filosofia analitica si concentra deliberatamente su questioni circoscritte e problemi molto specifici, non avendo come obiettivo una teoria generale e unificatrice di diversi aspetti (cfr. Diego Marconi, *Il mestiere di pensare*, Torino, Einaudi, 2014). Se poi

Scrive Parrini: «a uno scienziato interesserà soprattutto la risoluzione dei problemi specifici della propria disciplina», con l'eventualità che tale risoluzione possa portare alla «proposta di nuove teorie di così ampio raggio da andare a toccare questioni tradizionalmente considerate filosofiche»; «a un filosofo invece, almeno di principio», dovrebbe interessare soprattutto «lo sviluppo di visioni razionalmente motivate, generali al punto da poter competere, talvolta, con quelle di tipo mitologico e religioso»⁶⁶.

4) Parrini abbraccia una parità tra i due campi conoscitivi ed è contro «un'immagine della filosofia come un'indagine al di sopra di tutte le altre discipline comprese quelle scientifiche»⁶⁷. Egli inoltre individua una circuitazione virtuosa tra scienza e filosofia, per cui esse possono alimentarsi a vicenda:

bisognerà ammettere che idee, analisi e risultati che vorremmo considerare filosofici possono essere il prodotto di attività svolte da scienziati o fiorite nel campo degli studi scientifici, e che idee, analisi e risultati che vorremmo considerare scientifici possono essere il prodotto di attività svolte da filosofi o fiorite nel campo degli studi filosofici⁶⁸.

La posizione di Parrini tiene comunque traccia di un elemento presente anche in Cellucci quando parla di “pensieri non ancora pensati”. La filosofia eserciterebbe infatti la propria capacità artistica e creativa di riconfigurazione e tematizzazione di questioni ancora «poco 'arate'», di «problematiche spinose, trascurate dalle discipline consolidate, alle quali dà una prima forma di ordinamento concettuale rendendole idonee a divenire materia di nuove specialità scientifiche»⁶⁹.

Sulla base delle prospettive finora esaminate ci si può ora rivolgere al pensiero hegeliano per esplorare come esso aiuti ad ampliare le questioni emerse e a ricongiungerle in un paradigma di scientificità che fa capo a una determinata concezione di razionalità.

guardiamo al lavoro filosofico che oggi si svolge nel contesto accademico, sembra che la specializzazione sia presente a un livello così alto da escludere molte volte l'obiettivo di una visione generale, unificante, globale.

⁶⁶ P. Parrini, *Fare filosofia, oggi*, p. 19.

⁶⁷ Ivi, p. 14.

⁶⁸ Ivi, p. 18.

⁶⁹ Ivi, p. 45.

3. Hegel: un paradigma allargato di razionalità

Della posizione di Parrini è interessante un aspetto in particolare, che ci traghetta verso l'orizzonte hegeliano. In un modello di continuità tra scienza e filosofia, siamo rimandati non tanto a un concetto di scientificità, per cui si tratta di vedere se e in che modo la filosofia sia in grado di mostrare uno statuto scientifico pari o simile a quello delle scienze, ma a un paradigma di *razionalità*.

Altrettanto, la concezione hegeliana della scientificità è legata a un modello di razionalità, nello specifico, a un modello di auto-organizzazione e autosviluppo del pensiero. Questo permette di offrire un'idea di scientificità che vada oltre quella costruita intorno all'operato sperimentale, formalizzabile, misurabile e matematizzabile delle scienze naturali, e includa dei processi e delle pratiche concettuali più che dei "dati" o dei "risultati".

Come cercherò di mostrare, su questa base la posizione hegeliana consente di approfondire alcuni aspetti latenti nel dibattito contemporaneo. Ad esempio, può aiutare a chiarire perché la filosofia non detenga l'esclusiva del pensiero, ma si configuri comunque come un'indagine in cui la relazione del concettuale a se stesso (del pensiero a se stesso) svolge un ruolo determinante. Un altro punto che merita di essere sviluppato è che vi possa essere una distinzione di gradi tra scienza e filosofia, all'interno però di una continuità "categoriale". Le riflessioni hegeliane possono offrire alcuni appigli per districarsi in questo complesso rapporto di identità-differenza.

Vi è però un altro elemento che credo sia particolarmente rilevante e possa arricchire una prospettiva filosofica su queste tematiche: il paradigma di razionalità hegeliano offre un "respiro ampio". La scientificità della filosofia (che si realizza nel movimento autoproduttivo e autoconoscitivo della razionalità) include degli aspetti che non siamo più abituati a inglobare quando oggi discutiamo dei "criteri di scientificità" di una certa pratica o di una disciplina: mi riferisco agli aspetti della libertà e della decisione. In quanto segue discuterò più in dettaglio i punti appena menzionati.

3.1. (Meta)filosofia della libertà

La riflessione hegeliana sul tema della scientificità della filosofia è piuttosto eccentrica rispetto alle questioni del dibattito attuale⁷⁰. Il focus non è tanto (anche se in parte lo è) sul confronto tra la “scientificità” delle scienze e il carattere di scientificità della filosofia, bensì su un concetto di scienza che investe l’auto-organizzazione del pensiero e del sapere: un concetto di scienza che ingloba le nozioni di libertà, autodeterminazione e autogiustificazione.

Sebbene Hegel tenga conto della distinzione tra la filosofia e le altre scienze, egli non esplora come la filosofia possa essere scientifica “tanto quanto le scienze”, non cerca, cioè, di teorizzare un modo per cui la filosofia possa introiettare il metodo o i metodi impiegati dalle scienze. Questa è una prima radicale differenza tra Hegel e i tentativi contemporanei, sullo stile della *experimental philosophy*, di “rendere” la filosofia una scienza. Nella prospettiva hegeliana, definire la scientificità della filosofia implica piuttosto giustificare quello che vorrei chiamare un “metodo della libertà”.

Questa espressione potrebbe suonare ossimorica se si tende a concepire la libertà come un’“istantaneità” slegata da norme o da una processualità: se si tende cioè a identificarla con un atto o un pensiero che siano piuttosto l’assenza di norme (l’essere oltre e al di là di esse) e che non prevedano uno sviluppo interno. Un *metodo* della libertà sembra invece sottendere delle norme o, in termini hegeliani, una necessità intrinseca nello sviluppo della libertà stessa⁷¹. Questa seconda alternativa – l’idea di

⁷⁰ Tra i principali caratteri connessi a quella che per Hegel è la scientificità della filosofia vi sono l’organizzazione come *totalità sistematica*, il *metodo speculativo* come movimento dialettico immanente al concetto e l’opera autofondante e autogiustificante della filosofia. Non produrrò qui un’analisi specifica di questi aspetti, che saranno però sottesi alla trattazione e in alcuni casi nominati esplicitamente. Per un’efficace panoramica della connessione fra le nozioni di «scienza», «totalità», «intero», «circolo», «enciclopedia» all’interno della concezione hegeliana della scientificità della filosofia, segnalo L. Bignami, *Il concetto di «Enciclopedia»*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell’«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chierighin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 23-61. Si veda anche G. Rametta, *Filosofia come “sistema della scienza”. Introduzione alla lettura della “Prefazione” alla “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, Schio, Guido Tamoni, 1992.

⁷¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in *Gesammelte Werke* (GW), XX, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Hamburg, Meiner, 1992, § 15; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 2002, § 15. D’ora in poi l’opera sarà citata con l’abbreviazione “Enz.”; le note saranno indicate con la sigla “Anm.” apposta dopo il paragrafo di riferimento.

una libertà che abbia un suo “metodo di autosviluppo” – concettualizza la libertà come mediata, come processo e come risultato di un processo (non quindi al pari di un dato o di uno stato immediato) e, se la consideriamo a livello individuale, come qualcosa a cui l’individuo deve formarsi ed educarsi.

In generale, la filosofia classica tedesca è una tradizione che ripensa radicalmente la scientificità della filosofia e il concetto di libertà. Non solo, pensa radicalmente la scientificità della filosofia proprio in relazione al concetto di libertà⁷². Questo tratto è particolarmente evidente nella speculazione hegeliana ed è il primo fattore che ritengo possa essere utile integrare in un paradigma di scientificità più ampio di quello che intravede unicamente nelle scienze naturali il modello a cui tendere.

Come è stato sottolineato da varie parti, nell’edizione dell’*Enciclopedia* del 1817 Hegel connota la filosofia come «scienza della libertà»⁷³. Con ciò egli intende dire che nella filosofia «la ragione è del tutto presso se stessa», in essa «scompare l’estraneità degli oggetti [...] e la relazione ad un’esteriorità in generale», la «dipendenza» da qualcosa di estrinseco⁷⁴. La filosofia, cioè, deve realizzare un’«attività che in ogni momento del suo prodursi non esce da se stessa, non libera altro prodotto che non sia essa stessa»⁷⁵.

Mettendo a confronto la filosofia con la religione e le altre scienze, Hegel mostra come essa non possa fare affidamento su un «oggetto dato»⁷⁶. Questa medesima visione è espressa con efficacia dal primo paragrafo dell’*Enciclopedia* del 1830, in cui Hegel parla del “privilegio” di cui la filosofia non potrebbe avvalersi:

La filosofia non ha il vantaggio, del quale godono le altre scienze, di poter *presupporre* i suoi oggetti come immediatamente dati dalla rappresentazione, e come già ammesso, nel punto di partenza e nel

⁷² Come introduzione alla questione: cfr. A. Gambarotto, S. Poggi, *Scienza*, pp. 59-74; F. Chiereghin, *Libertà*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, pp. 447-476.

⁷³ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), in GW, XIII, unter Mitarbeit von H.-C. Lucas, U. Rameil, hrsg. von W. Bonsiepen, K. Grotzsch Hamburg, Meiner, 2000, § 5 Anm; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di F. Chiereghin, trad. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987. D’ora in poi l’opera sarà citata con “Enz.’17”; le note saranno indicate con la sigla “Anm.” apposta dopo il paragrafo di riferimento.

⁷⁴ Ivi, § 5.

⁷⁵ F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993, p. 168.

⁷⁶ Enz. ’17 § 5.

procedere successivo, il *metodo* del suo conoscere⁷⁷.

Se da un lato questa condizione può apparire come uno svantaggio, dall'altro è ciò che costituisce la radicale libertà della filosofia: la sua autonomia e la sua capacità autonormativa. Essa infatti non può affidarsi a nulla di dato o di presupposto, ma attraverso il proprio svolgimento deve giustificare tanto i propri oggetti quanto il metodo⁷⁸. Sottesa a questo processo vi è la struttura teoretico-speculativa della libertà: la «capacità del concetto di autodeterminarsi, organizzandosi a totalità autonoma» permeando di sé «le relazioni» che esso «instaura»; detto in altri termini: «la capacità del soggetto di andare incontro all'estremo dell'alienazione e di ritrovare sé nell'assolutamente altro come se stesso»⁷⁹. Questa struttura teoretica della libertà (l'essere presso se stessi nell'assoluto essere altro) è sviluppata e tematizzata soprattutto nella Dottrina del Concetto, ma è altrettanto operante nei processi di progressiva realizzazione della libertà nelle sfere della natura e dello spirito⁸⁰.

Si ricorderà che la posizione di Parrini (ma riflessioni simili sono presenti anche in Williamson⁸¹ e in Cellucci) sottolineava l'intima connessione tra la filosofia e l'attività di discussione dei presupposti e di elementi non tematizzati dalle altre scienze, così come assegnava alla filosofia il "trattamento" o il primo sboccamento di concetti e nozioni ancora indeterminate, la cui indagine potrebbe eventualmente aprire alla generazione di nuove scienze e campi conoscitivi. L'ulteriore apporto hegeliano rispetto a questo quadro è connettere l'opera di ridiscussione dei presupposti e dei dati alla pratica della libertà che è da Hegel concepita come un ele-

⁷⁷ Enz., § 1.

⁷⁸ Le tematiche del rapporto tra la filosofia e il presupposto e della filosofia come scienza della libertà sono state ampiamente esplorate da Luca Illetterati. Si vedano ad esempio: L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, Padova, CLEUP, 2009; Id., *Sulla metafisologia hegeliana*, in *Il limite e l'infinito*, a cura di G. Erle, Verona, Archetipo-libri, 2013, pp. 217-234; Id., *Sul concetto di filosofia. Le aporie della scientificità*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, pp. 448-471.

⁷⁹ F. Chiereghin, *Libertà*, cfr. in particolare pp. 465-466.

⁸⁰ Rispetto al (vastissimo) tema della libertà in Hegel, mi limito a segnalare: F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, pp. 147-212; G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Milano, FrancoAngeli, 2000; S. Houlgate, *Freedom, Truth, and History; An Introduction to Hegel's Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2005; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012; G. Hindrichs, A. Honneth (hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2013.

⁸¹ Cfr. T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 109.

mento costitutivo della razionalità. Inoltre, la prospettiva hegeliana associa l'attività di critica del presupposto alla necessità di reintegrarlo in un processo giustificativo in cui ciò che sembrava "dato" si mostra piuttosto come un risultato, un prodotto di dinamiche e relazioni razionali. Questa prospettiva pone quindi l'accento sulla libertà e sulla giustificazione, oltre a valorizzare i processi e le relazioni, più che i "risultati statici".

3.2. Decidersi per la scienza

Un aspetto strettamente legato al tema della connessione intrinseca tra la libertà e la scientificità della filosofia è quello della "decisione" per il "pensare puramente". Questo elemento emerge soprattutto in rapporto al problema del cominciamento della filosofia come scienza.

Notoriamente Hegel definisce il proprio sistema con l'immagine del «circolo di circoli»⁸², in cui l'idea si autosviluppa attraverso il proprio movimento dialettico immanente (o metodo) nelle determinazioni della logica, della natura e dello spirito. Il movimento del concetto è per Hegel altrettanto il movimento della soggettività (e quindi anche dei soggetti individuali e comunitari), spogliato però degli aspetti soggettivistici di arbitrio, immediatezza e non giustificazione. In questo contesto, il problema del cominciamento può essere considerato da almeno due prospettive: la prima prende in considerazione lo stesso processo logico-razionale esposto nel sistema e in particolare nella *Scienza della logica* come "pensiero puro"; la seconda si concentra invece sul soggetto finito (o sui soggetti finiti).

Nel primo caso, chiedersi quale sia l'inizio della scienza significa domandare da quale determinazione prenda avvio il processo logico-razionale nel suo movimento necessario. La risposta hegeliana è: dall'essere e dal nulla come determinazioni più astratte del pensiero che si mostrano nel loro rapporto dinamico di identità-differenza. Tuttavia, questo medesimo inizio – che di per sé potrebbe apparire come un presupposto – deve essere dimostrato attraverso lo sviluppo del pensiero, il quale così risolveva il presupposto da qualcosa di immediato a un risultato mediato e giustificato. Quello che potrebbe sembrare il "punto" iniziale di una linea viene quindi inglobato e mostrato nel movimento del circolo della scienza.

Nel secondo caso, invece, interrogarsi rispetto al cominciamento della scienza significa chiedersi come il soggetto finito "entri", per così dire, nel

⁸² Enz., § 15.

processo della scienza, come partecipi di tale processo. La risposta hegeliana fa riferimento alla «decisione di voler pensare puramente, mediante la libertà, che astrae da tutto, e comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero»⁸³. Decidersi per il pensare puramente ha una duplice valenza, che si ricollega alla libertà stessa della filosofia: da un lato il soggetto abbandona qualsiasi presupposto e certezza data per scontata⁸⁴, per reimmetterli in un movimento razionale di giustificazione, dall'altro partecipa di un processo di liberazione negativa (libertà dai condizionamenti) e positiva (libertà per l'autodeterminazione in un'attività di auto-realizzazione in cui si è presso se stessi nell'essere altro).

I due processi ora richiamati non sono separati: nel decidersi per il pensare puramente, il soggetto si riappropria della parte più libera e autentica di sé, portando a consapevolezza e al sapere di sé lo sviluppo logico-razionale del pensiero.

Un aspetto da sottolineare è che in entrambi i contesti è presente il tema della libertà. Non solo, questo tema è legato a quello della decisione. A compimento del percorso trattato nella Logica, una volta raggiunta la completa trasparenza a se stessa, l'idea «nell'assoluta verità di se stessa, si risolve [*sich entschließt*] a lasciar uscire liberamente da sé il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'idea immediata [...] – come natura»⁸⁵. L'idea si decide cioè liberamente a passare in ciò che è assolutamente altro: l'esteriorità della natura⁸⁶.

Questo passaggio è uno dei più complessi e dibattuti⁸⁷. Ciò che qui

⁸³ Enz. '17, § 36 Anm. In questo contesto, «'Puro' e 'Puramente', riferiti al pensiero, vogliono dire infatti che non c'è alcun profilo che disegni un qualche contenuto [...]. La decisione concerne allora la rinuncia a trovare una strada purchessia, il voltare le spalle all'inutile ricerca di qualcosa di stabile, un dire di sì al nulla [...]. Il pensiero puro è appunto questo nulla, nel quale si risolve il più vuoto e indeterminato dei concetti, l'essere, da cui Hegel fa cominciare il sistema» (F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, «Archivio di Filosofia», 1995, pp. 377-387, p. 385).

⁸⁴ Vi è cioè «il bisogno di liberarsi da ogni presupposizione, di sciogliersi quindi da ogni forma di sapere che rimane prigioniero del dato immediato o dell'opinione tramandata» (ivi, p. 381).

⁸⁵ Enz., § 244.

⁸⁶ Su questo tema cfr. L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, pp. 127-135.

⁸⁷ Chiereghin, ad esempio, legge tale passaggio come espressione dell'assoluta libertà dell'idea. Per essere tale, questa libertà deve potersi esercitare anche su se stessa, deve cioè poter rivolgere su di sé quel medesimo potere di astrazione (cfr. F. Chiereghin, *Libertà*, pp. 470-472). L'atto estremo e autoriflessivo della libertà può essere interpretato con la categoria del 'sacrificio', inteso come «l'atto libero più radicale [...] in cui la libertà mostra di sapersi sacrificare, rinunciando a se stessa» (ivi, p. 476; cfr. anche P.D. Bubbio, *Sacrifice*

mi interessa non è fornirne un'analisi, ma rilevare che l'elemento della decisione nella sua relazione alla libertà connota tanto il processo razionale considerato nella sua "purezza" quanto il processo del soggetto che si apre alla scienza.

Oggi suona forse inappropriato associare il tema della decisione al tema della scientificità di una disciplina, di una teoria, di un processo o di un risultato. Tendiamo, credo, a considerare una decisione di questo tipo come un atto soggettivo, legato all'arbitrio o alla sensibilità del singolo, che ha semmai una valenza ornamentale, ma non costitutiva, rispetto alla scienza⁸⁸. Un esempio di questo modo di pensare può essere la distinzione tra quello che la scienza ha la potenzialità di fare e ciò che invece è legittimata a fare o è eticamente accettabile che faccia. Eutanasia, eugenetica, clonazione, procreazione assistita, sperimentazione sugli embrioni umani, bomba atomica sono solo alcuni degli esempi che pongono delle questioni rispetto a ciò che la scienza è in grado di fare, da un lato, e la considerazione di che cosa la scienza possa eticamente scegliere di fare, dall'altro. Sembra difficile includere questo tipo di decisione (o scelta) tra i criteri della scientificità, laddove la selezione e la validità di tali criteri sembrano collocate interamente dalla parte dell'altro versante: ciò che la scienza sa e ha la potenzialità di fare a prescindere da questioni morali. Tuttavia, non è questo il tipo di decisione che si tratterebbe di inglobare in un paradigma allargato di scientificità.

Un modello di razionalità che includa la "decisione" come elemento di scientificità dovrebbe piuttosto fare riferimento alla "struttura teoretica" della "decisione per il pensare", cioè all'esercizio radicale della libertà nella messa in questione del dato e nella sua immersione nel processo di giustificazione razionale che l'ha prodotto e che può anche eventualmente "superarlo" (nel senso della *Aufhebung* hegeliana). Inserire la "decisione

in the Post-Kantian Tradition: Perspectivism, Intersubjectivity and Recognition, Albany (NY), State University of New York Press, 2014).

⁸⁸ Il quadro è espresso in modo efficace da Chiereghin: «Indicare nella decisione l'atto di origine del filosofare può produrre un senso di disagio almeno in due direzioni. Da un lato, il singolo si trova chiamato in prima persona a operare una scelta, dal momento che la decisione, se è autentica, è un atto che coinvolge la responsabilità individuale e non può essere demandato ad altri. Dall'altro, quando si parla di decisione nell'ambito di un'attitudine conoscitiva e, ancor di più, nell'esercizio di un sapere, sembra che si voglia far irrompere un elemento soggettivo estraneo, qualcosa di volontaristico e in definitiva di arbitrario che si colloca agli antipodi del rigore 'oggettivo' che dovrebbe caratterizzare i processi razionali» (F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, p. 377).

per il pensare” in un modello di scienza significa mantenere come “regola di scientificità” una pratica costante di discussione dei presupposti (ad esempio di valori consolidati, criteri, argomenti, procedure, risultati, ecc.), non come stabilizzazione di un dubbio radicale che immobilizzi e precluda l’azione, ma come pratica di “libertà da” e “libertà per”⁸⁹. Ritengo che questa operazione teoretica abbia di per sé una valenza etica, che le è data anche dall’essere espressa proprio come decisione: come assunzione di responsabilità. Si potrebbe affermare che questa pratica di ridiscussione e giustificazione dei presupposti è già presente o implicita nei metodi delle scienze e nei metodi filosofici. Tuttavia, credo sia importante esplicitare questo aspetto e tematizzarlo, come fa Hegel, dandogli, per così dire, un nome. Dichiarare questa componente significa portarla a un livello di consapevolezza per cui “pensare puramente” diventa una decisione effettiva, una scelta e un impegno, e non qualcosa che avviene in modo accidentale o inconsapevole. Una decisione di questo tipo non è solo un atto individuale soggettivo (eventualmente connesso all’arbitrio o alla sensibilità del singolo) ma trapassa in una pratica che si concreta nell’operare scientifico e nei modi in cui la scienza si costituisce a livello intersoggettivo. Inoltre, un aspetto non trascurabile della decisione a “pensare puramente” è l’abbandono di una presunta neutralità come garante di oggettività. Attraverso la decisione, una pratica scientifica è responsabilizzata a *non* essere neutrale rispetto ai propri procedimenti e risultati, cioè a prendere posizione rispetto a essi, in un processo vivo di valutazione e giustificazione. Su questo tema tornerò anche in sede conclusiva, quando esaminerò il rapporto tra la filosofia e la sua storia.

3.3. La filosofia e le scienze

Le posizioni del dibattito contemporaneo esaminate mettevano in rilievo la non distinzione “per essenza” di filosofia e scienza: fra le due non vi è una rottura né una diversità di genere, ma, semmai, una differenza di gradi. Al tempo stesso, viene rimarcato il fatto che la filosofia non

⁸⁹ Questa duplice valenza è quella che si realizza anche nel movimento del concetto: «La libertà è nel suo fondo ultimo la capacità di fare astrazione da tutto, è quest’infinita energia negativa che può dire di no a tutto, anche a se stessa. In questo la libertà è identica a quella che Hegel chiama la ‘semplicità del pensiero’, perché anche il pensiero è nella sua essenza la capacità di fare astrazione da ogni contenuto determinato» (ivi, p. 386). Dall’altro lato, il «concetto è potenza che «forma e crea». Esso è quindi costitutivamente aperto su ciò che è altro da esso ed è in questa sua relazione all’alterità che si manifesta in concreto il modo di operare della libertà» (F. Chiereghin, *Libertà*, p. 470).

detenga l'esclusività del lavoro concettuale. La posizione hegeliana offre gli strumenti per supportare entrambe queste tesi, argomentando però a favore del fatto che la filosofia, pur non avendo il "monopolio" del concettuale, detenga con esso una relazione specifica, che si distingue da quella delle scienze.

Il punto da cui possiamo partire è il seguente: secondo Hegel, la filosofia espone e tematizza il rapporto del concettuale *a se stesso*. Essa presenta cioè l'autoriferimento del concetto⁹⁰. Nella visione hegeliana questa relazione a sé è generativa⁹¹ e non statica: è un movimento in cui la razionalità si determina nei propri contenuti riconoscendosi in essi e producendo la loro giustificazione razionale. Non solo, il pensiero che si rivolge a se stesso – e che quindi avvia quel processo di critica dei presupposti e di autodeterminazione – è per Hegel il pensiero libero e concreto⁹².

Che la filosofia esponga il rapporto del concettuale a se stesso non significa però che le scienze non siano concettuali o che in esse non vi sia pensiero. Questo emerge soprattutto nei primi paragrafi dell'*Enciclopedia*, dove Hegel distingue il pensiero come attività sottesa a tutte le attività umane⁹³ – e quindi presente anche nelle forme del sentimento, dell'intu-

⁹⁰ Rispetto alla connessione tra libertà e attività di autoriferimento del concetto, cfr. E. Magrì, *Hegel e la genesi del concetto. Autoriferimento, memoria, incarnazione*, Padova, Verifiche, 2017. A proposito del movimento di autoriferimento del concetto e delle sue modalità di autodeterminazione, si veda anche F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Roma, Carocci, 2011.

⁹¹ Per chiarire in che senso intendo "generativo" riporto un passaggio delle *Lezioni sulla storia della filosofia*: «Il pensiero è reale solo in quanto produce se stesso mediante la propria attività; esso non è immediato, ma viene prodotto da se medesimo. Il pensiero produce se stesso e ciò che produce: in tal modo è filosofia» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-26, tratte dagli appunti di diversi uditori*, a cura di R. Bortoli, Roma-Bari, Laterza, p. 3; l'edizione critica di riferimento su cui si basa sostanzialmente l'edizione italiana considerata è: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1994. D'ora in poi si farà riferimento all'opera con la sigla "VGP").

⁹² «Il pensiero libero è quello che si riferisce a se stesso» (VGP, p. 6); «Il pensiero non è qualcosa di vuoto, d'astratto, ma è capace di determinare ed è capace di determinare se stesso: esso insomma è concreto per essenza» (ivi, p. 7). Questo si ricollega a quanto si diceva in precedenza rispetto alla filosofia come scienza della libertà: essa è tale anche perché si dà nella forma del pensiero che si occupa di se stesso e che produce se stesso, cioè che è libero e concreto.

⁹³ Cfr. Enz. § 2. Cfr. anche VGP, p. 4: «ciò che è umano è tale solo in quanto in esso operi il pensiero. Pertanto abbiamo a che fare con una quantità d'altri ambiti, oltre che con ciò che costituisce lo scopo della filosofia; si danno una quantità d'altre produzioni dello spirito, che pure sono opera del pensiero [...]: religione, forme costituzionali, storia politica, arte

izione e della rappresentazione – dal pensiero come forma specifica che il «contenuto della coscienza» può assumere, vale a dire il concetto. Il concettuale è dunque operante in tutte le attività umane, tuttavia, nella filosofia esso perviene a tematizzarsi e a sapersi: «la filosofia è un peculiare modo del pensiero – un modo per il quale questo sale al [...] conoscere concettuale»⁹⁴.

Questo quadro, in termini contemporanei, può essere letto come l'ammissione di una non differenza essenziale tra l'attività filosofica e l'attività delle scienze, poiché espressioni di una medesima razionalità che caratterizza l'umano. Allo stesso tempo, apre all'idea che la filosofia abbia una funzione specifica rispetto al concettuale. In questo senso, la posizione hegeliana non è allineata a quella di Williamson, poiché sostiene che, in effetti, la filosofia detenga una relazione particolare rispetto al concettuale. La visione di Williamson potrebbe quindi forse essere rimodulata così: le scienze sono senza dubbio altrettanto impegnate in un'attività in cui il concettuale è determinante, ma nella filosofia vi è una particolare relazione del concettuale a se stesso, come auto-tematizzazione del pensiero. Questo «coinvolgimento del pensiero con se stesso» potrebbe essere uno dei motivi per il quale l'istanza metafilosofica (che si interroga su che cosa sia la filosofia e cosa significhi fare filosofia) caratterizza la filosofia fin dagli inizi. Sembra che questo tipo di interrogazione sia molto più costitutivo della filosofia di quanto non possa esserlo per la scienza la domanda relativa a che cosa significhi fare scienza. In altre parole, mentre potremmo concedere che un biologo sia un buono scienziato anche senza interrogarsi su che cosa sia la scienza e cosa significhi fare scienza, forse non saremmo altrettanto disposti ad accettare che un filosofo sia un buon filosofo se non si interroga su che cosa sia la filosofia.

Tornando a Hegel, egli definisce il lavoro filosofico come «*considerazione pensante* degli oggetti»⁹⁵. Tale opera consiste, in generale, nel porre «al posto delle rappresentazioni *pensieri, categorie* e, più precisamente

e scienza. Questi prodotti dello spirito sono anch'essi il frutto dello spirito dell'uomo, che è per essenza pensante».

⁹⁴ Enz., § 2. Su questi temi cfr. L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, pp. 33-44. Per uno studio interamente dedicato a tali questioni e alla concezione hegeliana del rapporto tra l'attività filosofica e l'attività delle scienze particolari, cfr. S. Soresi, *Il soggetto del pensiero. Modi e articolazioni della nozione di pensiero in Hegel*, Trento, Verifiche, 2012.

⁹⁵ Enz., § 2.

concetti»⁹⁶. Che cosa vuol dire? Innanzitutto inserirle in un contesto di “necessità”: «nella considerazione pensante, si fa subito manifesta l’esigenza di mostrare la *necessità* del suo contenuto»⁹⁷.

Trasformare le rappresentazioni in concetti significa principalmente rimuovere eventuali “residui” legati a dati e presupposti empirici, sensibili e accidentali – dunque a fattori estrinseci, che conservano, appunto, un carattere di immediatezza e datità – e mostrare come le determinazioni di pensiero si costituiscano all’interno di una rete di relazioni e dinamiche razionali che le producono necessariamente. Ciò comporta comprendere come una certa determinazione concettuale si costituisca, come si produca e come “agisca”, cioè quali altre implicazioni produca il suo movimento interno: a quali ulteriori sviluppi logici essa porti. Questo percorso è esposto nella sua forma ‘pura’ – cioè slegata da caratteri empirici – nella *Scienza della logica*, in cui ciascuna *Denkbestimmung* risulta prodotta all’interno di un processo che porta tanto alla sua costituzione quanto al suo superamento nella determinazione successiva, la quale è posta come più adeguata ed esplicativa rispetto alla realizzazione di relazioni razionali che concretizzano la struttura della libertà come “essere presso di sé nell’assoluto essere altro”.

Il riferimento a questa reimmersione delle determinazioni di pensiero nel loro processo genetico è importante per capire la differenza tra rappresentazioni e concetti, laddove nel primo caso il contenuto è espresso in una forma statica, mentre nel secondo nel suo movimento dinamico. Nelle rappresentazioni⁹⁸ «il contenuto di pensiero [...] è come bloccato e cristallizzato dentro un’immagine, ovvero si trova in una forma tale per cui non viene colto all’interno della fluidità dentro cui ogni pensiero è immerso. Nella rappresentazione un contenuto di pensiero è come svincolato dal sistema di nessi dentro cui esso è invece, come pensiero, immerso, ed è considerato appunto, isolatamente, come determinazione *semplice*»⁹⁹.

Questa opera trasformativa delle rappresentazioni in concetti è un’at-

⁹⁶ Ivi, § 3 Anm.

⁹⁷ Ivi, §1.

⁹⁸ «[I]n linea generale si potrebbe dire che la rappresentazione è una sorta di struttura mediana e mediativa tra il sensibile, che ha come propria determinazione il singolare, e il pensiero, che ha come propria determinazione l’universale. La rappresentazione sarebbe in questo modo *una determinazione universale espressa attraverso elementi sensibili*» (L. Illetterati, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà*, p. 39).

⁹⁹ Ivi, p. 40.

tività che, secondo Hegel, anche le scienze particolari in parte realizzano, provvedendo a una prima forma di concettualizzazione della realtà. Il lavoro delle scienze è anzi determinante per la stessa filosofia:

le scienze empiriche non se ne stanno al semplice percepire i fenomeni *singoli*, ma pensandovi intorno, elaborano la materia per porgerla pronta alla filosofia, col trovare determinazioni generali, generi e leggi; e danno così a quel contenuto del particolare la preparazione perché possa essere accolto nella filosofia¹⁰⁰.

Tuttavia, ciò che mancherebbe alle scienze è dare a questi universali – a queste determinazioni generali – la forma della necessità, che per Hegel significa dare loro la forma della libertà del pensiero. Le scienze operano cioè con degli “universali astratti” in cui non è mostrato il *processo* attraverso cui essi si autodifferenziano nei loro contenuti determinati:

nella maniera che è propria della scienza empirica, in primo luogo l'*universale* che essa contiene, il genere ecc., essendo per sé indeterminato, non è per sé collegato col *particolare*, ma l'uno resta all'altro esterno e accidentale; come altresì i fatti particolari connessi, presi per sé stessi, sono reciprocamente estrinseci e accidentali¹⁰¹.

L'esposizione di questa necessità può avvenire nel momento il cui il pensiero si rivolga a se stesso e in questo autoriferimento produttivo dispieghi il proprio autosviluppo, differenziandosi nei contenuti particolari.

Oltre a questa mancanza rispetto alla forma della necessità, vi è un altro elemento che, nell'ottica hegeliana, rende le scienze “meno scientifiche” della filosofia: esse fanno ampio affidamento su dati e presupposti: «i punti di partenza della scienza empirica sono dappertutto *dati immediatamente, trovati, presupposti*. E per tutti e due questi rispetti, non vi si dà piena soddisfazione alla forma della necessità»¹⁰². Queste osserva-

¹⁰⁰ Enz., § 12 Anm. Sulla stessa linea sono le osservazioni contenute nella nota al § 9 rispetto al rapporto tra la filosofia e le altre scienze: «la scienza speculativa non lascia già da parte il contenuto empirico di quelle, ma lo riconosce e adopera; che, egualmente riconosce ciò che vi ha di universale in quelle scienze, le leggi, i generi, ecc., e lo fa suo contenuto».

¹⁰¹ Ivi, § 9.

¹⁰² *Ibid.* Nel volume *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity* (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), Brady Bowman si confronta anche con la critica hegeliana alle scienze naturali, basata sulla discussione di tre limiti che esse mostrerebbero: 1) esteriorità, 2) sottodeterminazione da un punto di vista nomologico, e 3) inadeguatezza delle classificazioni a cui danno origine. Nell'interpretazione di Bowman, la limitatezza del sapere delle scienze naturali corrisponde però allo status della natura stessa, che presenta i caratteri dell'autoesteriorità (*self-externality*), della parziale indeterminatezza e

zioni potrebbero fare eco ad alcune posizioni del dibattito contemporaneo secondo cui la filosofia tende a porre in questione nozioni che altre discipline assumono senza tematizzare. La ridiscussione di nozioni date e presupposte potrebbe allora essere una di quelle attività che la filosofia realizza in grado maggiore rispetto alle scienze e che nelle scienze è invece più evidente quando si produce un cambio radicale di paradigma¹⁰³. Sono abbastanza significative (e a tratti ironiche) alcune affermazioni di Williamson:

Forse più di ogni altra disciplina, la filosofia è disposta a mettere in discussione i propri presupposti, così come quelli delle altre [discipline]. Quando i matematici mettono in discussione le assunzioni matematiche di base, o i fisici mettono in discussione le assunzioni fisiche di base, tendono a essere riclassificati come filosofi. Ma quando i filosofi mettono in discussione le assunzioni filosofiche di base, contano ancora come filosofi¹⁰⁴.

Torniamo per un momento a Hegel. Pochi oggi sarebbero disposti (o forse nessuno) ad accogliere la critica che egli rivolge alla “scientificità” delle scienze, innanzitutto perché ciò comporterebbe in qualche modo abbracciare la sua stessa concezione di scientificità e di conseguenza l’impianto sistematico della filosofia. Qual è allora l’utilità della visione hegeliana in questo frangente? Penso che essa possa dare lo spunto per articolare un paradigma di scientificità che rimoduli e integri i concetti di

dell’incompletezza. Il tipo di relazione vigente tra gli enti naturali finiti non realizza cioè adeguatamente la struttura relazionale del Concetto; in particolare, la relazione-ad-altro non è ripresa internamente alla relazione-a-sé. Qui è rilevante la concezione hegeliana dell’“idealismo del finito” (cfr. R. Stern, *Hegel's Idealism*, in *Hegelian Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 45-76, in particolare pp. 57-66; e G. Miolli, *Il pensiero della cosa. Wahrheit hegeliana e Identity Theory of Truth*, Padova, Verifiche, 2016, in particolare pp. 207-219). Secondo Bowman, tale concezione configura una posizione scettica rispetto alla sostanzialità della realtà empirica: quest’ultima non trova fondazione in se stessa ma dipende dalla sua relazione ad altro. La tesi della non sostanzialità del finito spingerebbe quindi Hegel a una forma di scetticismo verso la possibilità che si dia un’autentica conoscenza del mondo empirico. Tuttavia, egli sarebbe comunque un sostenitore del realismo epistemologico, poiché contesta l’idea che sensibilità e intelletto siano esterni alle cose in sé.

¹⁰³ Williamson commenta che «il progresso della matematica e delle scienze naturali spesso dipende dal *non* mettere in questione le assunzioni basilari [*basic assumptions*] ma piuttosto dal costruire su di esse. Questa attività è ‘*normal science*’, con le parole [...] di Thomas Kuhn. Solo quando la *normal science* entra in crisi c’è, secondo Kuhn, un ritorno alle basi, e una loro messa in discussione, spesso seguita da una rivoluzione scientifica» (T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 109).

¹⁰⁴ *Ibid.*

“libertà” e “necessità”.

Per Hegel mostrare la necessità dei contenuti di pensiero significa dare a tali contenuti il “sigillo” della libertà: proprio in riferimento alle scienze, egli afferma che la filosofia «dà al loro contenuto la forma essenziale della libertà [...] del pensiero»¹⁰⁵. Come già si sottolineava in precedenza, questo vuol dire non assumere i contenuti come presupposti e dati, ma rimmetterli nel processo razionale in cui sono venuti a costituirsi, e mostrare come in tale processo il pensiero sia “presso di sé”, come il pensiero si stia cioè riferendo a se stesso e in questo autoriferimento stia altrettanto producendo i propri contenuti: «L'accoglimento di questo contenuto, in cui per mezzo del pensiero vien superata la persistente immediatezza e il mero dato, è insieme uno *svolgersi* del pensiero da se stesso»¹⁰⁶.

Questa libertà del pensiero che ha a che fare con se stesso è uno dei caratteri che vale la pena inglobare in un paradigma di scientificità più ampio, in cui la ‘necessità’ di un processo o di un risultato è connessa alle procedure razionali della loro giustificazione e della loro messa in connessione con una rete di altri processi e risultati.

In questo contesto, può ancora essere uno dei compiti della filosofia – e più della filosofia che delle scienze – quello di esplorare ed esplicitare questa dimensione della libertà del pensiero e della sua relazione generativa a se stesso.

3.4. Filosofia e storia della filosofia: la vita dei concetti

Uno degli aspetti rilevati da Parrini per indicare le differenze (di grado) tra la filosofia e la scienza è il rapporto della filosofia con la propria storia. Se confrontata con altre discipline, la filosofia sembra essere in una condizione particolare. Questa prospettiva è espressa in modo vivido da Williamson:

Se si entra in un dipartimento universitario di filosofia, si scopre presto che molto – in alcuni luoghi, la maggior parte – di ciò che vi si insegna è la storia della filosofia. Al contrario, poco o nulla di ciò che è insegnato in un dipartimento di matematica o scienze naturali è la storia della matematica o delle scienze naturali¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Enz., § 12 Anm. Cfr. su questo F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, p. 176.

¹⁰⁶ Enz., § 12 Anm.

¹⁰⁷ T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 98.

Mentre gli studenti di matematica non sono tenuti a leggere testi di matematici del passato né hanno bisogno di familiarizzare con la storia della matematica, gran parte del lavoro degli studenti di filosofia è la lettura di «libri, o di ampie parti di essi, di grandi filosofi morti da tempo»¹⁰⁸. Inoltre, anche se nella maggior parte dei casi non ha molto senso riferirsi a teorie scientifiche passate (e superate), può avere senso conoscere e leggere teorie filosofiche passate (e persino obsolete). Perché? Questa differenza ha a che fare con qualche specificità del pensiero quando assume la forma del pensiero filosofico?

Domande simili sono articolazioni di un interrogativo più ampio che pone in questione il rapporto tra la filosofia e la sua storia: sono due imprese distinte e separate? Una di esse è inclusa nell'altra? Si sovrappongono su alcuni aspetti? Coincidono completamente?

Rispetto a questo problema vi è (prevedibilmente) una varietà di posizioni, che vanno da un'identificazione delle due all'affermazione che costituiscano due operazioni molto diverse. In generale, non vige più un forte discredito nei confronti della storia della filosofia (come è stato, ad esempio, all'origine della filosofia analitica), ma in molti ambienti filosofici è ancora viva l'idea che lo studio della storia della filosofia giochi un ruolo secondario e costituisca un'attività molto diversa dal *fare* filosofia. Nella migliore delle ipotesi, la storia della filosofia può essere vista come un "deposito" di precedenti, mentre una corretta teorizzazione filosofica si occupa dei problemi e delle loro soluzioni (e non degli autori o dei periodi storici della filosofia)¹⁰⁹. Questa prospettiva è espressa da Williamson quando dice: «A volte mi viene chiesto su quale filosofo lavoro, come se questo fosse ciò che ogni filosofo deve fare. Rispondo in stile Oxford: io lavoro sui problemi filosofici, non sui filosofi»¹¹⁰. Dalle riflessioni che Williamson sviluppa nel volume *Doing Philosophy*, si può dedurre che per lui la storia della filosofia sia più un modo di studiare la filosofia che una maniera di fare filosofia¹¹¹.

La prospettiva hegeliana si colloca al versante opposto. Secondo

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*.

¹¹⁰ T. Williamson, *Doing Philosophy*, p. 100.

¹¹¹ Non ho qui lo spazio per discutere più ampiamente le principali posizioni del dibattito contemporaneo rispetto al rapporto tra filosofia e storia della filosofia. Per una breve introduzione al problema, mi limito a segnalare il seguente articolo: L. Corti, L. Illetterati, G. Miolli, *Meta-filosofia: considerazioni introduttive*, «Giornale di Metafisica», 2, 2018, pp. 389-405, in particolare pp. 400-403.

Hegel storia della filosofia e filosofia coincidono: lo sviluppo logico del pensiero, esposto nel sistema e in particolare nella *Scienza della logica*, trova una corrispondenza nel modo in cui il pensiero si è determinato storicamente¹¹². Questa posizione è oggi rifiutata da più lati, anche perché abbracciarla richiederebbe adottare il sistema hegeliano e i suoi assunti teorici. Tuttavia, anche senza la necessità di accogliere integralmente la visione hegeliana, credo che possa offrire degli elementi per chiarire due questioni.

1) La prima questione che ci aiuta a sondare è perché studiare la storia della filosofia possa essere un modo di *fare* filosofia. Studiare la storia di una scienza, ad esempio della chimica o della biologia, non è considerato come “fare scienza”. Al contrario, fare storia della filosofia potrebbe essere fare filosofia. Hegel fornisce degli strumenti per comprendere il motivo di ciò.

2) La seconda questione (connessa alla prima) che le riflessioni hegeliane permettono di esplorare è perché la filosofia intrattenga un rapporto particolare con la propria storia. Questo aspetto fa luce sul perché la relazione della filosofia con il suo passato possa essere considerata parte se non dell’eccezionalità della filosofia, almeno di una specifica particolarità della filosofia: qualcosa che per essa vale in un grado maggiore rispetto ad altre discipline. In un’ottica hegeliana, se questo avviene è proprio per via del rapporto del concettuale a se stesso che la filosofia espone e sviluppa; in questa relazione si manifesta la “vita” dei concetti: le trasformazioni che essi attraversano nei processi di mediazione che li costituiscono. Nella mia analisi mi riferirò principalmente all’Introduzione alle *Lezioni sulla storia della filosofia* del 1825-26.

Come si è visto più sopra, Hegel parte da un’idea definita: la filosofia è il “pensiero libero” che si rivolge a se stesso: «Nostro oggetto – afferma – è il pensiero, il lavoro del pensare, il pensiero libero che ha a che fare con se stesso»¹¹³.

Pertanto, la specificità della filosofia è che, in ogni “forma” che essa prende (per lo Hegel maturo: logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito), è pensiero relazionato a se stesso. Su questa base, per Hegel «La

¹¹² Cfr. VGP: «Filosofia e storia della filosofia sono una la copia dell’altra; lo studio della storia della filosofia è lo studio della stessa filosofia e soprattutto di ciò che attiene alla logica» (p. 15); «La filosofia è [...] esposizione dello sviluppo del pensiero nella figura del pensiero semplice, senza aggiunte; la storia della filosofia esprime questo sviluppo come esso s’è svolto nel tempo» (p. 14).

¹¹³ Ivi, p. 7.

storia della filosofia non possiede nessun altro significato e nessun'altra determinazione ad eccezione del pensiero»¹¹⁴. Ciò significa che anche la storia della filosofia va presa come una forma di relazione del pensiero con se stesso. Sullo sfondo di questo quadro teorico, cercherò ora di ampliare alcuni aspetti che caratterizzano la storia della filosofia come relazione del pensiero con se stesso.

3.4.1. Una storia della filosofia normativa

L'interpretazione di Hegel della storia della filosofia è legata alla sua metafilosofia prescrittiva, per usare un lessico contemporaneo, ovvero alla sua concezione di ciò che la filosofia dovrebbe essere. In questo senso, la presentazione hegeliana della storia della filosofia è organizzata intorno a specifiche assunzioni normative (cioè che regolano e presiedono al movimento di sviluppo del pensiero). La giustificazione di tali assunzioni è da Hegel assegnata allo svolgimento del sistema filosofico. Esempi al riguardo sono: la tesi secondo cui il pensiero è concreto; la concezione della filosofia come sviluppo del pensiero da determinazioni semplici e astratte a determinazioni sempre più concrete; l'operare della negazione determinata internamente al processo di autodeterminazione del pensiero.

Il sistema hegeliano esplicita i propri presupposti normativi e cerca di giustificarli nel proprio sviluppo, da un lato mostrando come funzionino e agiscano sul piano logico, dall'altro mostrandone l'operato nel corso dell'evoluzione storica del pensiero. Da questo quadro possiamo trarre la seguente indicazione: fare storia della filosofia può essere un modo di fare filosofia nella misura in cui si inglobano assunzioni prescrittive e la loro giustificazione. Riferendoci ai filosofi del passato e alle loro dottrine non produciamo una descrizione imparziale e univoca di ciò che essi hanno pensato. Al contrario, interpretiamo le loro idee attraverso criteri prescrittivi, che è però necessario giustificare. Perché questo? Per un aspetto (che tratterò a breve) strettamente legato al fatto che la filosofia espone (in grado maggiore rispetto alle altre discipline) la relazione del pensiero a se stesso. Secondo Hegel, quando il pensiero si occupa di se stesso, cioè delle proprie determinazioni, non lascia tale materiale "intatto" e inalterato, ma lo trasforma.

¹¹⁴ Ivi, p. 6.

3.4.2. La storia della filosofia si occupa di una materia viva

Per Hegel la storia della filosofia si occupa di qualcosa di presente e vivo: i nostri concetti, o pensieri, «in cui l'uomo si rende conto della coscienza del proprio spirito»¹¹⁵. Il pensiero filosofico nella forma della storia della filosofia non ha a che fare con una materia morta, ma con qualcosa che esso stesso ha prodotto e che rimane “attivo” e capace di produrre effetti, nel rapporto del pensiero con se stesso. La relazione del concettuale a se stesso può essere letta come un rapporto del concettuale alla “vita” dei concetti¹¹⁶: un rapporto tra il processo e la produzione dei propri contenuti.

Fare storia della filosofia è dunque fare filosofia perché equivale a un modo attivo di impegnarsi con i concetti e con le loro potenzialità “trasformative”, e di riflettere sul modo in cui tali concetti danno forma o hanno dato forma al nostro pensiero attuale. Nella storia della filosofia, dice Hegel,

[...] non abbiamo a che fare con qualcosa di passato, bensì con il presente, con il pensare, con lo spirito in senso proprio; è una storia che nel medesimo tempo non è affatto storia; è qualcosa che è stato, che possiede importanza storica, ma nel contempo si tratta di pensieri, principi ed idee: non sono avvenimenti [*Geschehenes*], ma qualcosa di presente, determinazioni con le quali abbiamo a che fare in quanto esseri pensanti. Poiché siamo capaci di pensare, ogni determinazione è e resta nel nostro spirito¹¹⁷.

3.4.3. Storia della filosofia come modo di “prendere le parti” del pensiero

Questo aspetto è collegato a quello precedente. Hegel incoraggia un modo attivo di fare storia della filosofia, cioè prendendo posizione per il pensiero. Ciò significa che la storia della filosofia non coincide con una descrizione asettica di ciò che i filosofi del passato avrebbero pensato, ma diventa un'attività autoriflessiva della filosofia stessa che contribuisce alla sua autocomprensione.

Una storia della filosofia neutra e imparziale costituisce, dal punto di

¹¹⁵ Ivi, p. 22.

¹¹⁶ Con “vita dei concetti” intendo la loro natura dinamica: la loro apertura a nuovi processi di mediazione, di risignificazione e di rimessa in questione di ciò che si è stabilizzato o stratificato al punto da sembrare un dato immediato.

¹¹⁷ VGP, p. 21.

vista hegeliano, un'indagine antifilosofica, perché tratta il pensiero come qualcosa di morto. Al contrario, «spetta alla considerazione filosofica riflettere su quel che s'è pensato non lasciandolo così com'è: qualcosa d'immediato»¹¹⁸. Ciò significa che è una delle caratteristiche della filosofia affrontare ciò che è stato pensato e, nel fare ciò, modificarlo, poiché il pensiero è principalmente un'attività di trasformazione diretta a ciò che è dato o che è stato trovato. Una pura descrizione che pretenda di essere imparziale è invece, per Hegel, una materia morta, priva di spirito.

[...] non me la prendo con la storia in genere, ma solo con l'attitudine storica pura. [...] Con riguardo alla storia della filosofia, un postulato è l'imparzialità. Chi insegni storia della filosofia non dovrebbe propriamente professare nessun sistema filosofico, altrimenti sarebbe unilaterale; la filosofia è considerata come qualcosa d'esteriore al suo spirito; senonché, ciò che si chiama 'imparzialità' è la prospettiva secondo la quale ci si comporta, rispetto alla filosofia, in modo insulso, senza porsi in relazione con il proprio spirito. [...] L'imparzialità si risolve allora nel fatto che non si prende partito per idee e concetti, per lo spirito pensante. Senonché, è necessario prender partito per lo spirito pensante, per le idee, se davvero si vuol studiare filosofia¹¹⁹.

A questo riguardo, l'indicazione hegeliana è la seguente: fare storia della filosofia è fare filosofia perché rappresenta un modo in cui il pensiero, nella sua relazione a se stesso, si immerge in un processo in cui i concetti non sono "neutri" ma innescano pratiche trasformative e richiedono di essere esposti e giustificati.

4. Conclusioni

In questo contributo mi sono proposta di argomentare a favore di un modello di continuità tra scienza e filosofia, basato su un paradigma di razionalità "allargato". Quest'ultimo permette di elaborare dei caratteri di scientificità che siano più ampi rispetto a parametri basati solamente sui metodi empirico-osservativi, sulla logica deduttiva e induttiva, sulle formalizzazioni e la matematizzazione.

Questo paradigma "allargato" di razionalità presenta alcuni vantaggi. 1) Esso supporta l'idea che scienza e filosofia non differiscano categorialmente (o "per essenza") ma istanzino procedure concettuali condivise.

¹¹⁸ Ivi, p. 4.

¹¹⁹ Ivi, p. 23.

2) Proprio il riconoscimento di una comunanza di “modi di pensare”, detta con Williamson, aiuta a superare la netta separazione tra metodi a priori, di presunto appannaggio della filosofia, e metodi a posteriori, su cui le scienze farebbero affidamento. Al contrario, si ammette che tanto le scienze quanto la filosofia facciano ricorso a una varietà di metodi, che fondono procedure a priori e a posteriori o *top-down* e *bottom-up*.

3) Questo paradigma consente inoltre di articolare un complesso rapporto di identità-differenza tra filosofia e scienza, che, se da un lato consente di ammettere senza troppi problemi che tra le due possano esserci intersezioni e sovrapposizioni (di oggetti e metodi), dall’altro permette anche di distinguere le loro operazioni in termini di gradi. Si ricorderà, ad esempio, la proposta di Parrini, secondo cui la filosofia tenderebbe maggiormente all’astrazione e a una visione totalizzante e avrebbe scopi più ampi rispetto a quelli tendenzialmente più circoscritti delle scienze. Inoltre, per la filosofia il rapporto con la propria storia avrebbe un’incidenza maggiore e “più costitutiva” rispetto a quanto accade nel caso delle scienze.

4) Questo paradigma sostiene l’idea che la filosofia non abbia l’esclusiva del concettuale, ma lascia altrettanto lo spazio per esplorare se e come la filosofia sviluppi una particolare analisi, o mostri un rapporto particolare, con l’indagine del concettuale.

Il dibattito contemporaneo offre molti argomenti per articolare questi punti. Ho cercato di presentarne alcuni riferendomi alla posizione del naturalismo metafilosofico, nell’esempio di Tümkaya, e alle concezioni di Williamson, Cellucci e Parrini.

L’ulteriore tesi di questo articolo è che la filosofia hegeliana possa aiutare ad approfondire i punti appena esplicitati, permettendo di affinare alcune sfumature che restano latenti nel dibattito contemporaneo. Ricorrere alla proposta hegeliana non serve a sostenere che i metodi delle scienze siano sbagliati né serve a indicare come la filosofia possa modellare con successo i propri metodi su quelli delle scienze. Serve semmai, come dicevo, a elaborare un modello di scientificità più ampio sulla base di un paradigma di *razionalità*. Tale modello include i criteri di una razionalità libera: un pensiero che si auto-organizza secondo dinamiche di autodeterminazione e di non-dipendenza da qualcosa di esterno. Questa “razionalità scientifica” dispiega una relazione di critica al presupposto, al dato immediato; porta a una riformulazione del concetto di “necessità” intesa come dimostrazione delle relazioni razionali che costituiscono i concetti e le loro implicazioni; articola la continuità tra scienza e filoso-

fia, salvaguardandone le differenze, e integra una dimensione etica. Più nel dettaglio, i vantaggi di introdurre una prospettiva hegeliana sono i seguenti.

1) Innanzitutto, Hegel offre una concezione del pensiero che supporta l'idea che scienze e filosofia non siano attività che fanno capo a diversi generi di razionalità, ma si danno in un medesimo spazio razionale che caratterizza l'umano in quanto tale.

2) Su questo sfondo, Hegel permette poi di articolare quella che in termini contemporanei è la "distinzione di gradi" tra scienza e filosofia. Tale distinzione avviene sulla base dell'idea che la filosofia esponga il rapporto della razionalità a se stessa: l'autoriferimento del concetto, che è da leggersi tanto nel senso di una capacità generativa di autodeterminazione quanto di un'attività critica, negativa, che ridiscute la natura del dato e del presupposto. Secondo Hegel la filosofia è il luogo della tematizzazione di questo processo di autoriferimento e autoconoscenza della razionalità.

3) La concezione hegeliana del pensiero ingloba alcuni "caratteri di scientificità" che oggi non siamo abituati a inserire tra i criteri scientifici di un procedimento, di una teoria o di una disciplina. Questi aspetti, oltre ad avere una valenza teoretica, permettono altrettanto di far valere una componente etica: essi sono la libertà e la decisione per il pensiero (che come si è visto è intrinsecamente connessa alla libertà nella sua struttura teoretica).

4) La decisione apre a un altro aspetto rilevante, che si ritrova anche nel rapporto tra la filosofia e la sua storia e deriva dal fatto che la filosofia si ponga come "relazione del pensiero a se stesso": la presa di posizione rispetto al pensiero e la non neutralità rispetto tanto al pensiero come processo quanto alle determinazioni in cui il pensiero si autosviluppa, dandosi così dei contenuti. Questo permette di pensare a un paradigma di scientificità dove ciò che vale non sono l'imparzialità asettica o la neutralità, come apparenti garanti dell'oggettività, ma una pratica di discussione e giustificazione, in cui si prende posizione.

Quanto esposto finora è un risultato ancora solo parziale e che avrebbe bisogno di essere ulteriormente discusso e affinato. Come passo iniziale, mi interessava tuttavia provare a sbizzare i primi elementi di un paradigma di scientificità che fosse più ampio rispetto a un modello ritagliato su procedimenti osservativo-sperimentali e su processi di formalizzazione e matematizzazione. Al tempo stesso, ritengo decisivo che tale paradigma sostenga l'idea di una circuitazione tra la filosofia e la scienza,

riconoscendo a entrambe pari dignità e un'autonomia normativa immanente, ed evitando la mossa secondo cui, allo scopo di poter considerare la filosofia "scientifica", è necessario che essa si basi in modo sostanziale sui metodi impiegati dalle scienze naturali e sociali, o che i suoi ragionamenti e i suoi risultati possano essere validati solo da indagini condotte attraverso i metodi di queste scienze.