

Filosofia scientifica e filosofia analitica: una discussione con Michael Friedman e Diego Marconi sullo statuto della filosofia

FRANCESCO FISTETTI

Come ha spiegato Michael Friedman, il concetto di «filosofia scientifica» nasce attorno alla metà del XIX secolo in contrapposizione all'idealismo post-kantiano e alla *Naturphilosophie* che si era sviluppata nel suo seno, soprattutto grazie a Schelling¹. Poco importa che la reazione alla *Naturphilosophie* abbia sottovalutato gli elementi innovativi in essa presenti, legati al dibattito scientifico allora in corso (fisica, chimica, studio dei fenomeni elettrici e magnetici, geologia, cosmologia, ecc.)². Il concetto di «filosofia scientifica» sorge dalla presa d'atto dell'importanza delle straordinarie trasformazioni scientifiche in tutti i campi del sapere che nella seconda metà dell'Ottocento registreranno un'accelerazione senza precedenti: dalla fisiologia alla psicologia, dalla matematica alla geometria, dalla termodinamica alla biologia, dalla teoria dell'evoluzione alle scienze della terra. Fu Hermann von Helmholtz, figura eminente di scienziato e filosofo (1821-1894) – noto per le sue ricerche nell'ambito della psicologia fisiologica, dell'ottica, dell'acustica, dei fondamenti della geometria – a proporre una rottura radicale con la tradizione metafisica e speculativa dell'idealismo post-kantiano e una ridefinizione della filosofia in direzione di una pratica teorica centrata sulle scienze empiriche. In *I fatti della percezione* (1878) egli distingue i compiti spettanti rispettivamente alla filosofia e alla scienza, pur mantenendo tra i due campi una relazione di reciproca integrazione. Entrambe, infatti, si occupano della conoscenza, ma da punti di vista differenti. La filoso-

1 M. Friedman, *L'idea di filosofia scientifica*, in Id., *Dinamiche della ragione. Le rivoluzioni scientifiche e il problema della razionalità*, Guerini e Associati, Milano 2006.

2 Cfr. S. Poggi, *Il genio e l'unità. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000.

fia guarda al rapporto tra le nostre rappresentazioni e il mondo circostante da una prospettiva che va dall'interno verso l'esterno, mentre la scienza naturale, in particolare la psico-fisiologia, considera questo stesso rapporto dalla prospettiva inversa, cioè dall'esterno verso l'interno. Così riconfigurata, la filosofia indaga la nostra conoscenza sotto il profilo psicologico o mentale, mentre la scienza naturale studia gli aspetti fisici o fisiologici. Di conseguenza, potremmo dire che la pratica filosofica con Helmholtz conosce un vero e proprio mutamento di paradigma: non solo viene rideclinata come teoria della conoscenza e come epistemologia, ma soprattutto, come osserva giustamente Friedman, essa assume lo statuto di una scienza naturale empirica e precisamente diviene «una branca della psicologia empirica»³. Egli apre la strada a quella *lignée* di pensiero che, passando attraverso Carnap e l'empirismo logico, giunge fino al progetto dell'epistemologia naturalizzata di Quine e all'inclusione della filosofia nella psicologia cognitiva.

Il riorientamento impresso da Helmholtz al rapporto tra filosofia e scienze venne accolto e sviluppato dai sostenitori di un "ritorno a Kant", segnatamente dai rappresentanti più influenti del neokantismo di Marburgo (Cohen e Natorp).

Helmholtz aveva trovato in Kant articolata la distinzione tra filosofia e scienze empiriche: le scienze empiriche come un sapere di primo livello, ognuna delle quali ha un proprio oggetto specifico e delle metodologie specifiche; la filosofia come indagine "trascendentale", cioè come un'indagine di secondo livello, poiché essa verte sulla natura e la possibilità della nostra conoscenza di questi oggetti di primo livello. «Chiamo trascendentale ogni conoscenza che, in generale, si occupi non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti, nella misura in cui questo modo dev'essere possibile a priori» (B25). Kant, come è noto, aveva di fronte a sé la scienza newtoniana, che grazie ai suoi successi empirici si era affermata come il modello scientifico dominante. Da qui prende le mosse l'impresa intellettuale di Kant: come è possibile la scienza matematica della natura di Newton?. «Il problema di Kant [...] non era quello di tratteggiare un programma per una nuova fisica matematica, ma piuttosto in primo luogo quello di spiegare come la nostra fisica matematica già esistente, la fisica matematica di Newton, fosse possibile. E la sua risposta, nei termini più concisi possibili, è che i concetti di spazio, tempo, movimento, azione e forza

3 M. Friedman, *L'idea di filosofia scientifica*, cit., p. 45.

non funzionano per descrivere un regno metafisico di entità o “vere cause” che stanno dietro i fenomeni. Essi non sono delle semplici astrazioni dalla nostra esperienza [...]. Piuttosto [...] sono forme a priori o costruzioni dovute a noi, le uniche in base alle quali possiamo ordinare coerentemente i fenomeni naturali all’interno di una totalità spazio-temporale unificata e governata da leggi»⁴.

Molto interessante la ricostruzione compiuta da Friedman dell’«empirismo geometrico» di Helmholtz: esso è una «cornice di riferimento» filosofica di tipo kantiano che fa dello spazio una «forma necessaria della nostra intuizione spaziale», ed è alla base delle sue ricerche sulla psico-fisiologia dello spazio percettivo⁵. Helmholtz si ricollegava alla teoria della varietà di Riemann con l’intento di mostrare che alla base dell’assunto riemanniano, secondo cui «l’elemento lineare o metrica è pitagoreo o euclideo su scala infinitesimale»⁶, c’è la nostra intuizione percettiva. Friedman spiega anche, illustrando il rapporto di Poincaré con Helmholtz, come Einstein, nel formulare la teoria della relatività generale, sia giunto a prendere le distanze dal convenzionalismo di Poincaré. Riferendosi al saggio di Einstein *Geometria ed esperienza* (1921), Friedman sottolinea che Einstein si rifà all’idea hemholtziana di geometria «quale chiara teoria empirica circa il comportamento fisico reale di “corpi praticamente rigidi”» e ricorda che Einstein «afferma, in un passaggio sorprendente, che “senza [questa concezione] sarei stato incapace di formulare la teoria [generale] della relatività”»⁷[vale a dire, una teoria relativistica della gravitazione come una versione quadrimensionale della geometria non euclidea, comprendente spazio e tempo⁸.

La storia del concetto di «filosofia scientifica», così come viene da Friedman ripercorsa, incontra una difficoltà insormontabile allorché egli cerca di affrontare lo statuto delle scienze umane (storiche, culturali, sociali). Quest’aporìa emerge soprattutto quando discute *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* di Thomas Kuhn (1962), perché, nel momento in cui si propone di dimostrare

4 Ivi, p. 48.

5 Ivi, pp. 152-153.

6 Ivi, p. 153.

7 Ivi, pp. 155-156.

8 Ivi, p. 157.

che nessuna delle concezioni finora affermatesi circa il rapporto tra filosofia e scienze possa considerarsi soddisfacente, incorre in un ragionamento circolare. Esso consiste nell'assunzione da parte di Friedman della filosofia come campo di applicazione del concetto di paradigma e del passaggio di una determinata scienza da una fase pre-paradigmatica alla fase paradigmatica. In altri termini, la filosofia viene da Friedman scelta tra le "discipline umanistiche" come terreno su cui provare la teoria kuhniana della formazione dei paradigmi, tanto più che «nelle discipline umanistiche [...] è del tutto chiaro che uno stato di scienza normale non è mai stato raggiunto: la competizione perpetua tra scuole di pensiero che si oppongono a vicenda è la regola del gioco»⁹. Friedman si limita ad osservare che la filosofia non conosce un'«evoluzione» paragonabile a quella delle scienze naturali e che in Kuhn essa «viene trattata in modo piuttosto storico»¹⁰, mancando Kuhn di applicare la sua stessa teoria dei paradigmi. È questa un'impresa che Friedman tenta e realizza con successo indicando i passaggi più importanti della storia del pensiero filosofico moderno come associati alle principali rivoluzioni scientifiche: Cartesio e la filosofia naturale meccanicistica; la revisione di Newton e la svolta trascendentale di Kant; Helmholtz e Poincaré in relazione alle anomalie del paradigma newtoniano; la teoria della relatività di Einstein e l'elaborazione di una nuova filosofia scientifica come l'empirismo logico¹¹. Ciò che manca al modello di Kuhn è una considerazione adeguata della filosofia come intelaiatura meta-scientifica o «cornice» comunicativa meta-paradigmatica entro cui, nelle fasi di transizione da un paradigma ad un altro, non vengono sollevate solo questioni scientifiche, ma anche questioni filosofiche. Friedman, dunque, ritiene una «follia»¹² il progetto di coloro che vogliono «fondere» scienza e filosofia, facendo di quest'ultima una branca della psicologia o della logica matematica. La filosofia, invece, deve assumere lo status di «meta-cornice di riferimento», capace di produrre volta per volta, nel dialogo con le scienze empiriche, una «comprensione razionale coerente della natura»¹³, tale da promuovere il passaggio ad un nuovo paradigma scientifico.

9 Ivi, p. 58.

10 *Ibidem*

11 Ivi, pp. 59-60.

12 Ivi, p. 62.

13 *Ibidem*.

È questo il modo più fecondo di praticare oggi la filosofia come «filosofia scientifica»: incoraggiare un dibattito e un confronto tra diverse visioni della natura, perché «in filosofia (e, *mutatis mutandis*, anche nelle altre discipline umanistiche), è per noi sempre vantaggioso lasciare che mille fiori fioriscano»¹⁴. Solo che Friedman, come vedremo tra poco, si guarda bene dall'illustrare come funzionerebbe questa sua concezione della filosofia come meta-paradigma sul terreno delle scienze umane: ad es., l'economia politica, l'etica, la psicologia, la sociologia, l'antropologia, ecc.

Rispetto a Friedman oggi Diego Marconi difende un'idea di filosofia come un vero e proprio paradigma in senso kuhniano o, per meglio dire, come un sapere professionale e professionalizzante, che proprio per questo suo statuto *specialistico* non può che trattare “questioni” *intraparadigmatiche* apportando su di esse dei “contributi” altrettanto specifici, che solo gli addetti ai lavori possono comprendere a pieno e valutare adeguatamente. «In altre parole, spiega Marconi, si tratta di contributi intraparadigmatici, che cioè presuppongono un certo insieme di concetti e teorie (un paradigma) e hanno senso e importanza, se ce l'hanno, perché rafforzano o indeboliscono il paradigma»¹⁵. È la proclamazione della fine della vocazione ‘generalista’ della filosofia con la conseguente trasformazione in una pratica tecnicistica: quella vocazione «generalista» che consentiva a Socrate di dialogare con i suoi concittadini sui temi della «vita buona». In quanto sapere disciplinare, la filosofia si ritaglia dei «contenuti specialistici»¹⁶, su cui discute nella(e) comunità degli specialisti. Marconi, dunque, fa un passo ulteriore rispetto a Friedman nel tecnicizzare/professionalizzare la pratica filosofica: l'esatto opposto, bisogna aggiungere, di come la praticava un autore a Marconi molto caro, cioè il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Per Marconi, ad esempio, la critica wittgensteiniana del «linguaggio privato» è un argomento tecnico di filosofia del linguaggio, di teoria del significato, di logica, probabilmente di semantica formale, ma non un argomento «generalista», che in quanto tale chiama in causa la concezione del soggetto, la sua identità, le sue forme di vita, i rapporti con la comunità di appartenenza, le

14 *Ibidem*.

15 D. Marconi, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Einaudi, Torino 2014, p. 27.

16 *Ivi*, p. 27.

sue pratiche sociali di riferimento, ecc. (Guardacaso, per Marconi il “secondo” Wittgenstein non soddisfa gli standard del filosofo analitico, elencati a pagina 74, ma con un candore disarmante Marconi afferma che «ciò non dovrebbe sorprendere: i grandissimi filosofi fissano spesso degli standard, ma di rado si conformano a essi». Come dev’essere la pratica filosofica per potersi qualificare come «analitica»? Dev’essere: a) teorica e non ermeneutica; b) argomentativa e non dogmatica; c) rigorosa e non rapsodica; d) contribuire a una discussione in corso, non limitarsi a essere l’espressione di «riflessioni solitarie»). Marconi si colloca programmaticamente nella tradizione degli analitici, dove «molti pensano che [la filosofia] sia una disciplina come un’altra, definita dai suoi metodi e problemi caratteristici»¹⁷. Il passo in avanti nel processo di professionalizzazione della pratica filosofica che abbiamo registrato rispetto a Friedman comporta, si badi, quasi un rovescio della stessa medaglia, una restrizione della pratica filosofica. Infatti, viene meno in quest’idea di filosofia come disciplina fra le altre la dimensione meta-paradigmatica – o di cornice generale di riferimento – che Friedman le assegnava. Lo stile di razionalità dei filosofi viene a ricalcare quello degli scienziati: si creano «comunità disciplinari» che, divise su tante cose, «condividono alcuni presupposti fondamentali che consentono alla ricerca di essere *cumulativa*, cioè di ottenere risultati che si aggiungono ai precedenti, anziché mirare a sostituirli»¹⁸. Per restare sul terreno della concezione di Kuhn, non c’è da aspettarsi, quindi, delle vere e proprie rivoluzioni filosofiche, vale a dire la creazione di nuovi paradigmi in filosofia, ma più semplicemente la formazione di comunità di ricercatori attorno all’individuazione di un determinato problema, la quale in questo modo «pratica quella che chiamiamo una scienza»¹⁹. Parafrasando una formula del vecchio Marx, potremmo dire: «C’è stata filosofia, ora non ce n’è più», almeno nel senso che la filosofia che abbiamo conosciuto deve cedere il posto alla filosofia come scienza rigorosa (non nell’accezione husserliana dell’espressione, ma in quella analitica). Stando così le cose, quali problemi, a rigore, possiamo definire «problemi filosofici»? Marconi distingue tra problemi qualificati come “eterni” (per intenderci, quelli che l’umanità si è sempre posta e di cui difficilmente verrà a capo o quelli che sono

17 Ivi, p. 44.

18 Ivi, p. 43.

19 *Ibidem*.

costitutivi del canone filosofico occidentale da Platone ad oggi) e i problemi che appartengono ad una certa tradizione, ancora una volta quella analitica, del tipo: che cos'è il libero arbitrio? Mente e cervello sono la stessa cosa? Che cos'è il significato?²⁰. La circolarità di queste domande – assunte come *tout court* filosofiche – è abbastanza evidente, perché la loro formulazione presuppone, come Marconi ammette, «l'assunzione, almeno provvisoria, di certe teorie filosofiche, o comunque di certi sfondi concettuali oggi diffusi»²¹. In questa prospettiva, Marconi lamenta che i filosofi professionali sono portati a smarrire la «domanda sul senso della propria ricerca»²² e a chiudersi nel proprio specialismo, ma non si tratta di un difetto di “interdisciplinarietà” (una parola da lui aborrita, a quanto pare, perché alluderebbe alla possibilità di una collaborazione tra specialisti di aree diverse), ma dell'incapacità di «mettere la propria ricerca a disposizione delle altre discipline, in una forma in cui queste siano in grado di coglierne la pertinenza»²³. Un difetto di comunicatività, dunque, a cui è tanto più necessario riparare quanto più attraente si presenta, invece, il discorso dei cosiddetti filosofi continentali, che affascina il «grande pubblico» con il suo stile retorico, le sue intuizioni folgoranti, l'oscurità del suo idioma, e giù giù con una sequela di giudizi svalutativi rivolti ad evidenziare che la «qualità argomentativa» di questi filosofi è il loro vero «punto debole»²⁴. È difficile, però, per Marconi, cercare di distinguere il successo “di massa” di questo genere di filosofi da quello conseguito dai filosofi “mediatici”, cioè di coloro che scrivono sui grandi quotidiani o che frequentano i social media (dalla radio alla televisione). Questo tipo di «comunicatività» rientra nel fenomeno che a ragione Marconi definisce dell'«intellettuale mediatico»²⁵, vale a dire di quell'intellettuale chiamato, per una sorta di grazia ricevuta, ad occupare «una casella» nel sistema dei media: un fenomeno che nella società dello spettacolo è la caricatura del ruolo di Socrate che dialoga con i suoi concittadini sulla piazza pubblica. Nonostante la denuncia delle caratteristiche negative del filosofo mediatico, Marconi ritiene

20 Ivi, p. 88.

21 *Ibidem.*

22 Ivi, p. 47.

23 Ivi, p. 46.

24 Ivi, p. 50.

25 *Ibidem.*

che la filosofia, se vuole avere voce, deve affrontare il problema della comunicazione e questo può farlo solo attraverso la «divulgazione», naturalmente attraverso la buona divulgazione²⁶: sia attraverso «testi introduttivi» adeguati, sia attraverso «saggi teorici», sia infine attraverso una forma di narrazione che racconti i risultati ottenuti in determinati campi disciplinari dalle comunità dei ricercatori²⁷. Domanda: in questo caso, la comunicatività della filosofia non verrebbe a identificarsi con una specifica forma del narrare, cioè a situarsi in una dimensione che Rorty chiamerebbe «conversazionale» adottando, così, il registro di un genere letterario? La risposta di Marconi è, richiamandosi a Hintikka, che professionismo e specialismo impongono che si lavori (e, quindi, si dialoghi) su pochissime questioni filosofiche (due o tre al massimo) con un numero ristretto di persone «nell'ambito di una sottodisciplina», per cui un filosofo degno di questo nome «sarà un filosofo della mente, un filosofo morale o un metafisico ecc.»²⁸. Poi, conta poco se i risultati che in questo lavoro, a cui si dedicano in pochi, siano scarsi o terribilmente «miseri»²⁹. L'importante è che si arrivi a delle soluzioni e ci si convinca che nella pratica filosofica «si *possano* ottenere dei risultati»³⁰. Marconi concede anche che il concetto di «professionalità» degli analitici non si applica ai filosofi «continentali», poiché questi ultimi hanno altri standard di professionalità, che rispondono a un'immagine diversa della filosofia³¹ e a una concezione «nettamente divergente» della ricerca filosofica³². Che è come dire: filosofia analitica e filosofia continentale sono due forme di razionalità incommensurabili, e, al limite, incomunicabili; al massimo possono scambiarsi qualche «suggerimento» o darsi in prestito qualche idea, ma non possono *cooperare*³³. Vivono in mondi separati. È strano allora che Marconi ammetta che lo specialismo, spinto all'estremo, generi «insoddisfa-

26 Ivi, p. 61.

27 Ivi, pp. 61-62.

28 Ivi, pp. 86-87.

29 Ivi, p. 92.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, p. 95.

32 Ivi, nota 15, p. 100.

33 *Ibidem*.

zione» e ne elenchi le «ragioni»³⁴, né si comprende se Marconi le condivida integralmente o solo in parte, preoccupandosi solo di precisare che esse non sono dettate da «particolari dogmi poststrutturalisti»³⁵. Fa specie, invece, che Marconi, nel difendere l'idea che la filosofia debba cercare delle risposte a problemi filosofici *all'interno* e non *fuori* della filosofia, citi come esempi (intraparadigmatici?) da un lato la «possibilità dell'intelligenza artificiale» e dall'altro la «compatibilità tra istanze comunitariste e istanze liberali»³⁶. Ora, se nel primo esempio le risposte ricercate dal filosofo analitico non possono prescindere dalle acquisizioni nel campo delle scienze «dure» (biologia, genetica, psicologia sperimentale, computer science, ecc.), difficilmente le risposte di chi lavora nella filosofia sociale e nelle scienze politiche e morali possono rifarsi, almeno in prima istanza, alle scienze «dure». Qui non si può prescindere dall'approccio storico – partecipato o distanziato che sia, diacronico o sincronico, genealogico a archeologico – sul presente, sulla società, sulle istituzioni, sulle loro trasformazioni. In questo caso, le «questioni di primo livello», come le chiamano nel loro idioma gli analitici, non sono «isolabili» o riducibili a una subdisciplina in cui predomina l'«analisi concettuale» sganciata da qualsiasi esigenza di analisi storica (storiografica, storico-culturale, etico-sociale e così via). Almeno per chi lavora su questi terreni ha ragione Charles Taylor nell'affermare che la filosofia è «inevitabilmente storica»³⁷ e che la *genealogia* critica è il solo metodo per prendere le distanze dal «modello epistemologico» – quello almeno, potremmo aggiungere, che naturalizza le pratiche teoriche e le pratiche sociali –, poiché restituisce il processo genetico e le dinamiche attraverso cui si formano e si trasformano le pratiche umane. Ma tra genealogia ed epistemologia non si dà necessariamente antitesi o alternativa: la storiografia filosofica - si vedano in Italia gli studi di Giuliano Campioni e Maria Cristina Fornari - ha mostrato che il concetto di genealogia di un filosofo come Nietzsche deve molto alle scienze naturali del suo tempo, poiché contiene una massiccia componente psico-fisiologica (per esempio, in uno dei frammenti postumi della primavera del 1884 Nietzsche afferma: «I “fattori spirituali” [...] sembrano costituire l'essenza dell'orga-

34 Ivi, pp. 96-97.

35 Ivi, p. 97.

36 Ivi, p. 98.

37 Ivi, p. 410.

nico»). Tuttavia, Marconi, se respinge l'approccio storico, concede che la storia della filosofia sia utile al filosofo analitico come «un grande serbatoio di idee e argomentazioni»³⁸, che egli dovrà conoscere per non rischiare di riscoprire l'«acqua calda» e di incorrere nel più banale diletterantismo³⁹. Ovviamente, Marconi ha ragioni da vendere quando critica la posizione che egli chiama *quo-elletica* (dal Quoeliet biblico) secondo cui in filosofia «Tutto è stato già detto», sicché non rimane che attivare il gioco dei precorrimenti e delle anticipazioni. Una variante di questa posizione è la tesi di coloro che affermano la *fine della filosofia*⁴⁰, per cui, se la filosofia è in un certo qual modo finita, ne consegue che non si può fare *nuova* filosofia. Il riferimento a Rorty è esplicito, ma argomentato in maniera distorta sia per quanto riguarda l'interpretazione rortyana della filosofia moderna come epistemologia⁴¹, sia per quanto concerne la ridefinizione della filosofia come creazione di nuovi vocabolari, che peraltro Marconi non menziona né discute. Il filosofo teorico, inoltre, è interessato alla verità, alla verità senza virgolette, quella che riguarda le credenze che abbiamo, dove «è impossibile credere che *p* senza che *p* sia vero»⁴². Poiché nelle storie della filosofia non c'è né «accumulazione» né «progresso», si tratta allora di capire se e in che senso esse sono vere⁴³. Gli storici della filosofia condividono, chi implicitamente chi esplicitamente, la convinzione di Kant che la filosofia è un «campo di battaglia», in cui nessuno dei contendenti, come affermava Kant, ha mai raggiunto «nemmeno il più piccolo successo territoriale». Lo storico della filosofia può solo ricostruire le dottrine dei filosofi, grandi o meno grandi che siano, le loro varianti e sottovarianti, le tradizioni a cui hanno vita, ma nient'altro. Al contrario, il filosofo teorico, poiché persegue la soluzione di problemi filosofici, mira a trovare risposte che siano delle verità *tout court*, stabilendo con la storia della filosofia un rapporto meramente «selettivo, se non tendenzioso»⁴⁴. Il filosofo teorico di Marconi adotta una variante del «principio di carità» di Davidson: il

38 Ivi, p. 107.

39 Ivi, p. 108.

40 Ivi, p. 109.

41 *Ibidem*.

42 Ivi, p. 110.

43 Ivi, pp. 111-112.

44 Ivi, p. 112.

modo migliore per penetrare una teoria è non solo comprendere letteralmente gli enunciati, cioè conoscerne le condizioni di verità, ma presupporre che la teoria sia vera⁴⁵. Questo, ammette Marconi, è un assunto ermeneutico, ma non va inteso in senso dogmatico, dal momento che nel pensiero di un filosofo, grande o piccolo che sia, dobbiamo supporre che si possano riscontrare «incoerenze e veri e propri errori»⁴⁶. Non c'è niente di cui stupirsi se si scopre che le argomentazioni di questo o quel filosofo sono “fragili”, non valide o implausibili. «Ridimensionare la qualità argomentativa di un filosofo non equivale ad azzerarne i meriti»⁴⁷. Per Marconi in filosofia sono importanti le idee, che, essendo rare, vengono adeguatamente apprezzate dopo molto tempo, a volte dopo secoli, come è avvenuto per l'atomismo di Democrito. Naturalmente, l'esempio non è innocente, perché presuppone che la qualità di un'idea viene valutata, per così dire, dal tribunale della scienza, cioè a partire da certi standard e assunti filosofici stabiliti ex ante e dati tacitamente per scontati. Dove la circolarità dell'argomentazione appare ancora una volta più che evidente.

Ora, possono funzionare la concezione di Friedman della filosofia come meta-paradigma e quella di Marconi della filosofia come disciplina professionale sul terreno delle scienze sociali e, più in generale, della filosofia politica e morale e, ancor più, se consideriamo il ruolo che scienze sociali e filosofia politica e morale possono avere per chi intende guardare alla (e scrivere la) storia della filosofia in un'ottica allargata? Per mostrare la fecondità dell'interazione tra filosofia e scienze sociali, che non può essere codificata negli standard né della filosofia scientifica di Friedman né in quelli della filosofia analitica di Marconi, mi limiterò a proporre l'esempio oltremodo istruttivo costituito da quell'orientamento (paradigma) che nella storia dell'economia politica va sotto il nome di «ordoliberalismo», soprattutto nella versione di Walter Eucken, autore di un lavoro intitolato *Grundlagen der Nationalökonomie* (1940), un orientamento che è stato, dopo la Seconda guerra mondiale, alla base dell'“economia sociale di mercato”, propugnata dai governanti tedesco-occidentali⁴⁸. Walter Eucken,

45 Ivi, p. 116.

46 Ivi, p. 117.

47 *Ibidem*.

48 Cfr. P. Commun (sous la direction de), *L'ordoliberalisme allemand. Aux sources de l'économie*

figlio di Rudolf Eucken, premio Nobel per la letteratura nel 1908, eredita dal padre motivi ispirati alla *Lebensphilosophie* del tempo, specialmente la critica delle metafisiche intellettualistiche che sterilizzano la vita condannandola all'inazione (basterà ricordare che Bergson non aveva mancato di apprezzare il suo idealismo impregnato di attivismo vitalistico scrivendo una prefazione elogiativa alla traduzione francese del suo *Der Sinn und Wert des Lebens* (1907), uscita nel 1912. Come ha mostrato Gilles Campagnolo, l'opera di Walter Eucken è il risultato di una sintesi originale tra le istanze dell'esperienza concreta provenienti dalla *Lebensphilosophie*, la fenomenologia di Husserl con il bisogno di ritornare «alle cose stesse» attraverso la «riduzione eidetica», l'importanza attribuita dalla Scuola neocriticista del Baden alle *Geisteswissenschaften*, ma anche la discussione sulla teoria della conoscenza (*Erkenntnistheorie*) portata avanti dagli esponenti della Scuola di Marburgo. Egli negli anni Venti-Trenta del Novecento propone, attraverso questa sintesi originale, una soluzione al *Methodenstreit* sorto mezzo secolo prima⁴⁹. A giusta ragione, Campagnolo rileva che è grazie alla «teoria della conoscenza» dei neokantiani che Walter Eucken assegna una piena autonomia metodologica alle scienze della società, compresa l'economia politica, sottraendole al monopolio della scienza matematica della natura⁵⁰. Campagnolo sostiene la tesi che Walter Eucken si rifà all'impostazione critico-conoscitiva della Scuola del Baden più che a quella della Scuola di Marburgo⁵¹, anche se della prima criticava, per così dire, il purismo epistemologico, cioè il privilegiamento del punto di vista logico del soggetto conoscente, che esclude ogni vissuto⁵². L'ordoliberalismo di Walter Eucken, dunque, si fonda su un approccio comprendente (*verstehende*), un paradigma in cui convergono fenomenologia husserliana, impulsi di *Lebensphilosophie*, motivi neokantiani di “teoria della conoscenza”, oltre che sollecitazioni della sociologia “comprendente” e delle scienze umane in pieno rigoglio come l'antropologia, l'etnologia, ecc⁵³.

sociale de marché, Université de Cergy-Pontoise 2003.

49 G. Campagnolo, *Les trois sources philosophiques de la réflexion ordolibérale*, in P. Commun, cit., pp. 133-148.

50 Ivi, pp. 144-145.

51 Ivi, pp. 146.

52 Ivi, p. 147.

53 *Ibidem*.

Un altro esempio di interazione tra filosofia e scienze sociali può essere considerato il recente lavoro dell'economista francese Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle* (Seuil, Paris 2013), che non a caso è stato oggetto di attacchi furiosi da parte della stampa vicina ai mercati finanziari come il «Wall Street Journal». La tesi di Piketty può essere compendiata in una proposizione che è anche una formula matematica semplicissima: $r > g$, cioè il tasso di incremento dei rendimenti finanziari (*return*) è superiore al tasso della crescita economica (*growth*), e ciò indica che la ricchezza si accumula nel tempo e, lasciata a se stessa, crea diseguaglianze insopportabili. Come riassume «The Economist» del 4 maggio 2014: «Dal 1700 la ricchezza globalmente ha goduto un rendimento annuo, esente da tasse, tra il 4% e il 5% – considerevolmente più veloce del tasso della crescita economica». Il caso Piketty appare ancora più interessante alla luce della polemica che il *Financial Times* ha sollevato contro quest'autore, i cui dati (e l'uso delle fonti) relativi all'incremento della diseguaglianza nel mondo sono stati considerati in alcuni casi errati o parziali⁵⁴. A conferma del fatto che ermeneutica ed epistemologia, arte dell'interpretazione e procedure scientifiche (come il calcolo statistico) si intrecciano strettamente nello studio della realtà economico-sociale. Si tratta solo di un dibattito dove solo gli economisti hanno diritto di parola? Forse è superfluo scomodare il comunismo platonico, come ha fatto L. Canfora in *La crisi delle utopie*⁵⁵, ma basterebbe il richiamo a Rawls, che negli anni Settanta del xx secolo si chiedeva: quand'è che le ineguaglianze sono legittime? E, a proposito di Rawls, si può forse dire che egli sia classificabile come un filosofo analitico e non, invece, come un filosofo *tout court*, che, pur avendo mutuato dalla tradizione analitica rigore argomentativo e strumenti metodologici, non solo non è ridicibile ad essa (o ad una sua variante), ma ha dialogato a tutto campo con i maggiori filosofi della modernità (da Hobbes a Hume e a Kant) e con i filosofi e gli scienziati sociali del xx secolo? Verrebbe da pensare che la pratica della filosofia, nel passaggio da un secolo all'altro (dal Ventesimo al Ventunesimo), sia diventata un "ibrido", paragonabile alla Chimera, una delle tre bestie descritte in un *pastiche* filosofico-letterario, la «comedia metaphysica», composta da Achille C. Varzi & Claudio Calosi. «(M)a ecco che m'apparve una chimera,/di non mortal fattor animo immondo,/leone, capra e serpe in stessa

54 Cfr. <http://www.ft.com/intl/cms/2/elf343ca-e281>.

55 L. Canfora, *La crisi delle utopie*, Laterza, Roma-Bari 2014.

schiera./Sen va frangendo i cardini del mondo/che quello, quale cenere, sospeso/rimansi e null'aggrappa e tutt'affondo» (Canto I, vv. 49-54). Nel dottissimo commento degli autori, di orientamento palesemente analitico, ci viene spiegato che la Chimera, essendo un ibrido, «sfugge a qualsiasi tassonomia biologica, quindi – metaforicamente – a qualsiasi sistema di categorie metafisiche. Come tale potrebbe dunque indicare la natura sfuggente del problema in cui si è perso il poeta, ma anche una sfida all'idea secondo cui la realtà si articolerebbe in giunture naturali indipendenti dalla nostra azione organizzatrice [...]. D'altro canto, la fiera potrebbe semplicemente rappresentare gli ibridi spaventosi che emergerebbero dalla tendenza a costruire sistemi filosofici fondati su elementi diversi, disomogenei e non ben integrati»⁵⁶. Ma forse che la pratica filosofica di Socrate, col suo metodo maieutico, non sfugge a qualsiasi «sistema di categorie filosofiche», sicché rispetto ai canoni dominanti appare «mostruosa», cioè suscettibile di minare tutte le articolazioni della realtà, naturali o convenzionali che siano?

Infine, il *Manifesto convivialista* (appena tradotto in italiano e di cui in questo numero pubblichiamo un compendio), nel coniugare l'indagine dei “rischi” globali che minacciano la sopravvivenza degli esseri umani sulla Terra e il progetto di costruire la prospettiva di una civiltà conviviale, non rimescola le carte di ermeneutica ed epistemologia, descrittivo e prescrittivo, scienza e valori, (storia della) filosofia e scienze umane nella direzione di un nuovo pensiero?

⁵⁶ *Le tribolazioni del filosofare. Comedia metaphysica ne la quale si tratta de li errori & de le pene de' l'Inferno*, scoperta, redatta e commentata da Achille C. Varzi & Claudio Calosi, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 7.