

IL LAVORO FILOSOFICO COME MESTIERE

Silvana BORUTTI
(Università degli Studi di Pavia)

The paper presents a notion of philosophical work that does not refer to existential themes, either in simplistic terms of the search for answers about the meaning of life, or on a higher plane as task and calling, according to the ethical concept of Wittgenstein's philosophical work. The author outlines her own formation process: starting from a conception of philosophy as fully formed discourse in a rigorous language, self-sufficient and at the same time open, she has successfully applied it to the field of human sciences, such as anthropology, psychoanalysis and historiography. The reflection on the imaginative aspect of knowledge in human sciences has enabled her to develop the idea that philosophy should work, through criticism and conceptual abstraction, on the plurality of notions of shape that constitute the objects, taking into account the non-exhaustiveness of the objects in philosophical thought and finally, the lack of knowledge at the core of human experience.

1. Il terreno della filosofia

Perché ho fatto della filosofia la mia professione? Non ho una risposta precisa; ma sono certa di voler escludere risposte di tipo esistenziale.

Le risposte esistenziali sono di due tipi che colloco agli antipodi. La prima risposta è tanto ovvia da sembrare a me decisamente poco interessante: è considerare la filosofia come elaborazione di domande cruciali per l'uomo, e come aiuto per l'insensatezza della vita.

La versione raffinata, e irraggiungibile, di un nesso vitale tra pensiero, esistenza e opera è quella che leggo nella complessa concezione etica del fare filosofia di Wittgenstein (e che ho intravisto nel suo grande interprete italiano, Giorgio Gargani, a cui desidero rendere omaggio). Ne parlo brevemente, perché la ricerca di Wittgenstein di una consonanza tra il pensiero, l'esistenza e l'opera è per me paradigma da ammirare e rispettare, ma che deve rimanere il segno (irraggiungibile, come dicevo) di personalità eccezionali. Wittgenstein viveva continuamente nell'incertezza della propria vocazione filosofica: era convinto infatti che la filosofia non fosse una professione, ma un'attività connessa a un forte impegno etico, se non proprio a una vocazione. I suoi testi diaristici, le testimonianze di coloro che ne hanno memoria personale (come nella raccolta

Conversazioni e ricordi),¹ ma anche lo stile frammentario e tormentato della sua scrittura, parlano di un ostinato lavoro su di sé – quasi che la sua stessa vita fosse per lui un'opera, una costruzione, un continuo tentativo di farla assurgere a un livello simbolico. Nel 1914, arruolatosi volontario nell'esercito austriaco, scrive nei *Diari segreti*: «Ora avrei la possibilità di essere una persona decente [*anständig*], perché mi trovo faccia a faccia con la morte». Wittgenstein sta parlando della signoria spirituale che è il saper sostenere lo sguardo del niente assoluto, nel senso hegeliano del sapersi elevare all'altezza della morte. In questo clima spirituale, in cui dice di essere illuminato dalla «grazia del lavoro», Wittgenstein termina il *Tractatus* nel 1918. Continuerà il suo lavoro filosofico intendendolo fino alla fine della vita come una forma di *askesis*: cioè come esercizio di risveglio e di ascesi intramondana capace di produrre un cambiamento di sguardo.

Per quanto Wittgenstein sia il filosofo da me più letto, la mia idea di filosofia non si è esemplata sulla ricerca di una consonanza tra idea di filosofia e vissuto filosofico, neppure in tono minore. Si è formata piuttosto sulla concezione della filosofia come discorso autonomo realizzato in un linguaggio rigoroso che, a partire dalla fine degli anni Sessanta, venivo imparando dal mio maestro Fulvio Papi. Nel 1967, Papi tenne un corso sull'analisi del linguaggio morale: un affresco dei temi su cui si stava affermando lo stile analitico del filosofare, con letture da Moore, Nowell-Smith, Hare. Un corso di fatto molto *à la page*, dunque, ma che Papi fece con il rigore e la puntigliosità che gli veniva dall'ascendenza neokantiana. Quel corso fu per me come entrare nel mondo dei concetti, e capire che il linguaggio non parla delle cose, ma della loro traduzione in un mondo simbolico condivisibile; nello stesso tempo, però, Papi ci insegnava che, se non bisogna avere una concezione realistica, cosale, dei concetti filosofici, tuttavia la filosofia non è pura astrazione, ci insegnava che c'è sempre un rapporto tra la pensabilità e la realtà delle cose. Ricavai da qui l'idea che la filosofia teorica ha il compito di elaborare quadri concettuali, quadri concettuali che devono

¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Recollections of Wittgenstein*, a cura di R. Rhees, Oxford University Press, Oxford 1984, trad. it. di E. Coccia, V. Mingiardi, *L. Wittgenstein. Conversazioni e ricordi*, Neri Pozza, Vicenza 2005.

però essere investiti del riferimento al mondo; ricavai in ultima analisi l'idea del tema razionalistico e critico della responsabilità della filosofia.

Negli anni Settanta, Papi raccolse i suoi allievi intorno a due linee di ricerca. Da una parte, ci impegnò nella lettura e interpretazione dei temi teoretici del *Capitale* di Marx: ne risultò un *Dizionario Marx-Engels*,² impresa il cui obiettivo era recuperare la profondità analitica dei testi, la loro struttura temporale e la loro forza concettualizzante, secondo la lezione di Althusser, cercando però anche di ristabilire il nesso tra le analisi prodotte dal modello teorico del modo di produzione e lo schema interpretativo umanistico che ne è l'orizzonte di senso. Dall'altra parte il nostro maestro, che proveniva dal rigore concettuale neokantiano declinato attraverso una concezione pluralistica delle forme culturali e delle pratiche razionali, inaugurò, accanto a filosofia teoretica, l'insegnamento di epistemologia, in cui discuteva la fondazione teorica delle scienze umane, dall'antropologia alla linguistica. In questo contesto nacque l'impegno per l'affermarsi di una linea di cultura e di uno stile di pensiero: venne inaugurata la rivista «Materiali filosofici» che raccolse per dieci anni (1975-1985) voci impegnate su temi filosofici importanti e su un'indagine non scienziata delle forme della ragione contemporanea. Quando Papi mi affidò l'insegnamento di epistemologia, avevo acquisito l'idea che la ricerca teorica dovesse procurarsi un "terreno", che io individuai nelle ontologie regionali offerte dal campo delle scienze umane.

A Pavia si creò in quegli anni un contesto di seminari comuni con gli altri docenti pavesi: filosofi, economisti, psichiatri. Si venivano acquisendo le prospettive epistemologiche di Kuhn, Bachelard e Canguilhem, con i temi discontinuisti in storia della scienza: rivoluzioni scientifiche, cambi di paradigma, filiazioni di concetti; si discuteva con gli economisti sulle teorie del valore e su Marx e Sraffa; nasceva un forte interesse per i campi concettuali della psichiatria e della psicoanalisi. In quegli anni mi sono nutrita del carattere aperto della ricerca filosofica e del suo prezioso strabismo, capace di guardare a lato del campo disciplinare della filosofia: una filosofia alla ricerca di categorie e concetti non chiusi, ma prodotti in terreni limitrofi alla filosofia, come antropologia, psicoanalisi, economia. Saperi inquieti, che io interpretavo cercando quelle pieghe produttive del pensiero in cui si formano i concetti. Studiavo il campo

² Fulvio PAPI, *Dizionario Marx-Engels*, a cura di S. Borutti, C. Bonvecchio, G. M. Chiodi, G.P. Ioriatti, Zanichelli, Bologna 1983.

dell'immaginazione e il carattere conoscitivo, di pensiero, delle immagini e delle metafore, facendo riferimento sia alla nuova retorica e alle teorie della metafora, sia alle ricerche epistemologiche sulla logica della scoperta. Mi dilungo un po' sull'atmosfera di quegli anni, perché vi vedo maggiore libertà rispetto alle aperture che oggi sono definite interdisciplinari: maggiore libertà e autorevolezza per la filosofia, intendo, anziché riduzione della parola filosofica ad altro, come succede ad esempio oggi nel rapporto con le neuroscienze – rapporto in cui le discipline filosofiche, anziché trasferire i problemi in campo filosofico, rischiano di diventare pure appendici senza autonomia concettuale (è a mio parere il rischio di neuroestetica e neuroetica, che inseguono il modello della neurolinguistica, che nasce però su basi scientifiche diverse).

In questi anni ebbi la fortuna di lavorare con l'antropologo Ugo Fabietti, che, grazie ai suoi soggiorni parigini e agli studi all'École des Hautes Études en Sciences Sociales, portava nel gruppo di discussione temi come la varietà delle forme di integrazione e istituzionalizzazione dell'economico nelle comunità arcaiche, e il problema della costruzione culturale e socio-politica di un concetto equivoco come quello di *identità*. Con Ugo Fabietti, Franco Remotti, Francis Affergan, Mondher Kilani, Claude Calame costituimmo nel 1993 un gruppo di ricerca sull'epistemologia dell'antropologia, un gruppo unito in un accordo di Cooperazione Internazionale tra le Università di Lausanne, Paris V Sorbonne, Torino, Milano Bicocca, Pavia e l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Il gruppo ha elaborato, impegnandosi per circa quindici anni, un modello di costruzione delle rappresentazioni dell'umano nelle varie culture, definito modello dell'anthropo-poiesis, o della fabbricazione culturale dell'uomo come essere ontologicamente incompleto.³

2. Conoscenza e immagine nelle scienze umane

Torno brevemente sulla questione dell'interdisciplinare, per cercare di dire come ho posto al centro della mia ricerca quello che chiamerei modello immaginativo della costruzione degli oggetti nelle scienze umane (antropologia, psicoanalisi, storiografia),

³ Francis AFFERGAN, Silvana BORUTTI, Claude CALAME, UgoFABIETTI, Mondher KILANI, Francesco REMOTTI, *Figures de l'humain: les représentations de l'anthropologie*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris 2003.

su cui lavoro tuttora.⁴ A partire dalla fine degli anni Ottanta, mi era ormai chiaro che gli oggetti delle scienze umane non possono essere considerati né naturali né dati; non sono cioè “cose” che possiamo considerare separate dai modi secondo cui ci costruiamo delle vie di accesso ad esse: sono strutture di senso, che entrano in rapporto con altre strutture di senso. La relazione conoscitiva comporta prossimità e coimplicazione, anziché distanza metodologica e metalinguistica: non si può, in altri termini, parlare di significati prodotti da individui, senza interagire con essi in una comunicazione affettiva e in un processo di parola. Con un’espressione di Ian Hacking, gli altri soggetti sono tipi interattivi, cioè attivi nella relazione.⁵ Ma come i soggetti si scambiano significati nella relazione? La scena della conoscenza ha la forma di uno scambio dialogico, e dunque avviene nei corpi, nel linguaggio e nel tempo: si instaura in questo modo una relazione che non può essere descritta con il modello della spiegazione di eventi attraverso leggi, ma che richiede l’elaborazione di un modello di comprensione che metta al centro il ruolo dell’immaginazione nella comprensione dei significati. Dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, sono soprattutto le ricerche del Wittgenstein del “vedere come” che mi hanno dato strumenti per indagare l’elemento poetico che presiede alla formazione dei saperi e il carattere conoscitivo, di pensiero, dell’immaginazione, formulando interrogativi del tipo: come si articolano estetico e concettuale, percezione e forma nella nostra comprensione dei significati? La concezione wittgensteiniana della filosofia come attività di comprensione estetica dei significati, un’attività di comprensione che non reifica i significati, rappresentandoli come cose, ma presentandoli (*darstellen*) in modo indiretto e immaginativo, diventa per me il punto di riferimento fondamentale.

Comincio in quegli anni ad elaborare una prospettiva interpretativa, secondo cui l’atto conoscitivo può essere inteso non come un’inferenza logica in senso stretto (di tipo induttivo, come nel modello di Mill, o deduttivo come nel paradigma nomologico di Hempel), ma come riconfigurazione di un campo problematico di dati in una sintesi

⁴ Silvana BORUTTI, *Nodi della verità. Concetti e strumenti per le scienze umane*, Mimesis, Milano 2017.

⁵ Cfr. Eleonora MONTUSCHI, *Aspetti dell’ontologia sociale*, “Oltrecorrente”, 9, 2004, p. 113.

di senso, secondo il procedimento comprendente del “vedere come”.⁶ È ciò che Ricoeur chiama «ridescrizione poietica»,⁷ valorizzando il carattere costruttivo e configurante della conoscenza come reinvenzione del mondo, di per sé informe, dei dati, attraverso il supporto iconico di metafore e modelli interpretativi (come ad esempio i modelli del “racconto” in storiografia, del “testo” e del “dialogo” in antropologia). Ed è il procedimento comprendente che Peirce chiama «invenzione abduittiva di ipotesi»: ⁸ non un’induzione a partire da una collezione di dati particolari, né una deduzione a partire dal generale della legge, ma piuttosto la capacità di far emergere una configurazione significativa negli eventi attraverso la mediazione di metafore e modelli.

La riflessione sul carattere immaginativo della conoscenza nelle scienze dell’uomo mi ha fatto guadagnare un tema che io ritengo essenziale anche per la relazione della filosofia al tempo presente – un tema a cui sono giunta attraverso il concetto di “finzione”. Negli anni Duemila, ho fatto ricorso al concetto di “finzione” con sprezzo del pericolo, perché è difficile impiegarlo senza ricadere nell’opposizione ontologica tra realtà e finzione, che io intendo invece evitare. “Finzione”, intesa nel senso del latino *fingere*: non “simulare”, ma piuttosto “plasmare”, consente infatti di descrivere la forma immaginativa dell’esperienza del senso attraverso due movimenti connessi: un “presentare” in figura, ed insieme un “esporsi” a ciò che non è presentabile come cosa. Il concetto di finzione ci aiuta a dire cioè che nelle nostre esperienze del senso c’è sempre un nesso tra dire e tacere, tra rappresentabilità in figura e irrepresentabilità della cosa in presenza.⁹ Ora, assumere che la struttura comprendente delle scienze che studiano i significati sia immaginativa e indiretta significa mettere in rilievo il fatto che

⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, a cura di G.E.M. Anscombe e R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. a cura di M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967, II, § XI.

⁷ Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981.

⁸ Charles Sanders PEIRCE, *Minute Logic*, “Collected Papers of Ch.S. Peirce”, a cura di Ch. Hartshorne e P. Weiss, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931-35: vol. II, §§ 84-96; trad. it. a cura di M.A. Bonfantini, L. Grassi, R. Grazia, *Dalle categorie alla semiotica*, “Semiotica”, Einaudi, Torino 1980, pp. 93-106.

⁹ Silvana BORUTTI, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

l'esperienza conoscitiva umana mostra un limite interno; significa in altre parole mettere in luce che l'umano significare vive insieme di un aspetto *poietico*, produttivo, attivo, cioè della libertà creativa del fare, e di un aspetto *estatico*, cioè della disposizione a ricevere e accogliere nell'incontro col mondo. Conoscere è portare a visibilità a partire da un fondo invisibile che si sottrae, è manifestazione che proviene da un'alterità non oggettivabile. In questo senso, il concetto di finzione ci aiuta a dire che nelle nostre esperienze del senso c'è sempre un nesso tra dire e tacere, tra rappresentabilità e irrepresentabilità. C'è un nesso costitutivo tra ciò che Kant e Wittgenstein chiamano *Darstellung*, presentazione, che Wittgenstein chiama nel *Tractatus Bildhaftigkeit*, figuratività, e che Freud chiama *Darstellbarkeit*, possibilità di forma; c'è un nesso tra il *figurabile*, e il *non rappresentabile ontologico* – cioè l'alterità del mondo che incontriamo, e verso cui siamo in debito non di un'impossibile copia, ma di una presentazione indiretta. Come scrive Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*: «Nessuna domanda va verso l'Essere: non fosse che per il suo essere di domanda, essa l'ha già frequentato, ne ritorna».¹⁰

3. Oggi

Questo legame tra la rappresentazione e il limite, che ho presentato nella sua valenza epistemologica, come modello per l'esperienza dei significati e quindi per le scienze umane, è anche un tema etico che deve valere per il nostro presente. Il nesso senso-limite, senso-non senso dice sostanzialmente che non sappiamo il senso come una cosa: l'oggetto non è solo assente, ma non si sa che *cosa* è, in altre parole non lo si può sapere *come una cosa*, come questo o quello. Assunta come modello per le scienze umane, questa prospettiva insegna a non reificare e a non naturalizzare i significati, e a rispettare lo sfondo invisibile e inconscio da cui emerge. Tuttavia, il *leit motiv* del nostro tempo non è la comprensione del nostro essere limitato, ma la spiegazione esaustiva: cioè il corredo di chiavi di accesso a un essere naturalizzato, trasformato riduttivamente in un ente (gene, localizzazione cerebrale, ecc.), e parcellizzato in zone di competenza. È certamente vero che lo stile della spiegazione è il supporto e la condizione indispensabile del lavoro della scienza e della tecnologia: un lavoro assolutamente

¹⁰ Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1979, trad. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2007, p. 139.

prezioso per la nostra vita, ma che non deve esaurire tutte le voci, tutte le tonalità emotive. Nell'ambito della spiegazione, ciò che non è pensabile è proprio l'inconscio come condizione produttiva del senso; lo stile della spiegazione infatti non pensa lo sfondo invisibile, ma pensa solo l'ignoto, cioè il non-ancora-spiegato. Intendo dire che, mentre attendiamo fiduciosi che le pratiche scientifiche si attrezzino per analizzare nuovi campi del sapere e mettere a disposizione nuove spiegazioni, non dobbiamo dimenticare di valorizzare il limite e il *non-sapere inteso non come ignoto, ma come condizione produttiva del senso*; non dobbiamo dimenticare di porci tutti i dubbi che provengono dall'esercizio della riflessione e della critica. Non dobbiamo ritrarci da quello che Julia Kristeva chiama *rischio del pensare*.¹¹ Se non si assume il rischio del pensiero critico e riflessivo, finiamo per abbandonarci alla volontà (volontà di potenza) di congelare ed eliminare tutti i possibili contingenti che ci riguardano – una trasformazione antropologica che fa tutt'uno con la *hybris* tecnologica. Parlerei di questa volontà di potenza come dell'incapacità di ricevere l'altro e l'inatteso.

In una bella discussione redazionale che si è svolta nel 2012 nel laboratorio critico di “aut aut”, e che poi ha dato luogo a un fascicolo monografico¹² avevo provato a ragionare sul rapporto tra filosofia e sapere oggi. Mi permetto di citare un lungo passo del mio contributo, perché sono tuttora convinta di quanto avevo scritto: «Vorrei dire: torniamo a pensare alla filosofia, al compito della filosofia in relazione ai saperi e ai soggetti dei saperi. Torniamo a parlare di oggetti e di categorie. Riabilitiamo l'oggetto e le categorie come forma di autocomprensione della filosofia. Giulio Preti ([...] importante contemporaneo, polemico, di Paci) diceva: ciò che è in questione non è il filosofare, ma la filosofia, la filosofia come forma di pensiero. E la filosofia richiede lavoro di costruzione dei propri modelli di pensiero e dei propri oggetti. [...] Il tema dell'oggetto è il tema della non naturalità dell'oggetto, cioè la questione di cosa sia il sapere, declinabile in più modi: le categorie regionali; il rapporto astratto/concreto e

¹¹ Julia KRISTEVA, *Au risque de la pensée*, Éditions de l'aube/France Culture, Paris 2001; trad. it. E. Convento, *Il rischio del pensare*, Il Melangolo, Genova 2006.

¹² Il n. 353 di “aut aut” è dedicato a interventi su Il coraggio della filosofia. Dagli anni Duemila, ho partecipato al lavoro scientifico e culturale di riviste filosofiche. Dal 2000 al 2007, sono stata coordinatore scientifico di “Oltrecorrente”, fondata e diretta da Fulvio Papi; fino al 2012, ho fatto parte del comitato di redazione di “aut aut”, diretta da Pier Aldo Rovatti. Dal 2008, ho fatto parte del comitato scientifico di “Paradigmi”, diretta da Lia Formigari; dal 2012 ne sono condirettore.

teoria/prassi; le politiche delle immagini; il concetto di “mondo”; l’epistemologia delle scienze umane e dei saperi del soggetto; la costitutività del non sapere, che *non* è il non ancora spiegato, ma è l’alterità del sapere; la pluralità delle nozioni di forma che costituiscono oggetti; l’oggetto infinito non esauribile e non categorizzabile; l’intraducibile; il rischio del pensare; i vuoti di sapere. La filosofia non ha presa immediata sulla vita, o sul “nostro tempo”, ma sulle loro plurali trasformazioni simboliche; la filosofia non parla direttamente di cose e di fatti, ma della loro trasposizione in universi simbolici. C’è uno specifico della filosofia, che non [coincide con] l’atteggiamento politico-culturale: un atteggiamento di questo tipo è [...] epifenomeno che deve supporre uno specifico lavoro filosofico. Dove ci si richiama alla vita e alle cose stesse, bisognerebbe ricordare che immane armamentario metodologico e categoriale Husserl mette in campo per andare verso le cose stesse. È la ragione per cui non si può incidere sulla “realtà” con una rivista di filosofia se non attraverso una reinvenzione simbolica della realtà».

Programma ambizioso, che a mio parere chi fa filosofia dovrebbe tener presente quando scrive, quando insegna a dei giovani, quando dirige riviste filosofiche o offre idee per attività culturali. Non credo che sia un programma astratto e solo teoretico e metodologico; è invece un richiamo all’impegno di uno stile di riflessione che aspiri a sottrarsi alla chiacchiera filosofica. È vero che il fare filosofia è sempre una pratica situata, e non una vocazione trovata in astratto; anzi, la domanda di filosofia sorge *in medias res*: cioè nella contingenza storica, in un tempo, in un orizzonte culturale e linguistico, in specifiche disposizioni (come direbbe Foucault) dei discorsi, delle pratiche, delle istituzioni. Ma senza il lavoro della riflessione critica e della necessaria astrazione concettuale competente la pratica filosofica, al fine di comunicarsi al grande pubblico, finisce per isterilirsi in schemi giornalistici (analitici/continentali, realismo/costruttivismo, scientifici/ermeneutici). Difendendo i limiti e i vuoti di sapere che sono connessi ai saperi delle scienze umane, difendo la non naturalità, cioè l’infinità e la non esaustività degli oggetti della riflessione filosofica.