PENSARE, SBAGLIARE, SCOPRIRE: UN PERCORSO DI FORMAZIONE A BARCELLONA

Laureano LOPEZ MARTINEZ

(Università degli Studi di Milano, Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti")

All'inizio di *Parigi non finisce mai* (Barcellona, 1996), l'autore racconta di aver partecipato ad un concorso di imitatori di Hemingway. La scena non si svolge in un luogo qualsiasi, ma in uno di quei bar americani in cui il fumo sembra essersi impregnato nelle pareti e dove gli specchi riflettono volti segnati dall'ostinazione e dal fallimento. Appena varcata la soglia, appare evidente che il nostro presunto candidato è del tutto privo dell'aspetto robusto e temprato del vecchio maestro, di quello sguardo di uomo che è sopravvissuto alla guerra, all'alcol e a sé stesso. Per non parlare della pancia, della *nonchalance* o dell'atteggiamento di chi ha già visto tutto. Il protagonista si sente un intruso tra uomini dalla barba folta e camicie di lino sbottonate, come se tutti avessero trascorso anni a provare il proprio ruolo, mentre lui, con la sua aria da dandy erratico e la sua ironia velata, sembra condannato all'oblio prima ancora di finire il suo bicchiere di Scotch.[1] Il patetismo di questa scena mi è sempre sembrato nascondere una forma di grandezza, tipica dei progetti incompiuti. Inoltre, invitava a rompere con i cliché che, appena terminato il liceo, assalivano le mie paure riguardo

[1] «Non so da quanti anni ormai continuo a bere e ingrassare, ogni giorno più convinto – contrariamente all'opinione di mia moglie e dei miei amici – di somigliare fisicamente al mio idolo di gioventù, a Hemingway. Siccome nessuno mi ha dato mai ragione e io ho un carattere piuttosto forte, ho voluto dare una lezione a tutti quanti e, munito di una barba posticcia – che ho pensato potesse accentuare la mia somiglianza con Hemingway, quest'estate mi sono presentato al concorso» (Enrique VILA-MATAS, *Parigi non finisce mai,* tr. it. Natalia Cancellieri, Feltrinelli editore, Milano 2006, p. 9). Si potrebbe persino confrontare il patetismo della scena con molte altre descritte dallo stesso Hemingway. L'americano aveva lasciato l'asticella molto alta: «Non c'era nessuno seduto in terrazza e il whisky ci stava scaldando tutti e due sebbene io fossi vestito per l'autunno meglio di Evan dato che portavo una felpa pesante come maglia intima e poi una camicia e un maglione di lana blu da marinaio francese sopra la camicia». «Mi stavo interrogando su Dovstoevskij – dissi io» (Ernst HEMINGWAY, *Festa mobile*, Mondadori, Milano 2011, p. 78).

al futuro. Da un lato, ero deciso a studiare filosofia — era il motivo per cui avevo scelto il liceo classico —, ma dall'altro non trovavo nel mio ambiente un'immagine positiva della filosofia che non fosse filtrata attraverso ridicoli stereotipi sul *male della filosofia*. Un certo timore convinse molti dei miei compagni a evitare la strada della filosofia, non per la mancanza di opportunità lavorative, ma piuttosto per le bugie che la società alimentava al riguardo. Quell'estate, prima di iniziare gli studi di filosofia nell'Università di Barcellona, temevo di ritrovarmi come il protagonista di *Parigi non finisce mai*, imberbe e astemio, circondato da uomini con barbe imponenti e sguardi severi che pronunciavano frasi sulla lotta di classe con una convinzione che non sapevo se fosse da invidiare o da temere. In una simile situazione, chiunque si sarebbe sentito un intruso, smarrito in un concorso di aspiranti imitatori di Marx, apparsi sulla scena con un *Manifesto* sotto il braccio.[2]

Questo aneddoto illustra sia la percezione che la società aveva delle facoltà di filosofia in Spagna ai miei tempi sia i timori che tale percezione suscitava in quegli studenti che si orientavano verso la filosofia, persuadendoli dell'inadeguatezza, dell'errore della loro scelta. Il ritratto iperbolico riflette due aspetti che convivono nella loro negazione: in primo luogo, la condizione incerta degli studenti di filosofia, che difficilmente sfuggivano ai cliché anacronistici sulle scienze umane o sulla storia del pensiero occidentale, riducendo l'immagine dell'aspirante filosofo a quella di un rivoluzionario di maniera.[3] La responsabilità di questa rappresentazione semplificata ricade principalmente sui programmi scolastici della scuola secondaria,[4] maggiormente orientati verso le discipline scientifiche, e su una visione culturale dominante che tende a svalutare il pensiero critico.[5] In secondo luogo, questa immagine dello studente di filosofia rivoluzionario contrasta con un ambiente accademico simile ad un blocco di granito, compatto e impermeabile, dove il pensiero sembra irrigidirsi, impedendo ogni reale apertura al dialogo.

---

[2] La questione degli imitatori di Hemingway o Marx risulta irrilevante. Il tema che denuncio è la formazione del cliché come mito neutralizzatore.

[3] Sto pensando, per esempio, alle idee nichiliste di Evgueni Bazàrov, in *Padri e figli* (1862) di Turgenev. Anche a Raskolnikov, in *Delitto e castigo* (1866) di Dostoevskij.

[4] Juan CRUZ, *La filosofía aprende a vivir como María,* "El País", 2 gennaio 2012. Cfr. N de la R., *El ministerio de Educación da portazo a la filosofía,* "ABC", 28 novembre 2021.

[5] «Boubour. C'est-à-dire sans complexe, et sans complexité» (Le Gay Tapant, *Après les années bobos: 2013, année Boubour?*, "Médiapart", 3 dicembre 2013). Cfr. Delphine LE GOFF, *Tiens, voilà du bourrin!*, "Stratégies", 30 gennaio 2014.

All'epoca, però, le aule erano piene di giovani che divoravano libri con fervore, ma senza un piano strutturato di progressione. Si discuteva molto e si teorizzava ancora di più, ma, al di fuori delle mura universitarie, il pensiero sembrava avere scarso riconoscimento, era spesso percepito come un'attività astratta, un esercizio intellettuale distante dalle esigenze pratiche del mondo del lavoro. In questo paesaggio desolante, le nuove generazioni si sentivano chiamate a recuperare una dignità per la filosofia che, secondo molti giovani studenti, talvolta con un pizzico di presunzione, nemmeno i maestri spagnoli di inizio secolo erano riusciti a fare.[6] Era un sentimento diffuso. La sensazione che ci invadeva mentre cercavamo libri di filosofia spagnola nelle librerie del centro ci persuase che quella tradizione era distante, quasi estranea.[7] Al primo anno, avevamo a malapena sentito parlare della scuola di Barcellona, ignoravamo che, nel corso di oscure decadi, essa fosse stata uno spazio di ricezione delle principali correnti filosofiche europee, in particolare della filosofia tedesca e francese.[8] Molti studenti probabilmente si riconoscevano nella determinazione di Julien Sorel de *Il rosso e il nero*. Il disincanto verso la società, in cui l'autenticità, il merito e la creatività

[6] Adolfo BONILLA Y SAN MARTÍN, *Historia de la filosofía española*, ed. Victoriano Suárez, Madrid 1911. Tomás CARRERAS Y ARTAU - Joaquin CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, Real academia de las ciencias exactas, Madrid 1939.

[7] Attualmente non penso lo stesso. In effetti, non ci avrebbe fatto alcun danno leggere alcuni classici della cultura filosofica spagnola per comprendere meglio il posto della filosofia nella penisola iberica. Cfr. Miguel DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, Ediciones Renacimiento S.A., Madrid 1912. José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Pubblicazioni della Residenza degli Studenti, Madrid 1914. María ZAMBRANO, *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, Città del Messico 1939. José FERRATER MORA, *Philosophy Today. Conflicting tendencies in contemporary thought*, Columbia University Press, New York 1960.

[8] Durante gli anni della dittatura franchista, la filosofia subì una restrizione ideologica, limitando l'accesso a certi autori e approcci. Tuttavia, a partire dagli anni '70, con l'apertura politica e culturale, Barcellona divenne di nuovo un luogo in cui convergevano diverse influenze, alcune delle quali in opposizione alla tradizione scolastica dominante durante il regime. Uno dei primi a segnare questa transizione fu José María Valverde, un intellettuale fondamentale nella traduzione e diffusione di Heidegger, Benjamin e Wittgenstein in Spagna. Valverde, che era stato discepolo di Aranguren, rappresentò un ponte tra la tradizione filosofica spagnola e la nuova filosofia europea. A partire dagli anni '80 e '90, si introdussero il pensiero ermeneutico di Hans-Georg Gadamer, la fenomenologia di Husserl e Heidegger, e lo strutturalismo e post-strutturalismo francese, con figure come Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze. All'inizio della nostra formazione, ignoravamo l''impronta e la reputazione della nostra facoltà, così come i professori che avevano segnato i nostri docenti. Cfr. José María VALVERDE, *Vida y muerte de las ideas*, Ariel, Barcellona 1989. José FERRATER MORA, *Cuatro visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel,* Alianza editorial, Barcellona 1955. ID., *Modos de hacer filosofía,* Crítica, Barcellona 1985.

sembravano talvolta sopraffatte da mediocrità, conformismo e sottomissione a logiche di potere travestite da idealismo, spingeva molti a cercare un percorso personale, consapevoli che, prima o poi, sarebbe emerso un conflitto più profondo. Alcuni degli studenti più grandi, in certe occasioni, esprimevano critiche nei confronti della storia della filosofia locale. Il panorama accademico fu precario, almeno fino agli anni Settanta e Ottanta, in molte facoltà del paese. In molti casi, questo era il giudizio sull'eredità di alcuni professori spagnoli di filosofia. I più noti del XX secolo venivano visti come legati al regime franchista, in grado di confondere facilmente la prudenza con la sottomissione, la critica con il calcolo opportunistico. Ma queste riflessioni non andavano oltre. Tuttavia, mancavano sia la volontà di cambiare le cose, sia gli strumenti concettuali per comprendere appieno le regole di quel sistema. La facoltà di filosofia che conobbi all'inizio dei miei studi non era un centro rivoluzionario, ma un luogo di serietà e impegno.

Il panorama sociale e filosofico degli anni Novanta in Spagna poteva inoltre essere riassunto in poche correnti che riflettevano il passaggio da una società segnata dalla *Transizione alla democrazia* verso un orizzonte sempre più depoliticizzato e tecnocratico. Da un lato, l'accademia viveva gli ultimi sussulti della filosofia critica che aveva accompagnato la democratizzazione del paese. Autori come Jurgen Habermas, Michel Foucault o Jacques Derrida continuavano ad avere una forte influenza, ma d'altra parte la loro ricezione si allontanava dall'urgenza politica degli anni Settanta e Ottanta per diventare più istituzionale, più asettica. L'etica del discorso e il post-strutturalismo diventavano esercizi di erudizione, scollegati da qualsiasi pratica trasformativa. D'altra parte, parallelamente, emergeva una filosofia pragmatista e liberale che, sotto l'influenza di Richard Rorty o addirittura di certi echi di John Rawls, offriva una giustificazione ideologica al disarmo politico della sinistra. Era il pensiero che si adattava alla Spagna del tardivo sviluppo economico e della modernizzazione dei governi socialisti, dove la politica diventava gestione e la democrazia veniva intesa come semplice normalità istituzionale. La filosofia smetteva di essere uno strumento di critica del potere e si trasformava in una riflessione sul consenso, la tolleranza e la neutralità assiologica. Nelle riviste e nei giornali era normale trovare articoli che spesso presentavano Habermas come il culmine di un percorso problematico o come il

superamento del paradigma postmoderno di Jean-François Lyotard.[9] Allo stesso tempo, l'ascesa delle scienze cognitive e della filosofia analitica, fino ad allora marginali in Spagna, iniziava a spostare la tradizione continentale. Le università riservavano sempre più spazio agli studi di logica, epistemologia e filosofia del linguaggio nel tentativo di allinearsi alla corrente anglosassone e rivendicare un'immagine di rigore e obiettività che contrastava con l'ermeneutica dominante nei decenni precedenti. L'aspetto curiosamente inspiegabile di tutto ciò era il modo in cui l'accademia pubblica universitaria elogiava professori di università private americane al rango di stelle del pensiero. Per dare un'idea del peso curriculare delle correnti analitiche, dirò solo che, al primo anno, bisognava superare i corsi di Introduzione alla logica I e II per poter frequentare, al secondo anno, Filosofia del linguaggio e, al quarto, Filosofia della scienza. Altri esempi che potrebbero illustrare l'obsolescenza di alcuni meccanismi del piano di studi, seppur in un altro ordine curriculare, erano alcuni dei programmi relativi ai corsi di metafisica del secondo e terzo anno, che trattavano esclusivamente della storia della teologia scolastica, trasformando un piano di studi di appena due semestri in un leviatano atroce. Le lezioni di Etica I e II, lungo tutto il primo anno, potevano anche costituire un serio ostacolo per gli studenti privi di una conoscenza minima del greco, dato che una parte considerevole del programma ricadeva sui testi di Aristotele. Ebbene, tutto ciò iniziava allora a cedere il posto a un altro tipo di pragmatismo, per così dire, che in fondo era il cavallo di Troia del neoliberismo.[10]

Ora, questo spostamento verso la filosofia analitica o *linguistic turn*, che ci veniva proposto dagli amanti di Rorty, non ha comportato un vero dibattito intellettuale, ma piuttosto una scissione: il mondo accademico si è diviso tra coloro che erano ancora ancorati alla tradizione continentale e quelli che scommettevano sulla filosofia analitica,

---

[9] La *condition post-moderne* era stata precedentemente tradotta a Madrid nel 1984, quando apparve a Barcellona la traduzione di Enrique Lynch di *La post-modernité expliquée aux enfants* nel 1992, e che avrebbe contribuito a delineare uno sguardo nuovo sulla cultura e la politica, senza le certezze strutturanti della modernità.
Mi sembra giusto ricordare che fu Slavoj Žižek a identificare fin da subito la strategia di fare di Habermas un filosofo di Stato: «oggi svolge il ruolo di filosofo di Stato; ciò che spesso viene solo accennato è stato espressamente confermato da Aznar, quando due anni fa propose di nominare Habermas filosofo di Stato spagnolo» (Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia non è dialogo,* Alain BADIOU e Slavoj ŽIŽEK, *La filosofia al presente,* Il melangolo, Genova 2012, p. 37).

[10] Pierre BOURDIEU, *El mito de la mundialización y el estado social europeo*. ID*., Contrafuegos*, Anagrama, Barcelona 1998, p. 60.

ma senza che esistesse un vero dialogo tra le due correnti.[11] Quest'ultimo aspetto era particolarmente visibile al quinto anno, quando tutti dovevamo scegliere una specializzazione in filosofia continentale o storia della filosofia da un lato, o filosofia analitica e logica dall'altro. Non era meno vero che, con un ruolo marginale, si manteneva anche una corrente resistente di pensiero politico, ancora legata alla teoria critica, alla scuola di Francoforte e a certe letture eterodosse del marxismo. Figure come Giorgio Agamben o Toni Negri cominciavano a guadagnare terreno in alcuni circoli dove prima regnava il discorso dell'operaismo italiano, soprattutto a Barcellona, ma la loro ricezione restava minoritaria in una Spagna in cui il neoliberismo culturale e la dismobilitazione politica segnavano il tono dell'epoca, almeno fino agli anni 2000.[12] Erano tempi di depoliticizzazione. Negli anni Novanta il vero pensiero critico sopravviveva come una nota a piè di pagina, alla periferia del dibattito accademico, al di fuori delle scuole, mentre la corrente generale della filosofia accademica si affrettava a lasciare indietro i conflitti ideologici del Novecento in un processo che, oggi potremmo dire, rischiava di svuotare la filosofia di tutta la sua intensità teorica e politica. Rimaneva così uno scenario dominato da una filosofia dell'amministrazione, della correzione istituzionale, dove il pensiero radicale veniva ridotto ad una stranezza o, peggio ancora, ad una semplice reliquia del passato. Si potrebbe dire che non si faceva della filosofia un pilastro della democrazia né uno strumento necessario per la consolidazione di un uso pubblico della ragione in un contesto culturale di progresso e dibattito, ma la si stigmatizzava, al contrario, come se da essa, dai suoi conflitti e dalle sue scuole, non potessero emergere istituzioni pubbliche solide, pronte ad affrontare la crisi che sarebbe arrivata dopo, e che ci avrebbe scacciati dal paese.[13]

L'Università di Barcellona che conobbi due decenni dopo, tra il 2006 e il 2011, non era tuttavia il risultato di quella tanto criticata "cultura della *Transizione alla democrazia*", ma piuttosto della sua crisi. Dopo la depoliticizzazione degli anni '90 e il

[11] Alcune convergenze sembravano riunirsi a volte intorno al circolo di Vienna. D'altra parte, non riesco a ricordare con precisione quante volte ci è stato consigliato di leggere *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) nel corso dei successivi corsi del primo e del secondo ciclo.

[12] Le prime traduzioni di Antonio Negri risalgono al 1980, quando appare in spagnolo *Dall'operario massa all'operario sociale*. Le prime traduzioni di Giorgio Agamben risalgono invece al 1995 e 1996, quando si susseguono *Stanze* e *La comunità che viene*. Successivamente, *Homo Sacer* non comincia ad essere tradotto fino al 1998.

[13] EFE, *La falta de empleo eleva la emigración de jóvenes un 41 por ciento desde 2008,* "EL País"*,* 17 agosto 2017.

vuoto degli anni 2000, segnato dalla banalità amministrativa e dalla mercificazione del sapere introdotta dal piano di Bologna, una nuova svolta nella politica educativa avrebbe omologato le nostre miserie a quelle delle altre facoltà europee, privando l'Università di ogni vocazione trasformativa.[14] Tuttavia, non tutto fu negativo. In quel periodo, l'influenza di Michel Foucault tornò a essere decisiva in vari ambiti, dalla storiografia alla teoria politica e agli studi culturali. A Barcellona, in particolare, la sua ricezione era stata intensa nei circoli filosofici e accademici legati alle genealogie del potere e agli studi sulla biopolitica, che trovavano nella sua opera un quadro chiave di analisi per comprendere la transizione politica spagnola e il consolidamento del nuovo ordine neoliberale. Tuttavia, il suo lascito non si articolò in un unico blocco: mentre alcuni settori lo leggevano da una prospettiva più teorica, come una continuazione dello strutturalismo francese, altri lo incorporavano invece in un discorso più militante, in connessione con i movimenti sociali emergenti. In questo contesto, la Facoltà di Filosofia dell'Università di Barcellona divenne per un certo periodo un punto nevralgico della ricezione di queste idee, parallelamente all'influenza esercitata anche dalla facoltà di Parigi VIII, dove molti studenti completavano la loro formazione. La filosofia francese riaffermò a Barcellona la centralità del pensiero post-strutturalista, in un ambiente che, sebbene dominato dall'ermeneutica e dalla fenomenologia, rimaneva diviso tra l'attrazione per la continentalità e un'apertura alla filosofia analitica.

La verità è che per noi, semplici studenti, la ricezione di Foucault e Derrida non presentava difficoltà né partigianerie ideologiche. Ci importava poco, in realtà, se ciò significasse aderire a una tradizione post-nietzscheana o rafforzare invece la presenza delle derivazioni dell'ontologia di Martin Heidegger o della fenomenologia di Edmond Husserl, di cui anche i nostri professori erano importanti lettori. La nostra percezione del dibattito non implicava incompatibilità, anzi. Interpretavamo la somma delle sue parti come un insieme di contraddizioni che aiutavano a spiegare la deriva contemporanea della filosofia. Lungi dal vederlo come un dilemma, come facevano Jean-Luc Nancy o Alain Badiou, per noi la storia continuava al di là delle sue fratture e sintesi accademiche.[15] Una chiara dimostrazione di ciò era che, parallelamente, la tradizione ermeneutica continuava a godere di una grande influenza a Barcellona, in

[14] *Revuelta estudiantil contra 'Bolonia'*, "El País", 24 novembre 2008.

[15] Alain BADIOU, *Panorama de la philosophie française contemporaine. Conférence à la Bibliothèque Nationale de Buenos Aires*, 1 juin 2004. Cfr. Jacques DERRIDA - Jean-Luc NANCY, *Interview with Jean-Luc Nancy*, "Topoi", vol. 7, 2, 1988, pp. 113-121.

particolare attraverso l'opera di Hans-Georg Gadamer, che leggevamo come una critica a Heidegger, almeno per quanto riguarda la sua ontologia fondamentale, al punto che non consideravamo contraddittoria la sua ricezione in Gianni Vattimo.[16] Vattimo visitò più volte la Facoltà di Filosofia di Barcellona e lasciò una forte impronta nel dibattito filosofico locale. Il *pensiero debole* risultò particolarmente influente, poiché permetteva di ripensare lo statuto della verità in un'epoca segnata dalla crisi dei grandi racconti e dalla frammentazione del discorso filosofico, un'idea che risuonava con particolare interesse nel nostro cupo contesto regionale. Di Vattimo si raccoglieva un'ermeneutica che non era solo una tecnica di interpretazione, ma una scelta politica e culturale contro il dogmatismo e la metafisica tradizionale, che nella nostra università portava il nome di tomismo ottocentesco. In sintesi, il pensatore italiano si prestava ad una rivendicazione della storicità della conoscenza che arrivava dopo Foucault e che, in un contesto come quello spagnolo (in particolare quello barcellonese), trovava echi nei dibattiti su memoria, postmodernità e postmarxismo.

Nel complesso, la Facoltà di Filosofia di Barcellona divenne un luogo d'incontro per queste diverse tradizioni filosofiche, uno spazio in cui Foucault, Derrida, Gadamer, Vattimo e anche Remo Bodei, in misura diversa, non solo venivano letti, ma lasciavano anche il loro segno attraverso visite e conferenze. Tuttavia, questa pluralità di influenze rivelava anche una crisi di orientamento: mentre alcuni professori cercavano di consolidare un pensiero della differenza, altri tentavano di mantenere una certa continuità con la tradizione filosofica europea, in un dibattito che, al di là delle mode teoriche, rifletteva l'incertezza di un paese che ancora cercava il proprio posto nella storia del pensiero. Non c'era un dominio apertamente ideologico nella facoltà di filosofia, né un modo più o meno liberale di concepire la sua vocazione pedagogica. Come in molte altre facoltà, nei primi due anni si poneva l'accento sugli autori e le correnti fondamentali della storia della filosofia occidentale, della cultura e dell'etica, fino ai secoli XVIII e XIX, più o meno. Quest'ultimo aspetto aveva il suo rovescio della medaglia, poiché poteva facilmente sfociare in un apprendimento esclusivo, che

[16] Vattimo è costantemente tradotto nel corso degli anni '90. Almeno dal 1986, quando appaiono a Barcellona tre dei suoi titoli: *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*; *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger*; *Introducción a Heidegger*. Nel 1987 appare la sua *Introducción a Nietzsche*; e nel 1989: *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Negli anni '90 arrivano: *Las Aventuras de la diferencia* (1990); *Poesía y ontología* (1993).

voltava le spalle al contesto sociale in cui vivevamo. Per quanto riguarda la didattica della filosofia, quella che gli studenti del primo anno avevano conosciuto durante il liceo veniva finalmente abbandonata. Non si trattava più esclusivamente di un sapere storico, di una sorta di catalogo di correnti e nomi di autori. Mi piacerebbe pensare che tutti ci siamo adattati con facilità alle nuove metodologie. Tuttavia, non è stato semplice abbandonare gli schemi scolastici che avevano strutturato il nostro apprendimento precedente, anche perché alcune semplificazioni si rivelavano utili per affrontare lo studio. Funzionavano come strumenti di orientamento che la maggior parte di noi avrebbe poi lasciato indietro, ma che si dimostrarono particolarmente preziosi per superare il primo ciclo, della durata di due anni, composto da quattro semestri con sei o sette corsi annuali. Aristotele, ad esempio, veniva spesso letto in opposizione a Platone, Hegel a Kant, Cartesio a Spinoza. Inoltre, in un orizzonte ancora più semplificato, le correnti del razionalismo entravano in discussione con lo scetticismo empirista inglese, entrambe poi superate dall'idealismo tedesco, e così via, fino a ponderare, non senza un certo manicheismo, altri luoghi comuni dei vecchi manuali: filosofia medievale e Rinascimento; scolastica e secolarizzazione, tra tanti altri, fino a culminare nella classica opposizione tra Modernità e Postmodernità, in un senso ampio, da Montaigne a Derrida. Va menzionato che, in alcuni casi, lo studio di alcune materie richiedeva un cambiamento radicale di metodologia rispetto al liceo e che il discorso abituale dei libri di storia del pensiero si rivelava assolutamente obsoleto per superare il corso. Non si trattava di memorizzare una teoria o di esporre il sistema di un autore, ma piuttosto di comprendere in profondità un altro tipo di connessioni, spesso stabilite tra i testi e altre correnti o sensibilità storiche nascenti. In questi casi, in cui la filosofia si apprendeva al di là del semplice discorso storico, le semplificazioni risultavano sterili e controproducenti, al punto che la loro eccessiva semplicità lasciava molto a desiderare, impedendo qualsiasi approccio critico al fenomeno in questione. Altre, invece, si rivelavano particolarmente difficili e ci risultavano ostiche, a causa del professore, della metodologia adottata o semplicemente perché ci sentivamo sopraffatti dalla mole di bibliografia. In questo senso, riconoscerò che non necessariamente una bibliografia molto estesa, ma bastava un testo come il prologo alla *Fenomenologia dello Spirito*, letto così, un martedì nel tardo pomeriggio, da uno studente del primo o del secondo anno, per coronare un imminente collasso. Ricordo, ad esempio, un primo approccio al *Discours de la Méthode* quando avevo diciassette anni, non privo di grandi difficoltà. Credevo di non aver capito altro se non la necessità evidente di dover

affrontare una seconda lettura. Altri limiti del curriculum, ad esempio, risiedevano nella – responsabile o irresponsabile? – dedizione al programma di alcune materie, che si incagliavano in discussioni semestrali su pochi testi. Ricordo a tal proposito un corso di filosofia moderna del secondo anno, in cui le lezioni si svolgevano lente, lentissime, con la *Critica della ragion pura* sui nostri banchi, settimana dopo settimana, mentre pochi studenti chiedevano dell'infinito in Kant.

La disparità nell'approccio ai saperi nella Facoltà di Filosofia di Barcellona era ben accolta dagli studenti. A tutti sembrava, in generale, molto stimolante lavorare in un ambiente di tale elevata richiesta. Tuttavia, non si può negare che questo stesso fenomeno evidenziava una complessa integrazione dei dibattiti filosofici in una storia della filosofia che spesso veniva smantellata o contraddetta dagli stessi autori, mettendo quindi in discussione la loro stessa coerenza. Ciò emergeva anche nel modo in cui venivano trattati i temi relativi alla storia della filosofia. Non esisteva un metodo unificato né una linea guida che strutturasse l'approccio storico al pensiero. Ogni professore insegnava la propria materia secondo la propria tradizione intellettuale e i propri interessi di ricerca. Questa frammentazione risultava particolarmente visibile nell'insegnamento della filosofia antica, medievale e rinascimentale, dove l'analisi dei testi rimaneva spesso limitata a un'ottica erudita e storica, senza una chiara articolazione con le problematiche filosofiche di fondo. In questo senso, le grandi questioni filosofiche, come il tema della tecnica o l'evoluzione del concetto di scienza nella prima Modernità, venivano affrontate in modo discontinuo o, in molti casi, relegate in secondo piano. La filosofia antica, ad esempio, veniva insegnata da una prospettiva filologica, con un'enfasi sulla ricostruzione testuale e l'esegesi, ma senza una riflessione più profonda sulla sua rilevanza nel pensiero attuale. Se non ricordo male, uno dei testi che lavoravamo al primo anno era l'edizione di G.S. Kirk e J.E. Raven di Diogene Laerzio. Anche la filosofia medievale subiva un destino simile: veniva presentata come una tradizione teologica senza che ne venissero esplorate le implicazioni epistemologiche o il suo impatto nella configurazione del pensiero moderno, al di là dei consueti pregiudizi. Per quanto riguarda la filosofia del Rinascimento, quest'ultima veniva trattata in modo intermittente e, a volte, solo in relazione a specifici autori come Ficino, Pico, Machiavelli o Bruno, senza un quadro che permettesse di comprenderne l'importanza all'interno della storia del pensiero occidentale e, naturalmente, nel suo confronto con Vico o Cartesio. In questo caso, il peso nella tradizione storiografica di autori come Jacob Burckhardt o Paul O. Kristeller risultava determinante se

confrontato con le letture di Cesare Vasoli o Eugenio Garin. Facciamo un altro esempio. Lo studio della prima modernità, che avrebbe dovuto costituire un ponte tra la storia della filosofia e la riflessione sullo sviluppo della scienza e della tecnica, o il tema dell'egemonia politica e dello Stato, non sfuggiva a questa logica frammentaria. L'evoluzione del concetto di natura, l'emergere del metodo sperimentale o le tensioni tra la tradizione aristotelica e la nuova scienza raramente venivano affrontate in modo sistematico e, quando lo erano, dipendeva in gran parte dall'orientamento del docente responsabile. Allo stesso modo, l'emergere della *ragion di Stato* veniva spesso esposta come un riflesso speculare delle letture del repubblicanesimo fiorentino ed esclusivamente all'interno di corsi di filosofia politica. In alcuni casi, invece di tracciare genealogie concettuali che permettessero di comprendere come certi problemi filosofici si trasformassero nel tempo, l'insegnamento tendeva a compartimentare i periodi storici, impedendo una visione d'insieme. Questa mancanza di coesione pedagogica non rappresentava un problema metodologico per noi studenti, che apprezzavamo l'impegno dei nostri professori, ma è vero che, allo stesso tempo, rifletteva una crisi più profonda sul ruolo della storia della filosofia nella formazione filosofica. Mentre in altri ambiti del pensiero — come la filosofia politica, l'etica, la filosofia morale o l'estetica — c'era una maggiore propensione a collegare le tradizioni ai dibattiti contemporanei, nell'insegnamento della Storia della filosofia predominava un atteggiamento oscillante tra lo storicismo accademico e l'erudizione priva di un orizzonte critico. Questo accadeva anche in materie come la Storia della filosofia contemporanea, che normalmente gli studenti avrebbero dovuto percepire come il risultato di un pensiero in evoluzione, ma che in realtà riflettevano una certa equidistanza rispetto all'attualità. Questa situazione non solo rendeva più difficile la costruzione di un pensiero filosofico critico sul mondo contemporaneo tra gli studenti, ma, in ultima istanza, perpetuava l'idea che la Storia della filosofia fosse un sapere specialistico senza rilevanza per la comprensione del presente. Non intendo dire che ci mancassero gli strumenti concettuali per interpretare la realtà attraverso i principali temi del dibattito filosofico, ma che spesso la connessione con il reale non risultava immediata, forse a causa dell'eloquenza e dell'erudizione di alcuni professori. Uno dei corsi che seguivamo durante il primo ciclo trattava la filosofia della storia, ma non forniva gli strumenti necessari per analizzare le nostre istituzioni nazionali o europee da una prospettiva comparata, evidenziandone i limiti, le contingenze e le possibili

forme di trasformazione, al di là dei discorsi abituali su Hegel o Walter Benjamin e delle narrazioni storiche o presupposti ideologici messi in discussione attraverso di essi.

Un esempio paradigmatico di questa mancanza di visione prospettiva ampia nell'insegnamento della Storia della filosofia è il trattamento dei testi fondamentali che venivano affrontati anno dopo anno in diverse materie, con finalità diverse e da insegnanti diversi. Era il caso, ad esempio, della *Retorica* di Aristotele, di alcune opere di Spinoza, di Kant, in senso ampio, o di Heidegger. Il caso paradigmatico della *Lettera sull'umanesimo* (1947) ne dà conto. Si tratta di un breve scritto che ogni studente di filosofia, in qualche momento della sua formazione, dovrebbe leggere, commentare e analizzare. Tuttavia, il modo in cui veniva studiato raramente permetteva di sviluppare una visione critica del suo contenuto e, in particolare, dell'ambivalenza con cui Heidegger ridefinisce l'umanesimo da una prospettiva che in più di un aspetto rasenta il cinismo. Il suo intento di allontanarsi dall'umanesimo tradizionale, che egli associa alla metafisica e alla tecnica, si presenta come una rivalutazione dell'essere, ma nasconde una rinuncia deliberata alla responsabilità etica e politica del pensiero, specialmente in un contesto di dopoguerra dove il suo stesso impegno con il regime nazista rimane una ombra ineludibile. Il problema non è solo che gli studenti raramente venivano guidati a mettere in discussione questa ambiguità, ma che l'insegnamento della *Lettera sull'umanesimo* si svolgeva spesso in un contesto in cui l'autorità del testo era data per scontata. La critica che avrebbe potuto opporsi a Heidegger, invece di nascere da un confronto con il testo stesso, veniva spostata all'interno della sua opera, circoscritta da altri discorsi filosofici dello stesso Heidegger precedenti alla *kehre*, che spesso non venivano inclusi nel programma e che quindi avevamo letto male, da soli, e in fretta. Per completare l'esempio, direi che in questo caso sarebbe stato più utile aprirsi alle interpretazioni dello stesso testo fatte da altri autori, piuttosto che limitarsi a qualche commento di Jean-Paul Sartre che erano, in fondo, note di altra natura.[17] Credo che altre letture del testo, al di là della risposta immediata di Sartre, ovviamente, avrebbero permesso di visualizzare come la *Lettera sull'umanesimo* non fosse solo una riflessione sull'essenza dell'uomo e sul suo rapporto con l'essere, ma anche una strategia per depoliticizzare il pensiero filosofico e collocarlo in un ambito di pura contemplazione ontologica. Il confronto con l'orizzonte che il testo instaurava orientò,

[17] Ovviamente, dubito che Žižek fosse d'accordo con me su questo punto (Cfr. ŽIŽEK, *La filosofia non è dialogo*, p. 3919.

naturalmente, il dibattito nella filosofia contemporanea così come la nostra percezione dell'umanesimo e della storia della filosofia. Ricordo che la prima volta che lo leggemmo fu durante una lezione del secondo anno, non senza provare una certa perplessità. Inoltre, inscrivere l'umanesimo nella costellazione dell'oblio dell'essere avrebbe condizionato la nostra interpretazione della filosofia del Rinascimento, e quindi dell'Illuminismo e dell'intera filosofia della storia. A metà del terzo o quarto anno, giunti a questo punto, "solo un dio poteva salvarci".

In quel momento si verificò il mio incontro con Nietzsche. O meglio, il nostro ritrovarsi. Tornare a Nietzsche significava in qualche modo tornare alle prime letture di filosofia fuori dall'università, alla prosa dallo stile grande, anche se ora la sua lezione si inscriveva nelle linee guida della fine di un percorso accademico. Ricordavo di aver letto qualcosa in passato con la probità del confesso. Invece, una lettura molto diversa si imponeva. Dopo quel lavoro si susseguirono Giorgio Colli e Gilles Deleuze, e altri autori che più tardi mi avrebbero continuato a interessare. Non desidero però dilungarmi troppo su questo punto. Ricordo solo che per molti di noi Nietzsche si imponeva come un abisso che divorava sé stesso e tutto l'Ottocento, e che allo stesso tempo proiettava la sua influenza sui pensatori del secolo successivo. Il pensatore tedesco mi accompagnò nel mio progetto di master, che dedicai al concetto di eterno ritorno nei *Nachlass*. In fondo, era un modo per tornare a gravitare attorno all'incertezza con cui avevo iniziato i miei studi. Tornare nel territorio dell'incerto. Tuttavia, era proprio in quella inquietudine che il nostro lavoro acquisiva senso, mi disse una volta uno dei nostri professori. Non sono convinto che in questo caso avesse ragione. La verità è che ci avevano insegnato che il pensiero raramente si esercita tra le mura di un'aula, ma, più frequentemente, all'aperto, in un gesto rischioso che sfida il dogmatismo. Alcuni dei nostri professori, con una certa ironia, sembravano dilettarsi in queste metafore da pirati intellettuali che tanto andavano di moda, soprattutto in quegli anni in cui Slavoj Žižek dominava la cultura *mainstream.*[18] Non potevamo, dopo tutto, essere ingrati: loro stessi, a loro modo, erano stati esploratori di quella stessa terra di nessuno dalla quale, al loro ritorno, ci avevano potuto presentare le opere di

[18] Devo ammettere inoltre che, verso la fine del corso di studi, la popolarità di Žižek tra gli studenti era notevole — e dico questo senza intenzione di sminuire la sua figura — si faceva quasi inevitabile la sensazione che alcuni si impegnassero a partecipare a una sorta di concorso di imitatori di Hemingway (o di Marx), ognuno aggrappato alla propria barba con la stessa ostinazione con cui un naufrago si aggrappa alla sua tavola.

Montaigne, Nietzsche, Kant, Deleuze, Colli e tanti altri. Alla fine degli studi, i testi avevano smesso di essere semplici oggetti di lettura. Quelle persone ci avevano insegnato ad attraversarli.

In generale, eravamo soddisfatti dei nostri professori. A tutti riconoscevamo pazienza e affabilità. La maggior parte erano autori rispettabili di piccoli saggi o traduttori conosciuti in un mondo editoriale fortemente consolidato a Barcellona. Non erano pochi quelli che erano avvolti da un'aura di erudizione e specializzazione che esercitava su di noi un certo fascino, tanto che cominciavamo anche a leggere le loro opere. Succedeva così nelle lezioni su Nietzsche o Platone, tenute da grandi specialisti e traduttori, o nei corsi dedicati a Hobbes, Aristotele o Fichte, il cui specialista, in quest'ultimo caso, era oggetto del rispetto che si tributa a un grande maestro. Questo era il caso dello specialista di Bruno. C'erano anche altri grandi maestri, ma non li citerò. Mi piacerebbe, invece, soffermarmi su un momento che merita di essere ricordato. Mi riferisco all'ultimo giorno di lezione di uno dei nostri professori prima del suo pensionamento. L'aula, come sempre, era stracolma di studenti, ma questa volta un mormorio inquieto circolava tra i banchi, come un'eco contenuta: *"Cosa finisce? Chi se ne va?"* — si sussurrava a bassa voce. La notizia viaggiava di bocca in bocca. Il professore, in piedi davanti ai suoi studenti, teneva la sua lezione con lo sguardo assorto, concentrato sul peso del suo argomento. Il tempo avanzava senza urgenza. Verso la fine dell'ora, la porta dell'aula veniva aperta e chiusa con discrezione. Altri professori entravano, uno alla volta, occupando gli spazi liberi con il silenzioso rispetto di chi sa che sta assistendo a un rito di addio. La lezione continuava, ma il tempo non si lasciava misurare. E si intenda qui la parola tempo come una mera approssimazione alla sua durata, alla sua sostanza. Alla fine, con l'aula piena di studenti e professori, il momento arrivò. Applausi, calorosi e prolungati, si levavano da ogni angolo, avvolgendo quel saluto con un gesto di gratitudine e riconoscimento.

Non mi sembra incorrere in un'idealizzazione nostalgica se riconosco che, generalmente, tra il secondo e il quarto anno i professori superavano le aspettative degli studenti, per quanto riguarda lo studio. Tra il terzo e il quarto anno cominciavamo a sentire una certa autonomia nel nostro lavoro. Eravamo già più o meno capaci di presentare lavori scritti ben sviluppati e di intervenire oralmente senza incorrere in naufragi spettacolari. Il secondo ciclo, inoltre, comprendeva materie meno legate alla storia della filosofia e il lavoro degli studenti risultava più vicino agli interessi accademici dei professori. Direi che tra i primi due anni e gli ultimi tre si attraversava

una sorta di soglia in cui lo studio della filosofia si traduceva gradualmente in dibattiti antichi o contemporanei, in cui la storia contava solo come un meccanismo acquisito. Al quinto anno, eravamo appena quindici studenti, molti avevano abbandonato lungo il percorso o si erano re-orientati verso altre specializzazioni finali per adattarsi meglio al mercato del lavoro. La verità è che durante gli ultimi due anni ci fecero lavorare molto. Non credo di esagerare se riconosco che il ritmo di lavoro, tra le ore di lezione, che occupavano sempre meno giorni, e le ore di studio in biblioteca, traduceva l'impegno di quel *lumpenproletariat* della filosofia, che non si fermava nemmeno nei fine settimana.

Il percorso di studi si completava con la difesa davanti a una commissione del nostro progetto finale. Ricordo la soddisfazione nel superare quell'ultima prova (su Nietzsche!). Mi piacerebbe pensare che la nostra formazione in filosofia ci abbia fornito una conoscenza disciplinare della materia sufficientemente solida e aperta da arricchire, come professori, la comprensione del mondo in cui viviamo oggi e di quello in cui potremmo vivere domani. Probabilmente non siamo stati i primi a lamentarci dell'assenza di una storia ufficiale della nostra accademia, ossia di un racconto storicamente consolidato della filosofia che delineasse i confini della storia delle nostre istituzioni di insegnamento. Tuttavia, tutto ciò perde rilevanza quando osserviamo che, per i nuovi studenti, questo tipo di controversie accademiche o nazionali risulta irrilevante. Ciò che conta davvero è poter imparare in un contesto che non ponga ostacoli alla crescita intellettuale e che fornisca gli strumenti metodologici e linguistici classici necessari per un patrimonio critico europeo comune, e omologato alle altre facoltà di almeno questa nostra piccola parte del mondo. Tuttavia, devo riconoscere che non è nemmeno mia intenzione idealizzare qui un processo che, dopo tutto, poteva culminare, da un lato, con l'implementazione del piano di Bologna, materializzato anche con la demolizione della vecchia facoltà sull'Avenida Diagonal, e dall'altro, in un processo che abbiamo vissuto con tristezza. La mancanza di finanziamenti per intraprendere progetti di dottorato concludevano così un lungo cammino di studi che avevo iniziato cinque anni prima. Poco importava il curriculum accademico, i voti e l'impegno degli studenti; poco importava che fossimo l'unica facoltà pubblica spagnola tra le cinquanta migliori al mondo, secondo i ranking americani. Il governo non disponeva di risorse per la filosofia. L'evoluzione della Facoltà di Filosofia di Barcellona rappresentava una parte significativa della storia della città, non solo da un punto di vista sentimentale, che in parte ho sviluppato attraverso i miei ricordi, ma anche in altri

aspetti. Tuttavia, sembrava essere relegata a un secondo piano nel complesso istituzionale pubblico della nostra regione. Può sembrare difficile credere che non ci fossero risorse per la filosofia, risorse in grado di garantirne la continuità e la serietà come istituzione di formazione, con la speranza, chissà, che un giorno i nostri centri di formazione potessero acquisire maggiore prestigio.

Ma ciò che noi vivevamo al termine dei nostri studi come una scomunica non era altro che il risultato del divorzio consumato tra lo stato e la filosofia. Avevamo la sensazione di raccogliere nelle nostre mani una tradizione senza stato né territorio.[19] Le porte erano letteralmente aperte. Il futuro si presentava di nuovo da immaginare, come quell'aspirante scultore in Ibsen, la cui ambizione personale non era altra che scolpire nella pietra una donna che sogna.[20] Ovviamente, con gli anni lo percepisco in modo diverso. Oggi affermerei probabilmente il contrario. Lyngstrand, il personaggio di Ibsen, venerava l'idealizzazione stessa delle sue aspirazioni senza rendersi minimamente conto che in realtà si stava avvicinando a un precipizio. Oggi direi, personalmente, che è meglio non inseguire le aspirazioni individuali, come le idealizzazioni di Ibsen, ma piuttosto, rovesciarle, concretizzarle, e assicurarsi che rimangano al rovescio.

[19] Non mi riferisco alla storia della filosofia spagnola, ma al ruolo della filosofia nella città, a Barcellona, dove la sensazione rispetto alla Spagna era di *décalage*. Lontani da discussioni nazionali, non potevamo assumerci come nostra una tradizione che in quel momento affermava la sua identità attraverso la negazione dell'Europa.

[20] Henrik IBSEN, *La donna del mare*, Einaudi, Torino 1997.