

FILOSOFIA E SCIENZA AD INIZIO DEL XXI SECOLO

PIERO DI GIOVANNI (*)

Nota presentata dal m.e. Stefano Maiorana
(Adunanza del 24 novembre 2022)

SUNTO. – I. Il rapporto tra filosofia e scienza costituisce uno dei temi centrali della cultura occidentale, risalente alla fisiologia dei Presocratici. Tale confronto comporta un altro tema di enorme rilievo, consistente nel confronto tra filosofia e teologia, ovvero tra ragione e fede. In una dimensione, per così dire laica, la filosofia rappresenta la ricerca della verità che l'essere umano compie mediante l'organo della facoltà pura. Perciò la filosofia nel corso del tempo ha sempre avvertito l'esigenza di confrontarsi con i risultati conseguiti dalle discipline fisico-matematiche, sulla base dell'esigenza di conseguire la verità con i principi dell'osservazione e dell'esperimento. Ad inizio del secolo XXI o, se si preferisce, del III millennio, il confronto tra filosofia e scienza risulta essenziale, qualora tra l'altro si ritenga di dovere riflettere sulla connotazione della filosofia e delle scienze. In tale contesto storico emerge la necessità di riflettere soprattutto sul destino dell'umanità, dominata dalla barbarie della guerra e dalle disuguaglianze sociali.

ABSTRACT. – I. The relationship between philosophy and science is one of the central themes of Western culture, dating back to the physiology of the Pre-Socratics. This relationship involves another theme of enormous importance, consisting in the relationship between philosophy and theology, or between reason and faith, in a dimension that is, so to speak, secular. Philosophy represents the search for truth that human beings carry out through the organ of pure faculty. Therefore philosophy over time has always felt the need to face the results achieved by the physical-mathematical disciplines, based on the need to achieve the truth with the principles of observation and experiment too. At the beginning of the 21st century or, if we prefer, the third millennium, the relationship between philosophy and science is essential, if, among other things, it is considered necessary to reflect on the connotation of philosophy and the sciences. In this historical context, the need emerges to reflect above all on the destiny of humanity, dominated by the barbarism of war and social inequalities.

(*) Università di Palermo, Italy. E-mail: pietro.digiovanni@unipa.it

Il tema, proposto sul rapporto intercorrente tra filosofia e scienza ad inizio del XXI secolo, implica una considerazione preliminare sul concetto di filosofia nella sua dimensione teorica e pratica. Essendo convinti del fatto che la filosofia va coniugata al plurale nel contesto della storia del pensiero, occorre stabilire a quale modello di filosofia riteniamo ci si debba richiamare, qualora appunto si ritenga di porre a confronto la filosofia con la scienza. Non sempre la filosofia ha ritenuto di doversi confrontare con la scienza; in taluni periodi della storia della cultura la filosofia ha sostenuto la propria autosufficienza in una dimensione speculativa secondo la quale il sapere teorico nulla può apprendere dai risultati conseguiti dalle discipline fisico-matematiche. In questo caso la filosofia può essere definita una forma peculiare di idealismo, contrapposto al cosiddetto anti-idealismo secondo il quale invece il confronto tra filosofia e scienza risulta necessario per l'evoluzione del sapere umano.

In tal modo, il confronto tra filosofia e scienza implica l'assunzione della dualità idealismo/anti-idealismo, che nel corso dell'età contemporanea è stata determinata in due fasi oltremodo significative. La prima fase risale al 1831, anno di morte di Hegel e della fine dell'idealismo, dopo quaranta anni di primato culturale che può farsi risalire, oltre che alla *Dottrina della scienza* di Fichte (del 1794), alla pubblicazione della *Critica del Giudizio* di Kant (del 1790). La seconda fase risale al 1903, anno in cui Moore nella rivista «Mind» dà alle stampe il saggio su *La confutazione dell'idealismo* e Russell licenzia *I principi della matematica* per i tipi della Cambridge University Press. La rivista «Mind» era stata avviata nel 1876 da Alexander Bain (dell'Università di Aberdeen) con la collaborazione di George Crom Robertson (dell'University College di Londra). Avviata come «Quarterly Review of Psychology and Philosophy», «Mind» rappresenta l'esempio emblematico di una rivista che ha segnato le pagine più significative della storia della cultura contemporanea. Perciò, se teniamo presente l'attività svolta all'interno delle Università di Cambridge e di Oxford, la Gran Bretagna ad inizio del Novecento di certo rappresenta l'epicentro della cultura filosofica e non dell'Europa, con le diramazioni che si sarebbero realizzate negli Stati Uniti d'America soprattutto sul versante della filosofia analitica.

Con i propri testi del 1903, Moore e Russell diedero corpo alla corrente di pensiero del neo-positivismo, che si sarebbe affermata negli anni 1910, 1912 e 1913 con la pubblicazione dei *Principia Mathematica*

ad opera di Russell e di Whitehead. Nel contesto del Trinity College di Cambridge, non bisogna trascurare la produzione di Moore, che avrebbe codificato la filosofia del senso comune con altre pubblicazioni: nel 1912 con *Ethics* sulla scia dei *Principia Ethica* editi nel 1903, sino a giungere nel 1925 con *La difesa del senso comune* e nel 1939 con *Prova dell'esistenza del mondo esterno*. La filosofia del senso comune di Moore non esaurisce la ricca ed articolata produzione del Trinity College di Cambridge; tra l'altro, oltre la filosofia dell'atomismo logico di Russell, occorre menzionare il relativismo gnoseologico di Whitehead, così come è possibile leggere nei suoi scritti principali: in primo luogo *Il concetto di natura* (del 1920), *La scienza e il mondo moderno* (del 1925) e *Il divenire della religione* (del 1926). Inoltre *Processo e realtà* (la sua opera principale del 1929) e *La funzione della ragione* (pure del 1929) ribadiscono una peculiare concezione della realtà; sicché sono da ricordare *Avventure di idee* (opera di ampio respiro del 1933, dove amplia i suoi interessi speculativi), *I modi del pensiero* (del 1938) e *Scienza e filosofia* (del 1947).

L'opera principale di Whitehead (*Processo e realtà*) va coniugata con *Scienza e filosofia*, che è opportuno citare laddove l'autore sottolinea che «se oggi non ravvisiamo l'insegnamento della matematica con un soffio di realtà, non potremo sperare che sopravviva come elemento importante nell'educazione umanistica del futuro»¹. Perciò Whitehead potrebbe essere posto a confronto con l'epistemologo francese Poincaré e con il matematico italiano Enriques, per i quali appunto occorre presupporre il fondamento della scienza per poi proseguire sul versante della filosofia. Poincaré va menzionato per avere dato alle stampe ad inizio del Novecento *La science et l'hypothèse* (nel 1902), *La valeur de la science* (nel 1905) e *Science et méthode* nel 1908. Enriques operò sulla scia di Poincaré e delle geometrie non euclidee elaborate nel corso della seconda metà dell'Ottocento; *Problemi della scienza* (del 1906) e *Scienza e razionalismo* (del 1912) comparvero nel periodo aureo dello sviluppo della scienza in Europa e nel mondo.

Se ci si pone da questo angolo di osservazione, alla dualità filosofia-scienza verrebbe contrapposta la dualità scienza-filosofia, per rendere più credibile lo studio della natura, così come è stato sottolineato da Whitehead in alcune sue opere (poco sopra menzionate), atte a delinea-

¹ Whitehead 1966, 198.

re lo sviluppo della scienza che per certi versi sovrasta la filosofia. In Italia nel 1907 fu fondata la «Rivista di Scienza» e nel 1909 la «Rivista di Filosofia» in un quadro teorico ed epistemologico nel quale la matematica sembra mantenere il fondamento delle scienze fisico-matematiche, così come codificate nel positivismo di Comte. Per cui dalla matematica si transita all'astronomia e quindi dalla fisica alla chimica e alla biologia. Ponendo da parte la sociologia, tanto decantata da Comte, l'elenco delle discipline positive concorre al riconoscimento della scienza in genere, sino al punto di concepire la filosofia come una sorta di regina delle scienze, con l'obiettivo di coordinare, anche se in termini critici, i risultati conseguiti dalle singole discipline della cultura scientifica.

Riepilogando, se prendiamo in esame la storia del pensiero europeo del XX secolo, l'anno della frattura tra idealismo e anti-idealismo è rappresentato dal 1903, quando Russell dà alle stampe *I principi della matematica*, promuovendo il neo-positivismo, che nel continente europeo si sarebbe sviluppato come empirismo logico con i rappresentanti del Circolo di Vienna (tra cui Schlick e Carnap), del Circolo di Berlino (tra cui Reichenbach e Hempel) e della Scuola di Leopoli e Varsavia (tra cui Twardowski e Łukasiewicz). In tale contesto bisogna ribadire che, nello stesso anno 1903 in cui Russell dà alle stampe *I principi della matematica*, Moore, nella rivista «Mind», pubblica il saggio su *La confutazione dell'idealismo*; ma non solo, perché ancora nel 1903 dà alle stampe il volume di *Principia Ethica*. In successione Whitehead si distingue con *Il concetto di natura* del 1920, completando il quadro teorico ed epistemologico in Gran Bretagna. Sicché a Moore, a Russell e a Whitehead va prestata la dovuta attenzione per l'elaborazione di temi e problemi che si richiamano in modo personale e originale alla filosofia nell'ambito dell'anti-idealismo coltivato soprattutto al Trinity College di Cambridge.

Se rivolgiamo l'attenzione all'attività culturale e di ricerca realizzata al Trinity College di Cambridge nel corso della prima metà del Novecento, non possiamo tacere sul ruolo svolto da Wittgenstein; in primo luogo per la pubblicazione del *Saggio logico-filosofico* (*Logisch-philosophische Abhandlung*) che vide la luce in lingua tedesca nel 1921 negli «Annalen der Naturphilosophie» e successivamente in lingua inglese e testo tedesco a fronte con il titolo di *Tractatus logico-philosophicus*. Il *Tractatus logico-philosophicus*, apparso a cura di Cecyl Kay Ogden e di Frank Plumpton Ramsey e con l'introduzione di Russell, fu accolto sia in Gran Bretagna che nel continente europeo; in Austria, il *Tractatus logico-philosophicus* fu preso in esame soprattutto presso il Circolo di Vienna

con a capo Schlick. Tuttavia occorre sottolineare la presenza di Wittgenstein dal 1929 al Trinity College di Cambridge, dove iniziò la seconda fase della sua produzione, che avrebbe lasciato segni indelebili nella cultura europea di tutto il Novecento. Sono testimonianza della produzione del secondo Wittgenstein le *Osservazioni filosofiche* del 1932, apparse postume nel 1964; la *Grammatica filosofica* del 1929-1934, apparsa postuma nel 1969; il *Quaderno blu* del 1933-1934 ed il *Quaderno marrone* del 1934-1935, entrambi apparsi postumi nel 1958; risalgono al 1941 le *Ricerche filosofiche*, stese tra il 1941 e il 1949, apparse postume nel 1953; *The Big Typescript* del 1932-1933, apparso postumo addirittura nel 2000. La morte di Wittgenstein, avvenuta a Cambridge nel 1951, segna una data di rilievo per la cultura europea ed internazionale prodotta nel corso della seconda metà del Novecento. Wittgenstein nel 1939 era succeduto a Moore nella titolarità della cattedra di Filosofia, tenuta sino al 1948; perciò, insieme a Russell, Moore e Whitehead, Wittgenstein consente di rileggere con lenti nuove la storia della cultura europea che dalla prima metà transita nella seconda metà del Novecento. Questi autori consentono di superare alcuni luoghi comuni prodotti negli ultimi anni del secolo XX, a causa anche della crisi delle ideologie e della caduta del muro di Berlino.

La chiave di lettura di tutto il Novecento non può essere rappresentata dall'opposizione del materialismo storico all'idealismo, bensì dalla dualità idealismo/anti-idealismo, che si traduce nel confronto costruttivo tra filosofia e scienza. In ogni caso, non si può trascurare la concezione materialistica della storia, elaborata da Marx negli scritti giovanili; la sua concezione teorica più alta e più articolata va riscontrata nei tre libri de *Il capitale*: nel primo dedicato a *Il processo di produzione del capitale*, nel secondo dedicato a *Il processo di circolazione del capitale* e nel terzo dedicato a *Il processo complessivo della produzione capitalistica*. Nel terzo libro è presupposto il "regno della libertà" come superamento del "mondo della necessità", per cui Marx sottolinea: «Al di là di esso [del regno della necessità] comincia lo sviluppo delle capacità umane, che è fine a se stesso, il vero regno della libertà, che tuttavia può fiorire soltanto sulle basi di quel regno della necessità»². Questa affermazione, da sola, smentisce l'eccessiva retorica prodotta nel corso della seconda metà del Novecento; oggi la scienza economica, concepita

² Marx 1980, 933.

ta da Marx come critica al sistema di produzione capitalistico, potrebbe essere assunta come teoria critica nei confronti di una filosofia priva di fondamenti teorici e pratici, per cui al diletterismo verrebbe contrapposta la critica riscontrabile nel Vangelo di Giovanni: «vox clamantis in deserto»³. In tal modo il materialismo storico potrebbe assumere una dimensione nuova, da correlare alla filosofia e alla scienza del nostro tempo. L'asserzione della sesta *Tesi su Feuerbach* è da ricondurre ai temi di fondo dei tre libri de *Il capitale*, senza disdegnare il progetto di una nuova scienza che coniuga razionalismo ed empirismo, secondo i canoni di un progetto fondato sulla speranza che si riesca a realizzare un nuovo mondo. Risulta attuale quanto sostenuto dal giovane Marx, per il quale appunto l'essenza dell'uomo «non è che l'insieme dei rapporti sociali»⁴. Per cui il materialismo storico potrebbe essere inteso, oltre che come forma peculiare di umanesimo, come espressione di una teoria critica nei confronti di una filosofia incentrata sul logicismo.

Se scorriamo l'indice della storia del pensiero filosofico e scientifico, nel corso dei secoli XX e XXI possiamo rilevare la persistente contraddizione esistente tra la filosofia fondata sull'atto del pensare e la ricerca scientifica fondata sul principio dell'esperienza e dell'osservazione. Su questo punto un testo di riferimento risulta essere la monografia di Karl Löwith di cui occorre ricordare, oltre che il titolo (*Da Hegel a Nietzsche*), il sottotitolo (*La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XX*). Pubblicata nel 1941 nella versione originaria per i tipi di Europa Verlag A.G. di Zurich, la monografia di Löwith in Italia è apparsa a distanza di pochi anni (nel 1949) per i tipi di Giulio Einaudi editore di Torino. I punti estremi della sua ricerca sono rappresentati da Hegel e Nietzsche, attraverso i punti intermedi della Sinistra hegeliana di Ludwig Feuerbach, del materialismo storico di Marx, dell'esistenzialismo di Kierkegaard, della trasvalutazione di tutti i valori di Nietzsche. Il presupposto è rappresentato dall'innalzamento della letteratura tedesca (ad opera di Goethe) nella dimensione europea ed internazionale al pari dell'innalzamento della filosofia tedesca (ad opera di Hegel) pure in una dimensione europea ed internazionale, sino a giungere al vertice dell'idealismo e del cristianesimo. Perciò l'analisi di Löwith, in buona sostanza, si svolge in un arco temporale che da

³ *Vangelo di Giovanni* 2014, 1696.

⁴ Marx 1968, 11.

Goethe conduce a Nietzsche; per ciò che attiene a Nietzsche, Löwith sottolinea opportunamente che «dopo Nietzsche nessuno ha più raggiunto questo limite estremo di trasfigurazione»⁵. Per cui il filosofo dell'eterno ritorno rappresenterebbe il limite oltre il quale siamo introdotti nella contemporaneità del secolo XX, con tutte le contraddizioni della storia determinatasi attraverso due conflitti mondiali.

Nella monografia di Löwith colpisce la dedica a Husserl, sulla cui opera dobbiamo soffermarci se solo ricordiamo la *Prolusione (La filosofia nella crisi nell'umanità europea)* letta nel corso del 1935 nelle Università di Vienna e di Praga, data alle stampe integralmente nel 1954 con il titolo *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. A quest'opera di Husserl bisogna prestare una dovuta attenzione, anche perché nel tempo il teorico della fenomenologia trascendentale è stato trascurato da "filosofi" e "non filosofi", non più versati nella lettura di testi ricchi ed articolati come le *Ricerche logiche* (del 1900-1901) o le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (del 1913). Tra le opere della maturità del filosofo nato a Prossnitz, lo sperduto paesino della Moravia, allora facente parte insieme alla Slovacchia e alla Boemia dell'Impero austro-ungarico degli Asburgo, non bisogna dimenticare la *Logica formale e trascendentale* (del 1929) ed *Esperienza e giudizio* (apparsa postuma, nel 1939). Nel 1928 Husserl curò la voce *Phenomenology* per l'«Encyclopaedia Britannica», ma tenne pure le *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Seguendo la produzione di Husserl, il 1929 risulta essere un altro decisivo per essere stato invitato dall'Università della Sorbona a Parigi, con l'obiettivo di tenere due conferenze sul tema *Introduzione alla fenomenologia trascendentale*, inizialmente pubblicate in francese nel 1931 con il titolo di *Meditazioni cartesiane*, e quindi postume nel 1950 in tedesco con il titolo definitivo di *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini* nel primo volume della *Husserliana*, che nel tempo avrebbe ospitato tutta l'opera di Husserl. Dobbiamo ripensare alla produzione di questo autore morto il 27 aprile del 1938, perseguitato dal nazismo sino al punto di proibirgli di partecipare al IX Congresso di Filosofia programmato a Parigi; tra l'altro nel 1936 gli era stata revocata la licenza di insegnamento. Il suo testamento culturale e spirituale su *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* va quindi risco-

⁵ Löwith 1949, 298.

perto, qualora si ritenga di elaborare una nuova visione generale del mondo in questa fase storica.

Husserl, nella sua opera principale e quindi al termine del suo percorso, si è qualificato un “osservatore del mondo” per elaborare e sostenere la «funzione arcontica per tutta l’umanità»⁶ della filosofia, con l’obiettivo di recuperare alla filosofia un carattere critico e costruttivo, anche se in una posizione distinta e diversa da quella della scienza. L’errore di fondo della cultura in genere consiste nel ritenere che «la scienza possa rendere saggio l’uomo»⁷. Perciò, pur nella dimensione storica, oltre che teorico-pratica, la filosofia non può rinunciare alla sua funzione universale. Sulla scia della *Critica della ragion pura* di Kant, tra le scienze fisico-matematiche e la filosofia sussiste un preciso confine, che dal condizionato dei fenomeni conduce all’incondizionato delle cose in sé. La transizione dalle forme pure dell’esperienza sensibile di spazio e tempo alle idee della filosofia implica la sottolineatura della distinzione tra intelletto e ragione, ovvero tra *Analitica trascendentale* e *Dialettica trascendentale*. Perciò l’*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* è legata al testo *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio*. Tra la *Dissertatio* del 1770 e la *Critica della ragion pura* del 1781 intercorrono undici anni; se si tiene conto dell’anno (1756) di pubblicazione postuma dei *Nuovi saggi dell’intelletto umano* di Leibniz, il segmento cronologico e tematico si prolunga sino a giungere all’elaborazione della distinzione tra scienza e filosofia, ovvero tra filosofia e scienza nell’ambito della filosofia critica di Kant.

Husserl purtroppo risulta essere un autore trascurato, se non misconosciuto; la sua fenomenologia trascendentale, posta a confronto con l’ontologia fondamentale di Heidegger (autore nel 1927 di *Essere e tempo*), rimane comunque una componente centrale della filosofia del XX secolo. Fenomenologia trascendentale e ontologia fondamentale possiedono un denominatore comune consistente nella rivendicazione del ruolo specifico, cui la filosofia non può rinunciare sia come teoria che come prassi. Fenomenologia trascendentale e ontologia fondamentale vanno esaminate nel contesto storico della prima metà del Novecento, per rilevare il ricco e complesso mosaico della storia del pensiero. La terza componente del pensiero del Novecento può essere

⁶ Husserl 1997, 348.

⁷ *Ibidem*.

rappresentata dall'esistenzialismo, ossia da quella corrente di pensiero che, nella duplice connotazione laica e religiosa, denota le capacità del pensare da parte del genere umano. Perciò teoria e prassi si coniugano in stretta relazione alla base di tutta la cultura occidentale, laddove però tale distinzione non costituisce una dicotomia insanabile. Se ci si pone da questo angolo visuale di osservazione, il secolo XIX, caratterizzato dalla dualità di idealismo e anti-idealismo, risulta strettamente correlato al secolo XX, altrettanto caratterizzato dalla dualità di idealismo e anti-idealismo, almeno per ciò che riguarda soprattutto la prima metà del Novecento. In effetti, in una visione di ampio respiro della cultura europea, non possiamo tacere l'apparizione nel 1929 del manifesto su *La concezione scientifica del mondo* ad opera di Hans Hahn, Otto Neurath, Rudolph Carnap, in rappresentanza del Circolo di Vienna. Al manifesto del Circolo di Vienna occorre correlare il testo su *La nascita della filosofia scientifica* apparso nel 1951 a firma di Hans Reichenbach, esponente del Circolo di Berlino. A Reichenbach dobbiamo riconoscere il progetto ambizioso della "filosofia scientifica", sulla base del convincimento che «la filosofia è scientifica nel suo metodo, constando di risultati suscettibili di dimostrazione e sottoscritti da coloro che hanno sufficiente familiarità con la logica e la scienza»⁸. L'ipotesi di una cultura unificata sul piano umanistico e scientifico o, se si preferisce, di una filosofia scientifica, nel corso della seconda metà del Novecento è venuta meno dinanzi alle esigenze inderogabili di un sapere assunto e mantenuto nel rispetto delle singole componenti della cultura umanistica e delle discipline fisico-matematiche.

Tuttavia non possiamo trascurare che, nel corso della prima metà del Novecento, sono da rilevare le svolte della fisica sulla scia della teoria della relatività (di Albert Einstein) e della teoria dei quanti (di Max Planck e Werner Heisenberg). Sul versante della chimica e della biologia sarebbe scaturita la genetica, incentrata sulla scoperta effettuata il 28 febbraio del 1953 nella sede del Cavendish Laboratory di Cambridge (nel Massachusetts), in relazione alla scomposizione del DNA e dell'RNA ad opera di James Watson e di Francis Crick. Jacques Monod, François Jacob, Christopher Smith e Isaac Asimov sono nomi di rilievo per gli sviluppi della scienza determinati dai contributi di Stephen Hawking e di John Barrow alla fine del Novecento. La teoria del tutto, elaborata da

⁸ Reichenbach 1966, 296.

Hawking e da Barrow, suggerisce di non trascurare la stretta relazione tra matematica ed astronomia sulla scia della rivoluzione apportata da Niccolò Copernico nel 1543 con *De revolutionibus orbium coelestium* e da Isaac Newton nel 1687 con *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Pur essendo trascorsi quasi cinque secoli dalla elaborazione del sistema eliocentrico, la teoria del tutto può essere rapportata alla rivoluzione copernicana ripresa sul piano teorico dallo stesso Kant. Nello specifico la “teoria del tutto” (theory of everything), rapportata alla teoria dei “buchi neri” (black holes), fa ripensare alla teoria del big bang, ossia alla teoria sulle origini del mondo, così come possiamo leggere nel ciclo di lezioni tenute da Hawking nel 1996 sul tema eclatante *La teoria del tutto*, di cui occorre non trascurare il sottotitolo rivolto a *Origine e destino dell’universo*. In stretta successione va letto il testo di Barrow dal medesimo titolo (*Teorie del tutto*), ma dal sottotitolo differente (*La ricerca della spiegazione ultima*), che comunque implica la profonda e articolata problematica derivante dalla totalizzazione della realtà con i suoi inevitabili risvolti di natura teorica. In tal senso, risulta opportuno quanto sostenuto da Hawking: «L’universo sarebbe quindi completamente autonomo, racchiuso in se stesso, e non sarebbe soggetto ad alcuna eventuale influenza esterna. Non sarebbe stato creato, né verrebbe mai distrutto; esso esisterebbe e basta»⁹. Sul tema della teoria del tutto, Barrow ribadisce che il mondo: «è una matassa formata da molti fili annodati e ingarbugliati, della quale non possiamo arrivare a raggiungere il punto iniziale, e non possiamo conoscere il termine»¹⁰. Se leggiamo attentamente i testi di Hawking e di Barrow, riusciamo a comprendere il motivo per il quale Copernico ritiene che il mondo sia di forma sferica e di dimensione spaziale finita¹¹. In tal modo quanto sostenuto da Parmenide sulla connotazione della natura non risulta affatto banale; per il caposcuola di Elea l’essere o, meglio, “ciò che è” in effetti, oltre che “ingenerato”, “indistruttibile”, “uniforme”, “immobile”, “neppure è divisibile”; e quindi è “limitato” e di forma sferica. Perciò la fisiologia di Parmenide¹² conduce direttamente alla teoria di Lavoisier¹³.

⁹ Hawking 2003, 125.

¹⁰ Barrow 1996, 45.

¹¹ Cfr. Copernico 1979, 182.

¹² Parmenide, 1967.

¹³ Cfr. de Lavoisier 1789.

Pertanto, il riferimento alla *Critica della ragion pura* di Kant risulta pressoché inevitabile con tutti gli interrogativi che ne derivano. Nella seconda parte di questa sua opera (appunto nella *Dottrina trascendentale del metodo*), il teorico della filosofia critica si chiede: «1° che cosa posso sapere? 2° che cosa devo fare? 3° che cosa posso sperare?»¹⁴. In effetti Kant pone a confronto i risultati conseguiti in ambito scientifico (fisico-matematico ed astronomico) con i problemi elaborati in ambito umanistico e filosofico. A dire il vero, così come asserito nella prima antinomia della *Dialettica trascendentale*, emergono gli interrogativi di fondo che coniugano filosofia e scienza: «Il mondo nel tempo ha un cominciamento, e inoltre, per lo spazio, è chiuso dentro limiti»¹⁵; oppure «Il mondo non ha né cominciamento né limiti spaziali, ma è, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio, infinito»¹⁶. Tale antinomia è da rapportare alla fenomenologia elaborata da Johann Heinrich Lambert nel suo *Neues Organon*, dato alle stampe nel 1764 in successione al *Novum organum* del 1620 di Francis Bacon. Perciò la seconda parte della *Instauratio magna* non va trascurata, ma posta alla base della scienza moderna, che da Copernico conduce a Newton e quindi a Lavoisier. Per il filosofo inglese, l'uomo è da considerare come «ministro e interprete della natura»¹⁷; ossia come sovrano del divenire della realtà. Non bisogna però trascurare che la stessa epistemologia, se assunta come “ermeneutica della conoscenza”, rappresenta «il luogo privilegiato per meglio intendere valori e limiti della conoscenza»¹⁸.

Leggendo attentamente la storia della cultura dell'età moderna, non possiamo rimanere legati alle tematiche dell'umanesimo e del rinascimento, bensì dobbiamo proseguire sul versante delle origini della scienza, che dalla seconda metà del secolo XVI conduce al tutto il secolo XVII, troppo spesso considerato semplicemente come il secolo di ferro (ad esempio per lo svolgimento della guerra dei Trenta anni), ma che in effetti va considerato come il secolo d'oro, per gli sviluppi della scienza nelle sue componenti essenziali della matematica e dell'astronomia, sino a giungere ai risultati sul piano della fisica e della chimica

¹⁴ Kant 1987, 612.

¹⁵ Ivi, p. 354.

¹⁶ Ivi, p. 355.

¹⁷ Bacone 1975, 551.

¹⁸ Minazzi 2021, 211.

conseguiti nel corso dell'età contemporanea. In questo caso, occorre soffermarsi sul contenuto dell'opera di Newton (*Philosophiae naturalis principia mathematica* del 1687) e dell'opera di Lavoisier (*Traité élémentaire de chimie* del 1789), per il quale «*Rien ne se perd, rien ne se crée*». Pertanto, l'evoluzione della storia del pensiero filosofico e (soprattutto) scientifico nei secoli successivi (XIX, XX) risulta più chiara e più significativa, anche se non è da trascurare che già alle sue origini il sapere si pone come studio della natura nel suo divenire e nel suo complesso e continuo cambiamento.

A questo proposito, il riferimento alla fisiologia dei Presocratici risulta inevitabile, da Talete a Democrito. Il sapere dei primi pensatori greci risulta essere una peculiare fisiologia che anticipa la fisica, di cui sono testimoni sia Platone che Aristotele. Negli otto libri della *Fisica* il filosofo di Stagira definisce i Presocratici “fisiologi”, essendo stati in effetti dediti alla “investigazione” sulla “natura”; per cui la prima forma di sapere nel contesto della cultura occidentale risulta essere una forma primordiale di indagine sulla “materia” di per sé priva di “vita”. Sicché vengono elaborati i concetti di “elemento” e di “principio”, quasi ad anticipare i contenuti della concezione atomistica della natura che da Democrito si sviluppa in direzione di Epicuro. A partire da Platone e da Aristotele, fisica e meta-fisica divengono due parole chiave della storia del pensiero filosofico e scientifico sulla base di due visioni generali della realtà, che riteniamo definibili con le parole chiave di idealismo e anti-idealismo.

Se esaminiamo queste due parole chiave all'interno della cultura umanistica e scientifica, dobbiamo rassegnarci ad una sorta di dicotomia insanabile, ma che caratterizza tutta la storia del pensiero, che si apre o si chiude alle istanze delle discipline fisico-matematiche. D'altra parte, dopo le peregrinazioni svolte nell'*Estetica trascendentale* e nell'*Analitica trascendentale*, nella *Dialettica trascendentale* l'autore della *Critica della ragion pura* chiarisce l'esigenza della facoltà pura di transitare dal condizionato al condizionato. Tale transizione non trova giustificazione nel positivismo del secolo XIX, quasi a suggellare le due visioni generali della realtà tra di loro inconciliabili e irrisolvibili. La stessa filosofia (così come abbiamo già sottolineato poco sopra) è stata concepita e sviluppata al plurale giustificando la cosiddetta ideologia del pluralismo tanto cara ai filosofi del secolo dei Lumi.

Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, I, 12), la parola chiave “filosofia” sarebbe stata coniata da Pitagora di

Samo. Questi, recatosi a Fliunte, in occasione dello svolgimento dei giochi olimpici del 518 a.C., ebbe modo di intrattenersi con Leonte. Sulla base della testimonianza del dossografo del II-III secolo d.C., il tiranno della polis del Peloponneso nord-orientale rimase colpito dalla vasta e ampia cultura di Pitagora; per cui gli chiese di precisare in quale “arte” egli fosse “esperto”. Pitagora avrebbe risposto che solo dio è “sapiente”, mentre l’uomo può solo aspirare ad essere “filosofo”. Dio possiede la “sophía”, che l’uomo ricerca senza mai giungere alla perfezione dell’Assoluto.

A Pitagora siamo quindi debitori, oltre che per avere coniato la parola chiave “filosofia”, per avere posto la distinzione tra “sophía” e “filosofia”, sino al punto di riconoscere al sapere umano un carattere relativo che non si traduce nel conseguimento della “verità” unica e universale. Il problema nel corso della storia del pensiero è stato discusso da Sartre in *Questioni di metodo*, ossia nella parte introduttiva alla *Critica della ragione dialettica*, data alle stampe nel 1960. La filosofia, intesa al plurale e con la “effe” minuscola, è posta a confronto con la Filosofia intesa al singolare e con la “effe” maiuscola. La presunzione dell’assolutezza della filosofia è stata ripresa ancora nel corso del Novecento, proprio perché esiste una storia della filosofia e non una Filosofia, a salvaguardia della pluralità del sapere teorico e speculativo.

In tal senso potremmo ricordare i *Saggi e discorsi sull’introduzione alla filosofia*, pubblicati da Wilhelm Windelband nel 1883 sotto il titolo di *Preludi*, con il saggio specifico dal titolo emblematico (*Was ist Philosophie?*) e dal sottotitolo non meno emblematico (*Über Begriff und Geschichte der Philosophie*). Il filosofo tedesco ha aperto la stura alla serie di interrogativi posti alla fine del secolo XIX; infatti non è strano che Anton Marty, a distanza di tre anni, si sia pure chiesto *Was ist Philosophie?* con il *Discorso* tenuto il 16 novembre del 1896 per inaugurare il Rettorato dell’Università tedesca Karl-Ferdinand a Praga. In successione, ad inizio del secolo XX, troviamo Wilhelm Dilthey autore nel 1907 del saggio su *Das Wesen der Philosophie*, anticipando la produzione (*Was ist Metaphysik?*) tenuta da Martin Heidegger nel 1929 nell’Università di Friburgo. All’interno della produzione di Heidegger l’anno 1929 risulta significativo a seguito della pubblicazione della monografia su *Kant e il problema della metafisica* e del saggio su *L’essenza del fondamento*; siamo a due anni di distanza dall’apparizione di *Essere e tempo*, che però non deve far trascurare il ciclo di conferenze (*Was ist – das die Philosophie?*) svolte nel 1955 a Cerisy-la-Salle.

Il 1929 è l'anno in cui José Ortega y Gasset, nel teatro Barceló di Madrid, legge la conferenza *Qué es filosofía?*; ma è anche l'anno in cui Sigmund Freud scrive il saggio su *Il disagio della civiltà*. Negli anni del secondo dopoguerra non mancano gli interrogativi sul ruolo e sulla natura della filosofia: *Sul concetto della filosofia* è il titolo di uno dei saggi di Max Horkheimer inseriti nella raccolta del 1947 dedicata alla *Crisi della ragione*. Il testo del direttore della Scuola di Francoforte segue di pochi anni la *Dialettica dell'illuminismo*, stesa con la collaborazione di Theodor Wiesengrund Adorno, che negli anni giovanili si era distinto con la *Prolusione (Attualità della filosofia)* tenuta nella sede della Goethe Universität di Francoforte. Negli anni del secondo dopoguerra (nel 1948) Ludwig Landgrebe si distingue con il saggio *Che cosa significa per noi oggi filosofia*. L'allievo di Husserl ribadisce il tema posto dal maestro con *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, apparsa postuma nel 1954. L'anno precedente (il 15 gennaio del 1953), Maurice Merleau-Ponty, nella sede del Collège de France a Parigi, aveva svolto la lezione sull'*Éloge de la philosophie*. A seguire (nel 1960) Dietrich von Hildebrand pubblica il volume *Was ist Philosophie?*, quale forma ampliata del saggio steso nel 1950 in versione tedesca *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, ove si legge il degrado della filosofia nelle istituzioni accademiche. Il tema posto da Hildebrand risulta molto discusso e dibattuto, se solo si fa riferimento al saggio del 1975 (*Filosofia per non filosofi*) di Louis Althusser, per il quale occorre recuperare la dimensione genuina della filosofia condizionata dalla tecnica e dalla tecnologia. Così giungiamo (nel 1977) alla conferenza (*Qu'est-ce que la philosophie*) tenuta da Jean-Paul Sartre ad Atene, con l'obiettivo di ribadire l'impegno civile della teoria sulla pratica. La conferenza di Sartre, oltre che con la sua introduzione (*Questioni di metodo*) della *Critica della ragione dialettica*, può essere posta a confronto con il saggio di Gilles Deleuze e di Félix Guattari, che nel 1991 porta il medesimo titolo (*Qu'est-ce que la philosophie*), per rivalutare il cosiddetto pensiero nomade.

Nell'ambito della seconda metà del Novecento trova ampio spazio l'eco-filosofia, con a capo Arne Naess, Ilya Prigogine e Hans Jonas. Il testo di Jonas (*Il principio responsabilità* del 1979) conduce ai principi dell'ecologia e della bioetica, che però non tradisce i principi della morale kantiana. Sicché il carattere drammatico e tragico della vita umana implica l'inevitabile riferimento ai tre volumi di Ernst Bloch sul *Principio speranza* (del 1954-1959) e ai due volumi di Günther Anders

su *L'uomo è antiquato*, apparsi tra il 1956 ed il 1981. Il tema di fondo rimane quello della cosiddetta terza rivoluzione industriale, incentrata sul rapporto tra filosofia e scienza per le inevitabili contraddizioni della storia determinatasi a cavaliere dei secoli XX e XXI.

Secondo tale prospettiva, la scienza deve supportare la filosofia nel processo di conoscenza e di comprensione delle nuove dinamiche del III millennio. Il tema di fondo del rapporto tra filosofia e scienza¹⁹ assume tutta la sua attualità ad inizio del XXI secolo, coincidente con l'inizio del III millennio. Probabilmente non abbiamo ancora preso consapevolezza dello stato di cose che caratterizza la nostra storia. Anche se assunto in stretto rapporto con il secolo XX, il nostro secolo XXI va considerato per la svolta determinatasi sul piano della guerra, delle diseguaglianze sociali nel degrado tra i popoli di tradizioni religiose e sociali differenti e diverse. Troppo spesso siamo stati condizionati dalla posizione assunta dall'Europa in genere e dall'Europa occidentale in particolare. Sicché abbiamo ritenuto che la storia avesse un carattere universale di tipo europa-centrico; abbiamo trascurato la connotazione dell'Europa orientale anche dopo la caduta del muro di Berlino, oltre che la dimensione dell'Africa e dei Paesi che un tempo definivamo del terzo mondo.

Senza dubbio dobbiamo rileggere la corrispondenza intercorsa nel 1932 tra Freud e Einstein sul tema drammatico e tragico *Perché la guerra?*. Oggi tale tema possiede purtroppo un'attualità odiosamente vera; per cui il promotore della teoria della relatività e il padre della psicoanalisi risultano essere autori di riferimento per indagare e provare a comprendere il senso della storia odierna. Dinanzi agli interrogativi della storia del nostro tempo, acquisiscono nuovi significati sia la filosofia che la scienza. Ma non solo, poiché il rapporto tra filosofia e scienza oggi potrebbe risultare privo di significati e di risvolti utili al progresso dell'umanità. In tal modo dovremmo dedurre che la concezione positivista della storia risulta inadeguata per comprendere le dinamiche e le contraddizioni della realtà nella sua connotazione sociale. Probabilmente dovremmo rileggere l'idealismo e il materialismo in una dimensione integrata, tale da formulare una nuova forma di sapere, da definire "idealismo critico e dialettico". Se, per un verso, l'uomo si distingue per quel che pensa, per un altro verso l'uomo risulta essere

¹⁹ Cfr. Aa. Vv. 2019.

l'insieme dei rapporti sociali. Hegel e Marx vanno quindi rivisitati coniugando due concezioni generali della realtà, da assumere non già dicotomicamente bensì in una forma nuova e ambiziosa. La correlazione tra idealismo e materialismo sul piano della dialettica e della critica può produrre un nuovo sapere nel contesto di questo secolo XXI, nel corso del quale il confronto tra filosofia e scienza va riletto e integrato.

Se ci si sofferma sull'evoluzione del pensiero filosofico e scientifico ad inizio del secolo XXI, non si può fare a meno di riconoscere una stretta correlazione tra il nostro secolo e i due secoli che lo precedono. Forse, con un po' di coraggio, oltre che con il Novecento e l'Ottocento, si potrebbe giungere al secolo dei Lumi per una nuova rivisitazione del nostro tempo, che non può essere disgiunto con i risultati conseguiti nel corso dell'età moderna (dall'Umanesimo al Rinascimento, dal secolo d'oro del Seicento e dal secolo dei Lumi). Il presente è pur sempre debitore al passato prossimo e remoto, se è vero che la storia è analisi di ricerche e di riflessioni, così come ci hanno insegnato Erodoto e Tucidide. Nel caso di questa nostra ricerca, riteniamo che si possa coniugare l'elaborazione delle geometrie non euclidee (della seconda metà del secolo XIX) con l'elaborazione delle teorie dei quanti e della relatività (della prima metà del secolo XX). L'evoluzione delle discipline fisico-matematiche di questo arco temporale consente di giungere all'elaborazione dell'antropologia culturale, come sintesi della stessa filosofia. Se la filosofia è un prodotto dell'uomo, tale disciplina riconducibile a Pitagora di Samo può essere assunta come forma peculiare di riflessione sull'uomo da parte dell'uomo. Perciò la filosofia potrebbe essere intesa come antropologia, così come l'antropologia potrebbe essere intesa come forma peculiare della filosofia che indaga sull'uomo in una dimensione (per dirla con Heidegger) ontica e ontologica.

Esaminando i risultati conseguiti dai nuovi saperi nel corso dell'età contemporanea, riscontriamo una seconda rivoluzione copernicana, che va oltre quella rivendicata da Kant nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. In questo caso il riferimento va ai risultati ottenuti nell'ambito, oltre che dell'antropologia, della psicoanalisi; per cui non può apparire strano richiamarsi alla produzione di Freud e di Lévi-Strauss. Questi due autori sono testimoni della cultura del secolo XX, in un segmento cronologico che conduce dall'anno di morte (1939) del padre della psicoanalisi all'anno di morte (2009) del teorico dell'antropologia culturale.

Se soffermiamo la nostra memoria sull'opera di Freud, non possia-

mo non rilevare l'attenzione prestata all'analisi dell'inconscio in una visione generale della realtà sulla base delle dinamiche della storia, condizionata dalla barbarie e dalla guerra. Sicché è da sottolineare che il saggio di *Al di là del principio di piacere*, dato alle stampe nel 1920, risulta anticipato da due saggi del 1915 alquanto significativi, ossia *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* e *Metapsicologia*. In tal modo comprendiamo tutti gli altri saggi del periodo della maturità: *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* del 1921 e *L'Io e l'Es* del 1923. In successione comprendiamo *L'avvenire di un'illusione* del 1927 posto a confronto con *L'illusione di un avvenire* scritto da Pfister l'anno successivo. Il saggio del 1929 (*Il disagio della civiltà*) anticipa la corrispondenza avuta nel 1932 con Einstein sul tema *Perché la guerra?*. Infine è da sottolineare l'apparizione nel 1937 del saggio *Analisi terminabile e interminabile*, con il quale al termine del suo lungo e complesso itinerario culturale Freud scopre di dovere porre a confronto la teoria dualistica delle pulsioni di eros e thanatos con la teoria dualistica di Empedocle, incentrata sui principi di amore e odio.

All'interno della produzione di Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*. Steso negli anni 1934-1938, denota l'interesse per la storia, anche se riletta dalla parte della tradizione ebraica. La relazione tra Dio e il popolo ebraico, ricondotta all'Antico testamento, è rappresentata dal personaggio Mosè, assunto a simbolo del primato del popolo eletto da Dio. Tuttavia, in questa monografia, la storia è coniugata con la psicoanalisi, se solo si ripensa al significato profondo del complesso edipico, riscontrabile in *Totem e tabù*. Nel saggio del 1913 si anticipano alcuni temi salienti, che troviamo nei testi della maturità (da *Al di là del principio di piacere* ad *Analisi terminabile e interminabile*). A ritroso, se rileggiamo *L'interpretazione dei sogni*, sino a giungere a *Totem e tabù*, il complesso di Edipo è spiegato non solo sul piano della psicoanalisi, ma anche e soprattutto sul versante storico-sociale. Il complesso di Edipo, che troviamo nella tragedia greca (nell'*Edipo re*), sta a significare il dolore che caratterizza la vita dell'uomo che vive il dramma e la tragedia della storia. Nel saggio *Dostoevskij e il parricidio* Freud si richiama all'*Edipo re* di Sofocle, all'*Amleto* di Shakespeare e a *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij, ove il mito viene trasfigurato nella forma del complesso. Perciò il senso di colpa inconscio, ovvero la cattiva coscienza, viene definito anche come manifestazione della "demoniaca coazione a ripetere", che nel tempo esplose nelle relazioni sociali, ma anche in quelle tra i popoli. Su questo punto, dobbiamo ricordare il "disagio della civiltà" posto alla base della storia umana, per cui Freud scrive:

«La sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro corpo che, destinato a deperire e a disfarsi, non può eludere quei segnali di allarme che sono il dolore e l'angoscia, dal mondo esterno che contro di noi può infierire con forze distruttive inesorabili e di potenza immane, e infine dalle nostre relazioni con gli altri uomini»²⁰.

La riflessione sulla psicoanalisi di Freud conduce all'antropologia culturale di Lévi-Strauss, che in ultima analisi è incentrata sul rapporto tra natura e cultura nell'ampio contesto della storia umana. Pur essendo di nascita belga, Lévi-Strauss con il trasferimento della famiglia a Parigi si naturalizzò francese, nel contesto culturale della fenomenologia, dell'esistenzialismo e del marxismo (con a capo Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Simone Weil e Jean-Paul Sartre). Conseguita nel 1931 l'aggregazione in Filosofia, iniziò ad insegnare anche Sociologia nell'Università di San Paolo in Brasile. L'interesse di Lévi-Strauss si estese dalla Sociologia all'Etnologia e all'Etnografia, successivamente coltivati in Francia, prima, e negli Stati Uniti d'America, dopo, a seguito dell'occupazione nazista della Francia. Al rientro in patria nel 1945, diede corso alle opere della maturità che caratterizzano il suo modello culturale con la *Vita familiare e sociale degli Indiani Mambikwara* nel 1948 e con *Le strutture elementari della parentela* nel 1949. A seguire Lévi-Strauss si distinse con la pubblicazione nel 1952 di *Razza e storia*, nel 1955 di *Tristi tropici* e nel 1958 di *Antropologia strutturale*. Nel 1960 iniziò ad insegnare Antropologia sociale presso il Collège de France e l'anno dopo avviò la rivista «L'Homme»; nel 1962 diede alle stampe *Totemismo oggi* e *Pensiero selvaggio*, dedicati allo studio dei popoli primitivi sulla scia delle esperienze effettuate in Brasile. Perciò nel 1964 si dedicò sistematicamente alle tematiche delle *Mythologiques* edite in quattro volumi: il primo nel 1964 *Il crudo e il cotto*; il secondo nel 1966 *Dal miele alle ceneri*; il terzo nel 1968 *L'origine delle buone maniere a tavola*; il quarto nel 1971 *L'uomo nudo*. Proseguendo oltre la tetralogia degli anni intorno al 1960, dobbiamo rilevare che nel 1973 si distinse con il secondo volume dell'*Antropologia strutturale*, nel 1975 con *La via delle maschere*, nel 1983 con *Lo sguardo da lontano*, nel 1984 con *Parole date*, nel 1985 con *La vasaia gelosa* e nel 1988 con *Da vicino e da lontano*. Nel pieno della maturità riprese a viag-

²⁰ Freud 1978, 568-569.

giare sia in America che in Asia, riprendendo a pubblicare nel 1991 *Storia di lince* (saggio dedicato alla mitologia dei popoli americani). Morto nel 2009, all'età di 101 anni, Lévi-Strauss è testimone della cultura del secolo XX, proiettata nel secolo XXI, sulla base di un modello culturale che si pone oltre la dualità idealismo/anti-idealismo. Tra le tante sue tematiche, occorre menzionare il confronto critico posto tra natura e cultura, laddove Lévi-Strauss sostiene: «Di tutti i principi avanzati dai precursori della sociologia nessuno forse è stato rifiutato con tanta sicurezza quanto quello relativo alla distinzione tra stato di natura e stato di società»²¹. Tale rapporto implica quello rilevato tra sincronia e diacronia sulla base dei termini “etnos” ed “etos”, quest'ultimo inteso sia come etnia e come costume morale del popolo preso in esame.

L'evoluzione dei nuovi saperi potrebbe indurre a credere la morte della filosofia, se solo ci soffermiamo sulla corrente di pensiero dell'idealismo, oppure del razionalismo e dell'empirismo. Il nuovo contesto storico del XXI secolo implica una riconsiderazione del tradizionale rapporto determinatosi tra idealismo e anti-idealismo, tra razionalismo ed empirismo; lo stesso confronto tra filosofia e scienza va svolto alla luce dei nuovi saperi che fanno capo, oltre che alla sociologia all'antropologia, alla psicologia e alla psicoanalisi. Anche le discipline fisico-matematiche debbono rendere conto alle dinamiche della storia umana, caratterizzata ancora una volta dalla barbarie della guerra e dalle disuguaglianze sociali. Tale (nuovo) contesto non comporta che la filosofia debba essere ridotta alla funzione della sociologia e dell'antropologia, alla psicologia e alla psicoanalisi; bensì che la filosofia assuma una dimensione critica e dialettica più marcata rispetto al passato.

Contravvenendo alle regole del positivismo, il processo cronologico non sempre si identifica con l'evoluzione, bensì con l'evoluzione, a tal punto da mettere in crisi tanto le discipline umanistiche quanto le discipline scientifiche. Nella fase dell'involuzione la filosofia corre i maggiori rischi rispetto alle altre componenti della cultura umanistica, sino al punto di suggerire con Adorno di elaborare una forma peculiare di arte caratterizzata dalla funzione critica e costruttiva della filosofia. In questo caso il riferimento testuale risulta d'obbligo: si tratta della *Teoria estetica* apparsa postuma nel 1970 (ad un anno dalla morte dell'autore). «Ogni opera d'arte, per potere essere vissuta per intero, ha

²¹ Lévi-Strauss 1984, 39.

bisogno del pensiero e con ciò della filosofia, la quale è nient'altro che il pensiero che non si lascia frenare»²², scrive Adorno quasi a significare la stretta relazione tra l'atto del conoscere e l'atto del comprendere, laddove appunto «capire è lo stesso che criticare»²³; però la comprensione critica non può risultare un atto fine a se stesso, bensì un atto volto al cambiamento.

Se ci poniamo da questo angolo visuale, la filosofia non può essere deposta; con essa l'uomo matura l'esigenza del cambiamento; ma il cambiamento presuppone la capacità di indirizzare tutti i nostri sforzi verso una meta finale: per Agostino la "Città di Dio", per Marx il "regno della libertà". Assumendo allegoricamente il mondo terreno e quello ultraterreno, l'uomo dovrebbe operare per una svolta definitiva della sua storia. Perciò non può rinunciare alla filosofia e con essa alla scienza nella versione (sia dell'una che dell'altra) rinnovata del XXI secolo.

²² Adorno 1975, 371.

²³ *Ibidem.*

BIBLIOGRAFIA

- Aa. Vv. 2019 *Filosofia e scienza*, a cura di C. Genna, Milano, FrancoAngeli.
- Adorno, Theodor 1975 *Teoria estetica*, Torino, Einaudi.
- Bacone, Francesco 1975 *Novum organum*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Rossi, Torino, Utet.
- Barrow, John 1996 *Teorie del tutto*, Milano, Adelphi.
- CEI – UELCI, 2014 *Vangelo di Giovanni*, in *La Sacra Bibbia*, Roma, CEI - UELCI.
- Copernico, Niccolò 1979 *La rivoluzione delle sfere celesti*, Torino, Utet.
- de Lavoisier, Antoine-Laurent 1789 *Traité élémentaire de chimie*, Paris, Cuchet.
- Freud, Sigmund 1978 *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, vol. X, Torino, Boringhieri.
- Hawking, Stephen 2003 *La teoria del tutto*, Milano, Rizzoli.
- Husserl, Edmund 1997 *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Prefazione di E. Paci, Introduzione di W. Biemel, Traduzione di E. Filippini, Milano, EST.
- Kant, Immanuel 1987 *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza.
- Lévi-Strauss, Claude 1984 *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli.
- Löwith, Karl 1949 *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, traduzione di G. Colli, Torino, Einaudi.
- Marx, Karl 1968 *Tesi su Feuerbach*, in R. Mondolfo, *Umanismo di Marx*, Torino, Einaudi.
- Marx, Karl 1980 *Il capitale*, a cura di M.L. Boggeri, libro III, Roma, Editori Riuniti.
- Reichenbach, Hans 1966 *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna, il Mulino.
- Minazzi, Fabio 2021 *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Firenze, Leo S. Olschki Editore.
- Parmenide, 1967 *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia.
- Whitehead, Alfred North 1966 *Scienza e filosofia*, traduzione di I. Bona, Milano, Il Saggiatore.

