

Uno sforzo per il lavoro e di lavoro, dunque, che inserito in un contesto di fede e di testimonianza assume un valore fondamentale: gratifica e redime e va preferito ad ogni “penitenza o opera di bene”<sup>20</sup>. Un lavoro che soprattutto è dimostrazione chiara di amore verso gli altri. È una concezione che alla luce della fede si amplia e si modifica, pur partendo dall’esperienza passata del Dossetti politico e dal suo impegno al fianco dei lavoratori. Indicativo del senso affidato al “lavoro” è quanto egli disse durante un convegno con i maestri cattolici nell’agosto del 1951:

«l’attrazione verso i poveri non deve nascere solo dall’ansia di fare loro del bene, di dare loro qualcosa in più – più pane, più lavoro – ma dall’ansia di renderli qualcosa di più, cioè partecipi attivi della comunità politica»<sup>21</sup>.

È rilevante leggere quanto aveva scritto, prima della stessa Regola, nella “Forma communitatis”:

«Il lavoro non è che una frazione della nostra convivenza, che vuol essere *assunzione totale di una sorte*, ed è in essa che si compie la nostra adorazione. Se il lavoro è incluso in essa, è la convivenza che detta il perché e il come del nostro lavoro, e per questo il nostro lavoro veramente non ha un fine; il perché e il modo è definito dal fatto che noi vogliamo adorare il Signore nei minimi, anzi coi minimi e meglio da *minimi* ... Il nostro lavoro, se è veramente «reale», se cioè è veramente una porzione della nostra convivenza coi minimi, non ha un fine, ma non può non avere un senso»<sup>22</sup>.

Queste complesse e varie riflessioni su un tema così delicato ed importante, ci forniscono il polso dell’evoluzione del pensiero dossettiano dalla stagione politico-partitica al tempo meditativo e religioso, immerso nell’abbandono fiducioso alla grazia di Dio. ■

<sup>20</sup> Sulla Regola e sulla concezione del lavoro si veda, seppur in termini diversi, l’interessante saggio di S. ZUCAL, *Per i monaci o per i laici? La “piccola regola” di Giuseppe Dossetti*, in “Il Margine”, 25 (2005), n. 7, pp. 32-33.

<sup>21</sup> G. TROTTA, *G. Dossetti. Scritti politici*, p. 272.

<sup>22</sup> *Forma Communitatis*, in G. DOSSETTI, *Piccola famiglia dell’Annunziata*, pp. 68-72. Scriveva Dossetti nel maggio del 1968 che il lavoro della comunità doveva essere. “sempre più conforme alla Regola, compiuto per obbedienza al Padre Celeste, come Cristo è stato obbediente: veramente in spirito di penitenza, di purificazione e di eucaristia”, G. DOSSETTI, *Lettere alla Comunità*, p. 173.

## Un filosofo inquieto

### Hilary Putnam tra scienza, etica e pensiero religioso

ALBERTO GAZZOLA

**A** chiusura di un ciclo di incontri tenutosi recentemente a Trento per iniziativa della locale Università<sup>1</sup>, sono stati invitati a riflettere sul tema della tecnica il fisico Davide Bassi e il noto filosofo Umberto Galimberti.

Le tesi di quest’ultimo, piuttosto note anche al largo pubblico italiano, sono incentrate sull’idea che la tecno-scienza abbia a tal punto permeato con le proprie strutture concettuali e materiali il mondo contemporaneo da imporvi, nonostante gli evidenti benefici apportati, una sorta di “regime a libertà limitata” generante individui e comunità soggette ai disegni di un’inquietante Volontà altra. L’unica forma di razionalità “forte” ancora presente sulla scena, la razionalità tecnico-scientifica, si rivela infatti quale forma di razionalità sostanzialmente “non pensante”, votata unicamente ad un puro auto-potenziamento de-finalizzato, totalmente avulsa dal mondo dei valori. La filosofia si limiterebbe a rivestire il ruolo relativamente marginale (benché centrale per alcuni aspetti) di un pensiero divenuto ormai una forma di “non sapere”, privo di una propria sostanza di contenuto, ridotto esclusivamente ad una sorta di ironica fenomenologia demitizzante del contemporaneo.

Appare quindi naturale come Galimberti passi infine a liquidare la filosofia della scienza con una provocatoria battuta (“è totalmente inutile”). Scienza e filosofia, così intese, si spartirebbero le membra in semi-decomposizione di un sapere postmoderno teoreticamente in-fondato<sup>2</sup> e, in un con-

<sup>1</sup> Il ciclo di incontri, intitolato “Saperi e linguaggi a confronto. Seminario interdisciplinare sui linguaggi delle scienze umane e delle scienze fisiche”, è stato organizzato congiuntamente dai Dipartimenti di Fisica e Filosofia dell’Università di Trento nei mesi di marzo e aprile 2006. Gli Atti sono in corso di pubblicazione a cura di Silvia Defrancesco e Maria Luisa Martini.

<sup>2</sup> Non più concepibile come *episteme*, la scienza è, per dirla con Popper (che citava Nietzsche!), come un imponente edificio sorretto da pilastri affondanti nelle infide acque di una profonda, vasta, indefinita palude.

testo generale di crisi radicale delle fedi tradizionali (il “Dio è morto” nietzscheano), le spoglie in disfacimento di un’umanità orfana delle classiche etiche umanistiche di ispirazione laica o religiosa. L’imperante apparato tecnico-scientifico (inteso quale “cieca” razionalità totalizzante e *allo stesso tempo* quale efficace operare manipolante) tenderebbe a fagocitare anche l’intero spazio della razionalità: la filosofia conserverebbe per sé un ruolo residuale di critica disincantata, ma in definitiva incapace di fecondare saperi e alimentare valori, ridotta ad una forma depotenziante di raffinata pratica terapeutica (che a ben guardare sarebbe poi l’unica vera forma di razionalità “pensante”, benché per molti aspetti “vuota”).

Le tesi sommariamente qui riportate (e altri aspetti del pensiero di Galimberti<sup>3</sup>) meriterebbero una più ampia articolazione espositiva e un’attenta discussione. Brevemente si potrebbe rispondere alla provocazione dell’inutilità della riflessione epistemologica citando la convinzione einsteiniana (e dei padri fondatori della fisica quantistica) della rilevante contiguità tra lo studio teorico dei fondamenti, parte integrante e ineludibile della fisica contemporanea, e la stessa filosofia della fisica<sup>4</sup>. L’idea della *techne* quale *volontà-di-potenza* dominante e vera origine della secolarizzazione solleva inoltre tutta una serie di quesiti e alcune obiezioni. Ad esempio, se ammettiamo che la tecnica accompagni e in-formi l’essere umano dalla comparsa di *Homo sapiens*, per quale ragione la secolarizzazione, quale espressione di un compiuto dispiegamento della *techne*, si sarebbe manifestata solo in tempi storici recentissimi? Su quali basi si identificano così strettamente scienza e tecnica? Si sostiene che lo sguardo dello scienziato non sia innocente, guidato, *ab initio*, da una baconiana o faustiana volontà manipolatrice<sup>5</sup>. Certa-

---

<sup>3</sup> U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2004<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> La scienza contemporanea ha poi fortemente mutato l’idea di natura di derivazione ottocentesca, introducendo tra i propri concetti, oltre a principi di indeterminazione e incompletezza, nozioni informali quali coerenza, semplicità, eleganza. La fisica in particolare sembra oggi lasciare spazio ad un possibile, parziale, *re-incantamento* del mondo, ad una nuova concezione della natura quale entità retta da una legalità stringente, ma di natura essenzialmente probabilistica, e caratterizzata da una datità fattuale talvolta al limite della comprensibilità nei suoi aspetti più “esotici”, “bizzarri”, “misteriosi”.

<sup>5</sup> Le scienze appaiono in realtà assai differenziate per metodi, scopi, strumenti linguistico-concettuali, capacità predittive, possibilità operative e tecniche sperimentali. Alcune di esse (diverse scienze naturali o la cosmologia, per esempio) sono limitate più di altre da stringenti vincoli operativi e concettuali, dovuti principalmente all’impossibilità di disporre liberamente dei rispettivi oggetti di studio e alla presenza essenziale del fattore tempo (riusciranno mai gli astrofisici a manipolare buchi neri, galassie o il cosmo nel suo insieme?). Tali connotazioni attribuiscono a tali discipline un’evidente carattere storico di

mente il carattere manipolativo di intere branche della scienza è un dato di fatto che richiede tutta la nostra attenzione e preoccupazione (ma la manipolazione è poi sempre un “male”?). Appare tuttavia discutibile una descrizione che sostanzialmente riduca scienza e tecnologia al loro carattere avalutativo e manipolativo, che ne trascuri altri aspetti rilevanti (di carattere epistemologico e metafisico, ma anche etico ed estetico) e che nel complesso tenda ad estraniarle dal contesto complessivo della cultura umana. Differenti chiavi di lettura potrebbero essere contrapposte a quest’impostazione, in particolare le riflessioni di alcuni straordinari personaggi animati da una rigorosa quanto appassionata ricerca di unità (nella coscienza di un necessario pluralismo del sapere), impegnati nello sviluppo di un pensiero autenticamente dialogante (spicca tra le altre la complessa opera del quasi dimenticato Pavel Florenskij, sopravvissuta quasi per miracolo alla barbarie del gulag sovietico).

Preferisco tuttavia illustrare un modo assai differente di impostare alcune delle cruciali questioni appena menzionate, presentando la figura di un filosofo poco noto al grande pubblico, un personaggio incarnante una forma di filosofia “organica” (seppur stilisticamente piuttosto frammentaria) per molti aspetti assai remota dalla visione di taluni esponenti di un certo heideggerismo epigonale, ma vivacemente in contrasto anche con le attuali tendenze neo-scientiste e relativiste. È il caso dell’americano Hilary Putnam, ben noto agli addetti ai lavori, ma spesso solo in virtù di alcune sue tesi di filosofia del linguaggio e della mente, forse uno dei massimi filosofi viventi. Quella di Putnam è infatti una filosofia che potremmo definire, per alcuni aspetti, “classica” (soprattutto per la tesi di fondo di una sorta di convergenza tra *razionalità*, *bene* e *vero* e per il suo carattere, in un certo senso, sistematico), ma per altri aspetti fortemente radicata nel cuore del dibattito contemporaneo. Di grande apertura e onestà intellettuale, attento lettore della filosofia europea (soprattutto francese e tedesca), appassionato del grande romanzo russo (Dostoevskij in particolare), in dialogo con il pensiero religioso, Hilary Putnam è certamente un personaggio singolare. Matematico<sup>6</sup> e filosofo, nato a Chicago nel 1926, formatosi nell’ambiente americano degli anni Quaranta-Cinquanta caratterizzato da un tramontante pragmatismo e

---

ricostruzione e studio di eventi unici, irripetibili, necessariamente non manipolabili (a meno che non si ammettano la possibilità dei viaggi nel tempo e la plausibilità di esperimenti su scala cosmica. Ma questa è pura fantascienza).

<sup>6</sup> Tra i notevoli contributi di Putnam alla matematica possiamo ricordare la risoluzione di uno dei dieci celebri problemi di Hilbert (relativo alle equazioni diofantine).

dalla rapida affermazione del neopositivismo d'importazione europea, Putnam è solitamente affiancato a Rorty (e ad altri studiosi meno noti) quale artefice della rinascita del pragmatismo e della fortuna del "secondo" Wittgenstein in America.<sup>7</sup>

La parabola intellettuale del filosofo americano è segnata da numerose svolte e da alcuni drammatici episodi di rottura. Intellettualmente assai inquieto, ha progressivamente allargato le sue prospettive, già amplissime per interessi e competenze, sino a ricercare un fecondo dialogo con la filosofia "continentale" europea e con il pensiero religioso (soprattutto ebraico). Oggi Putnam dedica prevalentemente la propria attenzione allo studio di Rosenzweig, Buber e Levinas, accostati al pensiero e al misticismo di Wittgenstein e ad alcuni aspetti del pensiero pragmatista. Non è questa la sede per un resoconto anche solo sommario della vasta opera di Putnam<sup>8</sup>. Possiamo tuttavia illustrarne alcuni aspetti centrali, per soffermarci su alcuni degli sviluppi più recenti.

### Scienza, realismo, razionalità

Putnam filosofo della scienza pone al centro delle sue riflessioni uno dei temi principali dell'epistemologia e della metafisica analitiche, la questione del *realismo*, ma ne estende progressivamente i termini di discussione sin quasi a dissolverla<sup>9</sup>.

A metà degli anni Settanta si registra l'inaspettato ingresso nella filosofia di Putnam di temi legati alla cosiddetta filosofia "continentale" (in particolare il richiamo alla nozione ermeneutica del *Verstehen*, il comprendere empatico) e il delinearsi di una prima trasformazione, da una primitiva posizione a favore del realismo *tout court* ("realismo metafisico", caratterizzato da una concezione della verità come corrispondenza), verso una forma alternativa di realismo (*realismo interno*, talvolta detto anche *realismo pragma-*

<sup>7</sup> In realtà la distanza tra i due filosofi è assai netta. Putnam combatte tenacemente alcune delle celebri tesi rortyane riguardanti la fine della filosofia, Wittgenstein e il relativismo. È poi assai significativo che Putnam rifiuti l'etichetta di pragmatista.

<sup>8</sup> Per la bibliografia completa e un'introduzione generale si veda il sito web: putnam.135.it.

<sup>9</sup> Anche in questo caso l'influenza di Wittgenstein sembra essere decisiva. Secondo Putnam anche la filosofia di Wittgenstein avrebbe un intento morale: essa esporrebbe "il tema kantiano del primato della ragion pratica, ma da una particolare prospettiva di ridimensionamento".

*tico o dal volto umano*), un chiaro tentativo di realizzare una sorta di terza via tra il realismo "forte" e le varie forme di anti-realismo.

Il richiamo a Kant diventa decisivo quando Putnam si accorge di non essere più in grado di rispondere secondo i criteri standard della filosofia analitica alle questioni fondamentali della sua riflessione. Secondo Putnam, Kant è il primo filosofo nel quale possa essere rintracciata un'impostazione assimilabile al suo "realismo interno": il mondo "dipende"<sup>10</sup> parzialmente dalla mente cosciente, e la dicotomia realtà/apparenza (e la *vexata quaestio* della problematica relazione tra linguaggio e mondo ad essa correlata) è il frutto di un'illusione trascendentale, generata dall'idea che la realtà fenomenica sia qualcosa di completamente indipendente dalle nostre strutture concettuali. La conoscenza non andrebbe concepita né come puro prodotto della mente umana, né come mero adattamento oggettivante alle strutture del mondo, e lo status degli oggetti postulati dalle teorie sarebbe intimamente legato alle scelte concettuali operate dall'osservatore.

Nel corso degli anni Putnam ha raffinato (e in parte ridimensionato) la sua analisi, tuttavia l'intera questione non sembra attualmente rivestire un ruolo così centrale nelle sue riflessioni<sup>11</sup>. Secondo Putnam, infatti, una delle cause principali di molti problemi filosofici sarebbe la permanenza di un'immagine della percezione, nata con l'affermarsi del pensiero moderno, basata sul postulato dell'esistenza di un'interfaccia cognitiva (costituita dai dati sensoriali) tra le menti e il mondo. Putnam ritiene che la percezione sia invece da intendersi, con le dovute cautele, come sostanzialmente *diretta*, non mediata, e che un atteggiamento conoscitivo più consono potrebbe essere una sorta di "seconda *naïveté*", una recuperata ingenuità che permetta di conservare un significato al mondo del senso comune (il "mondo della vita"), messo radicalmente in crisi (direttamente o indirettamente) da molte delle posizioni filosofiche più influenti. Le posizioni scientiste tenderebbero infatti a dissolverlo scetticamente quale mera "proiezione" di una realtà fondamentale soggiacente (della quale darebbero compiuta testimonianza le

<sup>10</sup> Su quale genere di dipendenza Putnam non è sempre stato chiaro. In alcuni scritti più recenti ha tuttavia escluso esplicitamente la dipendenza ontologica, almeno in un senso "forte" del termine. Sulle più recenti concezioni ontologiche di Putnam, in particolare sulle nozioni di "oggetto" e "oggettività" e sul loro rapporto con l'etica, si veda *Ethics Without Ontology*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2004 (*Etica senza Ontologia*, Bruno Mondadori Editore, Milano 2005).

<sup>11</sup> Sul ridimensionamento del realismo interno e sulla questione complessiva del realismo si veda *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, Columbia University Press, New York 2000.

scienze della natura o un'ipotetica scienza fondamentale futura), e le tendenze relativiste tenderebbero a disfarsene, altrettanto scetticamente, quale nozione incoerente, irrilevante, o addirittura "pericolosa", al pari dell'imparentata nozione di "mondo scientifico oggettivo". Putnam vede però le tendenze relativiste accomunate alle prime, nonostante le apparenze contrarie, da una concezione della razionalità anch'essa scettica:

«C'è qualcosa di politico nelle loro [dei relativisti] mentalità: ... quei filosofi mettono in relazione i nostri attuali criteri istituzionalizzati della razionalità con il capitalismo, lo sfruttamento e persino con la repressione sessuale. Vi sono naturalmente molte ragioni diverse tra loro per le quali oggi molti sono attratti da un relativismo estremo e una di queste ragioni sta nell'idea che tutte le istituzioni e le tradizioni esistenti sono un male in se stesse. ... Il carattere scientifico del positivismo logico è piuttosto chiaro e evidente, ma io ritengo che vi sia un certo scientismo nascosto anche dietro al relativismo ... Che la razionalità sia definita da un ideale programma di un computer è una teoria scettica ispirata dalle scienze esatte; che [sia] definita semplicemente dalle norme culturali locali è una teoria scettica ispirata dall'antropologia. ... [Le] difficoltà dell'attuale filosofia nascono da uno scientismo ereditato dal diciannovesimo secolo ... [Concezioni formaliste e relativiste] sono tentativi di eludere la questione del dare un resoconto sensato e umano della portata della ragione»<sup>12</sup>.

I processi conoscitivi sarebbero dunque la sintesi di una componente fattuale e di una concettuale, fattori tuttavia non sempre nettamente distinguibili. Non possiamo fare a meno dei nostri schemi concettuali, ma essi si applicano all'ambiente-mondo (del quale la mente-cervello è comunque una "parte"), il quale acquista un senso solo a partire da un sistema di *valori*.

### **Bene e vero: oltre la dicotomia fatto/valore**

L'altra idea kantiana accolta da Putnam è l'affermazione di una stretta interconnessione tra etica e metafisica: le questioni filosofiche hanno, in un certo senso, una radice etica o valoriale (esistono valori epistemici, secondo Putnam, non solo valori etico-morali). Scrive Putnam:

«qualsiasi scelta di uno schema concettuale presuppone valori e ... la scelta di uno schema per descrivere le normali relazioni interpersonali e i fatti sociali, per non parlare dei propri piani di vita, implica, tra le altre cose, *valori morali*. Non si può scegliere uno

<sup>12</sup> H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 137 (*Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981).

schema che non fa altro che "copiare" i fatti, perché *nessuno* schema concettuale è una mera "copia del mondo". La nozione stessa di verità dipende per il suo contenuto dai nostri criteri di accettabilità razionale, e questi a loro volta presuppongono i nostri valori e poggiano su di essi. Per dirla schematicamente e in breve, sostengo che la teoria della verità presuppone una teoria della razionalità che, a sua volta, presuppone la nostra teoria del bene»<sup>13</sup>.

Le posizioni delle tendenze scettiche e relativiste si dimostrano deboli nei loro assunti fondamentali. Tale fallimento apre alla possibilità di restituire un ruolo essenziale al "mondo del senso comune" (inteso in un'accezione paragonabile alla *Lebenswelt* husserliana) e al riconoscimento della ragionevolezza delle nostre istanze etico-metafisiche. Riprendendo l'analisi kantiana, Putnam vede scontrarsi i due concetti della filosofia scolastica (*der Schulbegriff der Philosophie*) e della filosofia intesa come concetto cosmico (*der Weltbegriff der Philosophie*), il primo rappresentato oggi soprattutto dalla filosofia analitica, il secondo da un genere di pensiero che cerca di riflettere sulla condizione umana ed elaborare "visioni del mondo" che diano un senso alle nostre esistenze. I due concetti della filosofia operano talvolta in contrasto tra loro, ma sono entrambi essenziali. Compito peculiare del filosofo dovrebbe quindi essere una rigorosa e sensibile ricerca sui valori, accompagnata da una paziente attività educativa sui giovani, su se stesso e gli altri adulti.

Da Wittgenstein Putnam riprende la convinzione che, per così dire, "i problemi filosofici sono irrisolvibili" (in un certo senso non sono affatto "problemi") e la filosofia dovrebbe ritenersi soddisfatta qualora riesca ad elaborare non tanto "soluzioni", ma "direzioni di risposta". La filosofia non riguarda solo astratte speculazioni metafisiche o rigorose analisi linguistico-concettuali, investe profondamente l'intera vita dell'uomo, coinvolge la nostra capacità di immaginazione e "tutta la nostra sensibilità".

Secondo Putnam è giunto quindi il tempo di mettere in discussione una delle dicotomie che stanno alla base del pensiero moderno, la netta distinzione (già teorizzata da Hume e radicalizzata da Max Weber, idea diffusa ben oltre i confini del pensiero filosofico, ad esempio tra i teorici dell'economia e della politica<sup>14</sup>) tra mondo dei fatti e mondo dei valori, tra mondo

<sup>13</sup> H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, p. 231.

<sup>14</sup> H. Putnam, *Fatto-valore. Fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi Editore, 2004 (*The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2002).

del vero e mondo del bene (ciò aprirebbe una strada, tra l'altro, ad una possibile nozione di oggettività – senza oggetti! – adatta al discorso etico<sup>15</sup>).

«A che punto ci troviamo, dunque? Da una parte, l'idea che la scienza (nel senso di scienza esatta) esaurisca la razionalità è considerata un errore che si invalida da sé. L'attività stessa di discutere della natura della razionalità presuppone una concezione di quest'ultima più ampia della mera verificabilità di laboratorio ... D'altra parte, qualsiasi concezione della razionalità abbastanza ampia da comprendere la filosofia ... deve contenere molte cose vaghe, mal definite, non suscettibili di ricevere un trattamento scientifico più di quanto lo fosse il sapere dei nostri avi. L'orrore per ciò che non può essere "metodizzato" non è che feticismo del metodo; è giunto il momento di superarlo. Questo superamento ridurrebbe quella *superbia* intellettuale di cui parlavo all'inizio del saggio. Potremmo anche ritrovare il senso del *mistero*; chissà!»<sup>16</sup>.

### «Ich glaube manchmal»

Senso del limite e del mistero, visione del tutto da un punto di vista morale, "etica della compassione", sono secondo Putnam alcuni degli aspetti essenziali di un autentico atteggiamento religioso. Scrive:

«Diversi anni fa nel corso di una cena ... la padrona di casa fece un'osservazione che s'imprese nella mia mente. Era il periodo immediatamente successivo alla presa dell'ambasciata americana in Iran, e noi tutti eravamo turbati e preoccupati per la sorte degli ostaggi. ... [La] padrona di casa disse di invidiare, o quasi, la consolazione che la profonda fede nell'Islam doveva dare al popolo iraniano, e che *noi*, a differenza di loro, ci troviamo in una condizione sconsolata perché "la scienza ci ha insegnato che l'universo è una macchina indifferente". *La scienza ci ha insegnato che l'universo è una macchina indifferente*: la visione tragica del mondo di Nietzsche preceduta dalle parole «la scienza ci ha insegnato». ... Chi mi conosce avrà correttamente immaginato che non lasciai passare indiscussa quest'affermazione ... [Si] *trattava* di una osservazione religiosa, se la religione comprende la concezione ultima dell'universo inteso come un tutto nel suo aspetto morale: e ciò che la padrona di casa sosteneva era che la scienza ha trasmesso una nuova, ancorché sconcertante, rivelazione»<sup>17</sup>.

La visione della natura che sembra scaturire dalla scienza moderna è un'immagine dalle molte facce: alla bellezza e al senso del mistero si uni-

<sup>15</sup> Il venir meno della dicotomia porterebbe infatti ad una ridefinizione delle nozioni di oggettività e soggettività, e a ridiscutere l'attribuzione (prevalente od esclusiva) di tali nozioni all'uno o all'altro dei due mondi.

<sup>16</sup> H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995 (*Realism with a Human Face*, Cambridge Mass., Harvard University Press 1990), p. 286.

<sup>17</sup> H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, p. 280 e segg.

scono l'inquietudine per una realtà progressivamente spogliata di ogni dimensione sacrale, indifferente, talvolta spietata, e lo spettro dell'insensatezza che lentamente sorge al tramontare delle consolanti fedi tradizionali. Tale visione del cosmo si sviluppa parallelamente ad una mutata visione del soggetto, e delle nostre concezioni della conoscenza, in chiave demitizzante. Scrive Putnam poco oltre:

«Si osservi però con quanta sicurezza noi pensiamo di avere ragione ... La rivelazione moderna può anche essere sconcertante ma, per lo meno, è una rivelazione *demitizzante*. Se il mondo è tremendo noi almeno *sappiamo* che i nostri padri erano sciocchi a pensarla altrimenti ... Senza dubbio ciò lusinga la nostra vanità. La concezione tradizionale diceva che la natura di Dio era un mistero, che i Suoi fini erano un mistero e che, in larga misura, era misteriosa anche la Sua creazione – la Natura. La nuova concezione riconosce, invece, che la nostra conoscenza non è *definitiva*; ... comunque a grandi linee *sappiamo* come stanno le cose. "L'universo è una macchina indifferente" e noi siamo, per così dire, un prodotto accessorio. I valori non sono che sensazioni. ... Penso che non si possa sopravvalutare la consolazione che la nostra vanità trae da quest'immagine. Come gli psicologi hanno capito, nella vita umana il narcisismo è spesso una forza più importante dell'autoconservazione o del desiderio di una vita produttiva, appagante e piena d'amore. ... Di fatto sospetto che molti di noi rimarrebbero comunque attaccati alla concezione scientifica anche se *dovesse mostrarsi* contraddittoria o incoerente. In breve, preferiremmo continuare ad essere depressi anziché perdere lo *status* di persone sofisticate ... In breve, non metto in dubbio che per certi aspetti l'universo della fisica sia una "macchina indifferente" (quantunque sia non poco fuorviante descriverlo come "indifferente"). Ma – come Kant aveva capito – ciò che l'universo della fisica trascura è proprio quel che rende quell'universo possibile per noi, ... vale a dire il lavoro intenzionale, valutativo e referenziale della "sintesi". In breve, sostengo che senza valori non avremmo un mondo. Lo strumentalismo, benché lo neghi, è esso stesso un sistema, pur se malato, di valori».

Il confronto con la scienza non costituisce tuttavia il cuore dell'attuale riflessione putnamiana sul religioso e sulla (ritrovata) fede ebraica<sup>18</sup>. La figura di Wittgenstein appare anche in questo caso molto rilevante, ma inaspettatamente viene affiancata da Putnam a un pensatore come Rosenzweig:

«Nel 1999, una serie di annotazioni a lungo perdute di Wittgenstein ... fu pubblicato ... con il titolo *Denkbewegungen* ("Movimenti del pensiero"). La prima annotazione ... suona così: "Senza coraggio non si può scrivere alcunché di sensato (*vernünftige*) riguardo a

<sup>18</sup> Com'è comprensibile, Putnam parla con molta discrezione del suo ritorno alla fede. Pare che ciò sia avvenuto intorno alla metà degli anni Settanta, forse in seguito ad una crisi personale o familiare. Talvolta egli accenna ad un "dilemma morale" che lo tormentò a lungo e che influì non poco anche sul piano intellettuale, inducendolo a mutare radicalmente il proprio pensiero.

se stessi”. La seconda nota consiste di tre sole parole: “Io talvolta credo” (*Ich glaube manchmal*).

Sappiamo che Ludwig Wittgenstein non era un “un filosofo ebreo”, nonostante avesse avi ebrei – ma la sua famiglia era cristiana da molte generazioni –, e le sue riflessioni religiose ... non furono mai rivolte direttamente alla religione ebraica. ... Tuttavia ho intenzione di riflettere su alcune somiglianze tra Wittgenstein e Rosenzweig nel loro atteggiamento verso la filosofia»<sup>19</sup>.

Secondo Putnam l'intento di Wittgenstein non era semplicemente quello di mettere in guardia il filosofo accademico dall'avventurarsi tra le insensatezze della metafisica speculativa, proponendo quale via alternativa un terapeutico ritorno all'ordinario. Il filosofo austriaco cercava di mostrare come

«la tendenza a farsi incantare dal nonsenso, a forzare la realtà – o, come Rosenzweig dirà, L'Uomo, il Mondo e Dio –, a permettere che essa venga percepita attraverso le lenti di immagini inappropriate, non è affatto il monopolio o la creazione di filosofi professionisti. Wittgenstein si preoccupava per qualcosa che riteneva giacere nel profondo della nostra vita linguistica. E non pensava certamente che uno possa esserne “guarito” una volta per tutte, e di certo non ricorrendo semplicemente “ai significati ordinari delle parole, generalmente efficaci nella vita quotidiana e negli ambiti non strettamente filosofici”»<sup>20</sup>.

Se il bersaglio polemico di *La stella della redenzione* è la filosofia hegeliana, la descrizione satirica della metafisica in *Understanding the Sick and Healthy*<sup>21</sup> è, secondo Putnam, un attacco di Rosenzweig ad un'illusione più generale, la pretesa che la filosofia possa sviluppare una conoscenza di “essenze”. Tale critica non è indirizzata solo al tipico filosofo accademico, ma riguarda una tentazione (contro la quale anche Kierkegaard, secondo Putnam, aveva combattuto tenacemente) assai più generale:

<sup>19</sup> H. Putnam, *Buber, Rosenzweig and Levinas: Meditations on The Meaning of the Culture and Texts of Judaism in Modernity*, conferenza tenuta il 24 maggio 2004 in occasione del convegno “Text and Culture” organizzato a Stoccolma da Paideia – The European Institute for Jewish Studies in Sweden. Una versione rivista di tali scritti è in corso di pubblicazione con il titolo “Three Jewish Philosophers” da parte della Indiana University Press. Si ringrazia l'autore per la gentile concessione dei testi (traduzione mia).

<sup>20</sup> Ivi.

<sup>21</sup> F. Rosenzweig, *Understanding the Sick and Healthy: A View of World, Man, and God*, a cura di N.N. Glatzer, Noonday Press, New York 1953. Il titolo originale è *Das Büchlein von guten und kranken Menschenverstand*, scritto nel luglio 1921 ma mai pubblicato da Rosenzweig. La prima pubblicazione è tale versione inglese del 1953; è stato ristampato con lo stesso titolo, con una nuova introduzione di Hilary Putnam, dalla Harvard University Press nel 1999.

«una tentazione alla quale tutti coloro che si ritengono religiosi possono essere soggetti ... La tentazione di sostituire *parole*, in particolare parole prive di contenuto religioso perché non in relazione interna con quella stessa vita, ad una vita genuinamente religiosa. ... Rosenzweig, similmente a Wittgenstein e Kierkegaard, considerava la metafisica una forma estrema di tentazione, una “malattia” alla quale *tutti* noi siamo soggetti»<sup>22</sup>.

Putnam condivide l'idea di Levinas (già in Rosenzweig) che la metafisica tradizionale sia un tentativo di vedere il mondo come una *totalità* vista «dal di fuori»<sup>23</sup>, secondo una prospettiva dalla quale però «il significato che la vita ha per un soggetto umano è totalmente perduta»<sup>24</sup>. E aggiunge:

«Molti critici della metafisica tradizionale hanno notato che tali filosofi cercano una posizione immaginaria, al di fuori dello scorrere del tempo. Cercano di vedere ogni cosa, persino se stessi, come se fossero degli “outsider”, ... come *se non vi facessero parte* ... Nel descrivere questa posizione immaginaria come un luogo fuori dallo scorrere del tempo e estraneo alle esigenze della vita, Rosenzweig suggerisce che questo genere di filosofia scaturisca da una “paura di vivere”, ... [che sia] un tentativo di eludere la morte»<sup>25</sup>.

Putnam definisce il nuovo pensiero di Rosenzweig un «pensiero parlante»: non un pensiero concepito da un non-luogo e rivolto «a tutto il mondo» (cioè a nessuno), bensì un pensiero che parli *a* qualcuno, sia concepito *per* qualcuno, un interlocutore particolare con il quale entrare in relazione. Qualcuno che «non ha solo orecchie, come “tutto il mondo”, ma anche una bocca»<sup>26</sup>.

Levinas ci ricorda che *l'obbligo fondamentale*, così lo definisce Putnam, di rendersi disponibili all'Altro, non è derivabile da alcuna visione metafisica o epistemologica, in particolare da alcuna condizione di prossimità ontologica tra me e l'altro, e che tale relazione è asimmetrica. Il fenomenalismo di Carnap, la fenomenologia trascendentale di Husserl, ma anche il realismo metafisico, sono accomunati dalla tendenza a far scomparire il «punto di vista dell'agente» in favore di una «visione da nessun luogo». L'etica di Levinas è “filosofia prima” sia nel senso che non dovrebbe essere derivata

<sup>22</sup> H. Putnam, *Three Jewish Philosophers*.

<sup>23</sup> E. Levinas, *Totalità et Infini*, ed. M. Nijhoff, L'Aja 1961 (*Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, 2<sup>a</sup> ed.it., Milano, Jaca Book 1990).

<sup>24</sup> H. Putnam, *Levinas and Judaism, The Cambridge Companion to Levinas*, a cura di Simon Critchley e Robert Bernasconi, Cambridge Mass., Cambridge University Press 2002, p. 35.

<sup>25</sup> H. Putnam, *Three Jewish Philosophers*.

<sup>26</sup> Ibidem.

da alcuna metafisica, sia nel senso che il pensiero che si interroga sul significato dell'essere umano ha inizio con quest'etica "infondata".

Il *me voici!* levinasiano può essere compreso, osserva Putnam, solo alla luce della risonanza biblica della parola ebraica *hineni!*, termine dal carattere performativo e non descrittivo, espressione dell'atto linguistico di "presentare me stesso", di rendermi disponibile all'altro.

«L'obbligo fondamentale che abbiamo, ci insegna Levinas, è l'obbligo di rendersi disponibili ai bisogni, (specialmente alla sofferenze) dell'altra persona. Sono comandato a dire *hineni!* all'Altro ... e ciò non presuppone che io simpatizzi con l'altro, né certamente ... che io sostenga di "comprendere" l'altro»<sup>27</sup>.

Tale asimmetria sembra tuttavia contrastare con la ricerca buberiana, fatta propria anche da Putnam, di una relazione etica di reciprocità (la relazione "Io-Tu"<sup>28</sup>). Vediamo ora come il filosofo americano intende la figura di Martin Buber (attualmente al centro della sua riflessione) e da cosa ritenga siano accomunati questi grandi pensatori ebrei. Secondo Putnam è alto il rischio di fraintendere o sottovalutare il pensiero di Buber:

«spesso le persone sono sorprese dalla mia alta considerazione per il pensiero di Martin Buber. Alcuni ritengono che egli sia un "peso leggero", un pensatore non così originale come Levinas e Rosenzweig. ... [Ma è] l'idea di coloro che non hanno letto il suo capolavoro "Io e Tu", o che lo hanno letto superficialmente»<sup>29</sup>.

In parte ciò è legato al fatto che Buber ci insegna qualcosa sulla relazione che appare avere un carattere normativo sulle relazioni con l'altro, e ciò può essere motivo di perplessità, se non di repulsione. Levinas cerca di fare qualcosa di simile ma, osserva Putnam, non suscita la stessa reazione di Buber probabilmente perché viene considerato un "postmoderno", un filosofo di moda. Ciò che accomuna questi grandi filosofi ebrei è il loro *perfezionismo morale*, secondo il quale le antiche domande quali "Sto vivendo come mi sono proposto di vivere?", "La vita è qualcosa di più che mera vanità, o peggio ancora, mero conformismo?", fanno la differenza: in questo senso, osserva Putnam, sono perfezionisti morali anche Emerson, Nietzsche, per alcuni aspetti anche Rousseau e Kant, pensatori che ci ispirano e ci imbaraz-

<sup>27</sup> H. Putnam, *Levinas and Judaism*, p. 38.

<sup>28</sup> M. Buber, *Ich und Du*, 1923 (ed.it. *Io e Tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, Edizioni San Paolo, Milano 1993).

<sup>29</sup> H. Putnam, *Three Jewish Philosophers*.

zano allo stesso tempo, e forse è questa la ragione della nostra ambivalenza nei loro confronti. In particolare l'*Io-Tu* di Buber può urtare per il suo carattere normativo, proponendosi come il tipo ideale di relazione umana. Ma il pensiero di Buber non è affatto così semplice come appare.

Un primo fraintendimento è ritenere che Buber pensi che la relazione *Io-Tu* sia sempre positiva e, al contrario, che la relazione *Io-esso* sia sempre negativa. Ad esempio Buber ci ricorda, scrive Putnam, che esiste una relazione *Io-Tu* dal carattere *demoniaco*, la relazione personale con un dittatore. D'altra parte, secondo Putnam, si possono individuare in Buber due tipi di relazioni *Io-esso*: le mere relazioni *Io-esso*, e le relazioni *Io-esso* trasformate, trasfigurate dalla relazione *Io-Tu* con il divino.

«L'intento della filosofia di Buber è insegnarci che l'esperienza del divino non è un fine in sé – permettetemi di inserire un'enfasi al posto giusto – che l'esperienza del divino non è un fine in sé, e che la relazione *Io-Tu* non è un fine in sé, ma piuttosto il fine in sé è la trasformazione della vita nel mondo, la vita nel mondo dell'*Io-esso*, attraverso l'effetto trasformante della ricorrente relazione *Io-Tu*»<sup>30</sup>.

Un secondo fraintendimento del pensiero di Buber è ritenere che l'unico aspetto rilevante della relazione *Io-Tu* sia il suo carattere di insegnamento sulle relazioni tra le persone, e che tutto il resto su Dio possa essere trascurato. In realtà l'elemento teologico è centrale: ad esempio la relazione amicale in Buber, per certi aspetti simile alla concezione laica di Moore, punta *oltre* l'amicizia e idealmente conduce alla relazione con il divino, il Tu ultimo. Al contrario è proprio la teologia di Buber, secondo Putnam, che rende il suo pensiero veramente originale:

«Essa può essere brevemente ma fedelmente riassunta (con le mie parole, non di Buber), ... nelle due seguenti affermazioni, sebbene una delucidazione delle brevi proposizioni che cercherò di esporre potrebbe richiedere interi volumi:

(1) È impossibile descrivere Dio, o teorizzare su di Lui. In verità, lo stesso tentativo induce a mancare del tutto l'obiettivo.

(2) Ciò che si può fare è parlare a Dio, o piuttosto, entrare in una relazione "Io-Tu" con Dio, una relazione nella quale tutte le relazioni parziali "Io-Tu" (con le persone, le "essenze spirituali", gli alberi, gli animali e tutta la natura) vengono comprese e completate senza essere obliterate»<sup>31</sup>. ■

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> Ibidem.