

## Il tempo dell'inizio

**Vittorio Sainati // IL TEMPO DELL'INIZIO.  
A proposito di un recente seminario filosofico pisano**

La filosofia italiana è inquieta. Forse la constatazione potrebbe estendersi anche ad altre forme circonvicine della nostra cultura nazionale: come sembrano attestare certi visibili disagi, o certe impazienze filologiche, o certe segrete nostalgie, che, a ritmi accelerati, danno lavoro e affanno ai nostri tavoli da studio. Ma, a ben guardare, l'«inquietudine» filosofica è diversa dalle altre, anche se non lo sa: e il motivo di codesta diversità va cercato tra le pieghe dello statuto epistemologico della filosofia. *La quale è, oggi, una scienza senza oggetto*, che, in ragione di tale caratteristica, vagola incerta nelle pianure del Cielo, in attesa che un dio si accorga di lei e ne definisca il destino.

Ma, intanto, come è possibile una scienza senza oggetto? Nella prospettiva classica il problema neppure si porrebbe, per l'avvenuto assorbimento della questione gnoseologica del conoscere in quella logico-ontologica dell'essere: e se è pur vero che il più vistoso effetto di quell'assorbimento sarà quello di costringere la tradizione a prendere coscienza del proprio dogmatismo, è altrettanto vero che, per quella stessa tradizione, il discorso teorico sui massimi sistemi è, e rimane, un discorso perfettamente chiuso (tale, cioè, da contenere potenzialmente in sé medesimo la propria giustificazione). Ed è ovvio che, da questo punto di vista, non avrebbe senso parlare di una scienza senza oggetto: l'oggetto della scienza classica è lì in persona, nato ad un parto con quella scienza, e, come tale, garanzia ineludibile di *oggettività*.

Scienza senza oggetto è ben piuttosto la filosofia dei moderni. Il percorso che conduce dalle origini della logica greca agli ardimenti teorici della logica contemporanea è assai frastagliato e accidentato, né è questa la sede opportuna per richiami anche soltanto elemen-

tari. Del resto, a noi basta sottolineare il fatto che quel percorso, visto nella sua globalità, è chiaramente immerso nello spirito dei tempi nuovi: vuole scioltezza di movimenti, trasparenza di strutture, libertà di decisione, energia di azione; non teme la polemica, della quale anzi prende non di rado l'iniziativa. Ma vano sarebbe cercar di dedurre da questo articolato insieme di predicati teorici, quel predicato trans-teorico che tutti li contiene.

In effetti, la «modernità», a cui intanto lentamente il Medioevo si apriva, celebrava i suoi primi fasti nei palazzi già comunali o ducali della nostra penisola. E così, dietro le luci e le ombre di una cultura in via di radicale rinnovamento si profilava il disegno di una cultura diversa, centrata sull'idea di una diversa modalità di rapporti intramondani. Quell'idea si era fatta portatrice di un'incredibile speranza: quella, appunto, di una progressiva erosione della dura compattezza dell'«oggetto», che consentisse – con l'emergenza della figura (cartesiana) del *soggetto* – il passaggio a quest'ultimo delle competenze gnoseologiche e ontologiche già note.

Cadeva qui, nella versione moderna, il «paradosso del nuovo» (dove la paradossalità era, insieme, diversità dell'identico e identità del diverso). In quel paradosso si nascondeva il segreto della temporalità, come vicenda «ordinata» secondo il ritmo irreversibile del *prima* e del *poi*, e fenomenicamente vincolata alle esigenze epistemiche del soggetto: ed era pertanto ovvio che in questa prospettiva trovasse particolare accoglienza la categoria del *novum*, che, non più costretta a sbiadire i suoi connotati dialettici per porsi in linea con le tradizionali determinazioni temporali (passato, presente, futuro), assumeva ora veste e funzione di un «principio originario» e metafisicamente fondativo.

Si apriva così, per questa via, un ulteriore spazio problematico, destinato a divenire il terreno di confronto tra proposte interpretative diverse. Un esempio significativo in questo senso è proprio il tema assunto come preminente oggetto di discussione nell'incontro seminariale pisano a cui facciamo riferimento in questa nota\*. Si voleva ripensare in quella sede, anche alla luce della tradizione ebraico-cristiana (che ha progressivamente fissato i termini storici del

\* Il seminario si è svolto il 19 ottobre 2000 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa.

problema), il concetto della temporalità nelle sue connessioni con le tematiche dell'«inizio». Il progetto prometteva vivacità di sviluppi teorici e rigore di documentazione: e le promesse sono state mantenute. All'interno del progetto è emersa una serie di indicazioni teoriche particolarmente interessanti. Per mio conto, ho qualche ragione di privilegiare, tra tali indicazioni, quelle relative al possibile impiego ermeneutico della coppia concettuale «continuità-discontinuità». Qui la divaricazione delle interpretazioni si fa – rispetto all'unicità del loro oggetto – opposizione o (ricoeurianamente) conflitto: sì che si può dire che un contrasto di impostazione formale segnala nella fattispecie un contrasto sistematico di contenuti teorici (così – per esemplificare – un pensiero tendenzialmente globalizzante come quello di Hegel si collocherebbe dal lato della continuità, in contrapposizione alla discontinuità di un Kierkegaard o di un Barth). Ma, in realtà, dietro la dualità ermeneutica del continuo e del discontinuo si cela l'alternativa tra due modelli di pensiero ancora bisognosi di definizione speculativa, ma potenzialmente eversivi degli schemi «sistematici» tradizionali. Essi sono: *a*) il modello «architettonico» di ispirazione hegeliana, e *b*) il modello «critico» di ispirazione kantiana. Ad essi io vedo affidate le sorti della filosofia del futuro: a condizione, tuttavia, che la filosofia si confermi «scienza senza oggetto», e liberamente si spenda – contro ogni preteso ritorno di ideologie metafisiche – come «filosofia di...».