A. ARTOSI, *Introduzione al ragionamento filosofico*, Bologna, Clueb, 2023, 317 pp.

Quando ci si appresta a sfogliare le prime pagine dell'ultima (in ordine di tempo) fatica monografica di Alberto Artosi, Professore Alma Mater all'Università di Bologna e già professore di Logica e Filosofia della scienza nel Dipartimento di Filosofia e successivamente di Logica e argomentazione giuridica e Teoria del diritto e della giustizia nel Dipartimento di Scienze Giuridiche dell'Università di Bologna, si viene quasi da subito invitati ad allenare le meningi in vista di un viaggio[1] non usuale: quello nella storia dei problemi filosofici[2], perché «[l']esistenza dei problemi filosofici è un dato irriducibile ed ostinato […] E la storia della filosofia è la storia della insorgenza di problemi filosofici, storia di tentativi teorici di soluzioni di tali problemi, storia di dispute e di argomentazioni filosofiche»[3].

Il capitolo iniziale e quello finale sembrano delineare il confine di quel territorio di pensiero in cui l'Autore condurrà, in una intensa "cavalcata"[4], il Lettore, fornendo, al tempo stesso, una mappa (pp. 8-10) e insieme una bussola (l'essenziale "tassonomia" degli argomenti di cui alle pp. 304-310, ma pure l'attenzione al loro «carattere proteiforme» e agli «incerti confini» (p. 308) che li connotano) necessarie a non perdersi lungo il cammino.

Ogni tappa del viaggio (ben 31!), icasticamente anticipata dal titolo che funge da apripista teorico e a cui sovente s'associa un carattere piacevolmente (e non accidentalmente) retorico[5], parte con la presentazione della fonte testuale quasi a porre il Lettore davanti a un paesaggio selvaggio, talvolta ammantato da una poesia speculativa[6], talaltra illuminato da una prosa stilosa[7], o modellato su un dialogo serrato, su una preghiera razionale, una meditazione, uno scenario immaginativo,

[1] Itinerario a cui l'Autore ha già in parte "allenato" i lettori (si v. A. ARTOSI, *Breve storia della ragione*, Napoli, 2005) anche "operativamente" (si v. ID., *L'arte di contraddire*, Roma, 2018). Il presente lavoro può quindi inserirsi in (e completare) una sorta di trilogia ideale dedicata alla razionalità argomentativa.

[2] Perché «se c'è qualcosa di *perenne* nella filosofia, perenni non sono le soluzioni quanto piuttosto i *problemi*» (D. ANTISERI, *Come si ragiona in filosofia*, Brescia, 2011, p. 10).

[3] *Ibid.*, p. 9.

[4] «*Un problema non è un esercizio*: un problema è una domanda che esige creatività, dispute, individuazione ed eliminazione degli errori - un problema scatena la ricerca» (*ibid.*, p. 14).

[5] Dall'antitesi al paradosso, anche implicito, dalle domande retoriche all'anafora e poi ancora, ironia, metafora, *derivatio*, chiasmo, iperbole, aposiopesi ed epanalessi. «Per il TA [*Trattato dell'Argomentazione*] ogni figura retorica è un argomento condensato […] [ma] questa teoria rimane troppo intellettualistica, troppo dimentica del piacere della figura, piacere che deriva sia dall'emozione, sia dal comico, sempre comunque dal *pathos*» (O. REBOUL, *Introduzione alla retorica*, trad. it. di G. Alfieri, Bologna, 2015, p. 122).

[6] «Per quanto la dimostrazione abbia celebrato i suoi maggiori trionfi in un'arida "prosa di idee", non bisogna mai dimenticare che, almeno per ciò che ne possiamo sapere, essa è figlia della poesia, sia pure di una poesia fortemente concettualizzata» (p. 14).

[7] Con carattere dimostrativo, ovvero criticamente investigativo o semplicemente analitico.

una semplice e diretta annotazione o, ancora, sull'imperativo rigore di un teorema. Alla dinamica dell'approccio soccorre, però, lo stile conversazionale che introduce e aiuta a prendere confidenza con quel (con)testo, per poi farsi veicolo di un intento criticamente pedagogico (anche se connaturato a quel lato mordace di chi non vuole ammorbare), con la traduzione/ricostruzione dell'originale dei passi selezionati in schemi logici formali, intesi a rilevare la struttura del ragionamento unitamente a un invito ad arrestare lo sguardo (e non, invece, interrompere il cammino perché già sconfortati da un linguaggio astratto e notazioni simboliche), a scrutarne i nessi inferenziali e le consequenzialità, a coglierne eventuali anomalie e ricorsi storici e a ritornarvi sopra per rafforzare l'orientamento nell'itinerario per poi riprendere fiato e far riposare quelle sforzate membra, così da affrontare con maggiore sprone i successivi luoghi (pre)scelti per il viaggio, con un atteggiamento sì meno baldanzoso, e a volte anche percependo l'affanno, ma sempre più consapevoli che la filosofia non è una fatica di Sisifo[8].

Sorretti, pertanto, da un adagio *festina lente* verso "territori"[9] che l'Autore *in primis* si premura di aver anticipatamente battuto, si viene latentemente orientati a seguire l'«ostinato interesse per la questione […] "Perché esiste qualcosa piuttosto che nulla?"»[10] (p. 9) – posta, icasticamente, nel mezzo del viaggio – che lo rende così provvisto di un criterio di rilevanza, capace di limitare quel carattere «rapsodico» (p. 303) in un percorso che attraversa le principali epoche della filosofia occidentale.

Si principia, allora, quasi d'imperio, con la rivelazione della Dea nel poema *Sulla Natura* di Parmenide e la dimostrazione che vi si dispiega nella forma della *reductio ad absurdum*, quale «argomento proprio e peculiare della filosofia» (p. 304), per proseguire con Gorgia e la sua «paradossale

[8] «Il lavoro sulla filosofia – come spesso il lavoro in architettura – è in verità più il //un//lavoro su sé stessi, sul proprio modo di pensare; sul proprio modo di vedere le cose. (E su ciò che ci aspettiamo da esse)» (L. WITTGENSTEIN, *La filosofia*, a cura di D. Marconi, Roma, 2006, p. 5).

[9] Sembrano infatti ravvisarsi quattro nuclei tematici (o stazionamenti, se volessimo rievocare la metafora del viaggio): il primo, metodologico-fondazionale, che forgia l'arsenale argomentativo e operativamente propedeutico agli altri tre (ontologico-teologico, epistemologico e contemporaneo). Il momento spinoziano, infine, costituirebbe, più che un nucleo, il "confine" dei territori battuti dall'Autore: là dove tutto è geometricamente necessario, il possibile si risolve nel necessario e non resta "passaggio" alcuno da possibile a reale.

[10] G.W. LEIBNIZ, *I principi razionali della natura e della grazia*, § 7, in ID., *Monadologia*, a cura di S. Cariati, Milano, 2008, p. 47. «[L]a domanda che si annida nel cuore della metafisica leibniziana» (S. CARIATI, *Introduzione*, *ibid.*, p. 9) organizza così il percorso attraverso i nuclei tematici sostanziali (oltre a quello metodologico-fondazionale), ciascuno dei quali ne rappresenta un approccio: ricerca dell'*Ens necessarium* (ontologico-teologico: l'Assoluto), problema del passaggio da possibilità logiche a esistenza attuale (epistemologico: la conoscibilità del mondo), tentativo di dissoluzione analitico-linguistica della questione metafisica (contemporaneo: il linguaggio). Spinoza, ribadendo che «pensiero ed estensione sono un'unica sostanza, quella divina, che viene "compresa ora sotto l'uno ed ora sotto l'altro di tali due attributi"» (p. 302), ne offre, infine, la risoluzione più radicale.

nullificazione tanto dell'essere quanto del non essere» (p. 23), e la difesa dialettica zenoniana del monismo parmenideo, per poi incedere su cinque delle più famose argomentazioni platoniche: la dimostrazione (a rischio di fallacia ancorché "protrettica"[11]) dell'immortalità dell'anima nel *Fedro*, l'andamento epagogico che sfocia nel dilemma dell'*Eutifrone*, l'«argomento dell'autoconfutazione del *Teeteto*» (p. 8), che dissolve le pretese relativistiche attraverso la loro stessa logica interna, e ancora l'«argomentazione circa la non insegnabilità della virtù del *Menone*» (p. 8), (il cui «appellarsi al metodo dell'"esaminare per ipotesi" in uso fra i geometri costituisce un *unicum* nell'opera platonica» (p. 8)), fino alla (auto-)critica più devastante alla teoria delle Forme nel *Parmenide* (il supposto regresso infinito del "terzo uomo").

Questa permette l'ingresso nell'*Organon* aristotelico con l'argomento sui futuri contingenti (che non riguarda solo le componenti logico-formali da manipolare per evitare il fatalismo logico, ma tocca, nelle sue implicazioni, la natura stessa della realtà temporale e della possibilità), e poi, nel libro Gamma della *Metafisica*, con la sempiterna dimostrazione elenctica del principio di non contraddizione, che assomma al suo essere tecnica argomentativa la funzione di "ponte logico-ontologico". Tutto ciò consente di approcciarsi con minor timore alla prima parabola della ragione: quella alle prese con l'Assoluto. Dalla certezza medievale del Priore dell'Abbazia del Bec e l'esempio paradigmatico di ragionamento *a priori* che fa della necessità logica una prova dell'esistenza divina (subito problematizzata da Gaunilone attraverso una confutazione che mira a svelare l'illegittimità del salto concetto-esistenza)[12], alla sua crisi moderna (Pascal e la scommessa esistenziale di fronte all'insufficienza della ragione dimostrativa) fino alla ricomposizione presuntiva di Leibniz[13], il cui argomento converte la pretesa certezza in una presunzione di possibilità razionalmente legittima[14], per

[11] «Ma è mai possibile? Che su un argomento così centrale per la sua filosofia […] Platone abbia fornito un'argomentazione a tal punto fallace? […] E se l'avesse fatto apposta? Se cioè avesse messo in bocca a Socrate un'argomentazione *intenzionalmente* fallace nell'intento, non di dimostrare l'immortalità dell'anima, ma di "mostrare a Fedro che il fatto che un argomento sembri rigoroso non lo esonera dalla necessità di analizzarlo"?» (p. 46).

[12] Si ricordi come l'argomento anselmiano sia stato poi ristrutturato e rivalutato anche nel XX secolo: si pensi alle versioni modali di Gödel e Plantinga.

[13] A cui Artosi ha dedicato, in un passato non troppo lontano, un'attenzione particolare con riguardo allo sviluppo del pensiero filosofico-giuridico dagli esordi come studente fino agli scritti di diritto naturale del periodo magontino. Si v. A. ARTOSI, *Diritto e filosofia nel giovane Leibniz*, in A. ARTOSI, B. PIERI, G. SARTOR (a cura di), *Saggio di questioni filosofiche estratte dalla giurisprudenza e Dissertazione sui casi perplessi in diritto*, Torino, 2015, pp. 5-28.

[14] Infatti «[p]ensando all'argomento di Pascal, verrebbe da dire – e non sarebbe soltanto una battuta – che è migliore di quello di Leibniz se non altro perché, anche se non risulta persuasivo per l'ateo, almeno non si presta a essere usato come un argomento a suo favore. A meno, naturalmente, che Leibniz non avesse una soluzione. In realtà, non solo Leibniz aveva una soluzione, ma, in linea di principio, si trattava pure di una buona soluzione. L'idea era che "si ha diritto di presumere la possibilità di qualsiasi essere"» (pp. 129-130).

indi transitare alla confutazione kantiana dell'argomento ontologico ("l'esistenza non è un predicato reale"), segnando quindi un cambio di paradigma in una nuova parabola della ragione: quella che riguarda la conoscibilità del mondo. Dunque, avanti (ancora con Leibniz) con la problematicità dell'ottimismo metafisico sui mondi possibili[15] seguita dal dubbio iperbolico cartesiano delle *Meditazioni*[16] (e l'argomento per eliminazione dell'esperimento mentale del pezzo di cera[17]), mentre la critica di Berkeley della sostanza materiale che riduce l'essere al "percepito" prepara il terreno al radicalismo scettico di Hume, che problematizza la causalità e con la stessa critica dell'inferenza investe la religione naturale, dall'"argomento del disegno" ai miracoli, fino a revocare in dubbio la conoscenza stessa del mondo esterno, minando i fondamenti razionali della conoscenza empirica. Di fronte a questa crisi radicale, davanti a noi si staglia la "confutazione dell'idealismo"[18] kantiana che tenta una prima "trascendentale", quanto «traballante» (p. 223), argomentazione sistematica dimostrando che l'esperienza interna cartesiana presuppone necessariamente l'esistenza di oggetti esterni[19], lasciando poi spazio a Moore e al suo tentativo di ri-stabilire – mobilitando argomenti del senso comune e l'arresto "dogmatico" del regresso infinito – «che ci sono "cose al di fuori di noi"» (p. 9), preparando così la (terza) parabola della ragione, concernente come parliamo il mondo.

Ecco, allora, la parafrasi logica di Russell per dissolvere i paradossi ontologici attraverso l'analisi delle descrizioni definite, che apre a quel «modo analitico di fare filosofia»[20], con cui Carnap tenta l'eliminazione verificazionista riducendo gli enunciati metafisici a pseudoproposizioni (ma

[15] Questa presuppone una teoria «non ugualitaria»: nozione che l'Autore fa propria (pp. 145-148), riconoscendo a Nozick «alcuni interessanti argomenti generali per pensare che ci sia qualcosa di sbagliato nella presunzione che coppie di concetti come esistente/non esistente esauriscano tutte le possibilità» (p. 148).

[16] Anticipando le contemporanee problematizzazioni di Putnam dei "cervelli in una vasca", che pur radicalizzando il dubbio sulla distinzione tra realtà e rappresentazione, rovesciano paradossalmente l'esito scettico cartesiano rivelando l'autocontraddittorietà dell'ipotesi scettica radicale (infatti, la «sostanza logica dell'argomento […] può essere ricondotta a un'autoconfutazione» (p. 307)).

[17] «[M]a esempi di questo genere di argomenti si contano in tutta la storia della filosofia a cominciare già dai filosofi presocratici» (p. 307). «Ciò che Cartesio ci offre con il suo rovesciamento dell'empirismo è un genere di esperienza completamente diverso. Ma, in definitiva, che cosa giustificava un simile rovesciamento? Il fatto è che nei cento anni trascorsi dalla pubblicazione dell'opera di Copernico, la buona "vecchia" esperienza di Aristotele e del senso comune aveva finito per diventare una pesante palla al piede e bisognava sbarazzarsene se si voleva dare spazio a un nuovo sistema di credenze» (p. 161).

[18] Merita qui precisare che la confutazione dell'idealismo «non riguarda l'idealismo di Berkeley, di cui Kant riteneva di aver fatto giustizia nell'Estetica Trascendentale, bensì l'idealismo "problematico" […] di Cartesio» (p. 223).

[19] «[S]i tratta di dimostrare che l'esperienza interna che ci rende cartesianamente certi della nostra esistenza è possibile solo sul presupposto che abbiamo esperienza dell'esistenza di oggetti esterni» (p. 223), per mezzo dell'impiego del *modus ponens* in funzione anti-scettica, ossia un «celebre quanto discusso esempio di un tipo particolare di argomenti indissolubilmente legati alla sua filosofia» (p. 306), oggetto a sua volta di obiezioni formali per cui «dietro l'apparenza di una dimostrazione diretta, si cela un argomento apagogico che non è difficile smascherare» (p. 230).

[20] F. D'AGOSTINI, *Che cos'è la filosofia analitica?*, in F. D'AGOSTINI, N. VASSALLO (a cura di), *Storia della filosofia analitica*, Torino, 2002, p. 25.

con scarsa credibilità quanto alle proposizioni heideggeriane sul "nulla"[21]), o con cui Quine riforma radicalmente l'approccio ontologico riducendo gli impegni esistenziali ai criteri di quantificazione delle variabili, mentre, nell'analisi dei giochi linguistici, l'"ultimo" Wittgenstein critica il falso uso mooriano delle espressioni ordinarie (per cui le proposizioni del senso comune non sarebbero oggetti di conoscenza giustificabile ma regole sottratte al dubbio[22]), che si salda infine ai controesempi[23] sistematici di Gettier per cui «[la concezione della conoscenza come credenza vera e giustificata] porta ad accettare come casi di conoscenza delle credenze che sono vere e giustificate solo per una combinazione casuale di eventi ignoti al soggetto» (p. 287).

Qui, ancora scossi e disorientati dalla portata del "problema"[24], decidiamo però di spingerci al confine del percorso, cercando finalmente di sorreggerci alla «dimostrazione [*more geometrico*] più breve di tutta la storia della filosofia» (p. 301), che prova «una delle tesi più cruciali, e forse più oscure, dell'*Etica*» (p. 301) spinoziana, capace, (solo) essa stessa, di riportarci (quasi) al punto di partenza del viaggio[25].

[21] Benché «il tentativo di Carnap di dimostrare che le proposizioni di Heidegger sono prive di senso è da ritenersi scarsamente credibile […] [s]i riconosce comunemente che l'approccio alla metafisica di Carnap abbia contribuito in maniera essenziale a formare l'identità della filosofia analitica e a determinarne la separazione epocale dalla filosofia continentale» (p. 259 e nota 21).

[22] «Moore […] non ha nessuna ragione per dire di sapere le sue proposizioni, poiché nessuno ha una ragione per chiedergli se le sa dal momento che tutti, alla pari di Moore, le sanno. Ma il fatto che tutti le sanno non significa che *ognuno* le sappia nel senso in cui ognuno *sa* cose che l'altro non sa o di cui l'altro dubita. Per questo il suo impiego di "Io so" è tanto superfluo quanto insensato» (R. DIONIGI, *La fatica di descrivere. Itinerario di Wittgenstein nel linguaggio della filosofia*, Firenze, 1997, p. 389).

[23] «[I] suoi esperimenti mentali sono paradigmatici, nel senso che […] stabilire se gli esperimenti mentali di Gettier siano riusciti significa in effetti stabilire se possano esserci esperimenti mentali in filosofia» (T. WILLIAMSON, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, 2007, p. 180 [trad. it. dell'Autore, p. 308]).

[24] Il "problema" di Gettier esemplifica la natura dei problemi filosofici autentici: apparentemente semplici nei loro controesempi, ma capaci di destabilizzare convinzioni a lungo consolidate e di resistere a soluzioni definitive. Infatti, «[a]fter some decades of such iterations, some epistemologists began to doubt that progress was being made. In her 1994 paper, 'The Inescapability of Gettier Problems', Linda Zagzebski suggested that no analysis sufficiently similar to the JTB analysis could ever avoid the problems highlighted by Gettier's cases» (J.J. ICHIKAWA, M. STEUP, *The Analysis of Knowledge*, in E.N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 Edition (https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/knowledge-analysis/)).

[25] Dall'identità di essere e pensiero che la tradizione attribuisce a Parmenide all'identità spinoziana tra ordine delle idee e ordine delle cose: agli estremi del viaggio, la necessità assoluta dell'essere in due modalità dimostrative.

Dunque, una storia (r)accolta in un «mondo senza storia»[26], condotta con una meta-analisi[27] sulla natura stessa dell'argomentazione filosofica perché già «gran parte del lavoro dei filosofi è lavoro di analisi […] analisi di altre argomentazioni […] analisi di teorie filosofiche» (p. 309). Ecco pertanto che, perché una tesi filosofica sia razionale in quanto criticabile[28], si deve guardare a «[que]i ragionamenti, [a quel] le prove con cui [i filosofi] hanno sostanziato le loro tesi, o attaccato le tesi di altri filosofi, con l'intento dichiarato di risultare razionalmente persuasivi» (p. 7) in un percorso che qui, più che diacronico, può dirsi «tematico»[29] (p. 8) o meglio topografico seppur, comunque, talvolta deviato su sentieri che riflettono quel lato "idiosincratico" dell'Autore, che sembra però dar segno anche del lato più "concreto" dell'argomentazione in domìni non immediatamente filosofici: potrebbero leggersi così l'analisi della replica di Marx alla tesi dell'oweniano Weston secondo cui ogni lotta operaia per un aumento salariale sarebbe vanificata da un corrispondente aumento dei prezzi, sconcertante «esempio della logica implacabile con cui […] intesseva le sue argomentazioni» (p. 290), o quel frammento del *Dialogo* tra un "socratico" Galileo-Salviati e l'"aristotelico" Simplicio circa l'immobilità della Terra, le cui conseguenze vanno, appunto, «molto al di là dell'ambito strettamente filosofico»[30] (p. 309).

Ecco, allora, un'antologia di storia architettonica dell'argomentazione filosofica[31], metodologicamente orientata e articolata contro l'idea che la filosofia debba limitarsi esclusivamente al ragionamento deduttivo, dal momento che, se «[l]a maggior parte delle argomentazioni che abbiamo incontrato lungo il nostro percorso sono deduttive o hanno comunque un'impostazione deduttiva» (p. 305), questo non deve consolidare un pregiudizio che induce a «chiudere gli occhi davanti al

---

[26] L. ALTHUSSER, *Filosofia per non filosofi,* a cura di G.M. Goshgarian, trad. it. di G. Cangioli, Bari, 2015, p. 15. «Prova ne sia che il filosofo, per interpretare un passaggio di Kant, potrà invocare tanto Platone quanto Husserl, come se non ci fossero ventitré secoli a separare i primi due e un secolo e mezzo tra il primo e l'ultimo, a dimostrazione del fatto che poco importano il prima e il dopo. Per il filosofo tutte le filosofie sono, per così dire, *contemporanee*» (*ibid.*).

[27] Ma non un "meta-discorso". Si v. *infra* nota 54.

[28] «E *nella misura in cui una teoria metafisica può venir razionalmente criticata*, dovrei essere disposto a prendere sul serio la sua implicita rivendicazione ad essere considerata, almeno provvisoriamente, come vera» (K.R. POPPER, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*. III: *La teoria dei quanti e lo scisma nella fisica*, a cura di W.W. Bartley III, ed. it. a cura di A. Artosi e R. Festa, trad. it. di A. Artosi, M. Benzi, R. Festa e S. Mancini, Milano, 1984, p. 203).

[29] Si v. *supra* nota 9.

[30] «Esistono le teorie filosofiche perché esistono i problemi filosofici – problemi che emergono da ambiti non filosofici come l'esperienza religiosa, la vita politica, la ricerca scientifica, le decisioni etiche, la produzione delle opere d'arte e della letteratura» (D. ANTISERI, *Come si ragiona in filosofia*, cit., p. 16).

[31] Talché lo stesso Autore si premura da principio di allertare: «chi si aspetta di trovarvi le "100 più importanti argomentazioni della filosofia occidentale" […] rimarrà deluso. Meglio, allora, prima che la delusione diventi troppo cocente, ragguagliarlo su ciò che vi troverà, così che possa consapevolmente decidere se continuare con la lettura o meno. Ciò che vi troverà è un parziale inventario» (p. 7).

fatto che argomentazioni di carattere non deduttivo sono state di casa in filosofia anche ai tempi del più imperante deduttivismo» (p. 305) e, soprattutto, a ignorare quanto sia «difficile trovare nell'intera storia della filosofia un filosofo che non abbia associato l'argomentazione con una buona dose di […] immaginazione» (p. 309). Ma che potrebbe anche vedersi come un prontuario (criticamente fondato) da cui trarre operativamente alcuni strumenti non solo per condurre un ragionamento spiccatamente filosofico[32], ma anche una qualsiasi discussione che sappia svincolarsi da posizioni preconcette e difendersi dalla minaccia delle fallacie, così come dei sofismi, «avanzando delle ragioni e articolandole in un discorso connesso e coerente» (p. 312), aspirando a una persuasione razionale piuttosto che a quella fascinazione eristica per cui «dove non c'è (o non c'è più) un essere al quale riferirsi non resta che l'intreccio infinitamente antitetico dei *logoi*»[33].

Un'antitesi, quella dei *logoi*, che rende però quell'«invito a scoprire il lato argomentativo della filosofia» (p. 7) capace sia di coglierne la dimensione costitutiva che di ripensarne il carattere: infatti, se «quella della filosofia è una pratica essenzialmente *adversarial*»[34] (p. 310), ove «*ogni tesi è dunque per natura un'anti-tesi*»[35] e se «la filosofia si nutre […] di "controversie polemiche tra filosofi"»[36] (p.

[32] «[L]e teorie filosofiche sono razionali se e quando sono criticabili […] *in base a idee e teorie all'epoca accettate e, per quanto consolidate, anch'esse non assolute e sempre sotto assedio* […] la teoria metafilosofica nella quale si sostiene che razionali sono le teorie filosofiche se e in quanto criticabili (ben consapevoli che, di volta in volta, possono esserci, dati per assodati precisi presupposti, anche teorie filosofiche razionalmente indecidibili) esplicita, rende conto di quella *disputatio* senza fine costituita dalla storia del pensiero filosofico, dove, a partire da teorie reputate e accettate come valide, vere e magari indiscutibilmente vere, si è pensato di volta in volta di respingere altre teorie incompatibili con la teoria abbracciata come valida» (D. ANTISERI, *Come si ragiona in filosofia*, cit., pp. 12-13).

[33] A. ARTOSI, *L'arte di contraddire*, cit., quarta di copertina.

[34] Il richiamo a un (auto)critico del teoricismo quale Louis Althusser e a un «critic[o] della filosofia» (C. ZORZELLA, *Linguaggio e filosofia in Gilbert Ryle*, Padova, 2007, p. 9) come Gilbert Ryle, obiettivamente distanti per tradizioni, permette tuttavia una possibile loro convergenza metodologica riconoscendo la natura disputativa dell'attività filosofica e negandole un oggetto autonomo.

[35] L. ALTHUSSER, *Filosofia per non filosofi*, cit., p. 199. «Se una tesi filosofica non ha oggetto, se l'oggetto che essa pone non è un oggetto reale, bensì puramente interno alla filosofia*, tale oggetto diviene per essa un mezzo per avvantaggiarsi su un avversario filosofico*. L'oggetto filosofico rappresenta il dispositivo "militare" tramite il quale, nella guerra filosofica, la filosofia in questione occupa delle posizioni definite contro un avversario definito […] ogni filosofia può essere paragonata a una sorta di esercito teorico in marcia, dispiegato sul campo di battaglia, preceduto e costituito dalle sue tesi […] essa non ha come fine la produzione di conoscenze, bensì una guerra strategica e tattica contro le forze teoriche dell'avversario […] [d]obbiamo, infatti, rappresentarci la filosofia, vale a dire l'insieme delle diverse filosofie, in qualsiasi epoca, come un campo di battaglia teorico» (*ibid.*, pp. 199-200).

[36] Secondo Ryle, necessarie (terapeuticamente) per disambiguare concetti rivelatori di confusioni categoriali (generatrici di problemi filosofici) e svelare presupposti nascosti che guidano il pensiero, in un processo continuo di revisione e critica e quindi oppositivo alla tendenza a costruire sistemi dogmatici.

309), per cui «[g]li argomenti sono armi efficaci solo se sono convincenti dal punto di vista logico»[37], a questa, però intrinsecamente non si può ridurre[38].

L'itinerario sembrerebbe così giunto al termine e guardandosi indietro, orgogliosamente stanchi del viaggio compiuto, ci si sente più robusti per esserne stati temprati (ossia più maturi e consapevoli nel non consegnarsi al riduzionismo logicista così come alla dissoluzione relativista), ma pure pronti per l'ultima (e più preziosa) traccia che l'Autore fornisce al Lettore (quasi preservandola), prima di congedarsi: «la filosofia non è solo le sue argomentazioni – il loro stesso essere "sovraccariche di senso" lo dimostra» (p. 314)[39]. Del resto, benché gli «argomenti di Russell, Carnap, Quine e Gettier s[ia]no effettivamente quanto di più vicino a una dimostrazione logicamente rigorosa la filosofia abbia prodotto nel corso della sua storia […], nessuno di questi argomenti si è rivelato assolutamente conclusivo» (p. 313). Ma c'è di più da ri-levare e dis-velare: «talvolta, sotto le vesti maestose delle sue più ardite visioni, il filosofo è nudo» (p. 302). Perfino, allora, di fronte alla rigorosa necessità geometrica rimane qualcosa non solo irriducibile alla dimostrazione ma eccedente lo stesso linguaggio[40] e qui la metafora proposta dall'Autore non può che consentire di sviluppare con slancio la riflessione[41]: la nudità del filosofo davanti all'indicibile ri-chiama l'apertura al mistero che «icona della verità originaria […] come insegna il pensare arcaico, è il luogo iniziatico

---

[37] G. RYLE, *La struttura degli argomenti filosofici*, in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo*, Torino, 1969, p. 783.

[38] «[La filosofia…] nasce *attraverso* il linguaggio, cioè trova nel linguaggio la sua condizione di esistenza […] questo però non significa che la filosofia si risolva nell'*analisi* linguistica, poiché l'*analisi*, seppur necessaria e imprescindibile, non esaurisce il senso della filosofia, che viene intesa platonicamente e aristotelicamente come "pratica dialettica"» (C. ZORZELLA, *Linguaggio e filosofia in Gilbert Ryle*, cit., pp. 10-11). In particolare, «gli argomenti filosofici non possiedono la caratteristica della *probabilità*, ma quella della *plausibilità*. Il fatto che siano plausibili però non significa che non costituiscano un avanzamento nella conoscenza (anche se non possono essere considerati *prove*) ma mostra che la filosofia richiede prove discorsive, dialogiche» (*ibid.*, p. 35). Sì che «[u]n'altra caratteristica che concorre a delineare l'aspetto dell'argomento filosofico è il fatto che ognuno di essi, se "logicamente rigoroso", costituisce una "scoperta"» (*ibid.*, p. 36). E in tale pratica, «[a]ttraverso questa strada di continuo transito tra il comune e il diverso, abbiamo scoperto l'essere del non essere e il non essere dell'essere, comprendendo, […], che la dialettica costringe a capire il tutto, laddove nel tutto stanno sia l'essere che il non essere» (A. BERARDI, *Il ritorno e gli appunti di viaggio: le tre ultime lezioni di gennaio*, in F. GENTILE, *Filosofia del Diritto*, Padova, 2006, p. 197).

[39] Richiamando ancora Althusser, trasformandolo e forse superandolo: «[…] il carattere inesauribile delle opere filosofiche, che differenzia evidentemente la filosofia dalle scienze. […] un'opera filosofica non può ridursi al testo letterale […] poiché essa è *sovraccarica di senso* […] questo sovraccarico di senso risiede nella 'natura' della filosofia! […] Se un'opera filosofica è sovraccarica di senso, allora deve, per poter esistere come filosofia, unificare un gran numero di significati» (L. ALTHUSSER, *Filosofia per non filosofi*, cit., p. 17). Ciò che per Althusser rivela il carattere necessariamente situato e mai neutrale del discorso filosofico, all'interno di «*due* opposti modi di filosofare, *due pratiche contraddittorie della filosofia*» (*ibid.*, pp. 17-18) diventa per l'Autore testimonianza (nell'ambito dei loro reciproci riconoscimenti) della ricchezza semantica irriducibile dell'argomentazione filosofica.

[40] «Per il momento non posso spiegarlo più chiaramente» (B. SPINOZA, *Etica*, a cura di S. Landucci, Roma-Bari, 2009, p. 65).

[41] «L'uomo ha l'impulso ad avventarsi contro i limiti del linguaggio» (L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, a cura di M. Ranchetti, Milano, 2012, p. 21).

dell'apertura di senso (*mystés*), ove abita la sapienza»[42]; ma «all'interno del Tempio non v'era alcuna immagine di dèi; il sacrario era vuoto; i misteri erano insussistenti»[43].

E così nella ricerca filosofica: «Quando il filosofo giunge al cuore del problema, il cuore del problema gli appare vuoto, così come vuoto apparve ai Romani il sacrario del Tempio di Gerusalemme: (i) vuoto, così come è *immobile* l'occhio del ciclone; (ii) vuoto, così come è *deserto d'immagini* il punto cieco sulla rétina; (iii) vuoto, così come è *oscuro* il cuore della fiamma»[44]. Di più, sul messaggio dell'Autore non si vorrebbe aggiungere[45]. O forse sì: però, non più su di esso, né a partire da esso, bensì ri-tornando a *esso* (d)al suo *principio*, perché all'origine della ricerca di quel significato di "senso"[46] si pone (o si è già im-posta) una dis-posizione, quel *thauma*, che non significa solo meraviglia[47] o am-mirazione ma finanche angoscia[48], per cui «gli uomini, sia ora sia in principio, cominciarono a filosofare»[49]. Certamente, allora, non si potrà che valorizzare questo tentativo dell'Autore di tracciare una "cartografia" dell'argomentazione filosofica[50], ma insieme praticando[51]

---

[42] P. MORO, *Figure retoriche e scrittura forense*, in F. CAVALLA (a cura di), *Retorica processo verità*, Milano, 2007, pp. 182-183.

[43] «Cneo Pompeo fu il primo dei Romani a domare i Giudei e ad entrare quale vincitore nel Tempio di Gerusalemme. Si diffuse allora una voce: all'interno del Tempio non v'era alcuna immagine di dèi; il sacrario era vuoto; i misteri erano insussistenti» (P.C. TACITO, *Storie*, V, 9, cit. in A.G. CONTE, *Adelaster*, Milano, 2016, p. 35).

[44] A.G. CONTE, *Adelaster*, cit., pp. 35-36.

[45] «È […] un punto del più alto interesse il fatto che l'opera, una volta compiuta, uscita dalle mani del creatore, non appartiene più a lui, ma diviene proprietà di tutti coloro che siano in grado di raccoglierne il messaggio e di penetrarne il senso. Qui il conoscere è un riconoscere e un ravvisare l'altrui spirito che, attraverso le forme della sua oggettivazione, parla allo spirito pensante, il quale si sente ad esso affine nella comune umanità. È un ricondurre quelle forme alla interiorità che le ha generate e dalla quale si sono staccate, un interiorizzarle, traspondendone tuttavia il contenuto in una soggettività diversa da quella loro originaria […] l'interprete deve percorrere nell'*iter ermeneutico* in senso retrospettivo l'*iter genetico* e operarne in sé il ripensamento» (A. PLACHY, *La teoria della interpretazione*, Milano, 1974, p. 73).

[46] «Pensate per esempio alla meraviglia che qualcosa esista. La meraviglia non può essere espressa nella forma di una domanda, e non vi è neppure alcuna risposta. Tutto ciò che vorremmo dire può, a priori, essere solo un non senso. Tuttavia, noi ci avventiamo contro i limiti del linguaggio» (L. WITTGENSTEIN, *Lezioni e conversazioni*, cit., p. 21).

[47] ARISTOTELE, *Metafisica*, trad. it. di A. Russo, Bari, 1971, I, 2, 982b 12-13. «Si addice particolarmente al filosofo questa tua sensazione: il meravigliarti. Non vi è altro inizio della filosofia, se non questo, e chi affermò che Iride era figlia di Taumante come sembra, non fece male la genealogia» (PLATONE, *Teeteto*, in ID., *Le opere*, a cura di E.V. Maltese, vol. 1, trad. it. di G. Giardini, Roma, 2005, 155d).

[48] «La disponibilità all'angoscia è il sì all'insistenza nel soddisfare il richiamo sommo da cui soltanto l'essenza dell'uomo è colpita. Unico fra tutti gli enti, l'uomo, chiamato dalla voce dell'essere, esperisce la meraviglia di tutte le meraviglie: *che* l'ente *è*. Chi, dunque, nella sua essenza è chiamato nella verità dell'essere, è perciò sempre disposto in uno stato d'animo in modo essenziale. Il chiaro coraggio dell'angoscia essenziale garantisce la misteriosa possibilità dell'esperienza dell'essere, perché vicino all'angoscia essenziale e allo sgomento dell'abisso abita il timore. Esso apre nella radura (*lichtet*) e delimita quella località abitata dall'uomo, entro la quale egli dimora stabilmente come a casa» (M. HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica?*, a cura di F. Volpi, Milano, 2001, p. 78).

[49] ARISTOTELE, *Metafisica*, cit.

[50] Ancor più valorizzato davanti alle sfide attuali poste dall'argomentazione computazionale, dall'*argument mining*, e dalle nuove forme argomentative nell'era digitale.

[51] «Si dice "filosofare" sia il ricercare questa stessa cosa, cioè se si debba filosofare oppure no, sia il praticare la ricerca filosofica» (ARISTOTELE, *Protreptico*, a cura di E. Berti, Torino, 2000, fr. 6 Düring, p. 7).

(purché dis-posti) una costante esortazione al filosofare, trattenendo quello «stato d'animo raro e prezioso»[52] capace di un'emancipazione intellettuale[53] che questi consegna *in primis* ai *suoi studenti*, passati compagni di una comunità amicale di ricerca ma pure a coloro che, *non-philosophes*, ritrovandosi tra le mani questo volumetto o trattenendolo appassionatamente, siano emotivamente ammiratori e fondamentalmente, fondatamente e (finalmente) seguaci dell'*argumentum mirabile*[54] per cui, «sia che si debba sia che non si debba filosofare, si deve in ogni caso [pertanto] filosofare»[55].

FRANCESCO CAVINATO

[52] E. BERTI, *In principio era la meraviglia*, Roma-Bari, 2009, p. VII. «Eppure qualche volta può capitare di guardare il mondo in modo diverso, di meravigliarsi che le cose stiano in un certo modo. In questi momenti accade […], di guardare il mondo "con occhi greci"» (*ibid.*, pp. VIII-IX).

[53] «In questo modo, e orientando così le sue riflessioni, vive costui, continuando una normale vita quotidiana, ma in ogni cosa e sempre restando unito alla filosofia e al regime di vita di ogni giorno che lo renda, in una condizione interna di fondamentale temperanza, particolarmente disposto all'apprendimento e pronto di memoria e abile nel ragionare: e un tipo di vita opposto a questo è oggetto della sua costante repulsione» (PLATONE, *Lettera VII*, in ID., *Le opere*, a cura di E.V. Maltese, vol. 5, trad. it. di U. Bultrighini, Roma, 2005, 340d).

[54] «La più nota e importante di queste dottrine [propriamente filosofiche], che si trova solo nel *Protreptico* […] è quella implicita nell'argomento per cui, sia che si debba sia che non si debba filosofare, si deve in ogni caso filosofare. Tale argomento […] è formulato rigorosamente, ed esplicitamente attribuito all'opera aristotelica, da Alessandro di Afrodisia nel suo commento ai *Topici* [149, 9-17]. Le parole che il commentatore cita letteralmente dal *Protreptico* sono solo una spiegazione del significato della parola "filosofia", che vuol dire tanto praticare la ricerca filosofica, quanto ricercare se si debba filosofare oppure no (fr. 6). Ma esse fanno parte di un argomento più generale, che Alessandro riporta e che sicuramente doveva trovarsi nel *Protreptico*, secondo cui, qualunque si assuma delle due premesse opposte che un avversario può concedere rispondendo a una nostra domanda, è sempre possibile distruggere la sua tesi, cioè confutarlo. […] Di questo frammento è interessante anzitutto la struttura logica dell'argomento, che non solo è un'argomentazione dialettica […] ma è un'argomentazione dialettica che ha anche il valore di una dimostrazione scientifica per cui è stata chiamata dalla tradizione *argumentum mirabile*. È interessante anche il concetto di filosofia che esso propone, per cui la filosofia è un discorso che non solo mette in discussione qualsiasi oggetto, ma, a differenza da ogni altro discorso, mette in discussione anche se stesso. Per questa ragione la filosofia è un discorso che non ammette alcun "metadiscorso", cioè alcun discorso diverso da se stessa che verta su di essa; insomma è un discorso intrascendibile e, perciò stesso, innegabile» (E. BERTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Protreptico*, cit., pp. XXVIII-XXX e nota 8).

[55] *Ibid.* «"E chi sono dunque", chiesi io, "o Diotima, quelli che si mettono a fare filosofia, se non lo fanno i sapienti e né gli ignoranti?" "Questo", mi rispose, "è chiaro ormai anche a un bambino, e sono quelli che si trovano in mezzo a questi due gruppi, tra i quali va posto anche Amore. La sapienza infatti, appartiene al novero delle cose più belle, e Amore è amore riguardo al bello, tanto che è necessario che Amore sia filosofo e, essendo anche filosofo se ne sta in mezzo al sapiente e all'ignorante"» (PLATONE, *Simposio*, in ID., *Le opere*, a cura di E.V. Maltese, vol. 2, trad. it. di G. Giardini, Roma, 2005, 204a-b).