

GIORGIO LORENZO BELTRAMO *

La ricorsività della teoria. Per un'etica dell'errore**

English title: *The recursiveness of theory. For an ethics of error*

DOI: 10.26350/18277942_000146

Sommario: 1. Introduzione. 2. Teorie ricorsive. Quattro esempi. 2.1. Antropologia culturale. 2.2. Linguistica. 2.3. Storia. 2.4. Filosofia. 3. Relativismo e paradosso. 4. Figuratività pratica del mondo. 5. Conclusione. Etica dell'errore.

1. Introduzione

Il pensiero teoretico di Carlo Sini ha portato in filosofia e, a cascata, in tutto il sapere storico e scientifico dell'Occidente la 'scossa' della domanda sulla domanda. Mettere in questione il gesto filosofico per eccellenza, esercitandolo sulla sua stessa apertura di senso, non significa adire ad un luogo privilegiato: un luogo di verità più pura poiché più critica e autocritica. Semmai, è proprio questo presupposto di dubbio e di critica metodici che è qui messo in questione. La domanda sulla domanda non può mirare, allora, ad una risposta: può solo abitare lo spazio del suo paradosso¹.

Il gesto teorico che ha segnato il sapere occidentale è, così, agito su se stesso, in un esercizio ricorsivo. A ben guardare, esso non tenta di uscire dalla sua particolare apertura di senso sul mondo: non esce, cioè, da quella soglia ambigua aperta dalla domanda definitoria socratica *ti esti*. Al contrario, l'esercizio proposto da Sini percorre tale via fino alle sue estreme conseguenze, trovandosi, così, inquisito dalla domanda.

* Università degli Studi di Torino (giorgiolorenzo.beltramo@unito.it).

** Il contributo è stato sottoposto a *double blind peer review*.

¹ C. Sini, *Etica della scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano, 2016.

Tale esito paradossale è in un certo senso anticipato dal percorso storico e scientifico: da quelle discipline che originano dalla filosofia e che ne ereditano lo sguardo panoramico, che dice la verità per tutti con metodo logico universale.

Proprio il metodo logico e autocritico permette alla storia e alla scienza di dire la verità del mondo, in un progresso infinito. Tuttavia, è precisamente tale razionalità dello sguardo, tale apertura di senso del gesto teorico, ciò che il metodo critico non può propriamente prendere a oggetto senza cadere nel paradosso.

La ricorsività della teoria, quale esito paralizzante eppure logico del suo metodo, non è da intendere come un difetto o una fallacia. Piuttosto, essa indica un limite, una distanza: posto nel sapere, l'uomo esperisce la distanza dal mondo. Possiamo anche dire che tutto il sapere ha il mondo al suo limite.

Abitare il paradosso, come invita a fare Sini, è un esercizio di etica del sapere. Per adattare un'immagine di Remotti, possiamo dire che è un esercizio antropo-poietico: esso educa un nuovo soggetto ad una nuova pratica conoscitiva. L'interesse è diretto a ripercorrere, ogni volta, la propria apertura di senso.

Tale pratica, lungi dall'essere un sapere più vero degli altri o – specularmente – un sapere equivalente ad ogni altro, frequenta la verità nella figura del suo errore. L'errore non è un difetto, come si è detto, ma il luogo di esperienza e di transito della verità del mondo. Anche il pensiero delle pratiche, dunque, espone il suo limite e si espone alla catastrofe delle sue figure.

Vediamo un esempio di percorso ricorsivo eppure logico, attraverso le tre discipline dell'antropologia culturale, della linguistica e della storia, per poi vertere sulla ricorsività della domanda sulla domanda in filosofia. L'esito paradossale, come si mostrerà, intacca la stessa critica di relativismo: la critica che vede ogni pratica e ogni apertura di senso come

ugualmente vere e ugualmente false. Ad essa si risponde con la figuratività del mondo: ciò che invita ad un'etica dell'errore².

2. Teorie ricorsive. Quattro esempi

2.1. Antropologia culturale

L'immagine dello specchio, proposta da Francesco Remotti come metafora dell'antropologia culturale, che a partire dallo studio degli 'altri' permetterebbe di tornare a 'noi' con un nuovo sapere; e l'immagine del capovolgimento di prospettiva, proposta da Marc Augé come metafora della *anthropologie du proche*, che rivolge alle 'nostre' società contemporanee lo studio maturato sul campo esotico 'altrui': esse sono due immagini attuali e solidali della teoria – ovvero propriamente dello sguardo, della visione (*theoria*) – in tale scienza dell'uomo³. Percorso il 'giro più lungo' attraverso le culture del mondo, l'antropologia 'torna a casa' e vede con occhio diverso la propria cultura.

² Il percorso qui proposto mira ad avvicinare la filosofia teoretica – qui colta nel pensiero di Carlo Sini – alla filosofia del diritto. La domanda sulla domanda e la ricorsività della teoria, infatti, pur muovendo ad un'apparente distanza dall'ambito giuridico, non possono non interessare anche la *scientia iuris*, se questa vuole essere una figura teoretica – come vuole Robilant: si vedano, tra gli altri, E. di Robilant, *Diritto, società e persona. Appunti per il corso di Filosofia del diritto 1998-1999*, Torino, 1999; Id., *Libertà e figure nella società complessa e nel Cristianesimo*, in P. Heritier (a cura di), *Problemi di libertà nella società complessa e nel Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 163-191; Id., *Realtà e figure nella scienza giuridica*, in U. Scarpelli (a cura di), *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuali. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Milano, 1983, pp. 57-80. Sul rapporto tra scienza del diritto e teoria generale, vedi il saggio B. Montanari, *Ragionare per decidere. Dalla scientia juris alla governance*, pp. 1-33, in G. Bombelli, B. Montanari (a cura di), *Ragionare per decidere*, Torino, 2015.

³F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, 2009; M. Augé, *Perché viviamo?*, Milano, 2017, pp. 79 e ss. Per una diversa discussione del pensiero antropologico di Remotti e di Augé, rispetto al tema del riconoscimento, si veda G.L. Beltramo, *La giusta narrazione. Il bisogno di riconoscimento nella società tecnologica*, in A. Campo, D. Vignon (a cura di), *La tecnologia come narrazione. Tra racconto mitico, diritto e politica. Vol. 1*, Sesto San Giovanni, 2022. Remotti si è occupato propriamente di diritto in F. Remotti, R. Motta, *Temî di antropologia giuridica. Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline affini*, Torino, 2006. Cfr. R. Sacco, *Antropologia giuridica*, Bologna, 2007.

Così Remotti delinea il nuovo orientamento: “*noi (anche noi) visti con le lenti che lo studio degli altri contribuisce a costruire e a modificare continuamente*– questa è forse la formula migliore per caratterizzare la prospettiva antropologica sulla nostra società”. Nei termini di Augé, ciò comporterebbe per noi una “auto-etnologia (il cui oggetto sarebbe l’osservatore stesso e il suo immediato entourage)”⁴.

In tutta coerenza, i due autori sono concordi nel prospettare l’assunzione dello sguardo antropologico anche da parte di studiosi provenienti da paesi non occidentali, ovvero una diffusione dell’università e della scienza come metodo del sapere. “I ‘nativi’ (gli ‘indigeni’) non sono più soltanto gli oggetti passivi del discorso antropologico svolto da Europei e Americani, ma partecipano anche loro all’impresa antropologica”, auspica Remotti. Si configura, così, un’etnologia praticata dagli ‘altri’, in cui ‘noi’ diveniamo potenziale oggetto di ricerca. “La possibilità di una simile etnologia è evidentemente molto auspicabile, allo stesso titolo dell’intensificazione di tutti gli scambi, in particolare intellettuali”, conferma Augé. L’auspicio comune è di portare al metodo dell’antropologia culturale, così da farne i soggetti, coloro che fino a ieri ne erano esclusivamente l’oggetto⁵.

L’allargamento su scala mondiale del *theorein* scientifico – di quel particolare sguardo logico nato in Occidente – rende più evidente un esito che, proprio per rigore metodologico, è ineccepibile: noi (anche noi)

⁴ F. Remotti, *Antenati e antagonisti. Consensi e dissensi in antropologia culturale*, Bologna, 1986, p. 394; M. Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell’antropologia*, Torino, 2000, pp. 47-48. Augé usa in modo perlopiù sinonimico i termini ‘antropologia/antropologo’ culturale o sociale ed ‘etnologia/etnologo’, per riferirsi a quella disciplina che “si interessa di tutti i gruppi umani, quali ne siano le caratteristiche, e può prendere come oggetto di studio tutti i fenomeni sociali che richiedono una spiegazione per mezzo di fattori culturali” (M. Augé, J.P. Colleyn, *L’antropologia del mondo contemporaneo*, Milano, 2019, pp. 17, 25). Per una discussione dei termini “etnografia”, “etnologia” e “antropologia”, cfr. F. Remotti, *Antenati e antagonisti*, cit., pp. 333-353; P. Descola, *Diversità di natura, diversità di cultura*, Milano, 2011, pp. 38-42.

⁵ F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Torino, 1997, pp. 9-10; M. Augé, *Il senso degli altri*, cit., p. 48.

siamo una cultura tra le altre. La categorizzazione oggettivante dello sguardo scientifico – sguardo panoramico e universale, cioè valido per tutto e per tutti – si scopre allo specchio, per un capovolgimento di prospettiva, uno sguardo tra altri.

Tale esito è d'altro canto già *in nuce* nell'ambiguità del termine 'antropologia': con esso si suole indicare, oltre alla scienza umana, quell'universo di senso comune e quel complesso di rapporti condivisi tra i membri di una medesima comunità, che potremmo noi definire e irrigidire in un discorso sull'uomo (antropo-logia, appunto). Tale doppia valenza del termine spiega un'espressione comune a Remotti e Augé, usata per descrivere la loro disciplina: "antropologia dell'antropologia degli altri"⁶.

Tutto sta allora nel comprendere la differenza tra i due 'discorsi'. Come nota Augé, è "una questione di metodo": lo sguardo dello scienziato è volutamente "strabico", al tempo stesso interno ed empatico, esterno e distante; vive l'esperienza del campo, ma la interpreta teoricamente. Remotti preferisce parlare di "giro lungo" dello scienziato, che molte culture ha conosciuto e studiato, rispetto al "giro breve" dell'indigeno: una differenza di portata, non "di qualità o di natura"⁷.

Si può dunque sostenere – secondo Remotti – che "l'antropologia scientifica rientri nel novero delle concezioni antropologiche che l'uomo ha formulato nei più vari contesti e periodi della sua storia". Essa è da considerarsi una "antropologia che pretende di essere scientifica"; e aggiunge: "la pretesa di scientificità non riesce a separare l'antropologia

⁶F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., pp. 12-13; M. Augé, *Il senso degli altri*, cit., pp. 11-12; M. Augé, *Nonluoghi*, Milano, 2023, p. 71.

⁷F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, cit., pp. 31 e ss.; M. Augé, *Cuori allo schermo. Vincere la solitudine dell'uomo digitale. Una conversazione con Raphaël Bessis*, Milano, 2018, pp. 10-11. Sul metodo antropologico dell'osservazione partecipante, vedi U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari-Roma, 1999, pp. 33 e ss.

scientifico o professionale dalla radice umana da cui sorgono tutte le varie concezioni antropologiche”⁸.

L’affermata differenza tra i due tipi di ‘discorso sull’uomo’ rende evidente la loro identità d’origine. La categoria di ‘antropologia’ così come la categoria di ‘cultura’ si vedono rispecchiate nell’altro: la prospettiva si capovolge, e ora il luogo d’origine non appare dissimile da ciò che si è visto altrove. La scientificità è una tra le possibili forme o pratiche di vita umana.

Ma da dove – dobbiamo chiederci – tutto ciò è visto? Qual è il suo fondamento di verità? Come dice Augé, è questione di metodo. La comparazione orizzontale risulta una conseguenza *logica* dell’oggettivazione di culture e società operata dall’antropologia. È perché la scienza antropologica ha classificato le antropologie e ne ha evidenziato i caratteri comuni, pur nella loro specificità, che può ora operare un esame obiettivo di esse. Identificandosi come esempio di cultura, cioè oggetto di ricerca, la conclusione ragionevole, anzi perfettamente razionale, è operare ricerca su sé stessa.

Più che un’autocritica, appare piuttosto un’autoteoria: appunto, un’autoetnologia. Non è in questione il metodo; al contrario, esso è attuato in modo impeccabile. L’occhio occupa ancora una posizione panoramica. È come se lo sguardo autocritico, che considera se stesso tra gli altri e come gli altri, e che applica dunque riflessivamente il metodo antropologico, non fosse disposto a criticare il metodo stesso, esponendosi così al paradosso.

Al contrario, si auspica che tale sguardo diventi universale, tramite la scolarizzazione dell’altro, cioè la sua alfabetizzazione al *logos* della verità. Un atteggiamento etnocentrico, che denuncia un eccesso di fiducia nel “tavolo da gioco” – per usare l’immagine di Lévi-Strauss –

⁸F. Remotti (a cura di), *Le antropologie degli altri*, cit., p. 202.

dell'Occidente⁹. Nel ribaltamento, nel rispecchiamento, la forma logica della teoria non cambia.

2.2. Linguistica

Nei suoi studi sul campo, in Africa occidentale, Goody si è posto il problema della trascrizione e conseguente fissazione del rituale praticato in una civiltà orale. Per esempio, i LoDagaa del Ghana recitano in un rito di più giorni, tre volte al giorno, il racconto mitico del Bagre. Benché in seguito alla registrazione su nastro risultino evidenti all'antropologo molte e importanti varianti, nondimeno – dice Goody – “i LoDagaa ribadiscono spesso l'unità del Bagre, sostenendo che tutte le versioni sono ‘la stessa cosa’ (*boyen*, che significa uno). Questo perché sono tutte recitate nel corso dei riti del Bagre”¹⁰.

“Non conosco – dice Goody – parola che stia per ‘parola’ in nessuna delle lingue africano-occidentali di cui ho discreta conoscenza [...] I LoDagaa hanno la parola *yelbie*, bambino (se si vuole, seme) di discorso, che ho sentito adoperare da insegnanti nelle moderne scuole per indicare ‘parola’”; ma esso può, a seconda dei contesti, denotare un qualsiasi “frammento” di discorso, o anche un tema. Solo grazie all'introduzione della scrittura – nota ancora Goody – la “gente ora dice parole”. Ciò comporta che la ripetizione identica di un testo parola per parola – per esempio, del mito del Bagre – è un'idealizzazione dell'antropologo. Nota acutamente Goody: “a livello verbale (ma non visivo) l'intera nozione di

⁹ Sull'etnocentrismo come comportamento tipico delle società umane e sull'immagine delle culture come diversi tavoli di roulette, su cui puntare in vista del successo (del progresso), vedi C. Lévi-Strauss, *Razza e storia. Razza e cultura*, Torino, 2002. Per una critica di questo saggio di Lévi-Strauss, vedi C.Sini, *La scrittura e il debito*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano, 2016.

¹⁰ J. Goody, *Il potere della tradizione scritta*, Torino, 2002, pp. 46-49, 139-141.

identità, corrispondenza (e quindi ‘verità’, almeno in una delle accezioni) è necessariamente vaga”¹¹.

Venendo alla nostra tradizione, Illich fa notare come solo a partire dal XII secolo si comprese che “i caratteri romani potevano trascrivere il parlare vernacolo”: prima, la “forma di quei caratteri non aveva altra voce che latina”. La parola parlata era *sermo*, “sentito come qualcosa di diverso dalla *lingua*, dall’espressione linguistica, allo stesso modo che per noi il cantare o il danzare sono altra cosa dal parlare”. Se il latino era *grammatica* – lingua perfetta, teorica, analizzabile – i dialetti non erano quasi mai scritti. “Non c’era modo di analizzare il vernacolo scomponendolo in sillabe o parole”: esso non era concepito come lingua (né dunque come madrelingua) e per di più il latino “era suono e lettera insieme”, inscindibili e non trasferibili. Chiosa Illich: “Il concetto di lingua come termine generico che permettesse di confrontare due varietà quali il vernacolo e il latino, era ancora di là da venire”¹².

L’idea oggi naturale di usare lettere per comporre sillabe e parole – l’idea di unire singoli fonemi per comporre morfemi e lessemi – è del resto debitrice di quella atomizzazione del discorso che si è prodotta con l’alfabeto greco. Come insegna Herrenschildt, solo l’alfabeto greco ha potuto scrivere e dunque creare il suono consonantico puro, ovvero purificato dalla vocale, la quale acquista ora un segno diacritico stabile¹³.

¹¹ J. Goody, *L’addomesticamento del pensiero selvaggio*, Milano, 1987, pp. 134-135; Id., *Il potere della tradizione scritta*, cit., p. 140. Goody si è occupato in particolare scrittura e diritto in Id., *La logica della scrittura e l’organizzazione della società*, Torino 1988, cap. IV. Sul vasto tema di diritto e linguaggio, ricordiamo qui – tra gli altri – U. Scarpelli, *Diritto e analisi del linguaggio*, Milano, 1976; U. Scarpelli, P. Di Lucia, *Il linguaggio del diritto*, Milano, 1994. Dalla linguistica, si veda B. Mortara Garavelli, *Le parole e la giustizia. Divagazioni grammaticali e retoriche su testi giuridici italiani*, Torino, 2001. Ciò che più interessa, qui, è tuttavia la riflessione teorica sul diritto, ovvero la *scientia iuris*: quello sguardo panoramico sul diritto come oggetto di ricerca – dunque la domanda definitoria sul concetto astratto – è, come vedremo, concepibile solo in una tradizione scritta.

¹² I. Illich, *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*, Milano, 1994, pp. 63-65 e *passim*.

¹³ C. Herrenschildt, *L’invenzione della scrittura. Visibile e invisibile in Iran, Israele e Grecia*, Milano, 1999, pp. 33-41.

L'oggetto scritto dall'alfabeto greco è teorico, frutto di un'astrazione: la consonante – dice Havelock – è un non-suono, “acusticamente impercettibile” senza l'appoggio vocalico. Da qui “il termine greco adoperato in origine da Platone, *aphona* – ‘elementi senza voce’”, successivamente sostituito da “una classificazione più precisa in *hemiphona* – ‘pronunziati a metà’, ‘semivocali’ – e *symphona* – ‘consonante’, elementi pronunziati ‘in accordo’”¹⁴.

“Sebbene – nota Havelock – i termini ‘vocale’ e ‘consonante’ sembrano descrivere suoni, essi furono conati solo dopo che l'alfabeto greco rese questi suoni ‘visualmente’ riconoscibili in quanto ‘lettere’”. Lo stesso vale per la “sillaba, termine a sua volta ingannevole, per il modo in cui dà l'impressione di descrivere un determinato tipo di suono linguistico, mentre in effetti descrive una combinazione di lettere scritte che rappresentano questo suono”. Tuttavia, è solo l'alfabeto greco che “scioglie la sillaba nelle sue componenti foniche”¹⁵.

Del resto, come nota Auroux, ogni sapere metalinguistico è “sempre largamente successivo all'apparizione della scrittura”. Solo la scrittura, infatti, col suo effetto oggettivante e distanziante, permette di avere il discorso sotto gli occhi e analizzarlo. Ora, tra le tradizioni metalinguistiche indipendenti, solo la greco-latina ha potuto originare quella che Auroux chiama “rivoluzione tecnolinguistica della grammatizzazione”. A partire dal Rinascimento, il modello di analisi linguistica sviluppatosi intorno alle due lingue classiche si diffonde in tutto il mondo: esso, cioè, viene usato come schema di base per apprendere e per spiegare ogni altra lingua. Un fenomeno che segnerà in modo irreversibile le scienze del linguaggio per come le intendiamo oggi¹⁶.

¹⁴ E. Havelock, *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Genova, 1987, pp. 48-49.

¹⁵ Ivi: 33-34.

¹⁶ S. Auroux, *Scrittura e Grammatizzazione. Introduzione alla storia delle scienze del linguaggio*, Palermo, 1998.

“In nessun'altra cultura che non sia quella occidentale appare spontaneamente il progetto di descrivere le lingue del mondo”, dice Auroux. Un progetto storico-scientifico, come dimostra “l'idea di determinare regolarità che sarebbero non già prescrizioni per l'uso culturale delle lingue, ma necessità inerenti alla loro natura, o ‘leggi’ del loro sviluppo storico”. A partire dal XV secolo, dunque, il latino come *grammatica*, oramai lingua colta, esclusivamente maschile, irrigidita sotto l'effetto della scrittura, diventa il modello per un progetto scientifico su scala mondiale¹⁷.

Chiosa Auroux: “All'inizio del XX secolo (il primo Congresso Internazionale dei Linguisti risale al 1928) si può ritenere compiuto il processo di dominazione e di trasferimento della tradizione occidentale a spese di tutte le altre tradizioni, da cui risulta una relativa omogeneizzazione dei grandi tratti speculativi e pratici del sapere linguistico”. Se la scrittura, come dice Ong, “è un'attività particolarmente appropriativa e imperialistica, che tende ad assimilare il resto a sé”, la scienza del linguaggio è stata assimilata dall'alfabeto: è stata informata dalla potente divisione della lingua in singoli elementi (*stoicheia*) ideali¹⁸. La fonetizzazione e la grammatizzazione proprie della scienza linguistica, quale sapere che intende corrispondere alla realtà del linguaggio *tout*

¹⁷ Ivi: 54.

¹⁸ Ivi: 24; W. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Bologna, 2014, p. 52. Facciamo notare che un simile ragionamento è altresì possibile nei confronti di un'altra scienza comparativa qual è il diritto comparato. Come afferma Monateri, sarà nel pensiero occidentale che si svilupperà lo studio comparatistico dei diritti di tutto il mondo. Monateri descrive l'“unità di dottrina” che si costituisce in seguito alla riscoperta e allo studio universitario del *Corpus Iuris Civilis* giustiniano nel XII secolo, in termini che molto si avvicinano a quelli usati da Auroux per la grammaticalizzazione; da giurista, egli ne evidenzia il “carattere effettivamente *nomico*”: P.G. Monateri, *Geopolitica del diritto. Genesi, governo e dissoluzione dei corpi politici*, Roma-Bari, 2013, pp. 11-25, 61. Sul concetto di ‘nomicità’, si veda la sua declinazione figurale – come ordine degli elementi, disposti in un quadro informativo e significante – in Robilant: E. di Robilant, *Realtà e figure nellascienzaggiuridica*, cit.; Id., *Le teorie dall'informazione all'allusione*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (a cura di), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. 4, *Problemi, metodi, prospettive*, Milano, 1990.

court, esprimono la verità di una specifica pratica grafica in una specifica tradizione di linguaggio. L'esito è paradossale, purtuttavia è perfettamente logico e anzi consegue alla corretta applicazione del metodo di analisi.

Proprio lo sguardo panoramico universale della linguistica, che mira a dire la verità di ogni lingua – la sua struttura e la sua evoluzione – con metodo scientifico e in un processo conoscitivo infinitamente perfettibile, scopre in tale progetto teorico l'espressione di una particolare tradizione di linguaggio e di scrittura. Questo, però, non pare inficiare il *theorein* linguistico; piuttosto, esso appare capace di autocritica e dunque di autoteoria: ciò che comporta un'ineccepibile applicazione del metodo disciplinare.

2.3. Storia

Come nota Detienne, quando l'antropologo è sul campo e “si accinge ad archiviare la tradizione trasformandola in un deposito di materiali scritti, non esita ad applicarle gli strumenti severi della ‘critica storica’”. Egli deve “accertare i fatti”, vagliando le testimonianze e stabilendo l'importanza degli avvenimenti. Grazie alla sua prospettiva privilegiata e accorta – ovvero colta, letteraria: “il ricercatore viaggia avendo in testa una biblioteca vivente”, dicono Augé e Colleyn – egli diffida delle facili apparenze e smaschera eventuali falsificazioni, così da ricostruire il passato e comprenderne gli effetti¹⁹.

¹⁹ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, 2022, pp. 49-50; M. Augé, J.P. Colleyn, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, cit., pp. 99-100. Sul rapporto tra storia e diritto, vedi la riflessione filosofico-giuridica di P. Nerhot: Id., *Diritto Storia. Saggio di filosofia del diritto*, Padova, 1994; Id., *La metafora del passaggio. Il concetto di tempo in sant'Agostino. Fondamento di una nuova etica*, Padova, 2008; Id., *Libertà immanente e determinismo del tempo*, Sesto San Giovanni, 2018. Sulla storicità del diritto, vedi P. Grossi, *Società, diritto, stato. Un recupero per il diritto*, Giuffrè, Milano 2006, cap. I: *Storicità del diritto*; A. Ballarini (a cura di), *La storicità del diritto. Esistenza materiale, filosofia, ermeneutica*, Giappichelli,

Tale atteggiamento teorico comincia a prendere le mosse, quasi duemilacinquecento anni fa, con Tucidide. Contro i canti dei poeti e i racconti dei logografi (tra cui va annoverato anche Erodoto), destinati al diletto, Tucidide rivendica il tono severo della sua *historie*, votata alla ricerca della verità. E la “verità delle vicende passate” è tutt’altra cosa rispetto alle “vecchie storie” della tradizione memoriale; se gli uomini, per faciloneria, accolgono e tramandano memorie senza vagliarle criticamente, occorrono invece indagine e studio per accertare i fatti antichi²⁰.

Detienne denuncia, in Tucidide, un certo grado di “fanatismo rabbioso” con cui lo storico antico si scaglia contro la gente credulona, accusandola “di dar voce ai ricordi per il solo piacere della chiacchiera, di ripetere senza vaglio critico qualunque tradizione circoli sul passato”. Si concepisce così, con Tucidide, “la necessità del dubbio come principio metodico, specie quando si tratta dei tempi più antichi”. La rottura con la tradizione memorabile è radicale²¹.

“Tucidide – afferma Sini – è il primo scienziato della ragione storica così come Aristotele è il primo scienziato della ragione metafisica (che sono poi un unico atteggiamento di pensiero)”. Il libro dello storico greco “ha già la pretesa di parlare per un uditorio universale: scrittura eterna che può essere letta in ogni tempo (lo dice lui stesso) e che per sempre offre il suo ammaestramento ‘agli uomini’ (non importa di quale cultura o tradizione, cioè agli uomini ‘universali’ della ‘storia universale’)”. Proprio per questo suo approccio distaccato e critico, Tucidide appare a noi – dice Sini – così “stupefacentemente ‘moderno’: sa già tutto quello che deve sapere uno storico per essere tale”. Alla bocca e all’orecchio – vale a dire alla memoria orale – egli oppone una nuova cultura della vista e del

Torino 2018. Sul metodo storico, vedi G. Galasso, *Nient’altro che storia. Saggi di teoria e metodologia della storia*, Bologna, 2000.

²⁰ Tucidide, *La Guerra del Peloponneso*, a cura di E. Savino, Milano, 2012, libro 1, 21-22.

²¹ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., pp. 70-80.

documento. “Tucidide vuole, letteralmente, l’osservatore panoramico, la visione panottica (perciò è il primo vero storico)”. Egli non prende parte, ma vaglia criticamente. Così facendo, “mette in opera quello che da sempre è il metodo metafisico per eccellenza: il dubbio (il dubbio metodico)”²².

Lo sguardo storiografico – dice Sini – “vuole la conoscenza obiettiva, ‘pura’, cioè purificata, non affetta dall’*interesse* del soggetto. In tal modo lo sguardo storiografico produce una peculiare *estraneazione*. In quanto affetto dalla pratica storiografica, il soggetto si estranea dalle pratiche viventi irriflesse che gli derivano dalla tradizione”. Egli esercita una “riflessione metodica estraniante” attraverso la scrittura teorica, che produce “l’alieno, l’assolutamente altro del presente”. Così il soggetto storico è disposto in quella distanza “che viene appunto detta ‘storica’. Qualcosa allora *vale* per noi come passato e come storico: qualcosa che noi non possiamo, o non possiamo più, essere e che così disegna la nostra differenza in riferimento alla sua estraneità, cioè alla sua ‘stranezza’: il nostro essere estraniati dalla sua estraneità”²³.

L’idea di passato storico – come dice Detienne – ha una nascita: è il prodotto e non il presupposto della pratica storiografica. Possiamo anche dire così: visto da tale pratica, il mondo accade in figura di passato. Non esiste, cioè, un passato indipendentemente dalla sua pratica di scrittura: appunto, dalla storiografia. Questo significa che la storia è essa stessa storica, ovvero eventuale: ciò che Sini chiama la “storicità della storia”²⁴.

Se ora torniamo all’antropologo preso a esempio da Detienne, scopriamo nel suo metodo l’assunto teorico che “anche le società tradizionali vivono nella storia, non meno della nostra”: ciò che ne giustifica l’indagine oggettiva. “Curiosa impresa – commenta Detienne –, tutta fondata (si

²² C. Sini, *Il simbolo e l’uomo*, Milano, 1991, pp. 164-166.

²³ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., pp. 144-148.

²⁴ M. Detienne, *L’invenzione della mitologia*, cit., p. 50; C. Sini, *La scrittura e il debito*, cit., p. 356.

direbbe) su un equivoco grossolano: l'idea che tradizione e passato storico siano senz'altro identificabili, quasi che la memoria dell'uomo, da sempre, faccia storia senza saperlo". Detienne afferma che la critica storica "è impotente a comprendere la tradizione memoriale, proprio perché essa ignora il rapporto istituito dal sapere occidentale fra una pratica della scrittura, il proprio pensiero storico e il funzionamento della sua memoria"²⁵.

Sarebbe ora un abbaglio sperare di liberarsi della compromissione della verità storica con la sua pratica metodica, "semplicemente 'relativizzandola', cioè con l'osservare che questa verità è una fra le tante e che nulla garantisce né potrà mai garantire della sua absolutezza e unicità". L'equivoco grossolano starebbe nel non vedere che il fantasma della soluzione relativizzante è ancora il prodotto di una pratica, con cui si assume la pratica storica ad oggetto e se ne valuta verità e senso. "Ma quale mai sarebbe – chiede Sini – quest'altra pratica? Essa 'relativizza' il punto di vista storico e storiografico. Ma chi relativizza (chi riflette 'criticamente' in modo 'obiettivo' sulla verità delle altre pratiche) è appunto ancora lei, la pratica storica". Si tratta, cioè, di un'auto-storicizzazione della coscienza storica. Così atteggiata, la domanda sul senso della storia frequenta ancora questo stesso senso: "non lo comprende affatto ma ne è compresa"²⁶.

Lo *histor* metodicamente atteggiato, che si pone ad osservare da fuori ogni altra pratica, e si dispone, così, alla ricerca infinitamente perfettibile del suo senso oggettivo, vede la verità storica della propria disciplina. Tale messa a distanza del proprio atteggiamento distanziante, tale oggettivazione nel passato storico del proprio metodo oggettivante, non esce tuttavia dalla pratica storiografica. Al contrario, la sua logica informa

²⁵ M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, cit., pp. 49-50.

²⁶ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit., p. 147.

ancora perfettamente lo sguardo panoramico universale. L'autocritica storica non si espone, così, al paradosso.

2.4. Filosofia

Havelock nota come nella tradizione orale siano fondamentali il ritmo e la narrazione. Il ritmo è ripetizione del medesimo che cambia: è il ritorno della forma riconosciuta, che contiene tuttavia una modifica. “La ripetizione – afferma l'Autore – è collegata a un sentimento di piacere, fattore di primaria importanza per capire il fascino della poesia orale”. Il ritmo piacevole, nella forma del canto, della musica, della danza, del rito, garantisce “un comune apprendimento mnemonico”. Nel formato narrativo del discorso, poi, il contenuto “non è l'ideologia ma l'azione, e le situazioni create dall'azione. A sua volta l'azione esige personaggi agenti che facciano qualcosa o parlino di ciò che fanno, o a cui si faccia qualcosa”. Non la riflessione, dunque, non la teoria astratta e impersonale, ma i soggetti narrativizzati sono i protagonisti della memorizzazione orale. “I predicati cui essi si congiungono debbono essere predicati di azione o di situazione presente nell'azione, mai predicati di essenza o di esistenza”²⁷.

In un libro dedicato alla genealogia della teoria, intesa come scrittura della verità, Ronchi indaga l'emergere della filosofia come pratica sapienziale in conflitto con la parola poetica. Il nuovo *ethos* si caratterizza per un rigore nel dire, un *methodos*, che sappia farsi testimone di “quella *aletheia* nella quale sono collocate per natura tutte le sapienze umane”. Sapienze ancora rivelate (si pensi al proemio di Parmenide) e fondate sulla memoria (*Mnemosyne*); sapere ‘storico’ nel senso di essere testimone (*histor*) e dunque avere visto (la radice *id* significa ‘vedere’, da cui appunto *historie*). “Rispetto a queste, la testimonianza filosofica ha

²⁷ E. Havelock, *La musa impara a scrivere*, cit., pp. 88-99.

però il vantaggio di saper rendere ragione del proprio detto. Essa, cioè, può fare appello all'universalità degli uomini – ad una comunità virtuale definita dalla comune partecipazione alla luce della verità cui è impossibile nascondersi – ed è in grado di richiedere un assenso non emotivo, patico, e dunque momentaneo, ma freddo e definitivo”²⁸.

Il poeta è un veggente ispirato. La sua autorità indiscutibile discende dal “luogo privilegiato che egli occupa in quanto portavoce delle Muse”. Rispetto a questa pratica sapienziale, la filosofia oppone un nuovo luogo e un nuovo metodo: rendere ragione (*logon didonai*), esponendosi alla disciplina argomentativa della pubblica piazza, cioè portando la verità (*aletheia*) al centro (*es meson*). “La verità ‘in piazza’ è così l’oggetto di una ricerca in comune basata sul dialogo”. Il *logos*, ossia quel discorso che si costruisce dialetticamente, in modo confutatorio e pubblico, come ragionamento, è “ultimo e decisivo tribunale di ciò che può dirsi reale”²⁹.

Diviene fondamentale il modo in cui procedere nel discorso, ossia la forma del *logos* (si pensi all’invito di Eraclito: non lui, ma il *logos* occorre ascoltare). “Il *methodos* che definisce il nuovo *sophos* rispetto a quello tradizionale è dunque un *methodos* linguistico; la sua competenza concerne il come dire, la buona dizione dell’unica rivelazione”. Il nuovo *logos* costituisce dunque il criterio guida del giudizio (*krisis*)³⁰.

Si definisce, così, un “nuovo tipo umano” – dice Ronchi – che esercita una nuova pratica, cioè un nuovo *ethos*. Esso è “l’uomo della *theoria*, l’uomo, cioè, che avendo sospeso la propria partecipazione irriflessa alla molteplicità di ‘sapienze’ in cui è gettato, le ha dinanzi al proprio puro sguardo come oggetto di un sapere disinteressato e critico”. Egli non partecipa più del ritmo poetico e della sua apertura estatica e delirante. Lo spettatore *theoros* ha ora davanti a sé lo spettacolo dell’essere e lo osserva

²⁸ R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della teoria*, Milano, 1996, pp. 29-31.

²⁹ Ivi, p. 31-32.

³⁰ Ivi, p. 35-37.

con “uno sguardo non coinvolto, neutrale”, e perciò obiettivo e universale. Idealmente, egli si sente “partecipe di una comunità i cui confini non sono geografici ma spirituali. È la comunità di coloro che accettano come solo criterio di verità ciò che è conforme all’intelletto giudicante”, vale a dire al metodo critico³¹.

Occorre allora chiedersi: rispetto al dire poetico, che cosa fa la filosofia per poter vivere la rivelazione divina con tutt’altro *ethos*, qual è quello teorico? Quale nuova pratica di discorso essa frequenta, per formulare il problema del *logos* e della sua verità? Quale forma acquista il linguaggio e come, per far vedere le ‘cose in sé’ come spettacolo panoramico universale?

A queste domande, si potrebbe ragionevolmente rispondere seguendo la scuola degli oralisti. Goody, per esempio, afferma che la scrittura contribuisce a cambiare “la percezione della verità e dell’identità”. La scrittura tende infatti “a stimolare e applicare nuovi sviluppi nel campo della dimostrazione, della logica, dell’attinenza o dell’inferenza (ossia le procedure formalizzate per accertare la verità in filosofia, diritto e nelle scienze, di cui l’esistenza della scrittura è un prerequisito a livello culturale)”. La scrittura funge così da “strumento per misurare differenze e analogie confrontando le espressioni linguistiche sul piano visivo”, ciò che garantisce stabilità e precisione prima impensabili³².

Maggiormente interessato alla nascita dell’alfabeto nella Grecia antica, Havelock nota che la scrittura aggiunge, alla voce e all’ascolto, la “visione del lettore”. Così facendo, essa cancella “la principale funzione della memoria acusticamente addestrata, e quindi la spinta a disporre di un linguaggio di conservazione in forma memorizzabile”. Un effetto determinante è ridurre la “spinta a narrativizzare ogni enunciato conservabile”. Il compositore può ora adoperare soggetti non

³¹ Ivi, p. 38-39.

³² J. Goody, *Il potere della tradizione scritta*, cit., pp. 66-67.

“necessariamente agenti, vale a dire persone”. Si apre così lo spazio logico a “nomi impersonali, nomi di idee o astrazioni o ‘entità’”. Compaiono allora i “primordi della rivoluzione alfabetica, nella creazione di un *argomento* come soggetto di un ‘discorso’”. Il salto, dunque, è da attribuire a “un fattore di tipo tecnico”, cioè a una diversa “efficacia del sistema grafico utilizzato”³³.

Afferma ancora Havelock: “L’espressione proposizionale con la copula in cui noi cadiamo di continuo è precisamente ciò a cui Platone voleva che la lingua greca si convertisse, e in questo sforzo impiegò tutta la sua vita di scrittore”. Il discorso può assumere, così, quella forma divenuta oramai usuale. Il verbo ‘essere’ viene “usato per significare non già una ‘presenza’ o un’‘esistenza vigorosa’ (suo comune impiego nell’oralismo), bensì un semplice collegamento richiesto da un’operazione concettuale”. Il predicato esprime ora “un che di fisso, qualcosa che è oggetto del pensiero logico”: non un’azione, bensì “una classe o una proprietà”. È la nascita della *theoria*, dice Havelock: ossia della storia, della filosofia e della scienza³⁴.

³³ E. Havelock, *Dalla A alla Z.*, cit., pp. 37-38; Id., *La musa impara a scrivere*, cit., pp. 126-130.

³⁴ Id., *La musa impara a scrivere*, cit., pp. 122, 132-151. La medesima attenzione ad oralità e scrittura – quest’ultima vista come “tecnologia”, per usare l’espressione di Ong, che modifica radicalmente l’esperienza del mondo – è declinata, in campo giuridico, come rapporto tra diritto orale e diritto scritto. Tra le molte possibili voci, citiamo qui quella di Grossi, che coglie nel codice, quale oggetto tecnico permesso dalla scrittura, una rivoluzione ideale massiva. “[I]l Codice – la ‘idea’ di Codice – [...] intende realizzare la riduzione dell’intera esperienza in un sistema articolatissimo e minuziosissimo di regole scritte, contemplando tutti gli istituti possibili, cominciando, anzi, ben spesso dal darne una definizione e disciplinando con studiata precisione tutte le applicazioni previste dai redattori”. Tanti sono infatti i possibili codici, e nemmeno solo giuridici, che si possono oramai ritrovare nelle nostre società, “ma uno solo è *il* Codice che erompe in un certo momento storico e soltanto allora, frutto di una autentica rivoluzione culturale che investe in pieno e sconvolge le fondazioni consolidate dell’universo giuridico”. Questa scelta singolare, di “assoluta tipicità storica” – come dice Grossi –, “è tanto radicale da porsi quale cippo confinario nella storia giuridica occidentale segnando un prima e un poi, un prima e un poi caratterizzato da intima discontinuità”, in Grossi, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, 2007, pp. 85-101. Dice Goody: “nei codici scritti vige la tendenza alla formula ‘astratta’ e ‘univoca’ che ricomprenda, e in un certo senso sostituisca, le norme più contestualizzate delle società orali”. Il “processo di

Anche Sini si è ampiamente occupato della pratica di scrittura alfabetica e della sua particolare apertura di mondo, nel cui alveo comincia a scorrere il fiume filosofico. In particolare, Sini giunge all'alfabeto ponendo la domanda sulla forma logica della teoria filosofica e, poi, scientifica dell'Occidente: ponendo, cioè, la domanda sul contenuto – sul portato – di quella forma. La puntualità della definizione del *logos* teorico – cioè la sua univocità non contraddittoria – è così, genealogicamente, ricondotta al carattere puntuale della scrittura alfabetica: alla linearizzazione del discorso per scorrimento unidirezionale di unità atomiche, opera dei *grammata*³⁵.

Tali possibili risposte – qui appena accennate – alle nostre domande richiedono uno sguardo interdisciplinare. Sono qui interpellate, tra le altre, l'antropologia, la linguistica e la storia. Tuttavia, proprio tali scienze ereditano quell'atteggiamento teoretico – il metodo definitorio, argomentativo, confutatorio e non contraddittorio, ovvero il metodo della verità universale – che la filosofia stessa ha aperto. Come, ora, la scienza e la storia possono dire la verità della filosofia?

Afferma Sini: “il filosofo che domanda e che dubita non domanda e non dubita abbastanza”. Per esempio, egli “non domanda e non dubita su quella pratica di domanda e di dubbio che di fatto esercita e alla quale si trova inconsapevolmente soggetto”. E proprio perché non domanda sino in fondo, il filosofo “neppure vede tutte quelle pratiche che sono già

astrazione dalle situazioni particolari per potersi rivolgere ad un pubblico universale” è dunque permesso dall'effetto di separazione e ordinamento della scrittura, che obiettivizza in un oggetto fisico la parola: in J. Goody, *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, cit., pp. 14 e ss.

³⁵ C. Sini, *Etica della scrittura*, cit.; Id., *Filosofia e scrittura*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano 2016. Per una rilettura filosofico-giuridica della critica “grammaticale” siniana, si veda G.L. Beltramo, *Nomografie. Per un approccio grafico al diritto*, in *Calumet*, 2023, n. 17: si propone qui di interpretare il contenuto della forma logica come normativo e si critica, così, la normatività della *scientia iuris*, ovvero di quella teoria che si pone la domanda sulla norma; un paradosso in cui si legge il privilegio filosofico della filosofia del diritto.

implicite affinché egli possa domandare così come domanda”³⁶. Sini intende, così, spingere l'*ethos* teoretico alle sue estreme conseguenze.

Si apre qui lo spazio di un esercizio destabilizzante per la filosofia: una domanda che mette in questione lo stesso domandare. Se ci chiediamo, infatti, ‘che cos’è la filosofia?’ siamo ancora nel metodo logico aperto dalla sua pratica: cioè siamo ancora informati della sua forma. In questo senso, la domanda sulla domanda giunge ad un paradosso: lo scarto che si è aperto non può essere superstiziosamente inteso come un luogo privilegiato, ipercritico e *dunque* più vero. Esso non può mirare ad una risposta vera, nel senso di universalmente valida.

La domanda sulla domanda, invece, si propone come esercizio: si tratta, cioè, di insistere sulla domanda come *nostra* apertura al mondo, per imparare ad abitarla. In questo senso, Sini lo definisce come esercizio etico.

3. Relativismo e paradosso

“Ogni pratica – dice Sini – mette capo a una conoscenza in senso lato, cioè a un saper fare che è determinato dalla sua apertura. Ogni pratica ha senso, verità e successo nei suoi limiti, cioè entro il suo circolo rivelativo”³⁷.

³⁶ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., p. 271. Facciamo notare che tale attenzione grafica al metodo seguito, grazie alla quale Sini può operare la critica ricorsiva e paradossale qui indagata, è accostabile – come a una sua versione ‘attuale’ – all’attenzione grafica perseguita dall’informatica giuridica. L’informatica giuridica si fa oggi portatrice, nella filosofia e nella pratica di diritto, di un approccio propriamente tecno-logico. Approccio a suo modo ricorsivo, se per comprendere la tecnologia informatica noi dobbiamo usare la tecnologia del linguaggio e della scrittura. Il nostro lavoro intende mostrare come sia possibile percorrere questo crinale ricorsivo proprio della nostra pratica teorica. Per un buon esempio dell’opportunità e fecondità di un’indagine grafica nel diritto, si vedano i due lavori di Lassègue e Garapon: A. Garapon, J. Lassègue, *La giustizia digitale. Determinismo tecnologico e libertà*, Bologna, 2021; Id., *Le numérique contre le politique*, Paris, 2021.

³⁷ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 153.

La prospettiva storico-scientifica informa oggi il nostro sguardo: la specialità di tale prospettiva è di produrre una visione panoramica. Nella particolare apertura veritativa della storia e della scienza, cioè nella specificità della loro pratica metodica, il mondo è incontrato in figura universale. Tale circolo rivelativo della verità del mondo è per noi del tutto ovvio, continuamente confermato in un metodo valido per tutto e per tutti.

Il metodo estraniante e oggettivante della storia e della scienza, che produce l'assolutamente altro nella figura di passato o di natura (fosse anche la natura umana), pone il soggetto in una ricerca infinita poiché infinitamente perfettibile. Da questa prospettiva critica e autocritica, è possibile oggettivare anche la filosofia.

“Nel nostro tempo storico – dice Sini – scopriamo quante, e per quanti modi, sono state e sono le sapienze degli uomini. La filosofia non fa eccezione; essa è una forma di sapienza tra infinite altre. La tradizione delle sue pratiche non è priva di nessi con altre forme sapienziali, e nel suo specifico non sta alcun fondamento di assoluta preferenza”³⁸.

Tuttavia, proprio quello sguardo critico che ci permette di vedere questa verità – sguardo che qui abbiamo esemplificato con l'antropologia, la linguistica e la storia – è preso da questa relativizzazione: esso si scopre figlio della filosofia, della sua *theoria*.

Sarebbe ora un equivoco affermare, con atteggiamento nichilista, che anche questa è una delle tante storie possibili e ugualmente vere. Tale interpretazione resterebbe infatti su un relativismo orizzontale: un relativismo che afferma la pluralità equivalente delle molte interpretazioni possibili, forte della verità ermeneutica della storia. Non diversamente procede l'antropologia di antropologie: tutte le culture e le visioni del mondo sono egualmente interessanti e degne espressioni dell'umanità universale (a patto – ovviamente – di frequentare la visione

³⁸ Ivi: 161.

panoramica e perciò comparativa della scienza antropologica). Invece, è qui in gioco un radicale relativismo, che Sini definisce verticale: “comprendere storicamente è solo *un* modo di comprendere”³⁹.

Nello specchio delle altre scienze, la filosofia si relativizza: per un ribaltamento di prospettiva, essa si riconosce non diversa dalle altre pratiche di sapere. “Vedendosi alla fine essa stessa come *una* pratica, la filosofia nega a sé stessa ogni privilegio (ogni ‘verità’) e si ricolloca tra le pratiche. Ma questo gesto ‘storiografico’ si ritorce ambigualmente su sé stesso: esso incarna pur sempre una pretesa di verità metodicamente assoluta la cui apertura è ancora e sempre la ‘sospensione’ delle pratiche e delle tradizioni viventi”. È così che, nella verità scientifico-storica, si sospende la pratica filosofica e si pretende di dirne la verità: per esempio, la verità relativistica che la filosofia è una pratica tra molte altre⁴⁰.

Occorre invece saper pensare e abitare il paradosso: “il paradosso del carattere *relativo* della verità *assoluta* (in quanto relativa a una pratica)”. Occorre, cioè, come dice Sini, “pensare *al di là* della verità”. Non è qui in questione la varietà infinita delle interpretazioni e delle pratiche, così come esse si vedono dalla loro relativizzazione: questo saper fare metodologico e razionale si sofferma alla difficoltà orizzontale, ma resta cieco alla verticalità del problema. Al fatto, cioè, che “questo stesso dire è in questione, è paradossale e inconsistente: non una ‘verità alternativa’ (come talora si dice sciocamente), ma il non senso della verità”⁴¹.

La pratica storico-scientifica procede rigorosa nell’applicazione del metodo critico e delle sue categorie. Anzi, il metodo stesso è passibile di verifica e perfezionamento, in un’idea di progresso autocritico infinito. Tuttavia, sono proprio le categorie metodologiche che qui si mettono in

³⁹ Ivi: 162.

⁴⁰ Ivi: 163-164. Il discorso, qui diretto in generale sulla filosofia, è valido *a fortiori* nelle varie ‘specializzazioni’ della pratica teorica, dunque altresì nella filosofia e nella scienza giuridiche. Pensiamo ai campi di ricerca di antropologia giuridica, diritto comparato, storia del diritto, diritto e linguaggio: campi già richiamati *a latere*, come possibile applicazione del percorso principale qui condotto.

⁴¹ Ivi: 164-165.

questione. Questo domandare dubbioso sulla domanda e sul dubbio metodici non mira ad ottenere una risposta. Se si risponde, pensando di frequentare una prospettiva più vera poiché più critica, allora non si è compreso il paradosso.

La domanda filosofica è domanda universale, che si pone per tutti e per tutto e che richiede una visione panoramica, rispetto a cui è atteggiato un soggetto in continua ricerca. “Questa ricerca fa del ‘senso’ un oggetto da indagare, sicché la situazione originaria del filosofo è una situazione scissa, nella quale la domanda si pone in se stessa da un lato, e dall’altro si pone tutto il mondo”⁴².

Il gesto inaugurale del dubbio e della domanda filosofici ha, però, una contraddizione insanabile. Come accadimento eventuale, esso “è qualcosa di particolare, di relativo alla sua stessa contingenza e finitudine”; tuttavia, come “prodotto (la verità assoluta e la ragione universale, ciò che vale per tutti e l’umanità trascendentale) ha la pretesa, ed è l’instaurazione effettiva, di ciò che *vale e deve valere incondizionatamente*”⁴³.

Il filosofo si avvede ora – dice Sini – “della cogenza interna delle sue stesse pratiche millenarie”. Tuttavia, tale presa di consapevolezza è ancora una volta raggiunta col medesimo *methodos* filosofico della riflessione. Nell’esercitare la domanda sulla domanda, il filosofo continua “a esercitare imperterrito quella pratica del domandare di cui ora scorge i limiti e il carattere meramente ‘eventuale’”. Dire che la filosofia è una pratica o una tradizione di pratiche significa ancora esercitare “quella stessa pratica logicizzante e storicizzante” che si voleva – filosoficamente – delimitare e definire. Il filosofo così atteggiato mira ancora a “dire come

⁴² C. Sini, *Filosofia teoretica*, in *Opere*, vol. III, tomo I, Milano, 2016c, p. 448

⁴³ Ivi: 451.

stanno le cose ‘in verità’, del cui evento intendeva invece farsi carico”. In questo modo, egli incontra il suo paradosso⁴⁴.

4. Configurazione pratica del mondo

Per comprendere l’incidenza della pratica nell’esperienza del mondo – per comprendere la pratica come il punto di incisione nella configurazione del mondo – può essere utile tornare nell’ambito dell’antropologia culturale.

Remotti formula una teoria a vocazione interdisciplinare che chiama “antropopoiesi”. Secondo tale teoria, ogni società esprime, all’interno della propria cultura, un’immagine dell’uomo e del mondo: ciò che – come abbiamo già visto – può essere definito antropologia (e cosmologia) indigena. In modo ora implicito ora esplicito, ovvero inconsapevole o consapevole, la società costruisce e plasma – istituisce – i suoi membri in base a tale antropologia. Quest’opera culturale di modellamento umano sull’uomo è definita da Remotti “fare umanità”: antropo-poiesi⁴⁵.

Se volessimo ora portare tale prospettiva nella nostra, potremmo dire che l’uomo (e il suo mondo) non può essere assunto come un dato dal discorso scientifico dell’antropologia culturale, pena un errore epistemologico. Al contrario, l’uomo (*ànthropos*) è il risultato di un fare (*pòiesis*); ed è questo fare che va indagato attraverso i suoi “significati indigeni” – come si esprime Remotti –, per comprendere come l’uomo vi si configuri.

Partire dal fare significativo della cultura sociale significa partire dalle pratiche di senso. Il nostro fare comune, di tutti e di ciascuno, apre – come un orlo, come una soglia – alla presenza coerente delle cose del

⁴⁴ Ivi: 451-452.

⁴⁵ F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell’antropopoiesi*, Roma-Bari, 2013. Per una rilettura filosofico-giuridica della teoria remottiana dell’antropopoiesi, affiancata alla teoria estetica del fondamento finzionale del diritto (in particolare nei lavori di P. Legendre e P. Heritier), si veda G.L. Beltramo, *Nomopoiesi. Una proposta concettuale*, in *Teoria e Critica della Regolazione Sociale*, 2020.

mondo, in un quadro di riferimento. Il mondo accade sempre nelle sue figure, cioè si configura negli oggetti che incontriamo: per esempio, in oggetti scientifici, storici, filosofici, letterari, giuridici...

“Gli oggetti che incontriamo entro queste nostre pratiche – dice Sini – sono gli oggetti *di queste* pratiche, e non sono esistenti altrove”. Sini parla di “astrazione” dell’evento del mondo in una sua modalità, ovvero in una prospettiva: “se ciò che accade accadesse tutto insieme, di fatto non accadrebbe niente”. Il mondo, l’evento del mondo, accade astraendo “dalla sua stessa possibilità infinita”. E questa astrazione, questo “concreto vigere dell’evento nella modalità in cui vige”, è “relativa alla sua messa in opera nella pratica”. La modalità dell’accadere del mondo è la pratica: questa pratica concreta ogni volta. Il che significa necessariamente “*una sola volta* e questa volta è per sempre”. In essa incontriamo il mondo nella sua astratta configurazione (astratta dalle possibilità infinite del suo evento)⁴⁶.

Per avere ora un’idea dell’impatto generato dalla pratica alfabetica, nella diversa esperienza del mondo, può essere utile ricordare il lavoro di Luria. Negli anni 1931-1932, egli eseguì una ricerca in Uzbekistan e Kirghizia,

⁴⁶ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, in *Opere*, vol. IV, tomo II, Milano, 2014, pp. 176-182. Il tipico problema definitorio di un concetto è un problema teorico, di chi ha fatto della ricerca logica e non contraddittoria il proprio metodo del sapere: esso non è, dunque, un problema valido in universale, bensì specifico di una tradizione di pratiche (benché sia proprio la specificità della *theoria* occidentale quella di creare lo sguardo panoramico). A partire dal *Sofista* di Platone, che mette a punto il metodo universale della definizione, valido tanto per il pescatore con la lenza quanto per il sofista, tale pratica logica informa oggi il nostro sapere, ivi compresa la *scientia iuris*. Si veda Bobbio: la scienza giuridica è “quella forma di sapere indirizzata al mondo del diritto, che, a guisa di ogni altra scienza, esplica la sua funzione della teorizzazione dei dati forniti dall’osservazione, fissandoli in concetti, raccogliendoli in classi, unificandoli in sistema, costruendo insomma una teoria o un gruppo di teorie valevoli a spiegar meglio una certa categoria di fenomeni osservati o a spiegarne un maggior numero”, in N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, Torino, 2010, p. 17.

nell'allora Unione Sovietica, su illetterati e persone a bassa alfabetizzazione. Ovviamente, s'intende qui l'alfabeto cirillico⁴⁷.

Luria poneva ai suoi intervistati alcuni giochi logici, come per esempio dividere oggetti sparsi in categorie, o completare un sillogismo avendo le due premesse date, oppure rispondere a domande definitorie. In uno di questi giochi, che consisteva nell'identificare delle figure geometriche, gli illetterati davano loro nomi di oggetti comuni: il cerchio era allora piatto, secchio, setaccio; il quadrato era specchio, porta, casa, "asse per far seccare le albicocche".

In un altro gioco, venivano mostrati disegni di quattro oggetti, chiedendo di raggruppare "quelli che erano simili fra loro, o che potevano essere riuniti assieme o definiti da una stessa parola". Una serie, per esempio, aveva come oggetti un martello, una sega, un ceppo di legno, un'accetta. Un contadino illetterato venticinquenne diede questa risposta: "Sono tutti simili, la sega segherà il ceppo e l'accetta lo romperà in piccole parti. Se bisogna buttar via qualcosa, butto via l'accetta che serve meno della sega". Luria propose altresì, in un gioco diverso, alcuni sillogismi incompleti della conclusione, formulando quest'ultima in forma di domanda. Per esempio: "*All'estremo nord, dove c'è neve, tutti gli orsi sono bianchi. La Terranova sta all'estremo nord e lì c'è sempre la neve. Di che colore sono gli orsi?*". La risposta degli illetterati era per lo più una risposta esperienziale, cioè legata alla conoscenza personale, indipendentemente dalla logica tutta interna del sillogismo. Per esempio: "Non so, io ho visto un orso nero, altri non ne ho visti... ogni località ha i suoi animali".

Commenta Ong: "una cultura orale semplicemente non riesce a pensare in termini di figure geometriche, categorie astratte, logica formale, definizioni, o anche descrizioni inclusive o autoanalisi articolate che

⁴⁷ A. R. Luria, *La storia sociale dei progressi cognitivi*, Milano 2022. Per i riferimenti che seguono, vedi W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., pp.96-101; E. Havelock, *La musa impara a scrivere*, cit., pp. 50-53.

derivano tutte non semplicemente dal pensiero in sé ma dal pensiero condizionato dalla scrittura”⁴⁸.

Ogni pratica istituisce una soglia che fa differenza. Le pratiche sono in cammino, anzi in una “catastrofe” – come dice Sini – di traduzioni e trasgressioni continue. “Accade il momento della crisi per cui c’è uno stacco alla luce del quale tutto viene reinterpretato nella continuità considerata a partire da quella differenza”. Perciò la prospettiva è sempre una sola ed una per sempre: la “prima prospettiva è sempre qui, è ciò che accade qui [...]: nella prospettiva della pratica che accade si disegnano un’origine, delle contiguità e delle differenze, e poi una tensione al futuro che, accadendo, ridisegna il tutto a partire da quella prima e originaria prospettiva che è lei stessa”⁴⁹.

È ora più chiara la portata della teoria remottiana dell’antropopoiesi. Fare umanità significa che l’essere umano è il risultato, il punto di emergenza delle pratiche collettive. Queste, d’altro canto, sono necessariamente una possibilità tra altre: sono, cioè, eventuali e dunque esposte all’errore. È questo, per Remotti, il “dramma” dell’antropopoiesi. Dramma a cui – notiamo – non sfugge la teoria stessa: quel modello di *homo anthropologicus*, intento a generare antropologie per *fingere* ovvero plasmare se stesso, infatti, non è che il modello dell’antropopoiesi, astratto nella prospettiva scientifica. Esso, dunque, frequenta la verità – come dice Sini – nella figura del suo errore.

Non c’è un’“altra” verità oltre l’evento singolo di questa figura della verità, non c’è una verità dell’“uomo” oltre questo singolo uomo; d’altra parte, questo singolo uomo, transitando la soglia della verità, insieme la esperisce come la figura del suo errore: l’errore necessario della sua

⁴⁸ W. Ong, *Oralità e scrittura*, cit., p. 101.

⁴⁹ C. Sini, *Idoli della conoscenza*, cit., pp. 158, 183-195.

‘incarnazione’, che già cede il campo al suo essere tramite di un nuovo ‘concetto’, di un nuovo ‘concepito’.⁵⁰

5. Conclusione. Etica dell’errore

Il pensiero delle pratiche proposto da Sini – qui riletto in chiave antropopoietica: come attenzione al fare culturale che modella l’uomo e il suo mondo – “non è e non può essere più una teoria o una superteoria, o infine una superpratica in cui si dice e si raccoglie la verità di tutte le altre: perché il pensiero delle pratiche è esso stesso ancora una pratica”. In ciò, dunque, non si differenzia dal gesto proprio di ogni pratica: “assumere (nella modalità che le è peculiare) i risultati e gli elementi di altre pratiche, ereditandoli in sé e interpretandoli e trasformandoli secondo i suoi fini, cioè al fine della edificazione del proprio senso”⁵¹.

Occorre invece affrontare il paradosso. Ciò significa “*trasformare* il pensiero (cioè la *pratica* del pensiero)”. Tale trasformazione non può avvenire con un ulteriore sapere più vero degli altri. Essa si configura semmai come esercizio: si tratta, cioè, di imparare ad abitare il paradosso della domanda, ovvero ad abitare l’evento della sua apertura. Perciò Sini la concepisce come “etica del pensiero”⁵².

Tale esercizio può “far luce sul suo senso filosofico in quanto non si lascia catturare dalla pratica che esercita nel mentre la esercita”. Oggetti e fini interni alla pratica, strumenti e metodo utilizzati, comportamento e postura dei corpi, parola e scrittura: l’intento è riportare l’attenzione alla coerenza dell’intreccio di pratiche solidali, che informano il soggetto al loro interno. L’esercizio mira ad “abitare questa soglia, restituirci consapevolmente al suo evento”. Il che non significa disporsi all’osservazione sensibile di un luogo empiricamente definibile.

⁵⁰ Ivi: 195.

⁵¹ C. Sini, *Filosofia teoretica*, cit., p. 456.

⁵² Ivi: 456-457.

“L’apertura non può essere ‘vista’, non può essere resa oggetto di una considerazione ‘teoretica’”. Questo significherebbe ancora frequentare ciecamente la pratica teorica e la sua apertura di senso⁵³.

Abitare l’evento della pratica in cui siamo iscritti, ossia la soglia o apertura di mondo, significa infine portare la domanda – socraticamente – sul soggetto. In concreto, è “la questione del nostro essere *divenuti soggetti*. E soggetti, propriamente, nella forma del soggetto *a*: soggetti alle pratiche del sapere razionale dell’Occidente, soggetti alla pratica filosofica, soggetti all’enciclopedia del sapere che ancora domina nelle nostre università”. Si tratta di esercitare la pratica, ma di mutare il proprio interesse interno: non più rivolti all’oggetto della pratica, nella superstizione o cecità della sua apertura di mondo; bensì, interessati al soggetto come soggetto *a* quella pratica, per rivolgerci alla figura del soggetto *di*. “Dall’interesse comunemente rivolto all’oggetto, ai prodotti delle pratiche, a noi stessi in quanto prodotti entro le pratiche, siamo invitati a rivolgere l’interesse all’apertura di senso, alla soglia e all’evento che noi stessi siamo e siamo divenuti”⁵⁴.

“La rivoluzione etica di cui parliamo – dice Sini – ci conduce a vedere, in una trasmutazione degli interessi, questa soglia inevasa dei nostri saperi”. Infatti, non si domanda più per sapere e non si dubita più per ottenere una risposta. “La trasmutazione coglie proprio l’abito stesso nel suo stesso esercizio, poiché ora l’interesse non è rivolto al sapere e alla risposta, a questi ‘oggetti’ già ‘decisi’, ma al soggetto che domanda e che si tiene

⁵³ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., pp. 267-268.

⁵⁴ Ivi: 270-271. L’assoggettamento alla “pratica del sapere” dell’Occidente non può non interessare anche il filosofo del diritto, se scopre nella sua stessa posizione prospettica una cogenza interna alle pratiche che esercita. Dal punto di vista qui difeso, anzi, tale interesse è maggiore proprio in campo filosofico-giuridico, se questo si pone come oggetto di ricerca la normatività e regolarità del comportamento umano. Si intravede, così, la portata propriamente giuridica e ricorsiva del pensiero di Sini per la filosofia del diritto: nella possibile normatività del procedere teorico della *scientia iuris* appare un paradosso, qui inteso come ‘errore’ filosoficamente privilegiato. Si veda sul punto specifico G.L. Beltramo, *Nomografie*, cit.

sospeso nella domanda e per la domanda; cioè al soggetto che è soggetto alla domanda e che così finalmente si vede e si abita in uno spazio, in un frammezzo, in un transito di libertà”. Nella figura proposta da Sini questo esercizio o questa posizione sospesa al *fare* pratico è un “luogo di formazione del soggetto, è un’etica del soggetto in quanto costantemente soggetto alle infinite pratiche dei suoi saperi”. In questo senso, appare a noi un esercizio antropopoietico⁵⁵.

In tutta coerenza ricorsiva – come si è visto – lo stesso pensiero delle pratiche si riconosce come precipitato di una tradizione di pratiche solidali, di cui esso è un punto di emergenza eventuale. Possiamo anche dire così: è perché è visto da questa prospettiva, che il mondo appare astratto nella figura della pratica. Ciò espone la figura stessa all’errore e dunque alla catastrofe.

La figuratività o – in altri termini – la significatività del mondo implica, del resto, sempre una distanza. Qualcosa fa segno e rimanda a qualcos’altro; la figura ha il mondo al suo limite, in un’approssimazione infinita. Perciò l’errore non è incompatibile con la verità; piuttosto è il luogo del suo transitare catastrofico, nella continua riapertura dell’orizzonte di senso: ovvero, sempre un solo orizzonte e questo orizzonte per sempre⁵⁶.

L’etica del sapere a cui la domanda sulla domanda mira – non si si domanda, dice Sini, per sapere, ma “per ‘saper fare’ (il sapere)”⁵⁷ – produce a sua volta, nell’esercizio sapienziale, una nuova figura di soggetto. Questa figura non è e non può essere la verità universale del

⁵⁵ C. Sini, *Filosofia e scrittura*, cit., pp. 271-272.

⁵⁶ Per questo approccio alla figura, qui appena accennato, vedi C. Sini, *Il sapere dei segni. Filosofia e semiotica*, Santarcangelo di Romagna, 2020. Si può cogliere qui una vicinanza con un filosofo del diritto come Nerhot: “Bisogna cominciare a comprendere, certo, che il falso non è il nemico del vero, ma il suo testimone. Il falso non può che accompagnare un pensiero, non può non essere il compagno di viaggio di un pensiero, ovviamente, dal momento in cui quest’ultimo è il pensare di un indicibile”, in P. Nerhot, *La metafora del passaggio*, cit., p. 3.

⁵⁷ Id., *Etica della scrittura*, cit., p. 175.

sapere. Al contrario, il pensiero delle pratiche nasce in una tradizione di pensiero e in essa ritrova la propria coerenza e il proprio senso. La sua verità resta affidata alla catastrofe delle interpretazioni future.

La ricorsività delle teorie scientifiche e storiche qui analizzate – tutte convergenti nella ricorsività del gesto filosofico fondamentale della domanda – non è allora da intendere come una fallacia o un difetto. Piuttosto, essa è sintomo di un limite ovvero di una distanza, insita nell'umano sapere. È proprio perché abbiamo il sapere, perché abbiamo nel sapere il significato del mondo, che siamo posti a distanza.

Occorre allora – come dice Sini – pensare al di là della verità: occorre esercitarsi ad un'etica dell'errore. Non per uscire dal suo limite, appunto, ma per imparare ad abitarlo.

Abstract: The question on the question that Sini brought in philosophy aims to shake up the very foundations of the West's rational thinking, that is, theory. A similar recursiveness is clearly visible, for example, in the method of cultural anthropology, linguistics and history. The paradoxical outcome does not invite a flat relativism; rather, it is an opportunity to exercise a new ethics of knowledge and a new figure of the subject: to force Remotti's term, it is an anthropopoietic exercise. The truth of the world is configured in the threshold of meaning opened by its own practices: it exposes itself, thus, to its own error and catastrophe.

Key Words: theory, truth, relativism, paradox, Sini.