

Aver cura del sapere

Carlo Sini

Ogni cura delle umane malattie e insufficienze presuppone un sapere, ma chi si prende cura del sapere? Tradizionalmente il compito sembrerebbe affidato alla filosofia, data la sua natura o posizione molto speciale all'interno del sapere e dei saperi. In che senso ciò possa essere oggi inteso cercherò di mostrarlo ricordando anzitutto la divisione da tempo verificatasi tra saperi scientifici e saperi umanistici, ovvero tra scienza e filosofia. Comunemente si parla di scienze e saperi “forti” in riferimento alle scienze matematico-naturali e sperimentali; scienze “deboli” sarebbero quei saperi misti, posti tra il mondo della natura e l'uomo, come l'architettura, la sociologia e le varie psichiatrie, psicologie e psicoanalisi; e infine saperi “debolissimi”, cioè arti più che saperi, che sarebbero tutti i cosiddetti saperi umanistici, dalla filosofia alla letteratura, alla storia ecc. In particolare la storia emerge qui come riferimento per noi imprescindibile: ne devono tenere conto i filologi come i linguisti, i critici delle letterature e delle arti, i giuristi, gli economisti, i politologi e così via. Un quadro straordinariamente complesso che nondimeno ha perso ogni unità profonda di metodo e di senso: non ultima malattia della nostra cultura.

Non infrequente è peraltro oggi l'appello a una nuova alleanza tra scienza e umanesimo. Emblematica è in proposito la figura del grande scienziato Ilya Prigogine. Denunciando giustamente la perdurante predominanza nei saperi scientifici del dualismo cartesiano, Prigogine si è battuto per la riconciliazione delle cosiddette due culture, auspicando appunto una “nuova alleanza” tra l'uomo e la

natura. “Con Darwin al di là di Cartesio”, dice Prigogine. Bisogna “ripensare Newton” storicizzando la natura. Con queste formule Prigogine suggerisce una visione “eraclitea” della natura e dell’uomo, un passaggio dalla fisica dell’essere a una fisica del divenire incentrata su una complessità mai risolvibile in formule definitive e superstiziosamente “oggettive”. Di qui l’idea di una scienza finalmente integrata e unitaria.¹

Il progetto è generoso, ma ben lungi dall’essere attuato o attuabile, anzitutto perché c’è una radicale differenza di stile e di metodo nel lavoro dello scienziato naturalista e in quello del cultore delle cosiddette scienze umane. Le moderne scienze galileiane hanno costituito come loro terreno comune il ricorso ai fatti sperimentali: essi fungono da arbitro finale delle ipotesi, delle domande e delle controversie. Questa infatti è la grandezza e la forza metodologica di tutta la nostra scienza. Le tesi perdenti potranno al più restare come memoria archeologica della storia di una determinata disciplina, ma nessuno più potrà dirsi, per esempio, seguace letterale della teoria cartesiana dei vortici. È vero che oggi anche la scienza si presenta con metodi e idiomi molteplici, quindi abitata da logiche anche differenti, il che testimonia della natura consapevolmente “storica” della ricerca. Tuttavia la differenza rispetto ai saperi umanistici resta per molti versi enorme e inconciliabile.

Nei saperi umanistici siamo rimandati a complesse visioni della vita e del mondo, irriducibili ad astratte nozioni e a semplificazioni manualistiche (anche se si ricorre a tali strumenti come ausilio della memoria e inquadramento generale dei saperi scolastici). Leggere Hegel, Leopardi o Lucrezio è un’avventura senza soluzione e senza fine, un’avventura che si rinnova nel passare delle generazioni. Qui non esiste un luogo o un’autorità *terza* che possa decidere in merito, che possa definitivamente stabilire dove Hegel dice il vero, dove Leopardi sbaglia, chi lo abbia interpretato e inteso correttamente una volta per tutte o altre cose del genere. L’efficacia grandiosa delle idee dei grandi protagonisti dei saperi umanistici non è particolarmente avvalorata o confutata da situazioni di fatto o da opinioni transitorie; la loro verità non è riconducibile a tesi arbitrariamente isolate e astratte dall’interno di opere composte da decine di libri e migliaia di pagine. L’intero mondo della sensibilità, della memoria, della passione, l’oriz-

zonte universalmente umano della speranza, del dubbio, della illusione vibrano in pagine che trasmettono nei secoli l'eco di modi emblematici di stare al mondo; modi di affrontare l'avventura della vita nei suoi contrasti, nei suoi drammi, nelle sue battaglie e nelle sue sconfitte; modi che disegnano innumerevoli possibilità di essere "umani" su questa terra e di fronte all'intero universo che palpita e si annuncia nel suo cielo stellato, come Kant diceva.

I saperi umanistici in sostanza concorrono in modo determinante a costruire e a tramandare la sostanza etica delle comunità e degli individui che ne fanno parte. Anche i saperi scientifici conoscono e promuovono una loro etica, concernente l'amore per la ricerca infinita e la dedizione assoluta a una verità che sovrasta i destini individuali e le opinioni personali. Non è cosa da poco, che per di più manifesta la traduzione moderna di ideali molto antichi, nati nella filosofia e ancora prima nella religione. Tuttavia l'ideale del ricercatore scientifico non esaurisce i problemi della fondazione di una comunità radicata su valori condivisi e su costumi che alimentano e difendono il bene collettivo. Oggi si avverte per esempio l'esigenza sempre più urgente della costituzione di una *personalità morale* del cittadino planetario, tradotta in vari modi nell'etica del cittadino delle varie nazionalità e culture: immenso problema politico dell'umanità tutta intera, alle prese con problemi, conflitti e drammi di vario genere. Come si forma questa personalità planetaria?

Essa è di fatto affidata a tradizioni molto diverse, lontane e talora persino conflittuali e opposte. In certi luoghi la tradizione della religione e dei costumi del passato è ancora molto potente. Per noi occidentali è invece meno decisiva e si intrama con altre "agenzie" formative. Per tutti è comunque ineludibile il mutamento indotto dalla ricerca scientifica degli ultimi tre secoli e quindi dalle conseguenti innovazioni tecnologiche, alle quali si sono accompagnate profonde trasformazioni della vita economica e degli istituti sociali, giuridici e politici. Vediamo bene che con molte difficoltà e molti limiti le tradizioni "moralì" delle varie culture e dei vari popoli cercano di fronteggiare il mutamento degli stili di vita che procede inarrestabile. Le nuove generazioni sono ovunque soggette a pressioni rilevanti e a un disorientamento sostanziale che dà luogo sia a effetti degenerativi del comportamento morale (in particolare se valutato

in base a criteri tradizionali), sia a reazioni violente ed estremistiche. Si contrappongono fondamentalismi di vario genere, compresa, vorrei aggiungere, una irresponsabile e certamente violenta esaltazione libertaria e pseudo-illuministica della libertà di espressione, fatta passare per libertà di pensiero, dove di pensiero in senso autentico non è in realtà rimasta traccia. Ciò che è rimasto è la totale deriva della volgarità ignorante di una cultura di massa a sua volta mostruosamente conformistica e totalmente arresa ai modelli del successo mediatico e del consumismo.

In questo quadro si può forse osservare che la nostra grande cultura scientifica è la prima ad avere bisogno di un'altrettanto viva cultura umanistica: di una formazione e un esercizio che aiutino ad attingere quella autocomprensione largamente umana e storica che il metodo analitico-sperimentale, con le sue conseguenze e derive tecnologiche, non è assolutamente in grado di promuovere da sé. La potenza dell'agire scientifico esige essa stessa la formazione di una consapevolezza etica, così come di essa ha bisogno anzitutto il cittadino, l'uomo pubblico e l'uomo privato che tutti stiamo diventando e siamo diventati. In altri termini, la formazione collettiva di una coscienza storica, letteraria e artistica è tuttora una componente primaria dell'educazione e il suo evidente declinare nella scuola e nelle università dovrebbe essere motivo di allarme per l'intera comunità sociale.

Tuttavia è sempre più chiaro che l'antica mentalità che accompagna la formazione umanistica, con le sue partizioni professionali, i suoi saperi a loro volta altamente specialistici, la generale vacanza dai problemi politici e sociali, come se questi fossero di un altro mondo o si risolvessero da sé, questa mentalità da begli spiriti o da anime belle in vacanza rispetto ai problemi della vita di tutti, non è più all'altezza del nostro tempo: non c'è da stupire che i giovani se ne dimostrino disinteressati o lontani. È a questo punto che può forse aver senso un appello alla filosofia come cura generale dei saperi che contraddistinguono il nostro mondo e gli altri universi della cultura e del sapere umano sulla terra. Naturalmente si tratta anzitutto di proporre un essenziale chiarimento su ciò che è in gioco in questo riferimento alla filosofia, intesa evidentemente in una accezione non ridicibile ai saperi umanistici complessivamente intesi così come ai saperi strettamente scientifici. Tenterò di farlo ricordando l'autore-

vole, ma poco nota e poco frequentata, opinione di Kant in proposito. Non qualcosa di nuovo, dunque, ma certamente, a mio avviso, qualcosa di straordinariamente attuale.

Nella “Architettonica della ragion pura”, terzo capitolo della terza sezione della “Dottrina trascendentale del metodo” che di fatto conclude il primo capolavoro kantiano, si osserva, in modo semplice e netto, che la filosofia non si può imparare, «salvo storicamente». Tutt'al più, dice Kant, «si può imparare a filosofare». La filosofia infatti «è la semplice idea di una scienza possibile, non data mai in concreto, ma alla quale si cerca di accostarsi per diverse vie [...]. Fin qui non si può imparare alcuna filosofia; dove è essa? chi l'ha in possesso e dove essa può conoscersi? Si può imparare soltanto a filosofare, cioè a esercitare il talento della ragione nella applicazione dei suoi principi generali a certi tentativi che ci sono, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di indagare questi principi stessi alle loro sorgenti e di conformarli o rifiutarli».²

La filosofia, dice dunque Kant, non è storia della filosofia. Quest'ultima certamente appartiene all'orizzonte delle scienze umane, come del resto ogni storia particolare (per esempio la storia della scienza, della fisica, della chimica ecc.) e la storia generale stessa. La filosofia *non* è propriamente un sapere umanistico; il fatto che in Italia si sia da tempo stabilito di farne oggetto di insegnamento nelle Facoltà di Lettere è in realtà un non senso rispetto alla sua genuina funzione, un equivoco nato per ragioni storiche che qui non è necessario indagare. Nello stesso tempo la filosofia *non* è (e non sarà mai, vorrei aggiungere con Kant) una scienza. Essa è piuttosto l'*idea* della possibilità di un sapere rigorosamente scientifico: un'idea che essa non è chiamata a realizzare. Il suo compito è piuttosto quello di tenere aperta la via, se così si può dire. Come si realizza questo compito?

Kant indica in proposito due cose, entrambe molto importanti. La filosofia non è una dottrina da imparare, non ha saperi costituiti da esibire; ciò che si può e si deve imparare è l'*esercizio* filosofico. Non ci sono quindi particolari filosofie da imparare (di ciò si occupa la “storia”); bisogna imparare a *fare* filosofia, ovvero a esercitare l'umana ragione in un senso o in uno stile “filosofico”. E in che consiste questo esercizio, come si realizza questo stile? Ecco la seconda cosa importante: si tratta di esaminare e indagare le sorgenti dei saperi costitui-

ti, di saggiarne la consistenza “razionale” e il senso di verità che essi incarnano, per lo più in modo inconsapevole. Così tradurrei l’invito kantiano, assumendo nel contempo, per quanto è qui possibile, l’impegno di dirne qualcosa *filosofando*, cioè come esibizione di un *esercizio esemplare* della ragione filosofica in atto. Esercizio di una *cura del sapere* che si dovrebbe accompagnare a ogni sapere determinato e che ogni sapere determinato dovrebbe esercitarsi a portare con sé, come suo “senso filosofico” profondo.

L’esercizio, in realtà, è semplicissimo e, proprio per questa sua semplicità, è anche arduo e raro. Si potrebbe dire che si tratta essenzialmente di un esercizio di memoria, dedicato anzitutto al ricordo di Mnemosyne, la madre delle Muse sotto il cui segno l’antica mitologia raccoglieva l’intero degli umani saperi. Ogni sapere è infatti e certamente esercizio della memoria, a cominciare da quella radice stessa di ogni conoscenza possibile che è il ritmo del riconoscimento. Se non potessimo ravvisare nell’esperienza il ritorno, nella forma, diceva Whitehead, dell’*eccolo di nuovo* (Platone diceva dell’*idea*), nessuna sapienza pratica o teorica sarebbe consentita. Ecco di nuovo il giorno, ecco di nuovo la notte e così via. Ma come si dà a noi questo primo grande sapere, che dice “giorno” e dice “notte”? La questione essenziale del sapere si apre qui, perché il riconoscimento e la nominazione che ne danno “conto” non si esauriscono di fatto nel loro semplice esercizio; essi alludono tacitamente a qualcos’altro che nel riconoscimento e nel dire non è detto, ma la cui presenza tacita ne scandisce la possibilità e il senso. Si tratta allora, nell’esercizio dei nostri saperi, di non dimenticarci e di non cancellarci dalla scena, ma anzi esattamente del contrario: si tratta di esercitarci a indagare, come diceva Kant, la radice e la memoria del nostro fare sapiente e della nostra figura di portatori ed esecutori di quel sapere.

Ogni essere umano è portatore di un sapere, a cominciare dal sapere della sua mortalità: sapere comune a qualsiasi comunità che, seppellendo i suoi morti, ha lasciato traccia e segno della sua umanità. Ogni essere umano agisce, per sé e con gli altri, nella condivisione del linguaggio, che è probabilmente condizione prima ed essenziale del sapere mortale di cui sopra. Ogni essere umano incede e procede nella sua vita e nel discorso della sua vita e sulla sua vita, in modi peculiari e indissolubili. Ogni essere umano ha varcato questa soglia

che ne ha segnato per sempre il destino: la soglia della parola e del discorso, appunto. Letteralmente, ogni essere umano appartiene a sé e all'umanità tutta intera quando e perché varca questa soglia.

Ci fu certo un tempo nel quale io, o ciò che poi chiamiamo "io", quella vivente presenza, dunque, non parlava, non conosceva parole e non aveva il linguaggio: come dubitarne? Poi, è altrettanto certo, cominciai a parlare, a dire, a entrare nello spazio del discorso comune: *so* che non ne uscirò più. Questo patrimonio del discorso è il terreno primo di ogni sapere, è l'atmosfera tacita e onnipervasiva che accompagna il dire e il fare di tutti noi. Questa è la radice dei saperi, per lo più nascosta e fraintesa, di cui si tratta di avere cura, per impedire che le parole e i saperi esercitino sul locutore e sull'attore una sorta di incantesimo e di dominazione superstiziosa: quella che ci fa, per così dire, confondere le parole con le cose e il sapere con la vita. Come però *parlarne*, come *dirlo*? Da sempre l'esercizio filosofico si fa carico di questa domanda e di questo paradosso: per amore del sapere e dedizione nei confronti della verità.

La domanda chiede di non dimenticarci nell'azione dei nostri saperi: di non dimenticarci nel saper fare ciò che facciamo, nel saper dire ciò che diciamo, nel saper scrivere le nostre sapienze "tecniche". In altre parole, si tratta di chiedersi *chi* o *che cosa* fa nel fare, *chi* o *che cosa* parla nel dire, *chi* o *che cosa* analizza, traccia, calcola o schematizza nello scrivere. La domanda invita a delineare una genealogia del soggetto in azione (del soggetto che è soggetto ai suoi saperi) e a tracciarne una sorta di autobiografia memoriale. Ma evidentemente il soggetto che così è in esercizio non può dimenticarsi a sua volta in questo fare genealogico e (appunto) autobiografico. Anche e soprattutto di questo deve aver cura, perché il suo esercizio di memoria abbia senso e successo. Da dove vieni, tu che sei straniero nelle tue stesse parole? Chi sei, tu che non puoi sapere l'origine se non nella figura di quel suo "originato" che ti trovi a essere? E quale istanza si manifesta e si radica infine in queste domande?

L'autoriflettentesi ricorsività, senza conclusione concepibile, delle domande mostra che, in proposito, non può trattarsi di rispondere. Ogni risposta riapre infatti il rinvio. Bisogna invece stare alla questione, bisogna esercitarsi ad abitarla nel modo giusto, cioè efficace, senza pretesa di risolverla o di sfuggirla. Bisogna, al contrario, averla a cuo-

re, per non ammalarsi nei nostri saperi e non perdervi la ragione, come direbbe Kant. E anzitutto bisogna avere cura di quel silenzio che, come diceva Merleau-Ponty, accompagna e precede la parola, rendendola possibile, quel silenzio che costituisce la soglia della nostra e di ogni infanzia: senza illudersi di poterlo dire quel silenzio, o che sia da dire, ma anche senza dimenticarlo nel dire. È quel silenzio il supporto sul quale è iscritto ogni nostro sapere del fare e del dire; è di quel silenzio che ogni discorso reca testimonianza e indiretta allusione.

Iscritto nel saper fare, nel saper dire e nel saper scrivere, ogni soggetto in azione silenziosamente supporta e sopporta il suo sapere. Questo soggetto supposto sapere incarna un sapere in esercizio e in transito: un sapere già sempre immerso in un orizzonte mobile di “pratiche” che alimentano le trame di quel potere invisibile che governa le nostre vite.³ Non si è mai in un fare e in un dire generici, ma in figure di saperi definiti, iscritti nelle loro “scene” ricorrenti e intrecciate in modi inesauribili. Ecco che ora scrivo così e così e voi leggete così e così, in un discorso che si svolge in molteplici rimandi e nella evocazione di sensi che sfumano all’infinito. Lo scritto rinvia a pratiche definite del sapere che affondano le radici nella storia della nostra lingua, del nostro popolo, delle sue innumerevoli eredità e contaminazioni, e che insieme frequentano altre pratiche: quelle che danno vita a cose come il libro, la stampa, la cultura, il commercio, la scuola, le professioni e le leggi che le governano e così via. Ognuna di queste componenti agisce sulle altre e ne subisce a sua volta l’azione. Così ogni fare, ogni subire e reagire dà luogo a conseguenze incalcolabili e involontarie: ciò che chiamo appunto “potere invisibile” e “azione silenziosa”. Nessuno, per esempio, ha deciso quali debbano e possano essere le figure del lavoro intellettuale del mio tempo, sebbene ognuno vi abbia direttamente o indirettamente contribuito, a suo modo e per quel che gli era consentito e che poteva. Nessuno potrà trattenere queste figure: già il tentativo di farlo collaborerà involontariamente al mutamento.

Non ho deciso nascendo in che lingua sarei venuto al discorso, di quale cultura sarei stato portatore; men che meno di quale corpo e di quale vita posso disporre. L’orizzonte si è aperto sul ritmo del battito di un cuore materno per fornirmi via via di una scena e di molti copioni; ma è certo che, incarnando la figura dell’attore dei

miei discorsi e della mia vita, in qualcosa ho mutato l'orizzonte degli altri, anche solo per imitarli e per ripeterli. Conseguentemente, loro hanno mutato me. Ogni ripetizione è già una metamorfosi e un trascolorare degli orizzonti del mondo, un mutamento del *contesto* che stravolge insensibilmente il senso delle parole e del *testo*: il testo che ogni volta le aduna in un discorso. Siamo, volenti o nolenti, gli interpreti di questo silenzioso dramma in movimento, di questo mutar sempre scena, sfondo e sprofondo: solo per convenzione ce ne riteniamo qualche volta anche gli autori, così come mettiamo il nome, per intenderci e per rispetto delle leggi e dell'anagrafe, sulla copertina del libro. La verità è che l'azione visibile e il dire manifesto interagiscono con l'invisibile e il silenzio, intrecciandosi e modificandosi a vicenda. L'azione e il dire mettono in scena, traducono in significati un *sensò* che rivelandosi muta, sia per il suo stesso manifestarsi sulla scena, sia perché l'averlo manifestato agisce a ritroso su quel senso, che ne è segnato e se ne vendicherà a sua volta. Così è accaduto quando ti hanno dato un nome, con il quale hai appreso a riferirti al tuo silenzio; e così, anche il tuo silenzio è mutato, perdendo (se era tale) la sua pace e riproponendosi come un problema e una domanda, come un proposito e un esilio, come una patria e un cammino in un deserto infinito.

Possiamo allora esprimerci così: l'infanzia muta, nel momento in cui, oltrepassata la soglia del discorso, *se ne parla*. Propriamente solo ora diviene "infanzia": figura detta per retroflessione dalla parola e da una parola ('infanzia'). Ma con questa azione, con questa messa in scena, con questa riscrittura in un significato, con questa traduzione in un sapere di parola e di discorso, certamente non abbiamo catturato il silenzio, il silenzio della vita senza parola; più propriamente l'abbiamo tradito e l'abbiamo mancato. Più propriamente ancora, l'abbiamo trasferito: entro il discorso e sotto le parole, dove continua ambigualmente a sussistere e ad alimentarle.

Non c'è, per questo, un errore nel discorso, non c'è un abbaglio nel dire. L'errore sta nella pretesa che il sapere del discorso possa assorbire il silenzio, possa coincidere con il suo essere enigmatico e cancellarlo per sempre. Pretendere di esaurire l'*emozione* dell'infanzia è l'errore del sapere, la sua illusione in qualche modo costitutiva, sicché occorre sempre un esercizio filosofico per ravvisarla. Rinunciare

per questo al discorso è invece l'illusione coltivata dall'ignoranza, che non si avvede di dover pur sempre ricorrere a un discorso e al suo sapere per decidersi in favore di un supposto silenzio. Proprio parlando, continuando a parlare, dopo aver detto e continuato a dire del suo paradosso e del suo limite inesauribile, del suo silenzio irresolubile, della sua parola insoddisfacente e del suo atto mancato, l'esercizio filosofico mostra una sapienza e una saggezza possibili per chi, mortale, vive questa infanzia irrevocabile e già sempre revocata e violata.

L'esercizio filosofico mette in mostra così la sua scena. Vi fa vedere uno qualunque di noi che si aggira sulla scena col suo discorso; uno tra molti, molti altri come lui, ognuno con un discorso o più discorsi presupposti, e le sue pratiche di vita e di parola in azione. Discorsi che hanno visibilmente molti tratti in comune e altri no; diverse storie, innumeri favelle. Ognuno, dicevamo, ha i suoi saperi, le sue competenze, le sue certezze: cose che vengono da lontano e affondano le radici in una sterminata antichità; oppure saperi in parte (sempre solo in parte) più recenti, molto orgogliosi dei loro successi. Fate conto che il filosofo stia nel posto del coro, quello che nella Grecia antica intrecciava un dialogo "morale" con gli attori sulla scena, chiedendo conto e facendo osservazioni e riflessioni. Ecco, il filosofo chiede a ogni attore di rendere esplicito il suo discorso: tutti ne hanno uno (o più d'uno), sebbene raramente o quasi mai se ne rendano conto; tutti sono iscritti nei discorsi, perché altrimenti, senza i discorsi, non potrebbero chiarire, nemmeno a se stessi, il *sensu* delle loro operazioni, come sono arrivati e compierle e quindi a essere quello che sono.

Alcuni non intenderanno subito le domande, o tenteranno di barare, per esempio fornendo semplicemente le regole del metodo del loro fare e del loro dire: regole che hanno messo a punto con molto rigore; ma non è di questo che si tratta. Anche le regole rimandano a un discorso, preliminare e determinante; un discorso che incarna presupposizioni tacite e intenzioni silenziose, emozioni inconfessate o inconsapevoli, volontà e timori, desideri e presunzioni che solo nel discorso espresso fanno davvero capolino, assumendo quanto meno una maschera di parole per manifestarsi. E allora il filosofo chiederà anche di quelle parole, sino a porre la domanda, e anche il dubbio, finalmente sulle sue e sulla interlocuzione e sul discorso che le suscita e le governa; perché tutta la scena che ha evocato non era e non poteva

essere altro infatti che la sua: lui era l'attore in debito, il locutore in errore, l'interprete infedele, il coro travestito, l'esegeta ignorante dei saperi, l'incarnata presunzione verbale di un silenzio e la sua vana eco; anche uno smodato desiderio di sapere mascherato di saggezza. Il suo invito a frequentare la tragedia non è altro in fondo che una commedia, disse Nietzsche: nulla più di un dramma satiresco. Una favola, in cui è nondimeno iscritto il destino del sapere di tutti.

Note

- ¹ Cfr. L. Zanzi, *La creatività storica della natura e l'avventura dell'uomo. Meditazioni "prigoginiane"*, Jaca Book, Milano 2014. Sul sogno darwiniano di una scienza unitaria cfr. C. Sini, "Darwin e la psicozoologia", in Id., *Incontri. Vie dell'errore, vie della verità*, Jaca Book, Milano 2013.
- ² I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781-1787), trad. it. Laterza, Roma-Bari 2000, p. 633.
- ³ Sul tema delle pratiche rinvio a C. Sini, *Il pensiero delle pratiche*, in *Opere*, a cura di F. Cambria, vol. IV, tomo II, Jaca Book, Milano 2014.