



Voci e percorsi della differenza

Rivista di Filosofia

Nuova serie

n. 10

Novembre 2023

THINKING BEYOND BOUNDARIES
Seeking New Meanings between Present and Future

PENSARE OLTRE I CONFINI
In cerca di nuovi significati tra presente e futuro

B@belonline

Rivista online di Filosofia

Nuova serie, n. 10, 2023

THINKING BEYOND BOUNDARIES

Seeking New Meanings between Present and Future

PENSARE OLTRE I CONFINI

In cerca di nuovi significati tra presente e futuro

Direttore

Francesca Brezzi

Comitato direttivo

Vinicio Busacchi (Università di Cagliari), Marina Calloni (Università Bicocca Milano), Giovanna Costanzo (Università di Messina), Mariannina Failla (Università Roma Tre), Francesco Miano (Università di Roma Tor Vergata), Michele Nicoletti (Università di Trento), Maria Teresa Pansera (Università Roma Tre), Tamara Tagliacozzo (Università Roma Tre), Pierluigi Valenza (Sapienza Università di Roma)

Comitato scientifico

Gabriella Baptist (Università di Cagliari), Jagna Brudzińska (Università di Colonia e Accademia delle Scienze sociali di Varsavia), Emilia Bea (Università Valencia), Mireille Calle Gruber (Paris Sorbonne Nouvelle), Riccardo Chiaradonna (Università RomaTre), Gerardo Cunico (Università di Genova), Anna Czajka (Università di Varsavia), Felix Duque (Universidad Autónoma de Madrid), Pierfrancesco Fiorato (Università Sassari), Stefan Klemczak (Università Jagellonica di Cracovia), Dario Gentili (università Roma Tre), Micaela Latini (Università Piemonte Orientale), Giacomo Marramao (Università Roma Tre), Arno Münster (Université de Picardie Jules Verne di Amiens), Stefano Poggi (Università Firenze), Alice Pugliese (Università di Palermo), Vallori Rasini (Università di Modena), Nuria Sanchez (Universidad Complutense de Madrid), Paola Ricci Sindoni (Università di Messina), Elettra Stimilli (Università La Sapienza Roma), Angela Taraborelli (Università di Cagliari), Carmelo Vigna (Ca' Foscari Venezia)

Comitato di redazione

Francesca Gambetti (Responsabile), Teodosio Orlando

This review is submitted to international peer review

La rivista B@belonline segue le linee guida in tema di responsabilità editoriale adottate da COPE: Best Practice Guidelines for Journal Editors.

Quest'opera è assoggettata alla disciplina Creative Commons attribution 4.0 International Licence (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

ISBN: 9791222306711

ISSN: 2531-8624

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Editoriale

di Francesca Brezzi

Il tema di B@bel

edited by Francesca Gambetti

THINKING BEYOND BOUNDARIES*Seeking New Meanings between Present and Future***PENSARE OLTRE I CONFINI***In cerca di nuovi significati tra presente e futuro***Luca Scarantino and Emidio Spinelli***Thinking beyond Boundaries.**Towards the XXV World Congress of Philosophy*

11

PRESENT AND FUTURE OF ETHICS**AND TECHNOLOGY****Sofia Bonicalzi and Mario De Caro***In medio stat virtus. The Justification of Punishment between Deontology and Utilitarianism*

15

Adriano Fabris*Senza limiti e confini. Metamorfofi delle barriere in epoca digitale*

25

Francesca Ferrando e Manuela Macelloni*Oltre la filosofia e il nichilismo: verso una prassi postumana*

35

BEYOND PHILOSOPHY AND AESTHETICS**Clementina Cantillo***Musica e filosofia tra eccedenza e mancanza*

43

Giovanna Costanzo*Ricostruzione urbana postbellica e terapia della memoria. Il caso di Sarajevo*

51

Marcello Ghilardi*Varcare soglie, attraversare confini.**Interculturalità, estetica, traduzione*

63

NEW MEANINGS IN HISTORY OF PHILOSOPHY**Marcelino Agis Villaverde***Las mil caras de la identidad: identidad narrativa y reconocimiento*

75

Riccardo Chiaradonna*Oltre i confini di Atene. Le scuole di filosofia alla fine del mondo antico*

87

Francesca Gambetti*Beyond Disciplinary Boundaries: Alcmaeon of Croton between Science, Medicine and Philosophy*

95

Cristina Marras*Modelli di organizzazione del sapere 'oltre' i confini disciplinari: il multiprospettivismo di Gottfried Wilhelm Leibniz*

105

**Editoriale****Il tema di B@bel****Spazio aperto****Ventaglio delle donne****Filosofia e...****Giardino di B@bel****Ai margini del giorno****B@bel va a scuola****Libri ed eventi**

BEYOND GENDER AND SCIENCE BOUNDARIES

Caterina Marino

Sconfinamenti di genere. Judith Butler e la critica alla psicoanalisi lacaniana 115

Patrizia Nunnari

Corrispondenze di 'opacità' tra scienza ed etica. Incursioni speculative interdisciplinari verso una svolta epistemologica della complessità 127

RE-THINKING SOCIAL AND POLITICAL BOUNDARIES

Daniilo Di Matteo

Misure e confini porosi: la comparsa dell'altro o dell'altra 137

Dario Gentili

L'enigma della soglia. Dalla situazione-limite alla situazione-soglia: Jaspers, Derrida, Foucault, Benjamin 145

Paola Ricci Sindoni

Monoteismi in mare aperto. Il Mediterraneo tra confini identitari e orizzonti chiusi 159

Spazio aperto

a cura di Maria Teresa Pansera

Francesca Brezzi

Memoria, storia, oblio: ebraismo e filosofia 171

Maria Teresa Pansera

Il percorso filosofico-politico di Hannah Arendt. Dall'amor mundi in Agostino alla teoria del giudizio in Kant 175

Tamara Tagliacozzo

Redenzione e conoscenza nel concetto di immagine dialettica di Walter Benjamin 187

Pierluigi Valenza

Ripensare la teodicea. In discussione con Marco Ivaldo a proposito di un libro recente sul male 199

Ventaglio delle donne

a cura di Francesca Brezzi

Arcangela Miceli

Il femminile nei processi di individuazione attraverso i simboli arcaici, gli archetipi e il mito 213

Filosofia e...

a cura di Dario Gentili

Virginia Molinari

La morte del cogito. Tra Benjamin e Freud 227

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

Giardino di B@bel*a cura di Mariannina Failla***Emanuele Martinelli***Intentionality as a Shadow of Desire. The Role of Drive in the Constitution of Husserl's Concept of Intentionality* 241**Ai margini del giorno***a cura di Patrizia Cipolletta***Heidemarie Bennent-Vahle***Gefühle. Quellen der Lebendigkeit* 251**Marco Trasciani***La memoria ha un futuro. Pratiche filosofiche con l'Anfim nei licei* 259**B@bel va a scuola***a cura di Francesca Gambetti***Maria Concetta Di Giaimo***Oltre il confine delle categorie filosofiche tradizionali. Merleau-Ponty e la letteratura in un percorso didattico interdisciplinare* 269**Libri ed eventi***a cura di Tamara Tagliacozzo***Lecture****Nicolò Germano***Note intorno a Gerardo Cunico, L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà* 279**Arduino Maiuri***La descrizione delle qualità muliebri in Plutarco* 283**Recensioni****Claudio Guerrieri***Anna Maria Rossi, Linguaggio mistico e soggetto femminile. La forza della metafora in Chiara Lubich e nella letteratura mistica del primo '900* 291**Paolo Pomes***Angela Ales Bello, Edmund Husserl, la preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi* 295

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

di Francesca Brezzi

Il tema scelto per il 25° Congresso Mondiale di Filosofia, che si svolgerà a Roma nell'agosto del 2024, *Philosophy across Boundaries*, interpella immediatamente la rivista *B@bel* che fin dalla sua nascita si è posta il fine di superare le frontiere dei saperi codificati, di decostruire divisioni consuete, scomporre rigidità precostituite.

Si è quindi pensato di compiere un viaggio di avvicinamento al Congresso con il presente numero, donando al titolo *Pensare oltre i confini*, una prospettiva temporale più ampia: *alla ricerca di nuovi significati tra presente e futuro*. I vari contributi aprono, pertanto, uno spazio di riflessione su un ampio tema che partendo dal contesto sociale, culturale, storico e politico presente mette alla prova l'immaginazione di scenari futuri.

Centrale è stato per noi il concetto di *boundaries*, che ha richiamato un prezioso libricino, *Très loin, tout près* di Etienne Balibar¹, in cui lo studioso francese giustamente afferma come questo sia un concetto problematico, complesso e polisemantico: *sujet difficile qui nous touche tous*.

Alla domanda «Cos'è una frontiera?», infatti, le risposte possono essere molte, che vengono dall'esperienza e dal vissuto. Diversi tipi di frontiere, alcune facili da attraversare, altre difficili, altre ancora naturali o istituzionalizzate, cioè determinate dalla geografia, oppure dalla storia, specie dalla storia dolorosa dei conflitti fra gli stati (l'Europa, prima e dopo le due guerre mondiali, la divisione di Berlino o il muro israeliano o quello statunitense con il Messico). Non solo queste; Balibar evidenzia la *fragilité* sia delle frontiere fuori di noi, sia di quelle dentro di noi; fragilità che invita a compiere un viaggio, a superare non solo frontiere diverse, altresì culture e spazi, geografici e non, per delineare gli «stati dello spirito».

Ma il viaggio è sempre un'esperienza perturbante e trasgressiva insieme; a questo proposito Jacques Derrida afferma la necessità di avere un pensiero paziente che non sa dove andare, ma sa dove sostare, ha il coraggio di sopportare l'oscillazione e lo sfaldamento dei confini, propri e altrui. E proprio sui confini, tratti definitivi del quadro identitario, è importante promuovere una ricerca sia interiore che esteriore. Irrompe quindi per la filosofia del '900 il problema dell'identità, la questione filosofica di oggi: chi è per noi l'altro, il diverso, lo straniero?

Si inaugura per la filosofia lo spazio in cui si incontra e si scontra con il suo altro, e si fa portatrice di un progetto di interdisciplinarietà, di epistemologia aperta, in senso pregnante, come si evince dai contributi di questo volume; un programma di ricerca che non significa svalutazione di alcun sapere, né la propria assolutizzazione, né volontà di

1 E. Balibar, *Très loin, tout près*, Bayard, Paris 2007.

Il tema di B@bel

porre aprioristiche chiusure, e neppure perseguire un sincretismo di comodo. Al contrario – partendo dalla plurivocità e multivocità insita nel reale stesso – la riflessione vuole essere ascolto e attenzione alle logiche diverse presenti nelle molte esperienze conoscitive. In questa prospettiva il confine non assume la funzione di barriera che chiude (*Schränke*), ma frontiera (*Grenze*) che apre, come insegna Kant. Si dischiude, quindi, un nuovo orizzonte, si dilatano spazi permeabili, si intravedono passaggi decisivi del nostro presente e di quelli che potranno dare avvio al nostro futuro.

La filosofia in questo modo può collocarsi al centro di una riflessione globale sulle prospettive culturali, sociali ed economiche del mondo contemporaneo, e offrirsi come modello di dialogo e di confronto per ripensare le categorie di comprensione della realtà stessa.

In questo modo si offre un altro compito per la riflessione: il valore etico del tradurre, che parte dall'a priori della comunicazione, dall'universale traducibilità: i filosofi, autentici mediatori culturali possono abitare presso l'altra lingua, come *ospiti invitati*, adeguando il più possibile le risorse dell'una e dell'altra concettualizzazione. L'ospitalità linguistica di cui parla Ricœur diventa un potente strumento di pensiero per progettare il futuro.

I tema di B@bel

Il tema di B@bel
edited by *Francesca Gambetti*

THINKING BEYOND BOUNDARIES
Seeking New Meanings between Present and Future
PENSARE OLTRE I CONFINI
In cerca di nuovi significati tra presente e futuro

Luca Scarantino and Emidio Spinelli
Thinking beyond Boundaries.
Towards the XXV World Congress of Philosophy 11

PRESENT AND FUTURE OF ETHICS AND TECHNOLOGY

Sofia Bonicalzi and Mario De Caro
*In medio stat virtus. The Justification of Punishment between
Deontology and Utilitarianism* 15

Adriano Fabris
*Senza limiti e confini. Metamorfofi delle barriere
in epoca digitale* 25

Francesca Ferrando e Manuela Macelloni
Oltre la filosofia e il nichilismo: verso una prassi postumana 35

BEYOND PHILOSOPHY AND AESTHETICS

Clementina Cantillo
Musica e filosofia tra eccedenza e mancanza 43

Giovanna Costanzo
*Ricostruzione urbana postbellica e terapia della memoria.
Il caso di Sarajevo* 51

Marcello Ghilardi
*Varcare soglie, attraversare confini.
Interculturalità, estetica, traduzione* 63

NEW MEANINGS IN HISTORY OF PHILOSOPHY

Marcelino Agis Villaverde
*Las mil caras de la identidad: identidad narrativa
y reconocimiento* 75

Riccardo Chiaradonna
*Oltre i confini di Atene. Le scuole di filosofia alla fine
del mondo antico* 87

Francesca Gambetti
*Beyond Disciplinary Boundaries: Alcmaeon of Croton between
Science, Medicine and Philosophy* 95

Cristina Marras
*Modelli di organizzazione del sapere 'oltre' i confini disciplinari:
il multiprospettivismo di Gottfried Wilhelm Leibniz* 105

I ndice



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

**BEYOND GENDER AND SCIENCE BOUNDARIES****Caterina Marino***Sconfinamenti di genere. Judith Butler e la critica alla psicoanalisi lacaniana*

115

Patrizia Nunnari*Corrispondenze di 'opacità' tra scienza ed etica. IncurSIONI speculative interdisciplinari verso una svolta epistemologica della complessità*

127

RE-THINKING SOCIAL AND POLITICAL BOUNDARIES**Danilo Di Matteo***Misure e confini porosi: la comparsa dell'altro o dell'altra* 137**Dario Gentili***L'enigma della soglia.**Dalla situazione-limite alla situazione-soglia: Jaspers, Derrida, Foucault, Benjamin*

145

Paola Ricci Sindoni*Monoteismi in mare aperto. Il Mediterraneo tra confini identitari e orizzonti chiusi*

159

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

LUCA MARIA SCARANTINO* AND EMIDIO SPINELLI**

THINKING BEYOND BOUNDARIES
Towards the XXV World Congress of Philosophy

This issue of the journal *B@belonline* calls for *Thinking Beyond Boundaries* – disciplinary, cultural, social, etc. – in search of new categories and meanings for interpreting the present and imagining future scenarios. In doing so, it clearly takes up the challenge of the 25th World Congress of Philosophy, which will be held in Rome from 1 to 8 August 2024¹ and will focus on the theme *Philosophy across Boundaries*.

The choice of this theme dates back to 2019, when it was intended to mark a continuity not only with the Beijing Congress but, more generally, with the process of opening up the philosophical canon, by leading philosophical researchers to look at the complex intertwining of human civilizations, the plurality of traditions and systems of ideas, and new perspectives related to increasing gender diversity. Since then, much has changed. First came the pandemic, then war: a growing plight that, after devastating Ukraine, has revived – in the most horrific forms – the long-standing hatred that runs through much of the Middle East, with as yet unpredictable consequences. What sense does it make, in this scenario where unarmed men, women and children are being brutally slaughtered, to devote oneself to a philosophy conference? How are we to understand this title, with its strong exhortation to overcome all borders, and turn it into a concrete practice?

Holding a world congress of philosophy in times of conflict first of all means questioning the social, economic, political, technological and cultural fate of the contemporary world. Unlike other disciplinary congresses, the World Congress of Philosophy is not an exclusively academic meeting: it not only addresses philosophical issues, but aims to engage the public sphere as a whole, by opening up to the worlds of science, economics, information, business, health, technology, and institutions.

The Congress breaks down disciplinary boundaries that have become too rigid to do justice to the complexity of a world shaken and somewhat alarmed by an unprecedented technological revolution in human history. It compares ideas and traditions from all areas of our planet, taking on an intrinsic and very delicate political dimension, in the highest sense of the term.

In the interconnected and post-national world that is emerging, scientific communities have a task to which they are not yet fully accustomed: to keep the lines of intellectual and human communication and scientific channels open across geographical and political barriers. This will not be a temporary task: on the contrary, scholars around the

* President of the International Federation of Philosophical Societies and President of the 25th World Congress of Philosophy; lucamaria.scarantino@gmail.com

** President of the Italian Philosophical Society and Chair of the Italian Organizing Committee; emidio.spinelli@uniroma1.it

1 The 25th World Congress of Philosophy is organized by the International Federation of Philosophical Societies (FISP), the Italian Philosophical Society (SFI) and Sapienza University of Rome. See: <https://wcprome2024.com/>

II tema di B@bel

world are entrusted with the mission of ensuring, through academic exchanges and global scientific networks, cooperative and increasingly less competitive ways of addressing problems common to most of humanity.

The ultimate goal can only be to overcome any narrow, constrained, self-referential point of view, in favour of a truly global, interdisciplinary and transcultural dimension that, through scientific research, ensures the permeability of boundaries increasingly marked by the mutual distrust between competing political systems.

In order to play this decisive role, philosophical research will have to overcome more and more disciplinary fences and learn to modify its contents and interpenetrate different – sometimes very distant – cultural perspectives, integrating other spheres, in a process of fruitful hybridization.

Thinking beyond borders, then, means overcoming the rift between an academic network that is becoming increasingly global and a field of research limited to a single tradition, a single cultural horizon, by abandoning once and for all the idea that philosophy is essentially and almost solely a Western phenomenon.

Thinking beyond borders, therefore, means learning (and teaching others) to move systematically through a plurality of systems in terms of ideas, civilizations, and even philosophical styles: it is no longer possible to know everything about a particular area of Western philosophy and ignore everything about Dasan, Wang Yanming or Iqbal. This is why it is necessary to project historical research – an area in which the Italian school of philosophy still excels – onto a variety of traditions of thought, opening it up to works and authors that do not belong to the canon of our traditional teachings. The cultural function of philosophers, and more generally of those working in the field of scholarly research, can no longer be separated from this transcultural openness. The latter is the decisive element when it comes not only to the distinction between belonging or not belonging to a constellation of academic communities integrated on an international scale, but also to the distinction between philosophical research that aspires to be a major component of contemporary cultural production and philosophy as a discipline that may be refined, perhaps, but is completely sclerotized, artificial and inconclusive.

The Italian Philosophical Society, Sapienza University of Rome and the entire Italian philosophical community, represented in all its disciplinary and institutional components by the Italian Organizing Committee², have eagerly taken up this cultural and organizational challenge, not without a sense of pride: the 25th World Congress of Philosophy will be the fourth of the World Congresses to be held in Italy, after those of Bologna in 1911, Naples in 1924 and Venice in 1958. This is a clear sign of the international philosophical community's recognition of the important contribution that Italy has made, and can continue to make, in the global philosophical debate.

Organizing this World Congress thus means encouraging philosophical research to address the great questions of the hard and soft sciences, medical research and economics, technology, sustainability, and information, through an attitude of intellectual openness and fruitful international cooperation, with the intention of creating lasting links beyond

2 See: <https://wcprome2024.com/italian-organizing-committee/>

any narrow-minded or violent claims to cultural, political and economic supremacy.

This Congress cannot disregard the strong involvement of the younger generations, who are invited to take the chair and to make the most of an atmosphere characterized by a multifaceted, daily exchange with scholars from all parts of the world. This can also be seen as a way of promoting an idea of politics as something that is not imposed from above, but is born and developed from below, through the development of civic awareness.

Finally, this is a congress that really wants to be an occasion for everyone's cultural growth, through the many side events and public debates organized in some of the most evocative archaeological sites and museums of Rome, a city which has always been a crossroads of cultures, and which is called to be open to exchange and hospitality³.

In conclusion, organizing and hosting a World Congress of Philosophy means providing a space and a time frame to build concrete cooperation, to reflect on the great questions of our time, and to design together a shared vision of the future. It is from this overall context and these challenges, which are emerging with increasing sharpness amidst countless doubts and many possible alternatives, that a World Congress of Philosophy derives its *raison d'être* and its significance.

3 To mention just two events already been scheduled, with the support of the Municipality of Rome, the opening ceremony of the Congress will take place on 1 August at the Baths of Caracalla (<https://wcprome2024.com/opening-ceremony/>), while a series of evening debates, open to the public and exploring five philosophical concepts, will be held at the Palatine Forum.

SOFIA BONICALZI* AND MARIO DE CARO**

IN MEDIO STAT VIRTUS

The Justification of Punishment between Deontology and Utilitarianism

Abstract

In this paper, we aim to defend the claim that psychologically and normatively plausible justificatory theories of punishment are those that virtuously merge deontological (notably retributivist) and consequentialist (utilitarian) elements. In many ordinary cases, such alternative views readily converge – in practice, if not in principle – when it comes to determining whether, and to what extent, a given culprit ought to be punished. Punishing the offender may indeed often subserve both retributivist and utilitarian ends at once – say, respectively, restoring justice by punishing those who deserve to be punished and maximizing the general utility. In the paper, however, we will present a case study displaying the tension occurring when retributivist and utilitarian views point to different punishing behaviors. Especially in such cases, but also in principle, subscribing to utilitarian views might appear to be the best option. Utilitarianism, indeed, is often described as both more humane and more in line with an empirically sound understanding of human action. At the same time, utilitarian views – be they understood in their “act” or “rule” version – can be challenged by worrisome objections, among which there are the risks of scapegoating and exaggerating punishment. To avoid such excesses, we will argue that mixed theories of punishment, merging retributivist and utilitarian criteria, are to be preferred.

Keywords: Mixed Theories, Punishment, Retributivist Theories, Utilitarian Theories

1. *Introduction*

In this paper, we aim to defend the claim that psychologically and normatively plausible justificatory theories of punishment are those that virtuously merge deontological (notably retributivist) and consequentialist (utilitarian) elements. In § 2, we will introduce the distinction between retributivist and utilitarian theories of punishment. In many ordinary cases, such alternative views readily converge – in practice, if not in principle – when it comes to determining whether, and to what extent, a given culprit ought to be punished. Punishing the offender may indeed often subserve both retributivist and utilitarian ends at once – say, respectively, restoring justice by punishing those who deserve to be punished and maximizing the general utility. In the section, however, we will present a case study displaying the tension occurring when retributivist and utilitarian views point to different punishing behaviors. Especially in such cases, but also in principle, subscribing to utilitarian views might appear to be the best option. Utilitarianism, indeed, is often described as both more humane and more in line with an empirically sound understanding of human action. At the same time, as discussed in § 3, utilitarian views – be they understood in their ‘act’ or ‘rule’ version – can be challenged by wor-

* Università degli Studi Roma Tre; sofia.bonicalzi@uniroma3.it

** Università degli Studi Roma Tre; mario.decaro@uniroma3.it

risome objections, among which there are the risks of scapegoating and exaggerating punishment. To avoid such excesses, we will argue that mixed theories of punishment, merging retributivist and utilitarian criteria, are to be preferred.

2. *Retributivist and Utilitarian Justifications. A Case Study*

Deontological and consequentialist (utilitarian) aims represent the most invoked justifications of punishment both at a psychological¹ and a normative level². Given their widespread diffusion, it would be impossible to recount all the varieties of deontological and utilitarian theories of punishment in a single paper. Screening off the details – for instance between desert³ and communicative theories⁴ of deontological punishment – we can offer certain general indications drawing on some of the most discussed accounts.

Retributivism, as a version of deontology, is committed to the claim that punishment is just when it is deserved, in virtue of the harm the offender has caused to the victim or the society, and independently of the positive or negative effects that such punishment may produce⁵. In its purest form, this substantive notion of *desert* requires the agent to have freely willed to commit the crime in a way that makes her responsible for harming the victim or, to some extent, society. Derk Pereboom describes this requirement in terms of *basic desert*: «for an agent to be morally responsible for an action is for this action to belong to the agent in such a way that she would deserve blame if the action were morally wrong, and she would deserve credit or perhaps praise if it were morally exemplary»⁶. Retributivist justifications are backward-looking in aim to the extent that they are concerned with stigmatizing the agent's past action or the guilt the agent must atone for, rather than with promoting positive future outcomes⁷. In this respect, they are inspired by deontological views of morality according to which the broken norms must be restored in ways that legitimately take a toll on the offender, to the extent provided by law, i.e., proportionally to the harm caused.

Conversely, as the tag readily suggests, consequentialist views are forward-looking and are thus interested in the positive (notably the useful) consequences – utilitarianism is indeed a form of consequentialism – that punishment may produce at an individual

-
- 1 See J.W. Buckholtz, C.L. Asplund, P.E. Dux, et al., *The Neural Correlates of Third-Party Punishment*, in «Neuron», 60, n.5, 2008, pp. 930-940. M.J. Crockett, Y. Özdemir, E. Fehr, *The value of vengeance and the demand for deterrence*, in «Journal of Experimental Psychology: General», 143, n. 6, 2014, pp. 2279-2286. F. Tan, E. Xiao, *Third-party punishment: Retribution or deterrence?*, in «Journal of Economic Psychology», 67, 2018, pp. 34-46.
 - 2 M.C. Altman, *A theory of legal punishment: deterrence, retribution, and the aims of the state*, Routledge, Abingdon 2021. D. Boonin, *The problem of punishment*, Cambridge University Press, New York 2008. J. Braithwaite, P. Pettit, *Not just deserts*, Oxford University Press, Oxford 1990.
 - 3 A. Von Hirsch, *Deserved criminal sentences: an overview*, Hart Publishing, Portland (Oregon) 2017.
 - 4 R.A. Duff, *Punishment, communication, and community*. Oxford University Press, Oxford 2001.
 - 5 M.S. Moore, *Placing blame: a theory of criminal law*, Oxford University Press, Oxford 1997.
 - 6 D. Pereboom, *Will, agency, and meaning in life*, Oxford University Press, Oxford 2014 p. 127.
 - 7 T. Brooks, *Punishment*, Routledge, London 2012.

and societal level. Punishment may yield various sorts of appreciable consequences, the most debated of which have to do with rehabilitating or re-educating the offender, protecting society from potentially dangerous individuals, and deterring wannabe criminals from causing harm or damage⁸. These more specific utilitarian aims raise concerns in terms of their legitimacy or feasibility, for instance in relation to the low efficacy and the excess of paternalism associated with the project of reforming offenders through punishment. Incarceration has been indeed linked also with worrisome social effects, such as recidivism, unemployment, and workplace stigma⁹. Notwithstanding these legitimate concerns, utilitarianism is often indicated as more humane than its retributivist counterpart. Indeed, it does not rely on the offender's suffering, and it is seemingly more immune from turning into a domesticated form of retaliation¹⁰.

In this respect, retributivism is allegedly closer to what our sense of justice intuitively implies. The emphasis on basic desert concerns might be linked with the natural tendency to moralize our negative feelings towards the offender. In particular, the feeling of anger would motivate, deep inside, an institutionalized, but brutish, desire for revenge. Experimental evidence in the fields of experimental economics and social psychology has indeed suggested that punishing tendencies are ubiquitous and that average agents tend to be retributivist, especially when dealing with concrete cases, and despite valuing utilitarian principles in theory¹¹. More recently, research has stressed that retribution is a central motivation for punishing others, but also that backward-looking and forward-looking punishing tendencies are usually intermixed in real-case scenarios¹².

Consider the following scenario as a case study eliciting people's alternative or intermixed intuitions regarding the legitimacy of retributivist and utilitarian considerations about justified punishment. The scenery is a small, semi-unknown island, in the middle of the Pacific Ocean. Several decades have passed since the island, populated by an isolated, but technologically advanced, community, has proclaimed itself an independent state. The living conditions of the community are enviable: in fact, the inhabitants constantly abide by the norms of morality and education, are respectful and supportive of each other, and all potential conflicts are immediately resolved by virtue of everyone's reasonableness and goodwill.

Quite an achievement on its own, this peaceful condition can be easily explained: the community is successfully ruled by a virtuous old sage. With his charisma, humanity,

8 T. Brooks, *Punishment*, cit.; A. Ellis, *A Deterrence Theory of Punishment*, in «The Philosophical Quarterly», 53 (212), 2003, pp. 337-351.

9 M. Bhuller, G.B. Dahl, K.V. Løken, M. Mogstad, *Incarceration, Recidivism and Employment*, in «Journal of Political Economy», 128 (4), 2020, pp. 1269-1324.

10 J. Greene, J. Cohen, *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, in «Philosophical Transactions of the Royal Society of London B», 359, 2004, pp. 1775-1785.

11 K.M. Carlsmith, *The roles of retribution and utility in determining punishment*, in «Journal of Experimental Social Psychology», 42 (4), 2006, pp. 437-451; Carlsmith, *On justifying punishment: the discrepancy between words and actions*, in «Social Justice Research», 21(2), 2008, pp. 119-137; K.M. Carlsmith, J.M. Darley, P.H. Robinson, *Why do we punish? Deterrence and just deserts as motives for punishment*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 83 (2), 2002, pp. 284-299.

12 Crockett, Özdemir, Fehr, *The value of vengeance and the demand for deterrence*, cit.

II tema di B@bel

advice, and deep moral sense, the old sage inspires in the islanders their righteousness, civic sense, and mutual respect. Life on the island thus flows placidly, to the point that the only local policeman, having nothing on the plate, is extremely bored. So, one day, the bored policeman decides to reopen the file of the last criminal case that occurred on the island and remained unsolved: a murder from fifty years earlier, in which a young sailor, passing by, was killed during a violent argument. Unpacking the file, the policeman notices that a hair was found at the crime scene. Since the sailor was reportedly bald, the most likely explanation is that someone else who was present at the murder scene, potentially the murderer herself, had lost a hair. Fifty years earlier, the investigators did not have the tools to analyze the hair and thus single out the murderer. At the time, the investigation had stopped without finding any culprit and the case remained open and unsolved.

The policeman gets to work, happy to have found something interesting to do, and runs a DNA analysis on the hair. Surprisingly, the DNA test speaks out: the hair belongs to the old sage! Dismayed, the policeman runs to the old sage and asks, "Dear old sage, why didn't you ever mention that you were present on the day of the murder sixty years ago? You could have helped the investigation!" "You see," replies the wise old man, looking him straight in the eye, "I was not only present when that murder was committed: in fact, I was the one who carried it out!" Then, staring into the policeman's dismayed eyes, he continues his confession, "We were drunk, we argued for a very futile reason, and I hit him with a bottle. He fell and died on the spot. Since then, I have lived in remorse and have tried to atone for my guilt by behaving as probly as possible and putting myself at the service of others. But if now our community decided to punish me, I would be ready to pay my debt."

The island was once part of Her Majesty's British Empire; therefore, *Common Law*, the legal system based on judicial precedent, applies there. In this case, however, there are no precedents, and so the judge must make the judgment based only on his conscience. There is no doubt that the wise old man is guilty: the important question, however, is whether it is right to punish him or not. What ought we do if we were in the place of that judge?

Although we have not tested the case aiming to produce statistically significant results, we can say anecdotally that when the story of the murderous old sage is presented in class and discussed with students, the output is usually a roughly even split of opinions. While a substantial group of hearers is inclined to think that punishing (albeit mildly) the wise old man is morally right, others think that in such a case any punishment would be unjust.

Both answers have an intuitive basis. On the one hand, it seems obvious that punishment serves to rehabilitate the convicted person, deter other potential criminals, and defend society from dangerous individuals: as mentioned, these are 'utilitarian' justifications of punishment, because they look at the utility of punishment with respect to society as a whole. And, from such a perspective, punishing the wise old man would make no sense: he is perfectly rehabilitated, he is not dangerous, and there is no reason to

think that other potential criminals be lurking on the island and be in need to be deterred. On the other hand, however, it also seems reasonable to think that punishment serves to restore the balance of justice, when this has been broken by the culprit; and that he therefore deserves to be punished, whatever the likely consequences of the punishment might be. This conception is obviously ‘retributivist’ in nature, in the sense that it assumes that the basis of punishment is the fact that the convicted person deserves it, and that for this reason it is just to inflict punishment on him (or her) without considering what social effects such punishment may have. In short, from this point of view, justice requires that the wise old man be punished.

3. *Retributivism, Utilitarianism, and the Role of (Cognitive) Neurosciences*

The retributivist ideal can be broken down into two, very different components¹³. The first component is the positive one, according to which all offenders deserve to be punished, with the necessary severity. Some historically relevant notions and episodes related to culpability are grounded in the positive component of retributivism. To give one example, during the Great Terror of 1793, Robespierre, obsessed with crushing the counterrevolution, gave the judges of the courts a special power: that of being able to sentence a defendant to death without evidence against him, solely based on the judge’s inner conviction of the defendant’s guilt. The goal, evidently, was to try to eliminate all counterrevolutionaries (i.e., the ‘guilty ones’), and this even at the cost of condemning some innocent people to death as well¹⁴. However, retributivism also has a negative component, according to which only the guilty deserve to be punished, with no excessive severity.

Both the positive and negative components of retributivism center on the notion of merit, which in turn presupposes those of moral responsibility and, consequently, of free action: only an agent who has freely performed a wrongful action is morally responsible for the action-related outcome and therefore deserves to be punished. It is important to note that it is the positive component that motivates the severity aspect of retributivism, according to which justice requires the severe punishment of all offenders. Conversely, the negative component of retributivism underlies its legal implications in a substantive, rather than merely formal (as is often the case with other legal traditions), way. This is the case for two reasons. First, because this negative constraint intimates not to punish those who do not deserve it – and this is so even if such punishment had the potential to increase collective utility. This is the case, for instance, when scapegoats are punished – a practice that is rightly considered an outright violation of basic human rights – to satisfy the community’s thirst for revenge. Second, negative retribution prevents the application of disproportionate and inhumane punishments (such as, for example, torture),

13 J. Mackie, *Persons and values*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1985.

14 About the politics of the French Revolution see P. McPhee, *Robespierre: A revolutionary life*, Yale University Press, Yale 2012.

even when these could bring some social benefits. This could happen, for example, if one tortured a terrorist to make him/her confess his or her group's future attack plans¹⁵.

In the last few decades, however, a growing number of scientists, jurists, and philosophers has argued that cognitive neuroscience shows – or, at least, strongly suggests – the illusory nature of our standard notions of free will and, therefore, of the associated notions of moral responsibility and merit¹⁶.

If these authors were right, retributivist conceptions of punishment (in both their positive and negative components) should be abandoned and replaced by a strict form of utilitarianism. According to many authors – such as those just mentioned – this solution is not only inevitable but also desirable. Greene and Cohen¹⁷, for example, have argued that if people were convinced that free will and moral responsibility are mere illusions, it would make no sense to continue to punish individuals who, being determined at the genetic and neurophysiological level, could not have acted otherwise than they in fact did. This, however, in their view would be good both for the individuals who are punished (at least in cases where punishment would effectively rehabilitate them) and for society as a whole. According to Greene and Cohen, indeed, the law already applies non-retributivist criteria when judging people whose behavior is clearly the byproduct of forces that they are unable to control. The ambition is that, in the future, all criminals would be treated in the same way, i.e., «humanely»¹⁸.

The thesis of Greene and Cohen, and of the other authors sharing the same view, in short, is twofold. First, science has by now clearly defined a framework in which there is no longer any room for normative and intentional phenomena (free will, intentionality, rational choice, etc.), which are indispensable for attributions of responsibility in the proper sense; from this perspective, therefore, the only way in which the law underpinnings can be preserved is by taking a radically utilitarian perspective. Second, these authors argue that such a shift, in addition to being justified, would also be deeply desirable because it would make the institution of punishment more humane.

We have, however, important reasons to think that – at least given the current state of the art – both theses have serious limitations and drawbacks. It is beyond the scope of this paper to discuss the bombastic claim that free will – and cognate notions belonging to the sphere of intentionality and normativity more generally –, can be debunked by referring to the results of empirical sciences¹⁹. Without being exhaustive, we can, however, hint at some of the reasons why it is reasonable to conclude that – *pace* Greene and Co-

15 But see S. O'Mara, *Why torture doesn't work. The neuroscience of interrogation*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2015 for a neuroscience-based account of how torture, besides being cruel and inhumane, may even fail to reach its target and extract trustworthy information from prisoners.

16 S. Harris, *Free will*, Oxford University Press, Oxford 2012. M. Gazzaniga, *The law and neuroscience*, in «Neuron», 40, 2008, pp. 412-415. D.M. Wegner, *The illusion of conscious will*, MIT Press, Cambridge (MA) 2002.

17 Greene, Cohen, *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, cit.

18 Ivi, p. 1784.

19 See M. De Caro, *Il libero arbitrio. An introduction*, Laterza, Roma-Bari 2020⁹; S. Bonicalzi, M. De Caro, *Libero Arbitrio*, in A. Lavazza, V. Sironi (eds.), *Neuroetica*, Carocci, Roma 2022. M. De Caro, M. Marraffa, *Science and morality*, LUISS University Press, Rome 2016.

hen – a purely utilitarian theory of punishment theory would not fulfill all its promises.

The most traditional form of utilitarianism is ‘act utilitarianism’. According to this family of views, in order to behave morally, one must perform actions that maximize the general utility, usually framed in terms of the greatest good (say, happiness) for the greatest number (the majority of the entities who are entitled to moral consideration)²⁰. One problem is that this definition – although *prima facie* very simple and appealing – unfortunately leaves room for practices that are intuitively unjust and inhumane. These include the already mentioned practice of scapegoating as well as the imposition of disproportionate punishments²¹: these dreadful scenarios include cases where an agent is punished even if she is innocent or is disproportionately punished when guilty, and this is done to deter other potential criminals. One can easily imagine situations in which the imposition of these – intuitively unjust – forms of punishments would represent a general benefit to the community, e.g., in cases of scapegoating, when the police have little to go on and finding the culprit would calm down the mob. In practice, there might be other (both utilitarian and non-utilitarian) reasons why the practice of scapegoating is tendentially avoided, e.g., because, if discovered, it would be detrimental to the state’s reputation. In principle, however, scapegoating might be *ipso facto* acceptable from the perspective of act utilitarianism. Analogously, disproportionate punishments might be considered acceptable by virtue of their deterrent effect on other potential criminals. These worrisome scenarios can be invoked to argue that the mere maximization of social utility cannot be the only standard to justify the correctness of punishment.

On these grounds, some authors have developed an alternative version of utilitarianism, known as ‘rule utilitarianism’²². According to rule utilitarianism, to behave morally, one must follow the rules whose application ensures the maximization of the general utility. A key question is thus whether rule utilitarianism could convincingly respond to objections such as those of scapegoating and disproportionate punishment. For this to be the case, it ought to be shown that rule utilitarianism prevents the acceptance of rules allowing scapegoating and disproportionate punishments, i.e., allowing that, under certain conditions, an innocent person can be punished, or some guilty ones can be disproportionately punished. This must be because such rules could not, in principle, maximize the general utility and are therefore not to be adopted. Otherwise, according to rule utilitarianism, such rules would have to be adopted anyway, independently of how inhumane they might look. Indeed, at first glance, it may seem that rule utilitarianism can meet this challenge. If wannabe criminals knew that, according to an existing rule,

20 J. Bentham (1843), *Rationale of reward*, Book 3, Chapter 1, in J. Bowring (ed.), *The Works of Jeremy Bentham*, William Tait, Edinburgh 1838-1843. J.S. Mill (1861), *Utilitarianism*, edited with an introduction by Roger Crisp, Oxford University Press, New York 1998. H. Sidgwick, *The Methods of ethics*, seventh edition, Macmillan, London 1907 (first edition 1874).

21 See V. Tadros, *The ends of harm: the moral foundations of criminal law*, Oxford University Press, New York 2011.

22 R.B. Brandt, *A Theory of the good and the right*, Prometheus Books, Amherst, N.Y. 1979. J. Harsanyi, *Rule utilitarianism and decision theory*, in «*Erkenntnis*», 11, 1977, pp. 25-53. For some key objections to rule utilitarianism, see R. Arneson, *Sophisticated rule consequentialism: some simple objections*, in «*Philosophical Issues*», 15, 2005, pp. 235-251.

they could be punished even if they committed no crime, they would certainly not be discouraged from misbehaving, and thus the deterrence effect of punishment would decline. Analogously, once the proper ratio between crime and punishment is lost and heinous crimes are legally equated to minor ones, it is at best unclear whether potential criminals would be held back by such arbitrarily severe sanctions.

In real life, although there is evidence that high punitiveness sometimes deters crimes, research has shown that countries with strongly punitive sanctions may also have high crime rates and that, for instance, mass incarceration is scarcely effective²³. Moreover, it could be argued that punishing innocent individuals or applying disproportionate punishments could generate widespread community outrage; and certainly such outrage would not represent a good *viaticum* by which the general utility can be maximized.

On closer inspection, however, it appears that rule utilitarianism is not sufficiently equipped to really solve the problems of scapegoating and disproportionate punishment. Indeed, one can imagine that there might be cases in which the general utility would be maximized by accepting a rule permitting scapegoating or disproportionate punishments, at least under extreme circumstances. While this is certainly possible in principle, one must be cautious about a drift in that direction. For instance, if we look back in history, decimation was a fairly common practice in World War I – at least it was common in the armies of the Triple Entente and in the Italian one, and way less common in the armies of the Central Powers²⁴. The practice of decimation consisted in executing a few soldiers chosen at random from a company, usually because the company, as a whole, had shown little war enthusiasm in fighting the enemy. The purpose of this punishment was to provide a long-lasting warning to the comrades of the executed soldiers, deterring them from exhibiting similarly coward behaviors in the future. In this regard, since the victims were chosen at random, it could certainly happen that soldiers who had not shown themselves to be cowards were selected to be shot.

This is what is beautifully shown in *Paths of Glory* (1957), a masterpiece by Stanley Kubrick based on a true story that happened on the French front during World War I. It could be argued, and not at all implausibly, that the practice of decimation may have contributed to the victory of the Allied countries and, therefore, that it maximized collective utility in those countries. But would this prove that the practice of decimation is morally acceptable? The answer is, without a doubt, negative. This reasoning is hypothetical insofar as no clear data is suggesting that the practice of decimation verifiably contributed to the Allied victory. Of course, however, the question here is one of principle: that is, it shows that there may be cases in which maximizing the general utility is not necessarily conducive to just punishment.

Besides its potential utility, however, it would be arguably wrong to establish the moral permissibility of decimation based on its empirical utility. This shows that the

23 T. Friehe, T.J. Miceli, *On punishment severity and crime rates*, in «*American Law and Economics Review*», 19 (2), 2017, pp. 464-485.

24 I. Guerrini, M. Pluviano, *The summary shootings in World War I*, Gaspari, Udine 2004.

main problem with any form of utilitarianism, then, is that the ideal of justice cannot be entirely, and satisfactorily, translated into the terms of general utility. Therefore, without denying the relevance of considerations regarding the general utility, if utilitarianism in its purest form were accepted as the foundation of a theory of justice, we would always run the risk of justifying intuitively immoral practices such as scapegoating and disproportionate punishment.

Fortunately, we have a much more promising theoretical alternative, which proposes to put some constraint on act utilitarianism by means of negative retribution. John Rawls and H.L.A. Hart²⁵, two giants of twentieth-century Anglo-Saxon ethical-legal thought, have advanced proposals along these lines. Hart, in particular, offered an extensive and convincing treatment of the matter. In his view, the justification of punishment can take place only on a utilitarian basis: one can punish only those whom it is useful to punish – a thesis, it should be noted, obviously incompatible with positive retributivism, according to which one must punish all who deserve it, whatever the consequences of their punishment. In this respect, one can thus tentatively suggest that the old sage (see § 2) ought not to be punished to the extent that punishing the old sage would not subserve any plausible utilitarian end. With regard, however, to how judges give punishments to culprits, Hart instead posits a negative retributivist constraint. From this perspective, because punishment, when given, must be useful, those who do not deserve it should never be punished. While assuming a utilitarian background framework, negative retributivism places a theoretical limitation on the possibility that unjust but socially useful practices – such as punishing those who do not deserve it or inflicting exaggerated punishment – be adopted under given circumstances.

It is an open question, however, to what extent the notion of a negative retributivist constraint can survive the empirical scrutiny. The crucial point is that if the notions of free will, moral responsibility, and merit were shown to be illusory (as suggested by many cognitive neuroscientists), then, in addition to positive retributivism, negative retributivism – according to which no one can be punished without deserving it or can be punished to a greater extent than she deserves – would also fall. And in this way, there would no longer be any limitations, such as those envisaged by Hart, on the possibility that scapegoating and disproportionate punishment practices would be considered acceptable whenever useful to the purpose of deterrence. Indeed, neither act utilitarianism nor rule utilitarianism, in their pure forms, have the conceptual tools to show that such barbarian practices are unjust. In this framework, the notions and practice of punishment do not fundamentally rely on a principle of justice: there is no justice to be restored, no responsibility to be sanctioned. All that needs to be done is what is socially useful: to rehabilitate the offender; to make sure that, as long as the offender is dangerous, she cannot harm society; to set an example that serves as a deterrent to other potential offenders.

25 J. Rawls, *Two concepts of rules*, in «Philosophical Review», 64, 1955, pp. 3-32. H.L.A. Hart, *Punishment and responsibility*, Oxford University Press, Oxford 1968.

4. Conclusions

The most invoked justifications of punishment, retributivist and utilitarian considerations may occasionally point to different directions concerning punishing behaviors. While utilitarianism is often considered as more in line with the results of empirical sciences – notably psychology and cognitive neurosciences –, it can be challenged on several grounds, notably because it is exposed to the risk of supporting scapegoating and exaggerated punishments. In this paper, we argued that a mixed model, virtuously merging retributivist and utilitarian considerations, is better suited to ground a reasonable justification of punishment.

ADRIANO FABRIS*

SENZA LIMITI E CONFINI
Metamorfosi delle barriere in epoca digitale

Abstract

After a terminological clarification of concepts of “boundary” and “limit”, this essay analyzes the transformations that the meaning of these concepts undergoes in contemporary thought. It seems today that boundaries must be overcome, that all barriers must collapse, and that limits no longer exist. An insight into this situation is offered with reference to the experience of the “metaverse”. Faced with this situation, a rethinking of the notions of ‘limit’ and ‘boundary’ is proposed, and it is shown how from an ethical point of view the ambiguities by which these concepts are characterized can be addressed.

Keywords: Boundary, Ethics, Limit, Metaverse

1. *Confini e limiti: approfondirne le ambiguità*

Viviamo in un’epoca paradossale. Aspetti contrastanti fra loro, addirittura contraddittori, non solo convivono insieme, ma si rimandano reciprocamente, legittimandosi a vicenda. È una condizione che caratterizza anche la questione del confine.

Siamo spinti ad attraversarli, i confini. Ma quest’istanza di trasgressione è dovuta appunto al fatto che i confini sono confini. Sono cioè indicati da barriere che dovrebbero bloccare il passo. In questo caso l’ambiguità dell’azione che il concetto di ‘confine’ indica è l’ambiguità di un impedimento: un impedimento che però, allo stesso tempo, permette – anzi, a volte sollecita – l’intenzione di fare un passo più in là. Ecco perché, fra l’altro, è sempre possibile «pensare oltre i confini».

Normalmente si cerca di governare quest’ambiguità, così come ogni ambiguità, attraverso l’uso di parole precise. In questo caso sono parole che dicono, rispettivamente, l’essere trattenuti all’interno di un ambito particolare, l’essere prima o poi riportati a esso, e comunque l’essere spinti, proprio dalla presenza di un qualche blocco, ad andare oltre. In questi casi si usano meglio, da un lato, il termine ‘limite’ e, dall’altro, appunto, la parola ‘confine’.

Il termine ‘limite’ dice ciò che circoscrive la nostra sfera d’azione, la de-limita – appunto – riconosce l’esistenza di barriere e al tempo stesso chiarisce quali sono le possibilità che abbiamo di operare all’interno di esse. Anche questa parola possiede dunque una sua specifica ambiguità. Ha per un verso un senso proibitivo – come nel caso del ‘limite di velocità’ –, cioè indica qualcosa che non si può oltrepassare. Per altro verso esprime ciò all’interno di cui le nostre capacità possono essere sviluppate, vale a dire indica entro quali limiti, appunto, possiamo farlo. Manifesta, in sintesi, le nostre potenzialità e il nostro potere, sebbene entro l’ambito preciso in cui possono essere esercitati.

* Università di Pisa; adriano.fabris@unipi.it

La nozione di ‘confine’, intesa in senso proprio e specificata ulteriormente rispetto a quanto ho detto più in generale, rimanda invece a due dimensioni che sono fra loro connesse e che si richiamano reciprocamente. I nostri limiti non possiamo superarli, ed è bene che ne siamo coscienti. Il confine, in quanto collega due territori vicini, può – anzi, spesso deve, per varie necessità – essere oltrepassato. In molti casi è bene che lo sia: per motivi economici, sociali, politici, culturali. Un confine indica infatti la coincidenza dei margini di due o più territori. Come tale è distinto a sua volta dalla frontiera, nella misura in cui quest’ultimo concetto rimanda di solito a qualcosa che per certi aspetti è ancora ignoto – come accadeva nell’Ottocento riguardo alla frontiera americana, la quale andava conquistata –, mentre il confine separa e connette spazi comunque noti².

In realtà c’è ancora un aspetto di questa dinamica del confine che dev’essere evidenziato. Esso emerge in particolare nel contesto storico in cui viviamo, caratterizzato da guerre d’invasione e da migrazioni da alcuni vissute, addirittura, come se fossero un’invasione. In tal modo possiamo segnalare una nuova ambiguità.

Un confine, infatti, non solo blocca e spinge alla trasgressione, non solo separa e al tempo stesso connette territori distinti. Un confine è ciò che protegge, conserva. E nel contempo, proprio se non riesce a farlo, è ciò che può essere oltrepassato da altri.

Se questo accade, viene meno lo spazio di conforto e di normalità che risulta abituale per chi abita un certo territorio. Si verifica uno sconfinamento. La tranquillità e la sicurezza garantite dal confine, con il suo potere (anche) di discriminare e di esclusione, lasciano il posto alla presenza, a volte perturbante, dell’estraneo in casa mia.

In sintesi, molte delle esperienze che viviamo oggi sono collegate all’ambiguità di situazioni in cui dinamiche anche contrapposte fra loro si rinviano reciprocamente, anzi, che richiedono per essere ciascuna riconosciuta ed esperita come tale, il rimando all’azione contraria. L’atto di trasgressione, ad esempio, ha bisogno, per essere compiuto, che vi sia una barriera. La barriera, dal canto suo, protegge e nel contempo permette lo sconfinamento, e addirittura, a volte provoca, incita a compierlo. D’altronde, se ci si mantiene entro i propri limiti si rinuncia certamente a fare nuove esperienze, ma ci si consolida nelle rispettive possibilità.

Rispetto a queste situazioni ambigue l’atteggiamento che può assumere l’essere umano è anzitutto quello di chi mira a governarle, a governare appunto la loro ambiguità. Cerchiamo di farlo mediante l’uso del linguaggio. Distinguiamo le varie situazioni – come ho cercato di fare anch’io, finora – usando parole diverse. Da Aristotele fino alla logica contemporanea (e alla filosofia analitica che fa riferimento ai suoi assunti), il modo di governare l’ambiguità è quello volto a fornire definizioni, cioè (di nuovo) a circoscrivere e a delimitare gli ambiti di significato. In tal modo, ancora una volta, mettiamo limiti, stabiliamo confini. Ma proprio questo gesto, una volta compiuto, si riconferma ambiguo e rimette in gioco, nel momento stesso in cui viene fatto, tutte le ambiguità che attraversano le esperienze del limite e del confine, e che ho appena richiamato.

2 Sulla distinzione tra ‘limite’ (*Grenze*) e ‘confine’ (*Schranke*), intesa in questi termini, insiste più volte Immanuel Kant. Si veda ad esempio la parte finale della *Fondazione di una metafisica dei costumi* (1785): I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 2005.

2. Confini, limiti e barriere oggi

Il nostro stesso linguaggio, insomma, rivela quella situazione di fondo, ambigua, in cui ci muoviamo e pensiamo. La rivela e, nel contempo, cerca di gestirla. Il cercar di gestirla è necessario: è necessario anzitutto per intenderci. Ci s'intende, infatti, solo se vengono stabiliti fra noi limiti e confini, senza però trasformarli in barriere. Cioè, per esempio, se viene circoscritta la portata del nostro dire attraverso le parole che usiamo³.

Si tratta di un compito non solamente teorico, ma anche e soprattutto etico. È questo anzi, più precisamente, il senso del nostro giudicare, attraverso il quale separiamo e delimitiamo il bene rispetto al male. Senza tale separazione, appunto, non vi sarebbe l'etica. E tuttavia anche quest'azione giudicante, anche questo gesto di discernimento e di distinzione, che apre la strada alla possibilità di essere coerenti, non può eliminare una volta per tutte l'ambiguità che è al fondo del nostro agire. Non può farlo perché tale agire è sempre un agire relazionale: un agire che presuppone, istituisce e sviluppa relazioni. E queste relazioni sono molteplici, cioè possono essere intese in molteplici modi e inserirsi in contesti variamente articolati⁴.

Tutto ciò si riflette specificamente anche sul modo in cui oggi pensiamo l'idea del confine. Assistiamo infatti a una risemantizzazione implicita di questo termine, una metamorfosi che accentua alcuni degli aspetti che ho indicato nel paragrafo precedente a discapito di altri. Vi è più precisamente un tentativo di eliminare le differenze a cui l'idea di confine rimanda, sulla scia di alcune esperienze che stiamo vivendo. E qualcosa di analogo accade anche per il concetto di 'limite'. Vediamo in che modo.

Il confine è considerato oggi soprattutto come una barriera. E, se si tratta di una barriera, per salvaguardarne la funzione – dato che in un modo globalizzato e interconnesso le barriere molto spesso non riescono a impedire il passaggio di chi vorrebbe entrare – è necessario renderla più solida e stabile. Bisogna dunque erigere muri, sempre più alti e invalicabili.

Ciò tuttavia ha conseguenze paradossali. Se infatti tutti costruiscono muri, se ogni territorio si circonda di barriere protettive, va a finire che chi sta dentro un determinato confine non può uscire. Si trova rinchiuso, prigioniero a casa sua. E allora, in risposta a ciò, molti oggi sostengono che le barriere è meglio eliminarle tutte. Che è meglio pensare un mondo di libera circolazione globale, in cui non ci siano più né muri né Stati nazionali, con i loro confini.

Il limite, dal canto suo, oggi non viene più considerato un'occasione per mettere in risalto le potenzialità di ciascuno, non è qualcosa che ci consente di renderci conto delle opportunità che ci vengono offerte, movendo dalla consapevolezza di ciò che siamo in grado di realizzare. Viene inteso invece come qualcosa che può – anzi, che deve – essere oltrepassato. Deve venir oltrepassato in tutte le forme in cui si può annunciare: culturali,

3 È questo, a ben vedere, il senso dell'operazione di Aristotele quando pone, nel libro IV dei suoi trattati di *Metafisica*, il principio di non contraddizione in quanto «principio di tutti i principi».

4 Per uno sviluppo più dettagliato di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro *Etica e ambiguità. Una filosofia della coerenza*, Morcelliana, Brescia 2021.

sociali, economiche, oppure legate alle caratteristiche che sono proprie dell'essere umano in quanto tale. Anche per quanto riguarda ciò che propriamente siamo, infatti, anche per quelli che sono gli aspetti di fondo del nostro essere, sembra che siamo in grado, oggi o in un immediato futuro, di andare oltre. Ce lo consentono, o lo consentiranno, gli sviluppi tecnologici. Si pensi a quanto viene promesso dalle prospettive del trans- e del post-umanesimo, ancora molto presenti nel dibattito pubblico⁵.

Da questi sviluppi concettuali derivano rischi ben precisi. Il primo rischio è quello di considerare il limite, ogni limite, come qualcosa che 'bisogna' oltrepassare. Il rischio, più ancora, è di fraintendere la nozione stessa di 'limite', confondendola con quella di 'confine' e intendendola semplicemente come l'indicazione di un ostacolo. In questo scenario il limite non è qualcosa che ci salvaguarda, garantendo a ciascuno traguardi raggiungibili. Il limite è invece qualcosa che dev'essere superato, sempre e comunque: con tutti i problemi, anche psicologici, che da questo imperativo possono derivare.

A ciò si ricollegano altre conseguenze. Rischia di venir meno, per esempio, il rispetto che ogni essere umano richiede: nei confronti della sua cultura, delle sue tradizioni, di ciò che lo caratterizza specificamente. E dunque finisce per essere considerato lecito anche occupare i suoi spazi. Non c'è attenzione, non c'è considerazione per gli altri. Non c'è nemmeno pudore da parte nostra: quel pudore che ci fa restare, appunto, entro certi limiti.

Ecco allora che, nei confronti di questi atteggiamenti, le reazioni possono anche essere violente. Nel migliore dei casi si tende di nuovo a erigere barriere. Si torna a scambiare il confine con il limite. Il confine viene inteso come un limite invalicabile. Nuovi muri vengono costruiti.

Ma tale soluzione, come sappiamo, non è affatto efficace. I muri, nella storia, sono sempre crollati, prima o poi. Oppure sono stati aggirati⁶.

3. Il riproporsi di questa situazione in un contesto tecnologico: il metaverso

Ci troviamo dunque in una situazione in cui, da una parte, avviene un rilancio, un'enfaticizzazione delle differenze connesse al nostro agire e al nostro pensare; dall'altra parte, invece, si riscontra la tentazione di eliminare ogni differenza, considerata come un limite arbitrario e ingiustificato, e di recuperare – quale vero spazio utopico – una sorta d'indifferenza di fondo, in cui tutto si mescola con tutto. Per molti, infatti, abitare quest'indifferenza può rendere felici. Si tratta dell'utopia che oggi ci viene offerta, in direzione della quale si sta sempre più orientando la mentalità comune e che richiede di essere valutata con atteggiamento critico⁷.

5 Per quanto riguarda le sfide che, riguardo alla nozione di 'umanità', devono essere affrontate nel presente, si veda il libro di Marco Revelli, *Umano, Inumano, Postumano. Le sfide del presente*, Einaudi, Torino 2020.

6 Per calare questi concetti nel contesto geopolitico contemporaneo si veda almeno il volume di Bruno Tertrais, Delphine Papin, *Atlante delle frontiere. Muri, conflitti, migrazioni*, Add editore, Torino 2018.

7 Su questi temi si veda il libro di Roberto Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023.

Nel mondo in cui viviamo, però, non facciamo solamente un'esperienza corporea di questa confusione che riguarda i limiti e i confini, il loro irrigidimento, il tentativo pur sempre ambiguo di farne l'oggetto di un costante attraversamento. Una situazione analoga la ritroviamo anche in altri ambienti che oggi abitiamo: nei cosiddetti 'ambienti digitali'. Inoltre la porosità delle barriere e le reazioni a tale permeabilità, l'oltrepassamento sempre attuato fra dimensioni diverse e la necessità di ribadire una distinzione fra tali dimensioni, vengono a riguardare, in una maniera ben specifica, anche il rapporto fra il mondo reale e la realtà virtuale⁸.

Un esempio concreto di questa situazione – un esempio emblematico, su cui voglio brevemente soffermarmi – è offerto dal progetto del metaverso e dal modo in cui tale progetto è recepito dalla mentalità comune. Nella dimensione del metaverso si verifica una specifica ridefinizione delle nostre esperienze del limite e del confine. La trasgressione, adesso, è davvero e sempre posta in opera. L'utopia che viene presentata è appunto quella di poter vivere realmente «senza limiti e confini» (come dicevano le strofe di una vecchia canzone italiana).

La parola 'metaverso' è stata coniata da Neal Stephenson nel romanzo *Snow Crash* nel 1992⁹. Lì il termine indicava un mondo virtuale, persistente nel tempo e capace di coinvolgere ogni aspetto dell'esperienza umana.

In seguito, la possibilità di creare e di vivere tale mondo si è sempre più realizzata grazie a certi videogiochi e a *Second Life* (la piattaforma del 2003 che offre a un nostro doppio, a un *avatar*, la possibilità di condurre una 'seconda vita', in parallelo a quella consueta)¹⁰. La parola 'metaverso' ha finito dunque per indicare tutto ciò che è al di là (*meta*) dell'unico universo finora conosciuto, che è in grado di riprodurlo nella sua complessità e, magari, d'implementarlo. Non si tratta tanto di una realtà che viene aumentata grazie all'uso delle tecnologie, quanto di un ambiente che ha di per sé un'autonomia, una capacità di coinvolgere, una verosimiglianza rispetto alla vita quotidiana, e che offre opportunità che in questa vita non ci sono. Perciò a tale vita esso non solo si affianca, ma la può sostituire.

Ma che cos'è, davvero, il metaverso? In un recente volume esso è stato definito «una rete di massima scalabilità e interoperabile di mondi virtuali 3D renderizzati in tempo reale, che possono essere vissuti in modo sincrono e persistente da un numero effettivamente illimitato di utenti con un senso individuale di presenza al loro interno, e che garantiscono la continuità dei dati relativi a identità, storia, diritti, oggetti, comunicazioni e pagamenti»¹¹. È certamente una definizione complessa, che però ha il pregio di mettere in evidenza i vari aspetti del fenomeno.

8 Sull'allargamento della nozione di 'ambiente' anche ai contesti digitali mi permetto di rinviare al mio saggio *New Environments: Rethinking Ethics in an Era of Technological Changes*, in L. Valera, J.C. Castilla (eds), *Global Changes. Ethics, politics and Environment in the Contemporary Technological World*, Springer, Berlin-New York 2019, pp. 9-16.

9 N. Stephenson, *Snow Crash*, tr. it. di P. Bertante, Mondadori, Milano 2022.

10 Un approfondimento della tematica da un punto di vista filosofico è offerto dal contributo di Francesco Totaro nel volume 4 dell'«Annuario di etica», Vita & Pensiero, Milano 2007, dedicato all'*Etica del virtuale*.

11 M. Ball, *Metaverso. Cosa significa, chi lo controllerà e perché sta rivoluzionando le nostre vite*, tr. it. di G. Mancuso, Garzanti, Milano 2022, p. 92.

Si tratta anzitutto di un ambiente. Si tratta di un ambiente virtuale, cioè di un ambiente aperto e strutturato da specifiche tecnologie, che sono in grado di produrre contesti verosimili in cui ci possiamo immergere vivendo in parallelo e in maniera autonoma esperienze analoghe, e spesso migliori, rispetto a quelle che di norma facciamo negli ambienti quotidiani. Tale ambiente però, per raggiungere questo scopo, dev'essere fruibile da un numero illimitato di utenti, e deve possedere una sorta di continuità e di persistenza. In esso, infatti, questi utenti debbono sentirsi davvero 'a casa'. E ciò, appunto, è garantito da quella continuità nelle esperienze e da quella persistenza nelle connessioni fra molteplici utenti che la struttura del metaverso dovrebbe essere in grado di realizzare.

4. La scomparsa dei limiti e dei confini in relazione al metaverso

Ho usato il condizionale perché, allo stato attuale delle cose, siamo ancora lontani dal raggiungimento di tutti i requisiti richiesti dalla definizione di metaverso precedentemente introdotta. Non posso, in questa sede, soffermarmi ad approfondire tale situazione. Né posso richiamare tutte le difficoltà e gli impedimenti che si frappongono alla completa attuazione di questo progetto: a prescindere da ciò che, anche nelle forme della comunicazione pubblicitaria, viene insistentemente proposto alla mentalità comune. Oggi, infatti, la potenza delle reti nel trasmettere i dati non è ancora sufficiente per ottenere una completa e perfetta riproduzione di ciò che sperimentiamo nel mondo reale. Nello specifico, come mostra Ball nel libro citato, non è possibile 'renderizzare' un mondo condiviso, cioè generare un ambiente o una serie di oggetti in 3D usando un programma per computer. Non è possibile generarli in tempo reale e senza limitazioni per quanto riguarda le immagini riprodotte: ci vorrebbe un'enorme capacità di calcolo e di energia.

Ma non è su questo aspetto che voglio qui insistere. M'interessa invece approfondire come, nella nuova dimensione del metaverso, le nozioni di 'limite' e di 'confine' subiscano un'effettiva trasformazione. E m'interessa discutere le conseguenze che tale situazione comporta, e soprattutto il modo in cui può essere governata.

Ciò che la dimensione del metaverso fa cadere è precisamente la distinzione fra reale e immaginario. È questo il confine che viene messo in discussione. Il mondo fisico trapassa in un mondo costruito, programmato, artificiale, all'interno del quale gli esseri umani possono vivere una vita parallela: o, almeno, questo è ciò che viene promesso loro. Si parla, in proposito, di una realtà 'virtuale'.

L'abbattimento delle barriere tra reale e immaginario si ha per il fatto che, almeno tendenzialmente, la realtà virtuale ha le stesse caratteristiche della realtà fisica, per come essa viene percepita dal soggetto che vi è immerso, e dunque può indurre chi la vive alla convinzione di essere coinvolto in un contesto veramente esperienziale. La verosimiglianza, qui, si fa verità. È questa la trasgressione fondamentale che viene messa in opera, e – se essa si realizza, e se l'immedesimazione avviene pienamente, senza residui – allora il superamento costante del confine fra ambiente fisico e mondi virtuali, l'abbattimento di ogni barriera fra essi, è cosa già sempre compiuta.

Ma anche la nozione di ‘limite’, in tale contesto, si trova a essere risemantizzata, fino a perdere significato. All’interno del metaverso, infatti, non ci sono limiti. L’essere umano può essere angelo e demone, può morire e risorgere, come anche in un videogioco. Basta che non abbandoni la dimensione virtuale. Basta che se ne faccia assorbire al punto di dimenticare il suo corpo reale (che continua comunque ad avere una collocazione, pur virtualmente trasgredita, nello spazio e nel tempo). Basta che si convinca che la sua esperienza, quella che per lui o per lei è più ‘vera’, si realizza pienamente solo nello spazio digitale.

Con lo sviluppo del metaverso si verificano dunque, e diventano alla portata di tutti, quelle trasformazioni dei concetti di ‘limite’ e di ‘confine’ che sono egemoni nella mentalità comune del nostro tempo e sulle quali mi sono soffermato in precedenza. All’interno dei mondi virtuali i ‘limiti’ possono essere superati. Non offrono più un’autodeterminazione e, dunque, un autocontrollo consapevole rispetto a ciò che possiamo fare e a ciò che non possiamo fare. In tali mondi tutto è possibile. Se la verosimiglianza prende il posto della verità, e l’immagine si confonde con la realtà fisica, non c’è più limite all’espressione del nostro potere. Almeno virtualmente. Insomma: le potenzialità qui divengono potere, e il potere si fa illimitato. Basta – come aveva ben visto Nietzsche – solo volere che sia così.

Allo stesso modo i ‘confini’ tra ambiente fisico e spazi virtuali vengono a cadere. Ecco perché non è affatto un ossimoro, e non lo percepiamo più come tale, parlare di ‘realtà virtuale’. Anzi: è proprio il mantenimento di una distinzione fra quest’ambiente e quegli spazi ciò che viene svalutato nella mentalità comune. L’utopia oggi promossa – per il momento niente affatto realizzabile, e di difficile realizzabilità anche per il futuro, a meno di non trovare il modo di rinunciare al proprio corpo – è quella che mira all’abbattimento di ogni confine tra fisico e virtuale, e che crede nella coincidenza, nella commistione, nella costante identificazione di entrambi. Proprio l’indifferenza fra le due dimensioni, anzi, è ciò che viene considerato buono.

Di conseguenza non ha più senso parlare di ‘limiti’ e di ‘confini’, visto che, in questa situazione, essi non esistono più. Non ha più senso parlare neppure di trasgressione, visto che essa risulta sempre già attuata. Non ha più senso parlare di ‘barriere’, dato che sono destinate a crollare. O al massimo, se se ne vuole ancora parlare, lo si può fare per stigmatizzare ciò che tali parole descrivevano: un mondo in cui esistevano ancora separazioni; un mondo che ci siamo fortunatamente lasciati alle spalle.

5. Etica dei confini, etica dei limiti

L’ambiguità di cui parlavo all’inizio, anche in relazione ai concetti di ‘confine’ e di ‘limite’, non si risolve però mediante quest’approccio. Come anche in altri casi, una soluzione riduzionistica, la scelta cioè di un esito unilaterale, finisce per complicare le questioni che devono essere affrontate. L’ambiguità infatti va gestita, non già eliminata.

La soluzione, pure nel nostro caso specifico, non è né quella di abbattere ogni barriera, né quella di erigere muri. A entrambe le soluzioni – estreme – si giunge infatti solo se non siamo in grado di governare l’ambiguità con cui ci dobbiamo confrontare: quella che è propria sia dei confini che dei limiti. Ma è possibile farlo, nonostante tutto? E, se sì, in che modo lo si può fare? Soprattutto, poi, perché bisogna farlo davvero?

L’etica, e in particolare l’etica delle tecnologie, è la disciplina chiamata sia a rispondere a queste domande, sia ad assumersi il compito di affrontare le questioni che essere sollevano. Da un punto di vista etico, infatti, le questioni con cui confrontarsi sono quelle di distinguere i diversi ambienti che abitiamo, di metterli in relazione fra loro, di passare dall’uno all’altro in maniera consapevole e competente, di vivere all’interno di essi in modo buono. Esse concernono più precisamente, da un lato, la necessità d’interagire in maniera adeguata con tali ambienti, nella loro varietà, e, dall’altro, di muoverci in modo buono all’interno di essi.

Ciò significa due cose. In primo luogo, più in generale, vuol dire assumere quale sfondo motivante di tale ricerca la consapevolezza che non è possibile semplicemente adattarsi, appiattirsi sullo stato delle cose e conformarsi a ciò che gli sviluppi tecnologici rendono possibile, suggerendo implicitamente l’adozione di certi comportamenti che possono essere adeguati allo scopo. Implica invece la capacità di assumere un atteggiamento critico, vale a dire la disponibilità a giudicare e, se del caso, a rigettare lo stato delle cose in cui siamo immersi. In secondo luogo poi, con riferimento alle questioni che stiamo approfondendo, ciò significa avere il coraggio di ripristinare limiti e confini. Non perché si vogliono introdurre di nuovo barriere che impediscano un libero movimento, una libera espressione di sé. Non perché si ritiene che sia necessario, per paura o per salvaguardare le proprie comodità, erigere nuovi muri. Al contrario. La ridefinizione di limiti e di confini può servire a esercitare consapevolmente la propria libertà, e permettere agli altri di esercitarla a loro volta. A questo scopo è necessario attivare e giustificare un processo di delimitazione condivisa dei rispettivi confini e di autolimitazione delle proprie pretese.

L’etica, dunque, è chiamata anche, fra l’altro, a introdurre confini e limiti. Lo ha sempre fatto. Ha introdotto regole condivise, capaci di favorire la convivenza umana. Lo ha fatto giustificando e governando, attraverso le regole proposte, gli spazi in cui viviamo e che condividiamo con gli altri. Lo ha fatto però – e continua a farlo – soprattutto in due modi, cioè agendo secondo due direzioni.

Vi è, da una parte, l’etica che si rivolge a questi spazi e li prende in considerazione: ciò che possiamo chiamare l’etica *degli* spazi condivisi, fisici o virtuali che essi siano. Vi è, dall’altra parte, l’etica che vige invece *in* questi stessi spazi, cioè che pone limiti a quell’agire che si svolge nel loro ambito. La prima studia, per dir così, ‘dall’esterno’, i criteri e i principî che sovrintendono alle azioni che rendono possibile una determinata struttura o organizzazione condivisa, la quale può essere naturale oppure culturale, fisica oppure virtuale. La seconda offre indicazioni riguardo a come comportarci quando ci muoviamo ‘all’interno’ di un determinato ambiente, e accogliamo o mettiamo in questione le regole che di esso sono proprie. L’importante, in entrambi i casi, è segnalare che si

tratta di criteri e di principi condivisi: in prospettiva, di criteri e i principi universali, cioè condivisi e condivisibili da tutti. Non esiste infatti un'etica privata.

Nella specifica situazione che stiamo vivendo oggi, quella determinata dallo sviluppo di ambienti artificiali, e in particolare in rapporto con gli ambienti creati dalle tecnologie digitali, tale distinzione assume però un carattere ancora più specifico. Da un lato, infatti, un'etica *delle* tecnologie ha il compito di studiare i criteri e i principi che sono propri dei mondi virtuali che abbiamo di fronte, considerando in particolare i problemi che possono sorgere a questo proposito e le scelte che rispetto a questi mondi siamo chiamati a fare. Dall'altro, poi, un'etica *nelle* tecnologie, un'etica cioè concernente i nostri comportamenti all'interno degli ambienti tecnologici, deve individuare i modi migliori per interagire con le attività messe in opera dalle tecnologie stesse, e per vivere bene nei mondi che esse aprono. Anche se oggi non riusciamo a pensarci al di fuori di tali contesti, è bene tuttavia – onde evitare un disumano appiattimento sulle loro procedure – riuscire a salvaguardare la possibilità di prendere le distanze da essi.

Oltre all'approfondimento di questi aspetti, tuttavia, l'etica oggi ha anche un altro compito. Questo compito risulta e si giustifica a partire da tutto ciò che finora ho detto. Se infatti gli ambienti in cui viviamo – naturali, culturali, tecnologici, *online* e *offline* che essi siano – risultano tanto molteplici e articolati, bisogna non solo valutare ciascuno di essi e trovare il modo migliore di viverli, ma anche acquisire la capacità di orientarsi e di decidere all'interno di questo quadro complesso. Bisogna mettere in gerarchia gli spazi che è possibile abitare, ordinarli e scegliere, nel caso, quello più adatto per le attività che vogliamo compiere.

Emerge qui la prospettiva di un'etica chiamata a governare le relazioni 'fra gli ambienti': fra l'ambiente fisico e gli ambienti artificiali; fra questi stessi ambienti, ormai molto numerosi, a cui le tecnologie danno accesso. Considerata insomma da tale prospettiva l'etica può aiutare l'essere umano a diventare – potremmo dire – un selezionatore e un organizzatore di mondi. Può aiutarlo a istituire nuovi confini e nuovi limiti. Lo può fare.

In che modo ciò può avvenire, concretamente, ho cercato di mostrarlo. Ed è bene che l'essere umano si decida a far proprio tale approccio per realizzare meglio la propria vita. Ecco la motivazione che ci spinge ad agire in modo etico. A una condizione, però: a patto che i confini e i limiti di cui ho parlato siano il risultato sia di una determinazione che di un'autodeterminazione da parte dell'essere umano, ma che non siano mai – mai – imposti da qualcun altro.

FRANCESCA FERRANDO* e MANUELA MACELLONI**

OLTRE LA FILOSOFIA E IL NICHILISMO: VERSO UNA PRASSI POSTUMANA

Abstract

This dialogue between Francesca Ferrando and Manuela Macelloni highlights how posthumanism shifts the hermeneutical possibilities of the human condition, leading to new life practices. Posthumanism is currently emerging as a praxis. What are these practices? What are the generative possibilities that posthumanism offers to us? Can we think of presents and futures beyond the nihilistic trajectories of the Anthropocene?

Keyword: Nihilism, Philosophy of Life, Posthuman, Praxis, Relational Ontology

Premessa al Dialogo (Manuela Macelloni)

Nel Prologo di *Così parlò Zarathustra*¹ di Nietzsche celeberrima è l'immagine dell'acrobata che cade rovinosamente a terra dalla sua fune, ma più di ogni altra cosa risulta significativo il fatto che Zarathustra, avendo condiviso con lui il suo ultimo esalante respiro, decide di non abbandonare quel corpo privo di vita, ma di caricarselo sulle spalle. Zarathustra inizia così, con il peso di un corpo morto sulle spalle, il suo percorso di crescita esistenziale. Tuttavia, comprende ben presto che non potrà percorrere il suo cammino continuando a farsi carico del peso di quel funambolo; decide pertanto di dargli giusta sepoltura e continuare il suo viaggio.

Questo breve passaggio dell'opera risulta particolarmente suggestivo giacché l'abbandono del corpo morto dell'acrobata rappresenta la possibilità stessa di una nuova vita e, nella sua sepoltura, l'unica opportunità per poter far spazio a un «tempo di aprile», a un «vento australe» in grado di sciogliere l'esistenza dal velo di cristallizzazione che l'ha ricoperta². Ogni atto generativo, ogni essere, deve quindi entrare in costellazione con il suo non-essere affinché sia possibile un superamento.

Allo stesso modo di Zarathustra anche noi, pensatrici e pensatori post-umanisti/e, siamo chiamati/e ad abbandonare i cadaveri che portiamo sulle spalle. Quei morti sono i nostri morti e cioè quei pensieri, o meglio, quei modi di pensare, che non sono più attuali e che ci impediscono di convergere verso una spinta generativa che sappia riconsegnare delle risposte fattive alle urgenze del nostro tempo. 'Parlare ai vivi' significa parlare alla vita e fare della filosofia una questione di vita.

* New York University; ff32@nyu.edu

** Centro Studi Filosofia Postumanista; manuelamacelloni@hotmail.com

1 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1986.

2 Id., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1984.

Questa considerazione mi sovvenne quando, in un convegno del 2021 a Salamanca, ebbi la fortunata occasione di dialogare con Francesca Ferrando, filosofa che già aveva suscitato in me una grande ispirazione grazie al suo fondamentale testo *Il Postumanismo Filosofico e le sue Alterità*³. Tuttavia, fu proprio il dialogo che intrattenemmo che mi fece comprendere come Ella avesse superato la soglia che fino a quel momento aveva nutrito e guidato il post-umanismo, ma che al contempo lo stavano anche irretendo all'interno di una cornice prettamente teoretica, per sviluppare una rinnovata interpretazione di esso (Lei aveva sotterrato i suoi morti per ripensare un post-umanismo generativo). Ecco, quindi, che trovo fondamentale oggi – proprio per l'epoca che stiamo vivendo – intervistare Francesca Ferrando per sondare e definire temi fondamentali del post-umanismo e per offrire ad esso un 'oltre', che, come vedremo, gli dona una grande *chance*: quella di farsi una pratica di vita in nome dell'autenticità dell'esistenza e di una promessa di futuro per tutto il Pianeta.

(M) Credo che una delle rivoluzioni principali a cui grazie e attraverso il postumanesimo abbiamo assistito sia stata quella di comprendere come ogni essere vivente intraprenda un rapporto di interdipendenza reciproca: da un paradigma che interpretava l'identità come autonoma si è passati a una lettura eteronoma del vivente⁴. La prima domanda quindi che Le rivolgo è: Quale ruolo riveste la relazione nella fondazione dell'ontologia?

(F) Senza comprendere il concetto di relazione, non c'è ontologia. Se ci confrontiamo con la tradizione classica ed egemonica, l'ontologia diventa uno strumento di dominio e non di ricerca che ci aiuti a rispondere alla domanda 'chi sono io?'. Se davvero abbracciamo questa domanda, l'ontologia può essere intesa solo attraverso la relazione. La relazione deve essere concepita come plurale, un inter-essere che non si può limitare alla biologia, all'ecologia, alla cultura o al sociale. 'Chi sono io?'⁵. Io sono tutto: posso capire me stesso/a solo come universo nel multiverso, laddove il micro e il macro sono co-ri-flessivi l'uno dell'altra. Per comprendere meglio questo punto, pensiamo come dentro al nostro corpo vivano milioni di microrganismi che irradiano di vita ogni organo: l'intestino, il cuore, il cervello ecc. Che cosa sia 'umano' richiede una risposta aperta, anche a livello biologico: lo stesso genoma oggi viene preferenzialmente definito come ologenoma. Il DNA umano è provvisorio, perché esso si può modificare molto rapidamente, ibridandosi con il DNA di tutti i microrganismi che ci formano. Questo testimonia come il nostro stesso DNA sia frutto delle relazioni che intesse con altri codici presenti nell'organismo, e non possa essere considerato qualcosa di separato e autonomo. Pertanto, noi possiamo essere comprese/i solo come un fiume, un oceano, un universo nel multiverso.

Questa connessione, che richiama a un incedere incessante e a un flusso, è valida sia per il micro- che per il macrocosmo. Per esempio, quando pensiamo al nostro essere ani-

3 F. Ferrando, *Il Postumanismo Filosofico e le sue Alterità*, Edizioni ETS, Pisa 2016.

4 Su ciò si veda R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

5 Questa domanda è affrontata, da una prospettiva postumana, in F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who are we in the 21st century?*, Polity Press, Cambridge 2023.

mali terrestri, noi non siamo ‘abitanti’ della terra: siamo (p)arte della terra, suoi frutti. La terra stessa a sua volta non è a sé stante, ma fa parte di un sistema solare; il sistema solare si sta muovendo nella galassia, e la galassia si sta muovendo nell’universo; l’universo stesso si sta espandendo. Siffatte riflessioni portano a radicalizzare ancor più la domanda ‘chi sono?’; la risposta offerta è quella di una interconnessione di relazioni estese che non si concludono perché, appunto, l’universo non ha fine. La risposta a questa domanda è dunque poetica, affermativa e generativa: io sono tutto, (p)arte di questo gioco cosmico. Noi non siamo solo il direttore o la direttrice di questo gioco, l’attrice o l’attore, ma siamo la totalità; il palcoscenico, l’elettricista, le luci: siamo il gioco cosmico stesso. Questa visione abbraccia il concetto di *Lila* nella tradizione induista: *Lila* è appunto il gioco cosmico che noi siamo, e in cui tutti/e noi siamo co-creatori e co-creatrici. Non c’è simulazione; anche se ci fosse, saremmo noi stessi/e che stiamo simulando.

Senza aver capito il fondamento dell’esistenza in quanto relazionale non c’è comprensione, ma illusione: illusione della dominazione, della maestria, della gerarchia, in cui il riconoscimento della relazione viene offuscato dall’illusorio controllo sull’Altro/a, domino dell’Altra/o, nell’ottica di rivestire un ruolo e una posizione di supremazia, e pertanto di separatezza, dal circostante. Quest’ottica autonoma e oligarchica non è più sostenibile: la nostra consapevolezza scientifica dimostra come sia sempre necessaria la relazione per poter esistere⁶. Approcciando con onestà esistenziale la radice della domanda ‘chi sono?’, ci rendiamo conto che non stiamo indagando per ottenere una risposta assoluta, quanto per amore della domanda stessa. E questo domandare, se posto con onestà intellettuale, non può non riconoscere l’intrinseca ontologia relazionale dell’esistenza. Indagando sinceramente, senza dover trovare conferme a posizioni date per scontate, domandando non per il piacere di affermare qualcosa, ma per la ricchezza generativa del domandare stesso, la risposta riguardo la natura dell’ontologia non può mai eccedere la relazione.

Ecco allora che la filosofia, se posta in questi termini, e quindi come un domandare che si pone per scoprire, che non si limita a risposte prestabilite, non può prescindere dall’essere anche una pratica. Un brillante assetto teorico non è significativo, senza che si coniughi direttamente a un nuovo modo di interpretare la vita, secondo dinamiche originali⁷. Questa è la missione che spetta adesso alla filosofia postumanista. Tale urgenza è diventata ancora più effettiva ed evidente attraverso la grande lezione che ci ha dato la pandemia. Essa ha di fatto mostrato la precarietà della vita, palesandoci la natura intrinsecamente mortale del nostro essere. Con la pandemia, ci siamo riconnessi/e direttamente alla morte: al fatto che si può morire. Quando ci siamo trovati/e all’interno della pandemia, nel periodo più pesante, le persone sono state obbligate a mettersi in pausa: ha iniziato a esserci un nuovo spazio e un nuovo tempo. C’era (di nuovo) tempo. C’era isolamento (a livello individuale e /o sociale). In questa segregazione, la domanda esistenziale ‘chi sono’ si è moltiplicata in altri quesiti: ‘che cosa faccio?’, ‘che cosa è la

6 R. Marchesini, *Eco-ontologia. L’essere come relazione*, Apeiron, Bologna 2018.

7 Su ciò si veda M. Macelloni, *La filosofia del cane. Orme per un futuro post-umanista*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

mia vita?’, ‘che cosa sto facendo con la mia vita?’, ‘ha significato la mia vita?’. Partendo dalla palpabilità della morte – possibilità che in quel momento pareva effettivamente vicina: vedevamo morire intorno a noi le persone con estrema velocità e immediatezza – questo domandare assumeva delle forme sempre più concrete, portando la riflessione su un piano più fattivo che in qualunque altro momento.

Questo mi ha imposto di chiedermi: «Se morissi domani, quello che sto facendo ha significato?». La risposta che mi sono data con grande onestà – onestà appunto perché per me il postumanesimo non è solo un lavoro ma una chiamata esistenziale – è stata un’altra domanda: «Il postumanesimo aiuta a navigare questa situazione esistenziale?». Perché se non aiuta, rischia di non aver significato. Questo interrogativo mi ha aperto molte porte. Ho compreso che non esiste pandemia separata dall’antropocentrismo: erano le nostre abitudini, il nostro non rispettare gli animali non-umani e i loro luoghi, la terra, l’alterità, che hanno causato questo squilibrio globale, la circolazione del virus e la sua mortale portata per l’essere umano. Questo atteggiamento manipolatorio e di supponenza nei confronti della terra (che si manifesta in modi di vivere superficialmente ibridi, ma in realtà profondamente umano-centrici) ci ha condotti/e alla pandemia.

(M) La sua risposta ha evidentemente posto in costellazione quesiti di natura teorica a questioni pratiche mostrando come la filosofia non possa più sottrarsi dal confronto con problematiche attuali dell’esistenza e di come essa debba, oggi più che mai, essere protagonista della vita di tutti i giorni. Gli interrogativi che la nostra epoca ci impone devono essere tematizzati e attualizzati dalla filosofia senza il timore di ‘sporcarsi le mani’. Che significa chiedere alla filosofia di farsi pratica?

(F) Il postumanesimo può sicuramente ancora limare il suo aspetto teorico, finalizzarlo con più precisione, ma credo che, in generale, la teoria del movimento sia solida e molto chiara⁸. Il nostro compito adesso, come filosofe/i postumaniste/i è quello di trasformare questa nuova visione del mondo in una prassi. Per quanto già da tempo percepissi una parziale disconnessione tra l’approccio teoretico e il suo districarsi pratico, è stata la pandemia a far esplodere in me l’urgenza di convergere la dimensione teoretica del postumanesimo in una prassi. Ho vissuto gran parte della mia vita in grandi metropoli in cui tutto è predisposto per un essere umano che, in generale, non si mette in discussione – l’antropocentrismo è premessa fondante della maggioranza dei centri urbani attuali. La pandemia aveva trasformato la città in una prigione umana: chiusi/e

8 Alcuni riferimenti teorici fondamentali (per quanto parziali) del pensiero postumanista sono: R. Marchesini, *Post-human*, cit.; R. Marchesini, *Il tramonto dell’uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009; R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l’individuo, la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Bologna 2020; R. Braidotti, *Il postumano. Saperi e soggettività*, DeriveApprodi, Bologna 2022; D. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018; D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero Editore, Roma 2019; N. Badmington, *Posthumanism*, Palgrave, New York 2000. Per una ‘grammatica’ ricostruttiva del pensiero postumanista di rimanda a due glossari: R. Braidotti, M. Hlavajava, *Posthuman Glossary*, Bloomsbury, New York 2018; E. Baioni, L.M. Cuadrado Payeras, M. Macelloni, *Abbecedario del postumanesimo*, Mimesis, Milano-Udine 2021.

nella proprie abitazioni (per chi l'aveva), circondati/e da silenzio a singhiozzo, e sirene di ambulanze: non c'era più scampo. In tale stato di isolamento esistenziale, la disconnessione tra quello che si diceva e quello che si viveva aveva assunto un aspetto macroscopico. Questo mi portò a decidere di uscire dalla città, per quanto io la amassi e la considerassi un luogo di studio privilegiato dell'essere umano; ma ho capito che vi era un'enormità di conoscenze che non avevo, perché, avendo focalizzato il mio interesse nella comprensione dell'essere umano, non mi ero connessa abbastanza con gli esseri non umani.

Questa consapevolezza mi ha portato a decidere di uscire dalla dimensione metropolitana, per andare a vivere in una zona di montagna in cui la presenza non umana è molto marcata. In questa nuova realtà, mi sono accorta che la mia conoscenza era limitata; sto imparando moltissimo dagli esseri non umani, ma sto anche avvertendo che la vita degli esseri non umani è una vita che non differisce in maniera così radicale da quella dell'essere umano. Ho inoltre realizzato con maggiore cognizione che la scissione dicotomica essere umano/essere animale non è sostenibile, e che può sussistere solo se non si conosce l'essere non umano.

Queste nuove consapevolezze non sarebbero potute emergere se non mi fossi immersa in realtà differenti, sradicandomi da zone concentrate esclusivamente sull'energia umana. Uscire dalla città è un passo significativo; altrettanto fondamentale è provare a creare degli spazi nelle città, in cui l'energia umana venga circoscritta e in cui possano sorgere realtà non umane: creare dei centri in cui la vita selvaggia possa fiorire, metropoli che non siano più pensate solo per l'essere umano, ma che vengano ideate come spazi di espressione artistica, commistione, integrazione e ibridazione reciproca. Nel mio caso, percepisco il postumanesimo non solo come pratica, ma come quotidianità del vivere: la relazione con energie non solo antropiche, il tentativo di autoprodursi cibo senza aspettare che venga trasportato da altre parti del mondo, e l'ideazione di nuove prassi esistenziali sono diventate per me possibili strade di attuazione effettiva della filosofia. Voglio qui chiarire che non esiste un modo di essere postumanisti/e, ma illimitate modalità, a seconda delle esigenze di vita, e visione, di ciascuno/a di noi: le strade sono infinite. Mi rendo anche conto che questo passaggio non è semplice da integrare con quella che è considerata, in modo più tradizionale, la filosofia accademica, poiché proveniamo da una genealogia scolastica fortemente intellettualizzata e teoretizzata. Mi sono però accorta che questo approccio riduttivo della filosofia non è in grado di portare alla saggezza; se vogliamo davvero ricongiungerci a quella tradizione che intendeva il filosofare quale amore della saggezza, questa saggezza, deve farsi pratica.

(M) Credo che una delle azioni più ardite, proprio per noi filosofi/e, abituati/e alle sofistiche del pensiero, sia appunto quella di sganciarsi da un orizzonte prettamente teorico per riuscire ad avvicinarsi a una soglia pratica. A volte, la sensazione che il post-umanesimo può lasciare è quello di avere ottimi intenti, ma l'impossibilità oggettiva di declinarli nel mondo reale, in un mondo, come Lei ha ben sottolineato, estremamente antropico. L'ecumene, infatti, non ammette spazi per la diversità e di fatto dis-abilità

altre forme di esistenza come quella degli animali non-umani⁹. Se Lei dovesse pensare a una ‘prassi post-umana’ come la descriverebbe?

(F) La ‘prassi postumana’ non è univoca: essenza del postumanismo è questo riconoscimento della plurivocità. Le prassi devono essere molteplici. Possono, per esempio, partire dalla relazione con l’altro animale, da un’autonomia produttiva, dall’attenzione per gli spostamenti inquinanti, da un’amplificazione dell’utilizzo di mezzi di incontro alternativi, da un approccio cosciente alla tecnologia: non c’è una prassi assoluta del postumanismo, quanto il desiderio di manifestare forme di esistenza che siano post-antropocentriche e, in modo più esteso, post-dualiste. Quando parliamo di prassi postumana non c’è una risposta assoluta, non c’è chi la fa meglio o chi la fa peggio; c’è un coinvolgimento esistenziale che nasce dall’essere consapevoli che i modelli di vita che ci sono stati consegnati non sono più adatti alle condizioni del nostro tempo. Proprio l’evoluzione ci insegna che per poter vivere, e sopravvivere, è necessario riuscire a reinterpretare l’esistente nel nostro stesso esserci, affrontando le sfide del rinnovamento costante della vita. Io non critico le generazioni che sono venute prima di noi, perché capisco che per alcuni/e di loro modelli di vita antropocentrici sono stati la risposta, ma oggi quella stessa risposta non funziona più, non è più adatta alla nostra epoca. È normale che ogni era si ponga nuove domande e debba per forza ricercare nuove risposte, giacché se avessimo già tutte le soluzioni non ci sarebbe vita. L’esistenza, per esistere, necessita di moto, di costante movimento: se c’è stasi c’è morte, anche a livello chimico. Non vi è una soluzione assoluta all’esistenza, ma un coinvolgimento plurimo, che deve continuare a estendersi attraverso il dialogo e la co-esistenza. Ciò che è fondamentale non è tanto dare una risposta a cosa sia la ‘prassi postumana’, quanto creare delle piattaforme di confronto. Questa armonia tra pensiero e pratica esistenziale non disgiunge, ma congiunge, e non ha forma univoca. Attraverso un’ontologia relazionale, quale supporto teorico fondamentale che il postumanismo ha inaugurato, la pratica di vita stessa può completamente cambiare, proprio perché abbiamo compreso che modelli pre-stabiliti diventano presto stagnanti e devono essere sostituiti. È in questa matrice generativa e poetica della vita che possiamo confrontarci con il concetto di nichilismo in maniera rinnovata. Una volta assunta una visione poetica dell’esistenza, in cui noi siamo co-creatori/trici dell’esistenza (e quindi rinunciamo al principio di trascendenza assoluta, fondativo dell’ottica umanista e verticalista), il nichilismo diventa generativo.

(M) Il nichilismo è certamente una questione complessa che ha scompaginato la fluidità del pensiero tradizionale¹⁰. Solitamente questo concetto viene ricollegato alla filosofia nietzschiana, anche se le sue origini sono di natura letteraria. Proprio nel romanzo *Padri e figli* di Turgenev¹¹ (1862), il protagonista, Bazarov, accetta di buon grado l’epiteto ‘ni-

9 Su ciò si veda M. Reggio, *Cospirazione animale. Tra azione diretta e intersezionalità*, Meltemi, Milano 2022.

10 Per una ricostruzione storica della questione del nichilismo si veda F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

11 I.S. Turgenev, *Padri e figli*, Einaudi, Torino 2014.

chilista' giacché vede in questa azione di rottura con la tradizione l'unica carta possibile da giocarsi per attuare un vero e proprio superamento. Ecco, quindi, che il concetto di nichilismo non si origina come forma di introflessione anti-generativa, ma come possibilità stessa di riscatto, di un 'oltre' da poter sondare per superare le vecchie narrazioni che, seguendo il suo ragionamento, fornivano risposte che 'oggi non funzionano più'. Il post-umanismo può essere visto come un superamento generativo capace di andare oltre quelle risposte ormai insufficienti per l'epoca corrente?

Potremmo dire che il post-umanismo in qualche modo rappresenti la possibilità del superamento della soglia del nichilismo o di un'interpretazione inadeguata di esso?

(F) In generale, la parola nichilismo è una parola rischiosa, nel senso che, nell'immaginario comune, porta al nulla. Il nulla può essere una sorgente di grande libertà, ma per essere tale, bisogna comprendere cosa davvero significhi libertà. Se il nichilismo è un passaggio che fa parte di una ricerca esistenziale, e quindi una tappa e non un fine (un vicolo cieco, una chiusura), se esso ci porta a una apertura completa in cui capiamo che siamo tutto, comprendiamo anche che, in questo tutto, siamo anche il nulla: se c'è l'essere, ci deve essere anche il non-essere. Non ci può essere l'essere senza il non essere: capire questo passaggio significa ricongiungersi a un senso di libertà molto più ampia e, per questo, generativa, che permette al nichilismo di andare oltre il senso comune in cui viene riconosciuto.

In questa visione, il nichilismo può diventare poetico, estensivo e anche gioioso: una risata esistenziale. Essere e non-essere non sono due entità contrapposte, quanto due poli integrati, dai quali emerge ogni manifestazione dell'esistenza: questa riconnessione al non-essere, e quindi a ciò che apparentemente non ci appartiene ma siamo, ci ricongiunge a una dimensione creativa e immersiva della vita, da cui emerge la potenza esistenziale. Se parliamo di un nichilismo quale (p)arte di un percorso di apertura dell'essere nelle sue molteplici sfaccettature, fatte di essere e non-essere, esso non appare come condanna al nulla, che implode in una introflessione anti-generativa. Se invece parliamo di un nichilismo che porta a una chiusura esistenziale, in cui il nulla diventa il mio nulla, esso si trasforma in una limitazione individualista che schiaccia l'essere in una dimensione anti-agenziale e statica. Non c'è mai una separazione totale tra essere e non-essere, non c'è una dimensione 'pura' del manifestarsi dell'essere (per questo per me non ha senso parlare di suicidio quantico): io sono sempre (p)arte di ciò di cui ho esperienza.

Quando si parla di nichilismo si rischia di cadere in forme di chiusura onto-epistemologica, e/o fisico-esistenziale, che portano a una riduzione della potenza della vita e a una introflessione pessimista che non sono in grado di esprimere la forza poetica della vita e dell'essere. Ma se il nichilismo viene inteso nella sua dimensione generativa, come Friedrich Nietzsche stesso lo aveva pensato, ecco che diventa (p)arte integrante di quel gioco affermativo che è l'esistenza. Pensiamo alla figura del fanciullo/a, in quanto ultima fase nella metamorfosi dello spirito: per Nietzsche il nichilismo diviene un'evoluzione esistenziale in cui l'oltre-uomo può giocare con tutto, perché nulla si chiude a un significato già dato. L'esistenza è un'espressione poetica in cui noi siamo il gioco che

Il *tema di B@bel*

giochiamo, le carte da utilizzare e le modalità di esistenza da adottare. Non esistono prigioni assolute. La chiusura, la prigione non è mai totale perché l'essenza creativa della vita non può essere fermata.

Per questo non sorprende il fatto che alcuni dei testi più significativi della storia del pensiero sono stati scritti in prigione; si pensi, per esempio, alla lettera dal carcere di Birmingham, dove Martin Luther King sottolinea la relazionalità dell'esistenza, mentre scriveva di nascosto, imprigionato in una cella¹².

Noi siamo sempre (p)arte del tutto: questa dimensione la possiamo dimenticare, ma non può mai essere soppressa integralmente, perché è la scintilla dell'esistenza stessa. Il nichilismo deve essere una fase di passaggio per andare oltre, un momento che svela l'intima relazionalità del tutto, l'impossibilità di escludere dal gioco della vita il non-essere, che non implica un annullamento, ma un senso completo dell'esistenza, in cui tutto è compreso e comprende.

compreso e comprende.compreso e comprende. compreso e comprende.

12 M.L. King (1963), *Lettera dal carcere di Birmingham*, trad. it. C. Cardelli, Castelvecchi, Roma 2013.

CLEMENTINA CANTILLO*

FILOSOFIA E MUSICA TRA ECCEDEXENZA E MANCANZA

Abstract

The ancient relationship between philosophy and music has given rise to a plurality of interpretations, which have emphasized their affinity or divergence, their equality or dissimilarity, in the latter case involving categories such as ‘overflow’ or ‘absence’ with regard to the semantics or asemanticity of sound language with respect to verbal language. This essay recalls its main declinations, dwelling, in particular, on the debate that has been animated also in Italy since the second half of the last century and has developed, albeit with alternating phases, up to the present day. The perspective assumed is that of a feeling and thinking ‘with music’ and not only ‘about music’, creating an autonomous space of ‘crossing’ that neither ‘solves’ nor subordinates one of the two terms.

Keywords: Absence, Musical Aesthetics, Overflow, Philosophy of Music, Sound Language

Diverse sono le prospettive muovendo dalle quali è possibile affrontare il tema della relazione tra filosofia e musica. Un tema antico, che affonda le sue radici alle origini stesse del pensiero occidentale (e non solo), ma non per questo pacifico o pacificato. Il rapporto tra filosofia e musica ha, infatti, dato vita a una pluralità di interpretazioni, che ne hanno sottolineato l’affinità o la divergenza, l’uguaglianza di piani o la dissimmetria. Nella presente sede, si richiameranno alcuni momenti principali del dibattito in proposito, animatosi anche in Italia a partire dalla seconda metà del secolo scorso e sviluppatosi, sia pure con fasi alterne, fino alla contemporaneità.

Nel libro del 2004, *Musica*, Elio Matassi, uno dei protagonisti di tale dibattito, ripercorre le principali declinazioni della riflessione sui rapporti tra musica e filosofia, discutendole al di là della opposizione tra filosofia della musica ed estetica musicale¹. Facendo seguito a una serie di interventi precedenti sviluppati anche in occasioni ulteriori (alcune proprio sulla rivista *B@bel*), egli affronta i punti nodali della dinamica interna alla relazione richiamando momenti essenziali della storia del pensiero, dall’antichità al Novecento, epoca in cui, per diversi aspetti, la musica ha assunto un ruolo di primo piano nella considerazione critica della modernità.

Fin dalle sue origini, la riflessione occidentale sulla musica è stata segnata fortemente da un modello che, pur riconoscendo alla musica una ‘parentela’ più o meno stretta con la filosofia, è – come egli si esprime – tutto «parametrato sulla filosofia»², articolato, cioè, in modo che vi sia una supremazia della filosofia rispetto alla musica. Se nella

* Università di Salerno; ccantillo@unisa.it

1 Cfr. E. Matassi, *Musica*, Guida, Napoli 2004. Il volume è apparso in una collana denominata *Parole chiave della filosofia*. Sul tema, oltre gli importanti studi di Enrico Fubini, cfr. S. Vizzardelli, *Filosofia della musica*, Laterza, Roma-Bari 2007; *Filosofia e musica*, a cura di C. Tatasciore, Bruno Mondadori, Milano 2008; R. Martinelli, *I filosofi e la musica*, il Mulino, Bologna 2012; A. Bertinetto, *Il pensiero dei suoni. Temi di filosofia della musica*, Bruno Mondadori, Milano 2012.

2 E. Matassi, *Musica*, cit., p. 9.

speculazione platonica, in cui confluiscono motivi mitici e pitagorici, si costituiscono i principali *topoi* dello stretto rapporto tra musica e filosofia – a partire dal celebre passo secondo cui «la filosofia è musica altissima»³ –, le altrettanto celebri pagine della *Repubblica* ne sanciscono il «disaccordo antico»⁴. La musica può, infatti, elevarsi alla dignità della teoria nella misura in cui, nell'astrattezza dei rapporti matematici che regolano gli intervalli sonori, essa è capace di emanciparsi dalla dimensione empirica, al punto da svincolarsi dagli stessi suoni sia in quanto si producono nella concreta pratica musicale sia come sono effettivamente percepiti e fruiti.

Ricerche più recenti hanno evidenziato i limiti di tali posizioni – da cui è stata fortemente influenzata la storiografia filosofico-musicale –, mettendo in luce l'esistenza nel pensiero antico di una significativa tradizione di teoria musicale rivolta, sulla scia di Aristotele, allo studio scientifico dei fenomeni sonori e, come nel caso di Aristosseno, in particolare della voce. Lo stesso Platone riconosce una indubbia dignità intellettuale agli «amanti delle visioni e delle udizioni» che li rende per molti aspetti simili ai filosofi. Ma proprio questa similitudine costituisce il rischio più elevato che essi rappresentano per la *polis*, mostrando, con ciò, la necessità di una distinzione netta tra i due 'atteggiamenti amorosi', la quale consente di pervenire a «una delle più celebri e interessanti definizioni di "filosofo" contenute nei dialoghi», vale a dire quella che fa della verità, di contro agli spettacoli teatrali e musicali, l'autentico oggetto dell'*eros*⁵.

Senza voler in alcun modo mettere in discussione l'importanza degli studi sull'evoluzione storica dei linguaggi e delle forme musicali per una più avvertita storiografia filosofico-musicale, non si può fare a meno di richiamare il significato rivestito nella storia della cultura occidentale dal concetto di armonia universale, esemplato dall'immagine di un universo musicalmente ordinato, e il peso delle sue ricadute ad ampio raggio⁶. Ma non è il caso di soffermarsi oltre su ciò. Nell'economia del presente discorso si deve, tuttavia, almeno ricordare come in epoca moderna il principio metafisico-cosmologico della musica viene ripreso da Schelling e, in particolare, dalle note posizioni schopenhaueriane, tracciando una linea di continuità definita da Matassi quale «tradizione platonico-schopenhaueriana», contrassegnata – come si legge in un dialogo tra lo stesso Matassi e Mario De Caro intorno al citato volume del 2004 – da un atteggiamento di «logocentrismo»⁷, nel senso di un sostanziale primato della filosofia rispetto alla musica, anche di fronte alla posizione elevata ad essa riconosciuta. In quest'ultima accezione, il paradigma logocentrico non può non 'complicarsi'. Basti pensare alla prospettiva rappresentata dalla filosofia hegeliana, non più, però, orientata verso l'oggettività del cosmo

3 Platone, *Fedone* 61a. Alla prospettiva platonica si richiama V. Mathieu, *La filosofia come musica*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 83, 4, 1991, pp. 551-559.

4 Platone, *Repubblica* X, 607b.

5 Cfr. F. Ferrari, *Conoscenza filosofica e opinioni politiche nel V libro della Repubblica di Platone*, in «Atene e Roma», 1-2, 2010, p. 26.

6 Cfr. L. Spitzer, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, il Mulino, Bologna 2009.

7 Cfr. M. De Caro, *Filosofia, musica e ascolto*, in «Rivista di storia della filosofia», 67, 1, 2007, pp. 69-73 e E. Matassi, *Dalla conquista della specificità dell'estetica musicale all'estetica musicale come filosofia*, in «Rivista di storia della filosofia», 67, 1, 2007, pp. 75-81.

ma rivolta alla dimensione della soggettività. La musica, infatti, acquisisce un significato peculiare centrale nel sistema hegeliano delle arti, in quanto è arte dell'interiorità soggettiva, arte romantica per eccellenza nella misura in cui segna il passaggio irreversibile dall'esteriorità spaziale alla temporalità ideale, che rappresenta il terreno più adeguato dell'operare spirituale. Tuttavia, nell'architettonica del sapere hegeliana essa è segnata da una insuperabile mancanza, legata alla natura del linguaggio dei suoni, che ne impone il necessario superamento nella intellegibilità della parola poetica.

Nello stesso ambiente si configura anche una linea differente, che apre significativamente alla messa in discussione del predominio della filosofia rispetto alla musica. In seguito al processo settecentesco di sistematizzazione e formalizzazione delle singole arti e al prepotente sviluppo della musica strumentale, matura l'esigenza teorica del riconoscimento dell'autonomia della musica e del suo linguaggio. Intesa quale «lingua sopra la lingua», essa è capace di eccedere i vincoli dell'espressione verbale-razionale e della realtà ordinaria per attingere al sovrasensibile⁸. Viene, così, in primo piano una categoria di matrice mistico-religiosa come quella del «raccolgimento» (*Andacht*), quale esperienza attraverso la quale – da Herder, Wackenroder e Tieck fino a Solger, Weiße e Schleiermacher, ma anche nello stesso Hegel – l'uomo è in grado di pervenire al 'luogo' dell'interno, in cui l'io coglie, al tempo stesso, la profondità della propria essenza e l'infinitezza del divino, attribuendo con ciò alla musica una propria valenza veritativa.

A quest'ultimo proposito, è interessante ricordare una prospettiva poco frequentata, quella dello *Historismus* di Wilhelm Dilthey, in cui confluiscono molti dei nuclei teorici ora richiamati saldandosi nella elaborazione filosofica del «nesso [...] tra il fluire della vita, l'espressione e la comprensione», sul quale il filosofo tedesco fonda l'edificio delle scienze dello spirito. Al suo interno, la musica gioca un ruolo rilevante riguardo a diversi aspetti. In particolare, lo stesso metodo delle scienze dello spirito trova «un'attuazione specifica nel "comprendere musicale" [...] come un momento di quel processo generale attraverso il quale lo spirito umano trascorre dalla vita alla comprensione della vita grazie alla mediazione delle forme culturali», in questo caso, delle opere musicali. Esse si fanno, allora, «lo specchio forse più fedele di un'epoca storica, come arte che è più affine all'esperienza religiosa», intesa quale «coscienza soggettiva, intuitiva, storicamente mutevole, del rapporto del finito con l'infinito», che sfugge ai sistemi filosofici⁹. In tal senso, la musica diventa esemplare nel chiarimento dell'intento di fondo della riflessione del filosofo di Wiesbaden, vale a dire il superamento del modello scientifico naturalistico per pervenire a un tipo diverso di scientificità, espressione della complessità della vita storica e spirituale.

Senza addentrarsi oltre, è opportuno, ora, riprendere il discorso richiamando le note posizioni del formalismo musicale, peraltro recentemente riprese in ambiente analitico, circa la rivendicazione della specificità di un 'bello' musicale, fondato sui suoni e sul loro linguaggio. Di contro all'idea della musica in quanto espressione di sentimenti, Hanslick, in consonanza con il clima dell'epoca, sostiene la necessità di pervenire a

8 Su ciò cfr. C. Dahlhaus, *L'idea di musica assoluta*, La Nuova Italia, Firenze 1988.

9 Cfr. G. Marini, *Dilthey filosofo della musica*, Guida, Napoli 1973, pp. 13-14 e 48.

leggi proprie della musica, in grado di conferirle dignità scientifica. In questa direzione, il critico musicale praghese rappresenta un momento cruciale per la fondazione della moderna estetica musicale. Una conquista che – secondo l’argomentazione di Matassi – se, da un lato, segna il passaggio «dalla filosofia della musica all’estetica musicale», dall’altro, però, nell’acquisizione irrinunciabile di uno specifico musicale, legittima anche la riapertura di un ambito di filosofia della musica, in cui il «propriamente musicale» agisce all’interno stesso dell’ambito filosofico. Alla luce di questa consapevolezza è, quindi, possibile operare un ripensamento radicale delle posizioni totalizzanti relative alla filosofia della musica di stampo ‘logocentrico’ così come di quelle riduttive dell’estetica musicale formalistica, superandone l’opposizione e restituendo alla filosofia della musica il suo senso integrale, consistente nell’oltrepassamento della postura teorica asertiva del genitivo oggettivo per pervenire a una relazione paritaria tra i due termini¹⁰.

La svolta in questa direzione si verifica nel Novecento, il secolo in cui le arti si fanno ‘cifra’ della crisi dell’individuo nel moderno, secondo un processo che non si esaurisce in un semplice rinnovamento di forme ma implica un vero e proprio compito filosofico. Frantumata l’immagine di una realtà oggettiva e rassicurante, muovendo dalla sfera della soggettività dell’artista la realtà si ricomponde alla luce di un progetto estetico ed etico-politico, in cui il linguaggio musicale svolge un ruolo centrale proprio nella sua capacità di superare l’ingenuità di ogni ideale mimetico o sentimentale.

L’arte contemporanea – scrive Kandinsky in dialogo serrato con Schönberg – rivela un’«intima tendenza musicale» cui si ricollegano anche i suoi mezzi sulla strada della libera creazione di forme e dei processi di smaterializzazione e astrazione¹¹. Su un versante più specificamente filosofico, centrale appare la figura di Ernst Bloch, il quale riconosce alla musica la capacità di rendere possibile, con percorso opposto rispetto alla prospettiva schopenhaueriana di rispecchiamento del mondo, il «viaggio» in noi stessi in cui l’uomo trova sé stesso, oltre ogni concezione reificata del tempo. Per la propria natura di arte meno compromessa con l’apparenza sensibile, la peculiare significatività della musica, sempre «orientata verso l’interiorità» anche nel momento della creazione, delinea uno spazio utopico (che, dunque, rende il tempo anche spazio) in cui «l’incontro con il Sé» apre al contempo al Noi pervenendo a una dimensione intrinsecamente comunitaria, nutrita della speranza.

In questa direzione, il tempo musicale «ha anche un effetto storico di processo e di conquista» facendosi con ciò tempo autenticamente «attivo», che, nell’‘ora’, coniuga memoria e futuro¹². Ad esso appartiene quella visione interiore che, emancipatasi dal

10 Cfr. E. Matassi, *Dalla conquista della specificità dell’estetica musicale all’estetica musicale come filosofia*, cit., p. 75.

11 Cfr. W. Kandinsky, *Lo spirituale nell’arte*, a cura di E. Pontiggia, SE, Milano 2005. Su ciò E. Lisciani-Petrini, *Il suono incrinato. Musica e filosofia nel primo Novecento*, Einaudi, Torino 2001. Da una prospettiva diversa, sulla filosofia della musica nel ‘900 cfr. M. Garda, *L’estetica musicale nel Novecento. Tendenze e problemi*, Carocci, Roma 2007 e A. Arbo, *Il suono instabile. Saggi sulla filosofia della musica nel Novecento*, Neoclassica, Roma 2017².

12 Cfr. E. Bloch, *Spirito dell’utopia* (1923), a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 162-175.

vincolo della oggettività dell'immagine, acuisce la vista verso la profondità dell'interno trasfigurandola nella flagrante rivelazione dell'ascolto, non evidentemente limitato all'ambito fisico-acustico, cui fanno riferimento, da versanti diversi, altri importanti momenti della riflessione filosofico-musicale novecentesca (da Benjamin a Jankélévitch e Nancy).

«L'orecchio intende più di quanto il concetto non possa spiegare»¹³, scrive Bloch criticando il primato moderno del *logos* attraverso il linguaggio musicale e le sue forme. La dinamica delle forme musicali, sfociante in un «contrappunto drammatico» in cui convivono il rigore delle architettoniche bachiane e il drammatismo beethoveniano, rivela, così, il nesso indissolubile tra musica e storia, filosofia della storia e filosofia della musica in quanto filosofia della storia della musica¹⁴. E non è certo un caso che la critica alla filosofia della storia hegeliana, in quanto divenire che si compie «da eternità a eternità», sia argomentata da Bloch, nel suo celebre commento a Hegel, direttamente in termini musicali, proprio con esplicito riferimento alla fuga e al sonatismo di Beethoven¹⁵.

La figura di Beethoven riveste un ruolo cruciale anche nella filosofia della musica di Adorno, sia per quanto riguarda la critica alla modernità sia in relazione alla possibilità stessa di una filosofia della musica. Non casualmente, tanta parte della sezione *Musica e concetto* contenuta nel progettato libro sul compositore (come noto, mai scritto in forma organica e pubblicato postumo)¹⁶ si articola sulla base del nesso tra la processualità musicale beethoveniana e la dialettica hegeliana. Un nesso talmente stretto da rendere possibile l'applicazione delle categorie della filosofia hegeliana alla musica di Beethoven «fin nei particolari»¹⁷. In tale prospettiva, attraverso le due figure paradigmatiche della storia della cultura occidentale accomunate dalla medesima aspirazione a comprendere la totalità, la relazione tra musica e concetto diviene «la cosa stessa», esibendosi nella purezza della sua forma logica immanente: «Il “gioco” della musica è il gioco con forme logiche come tali, quelle della posizione, dell'identità, della somiglianza, della contraddizione, del tutto, della parte»¹⁸, che Hegel ha cristallizzato nella sua logica.

Tuttavia, l'esito cui perviene la totalità hegeliana è quello della chiusura nella propria «ossessione identitaria». In quanto totalità concreta, «radicale» esercizio del 'negativo', essa conosce la forza delle fratture e dello spingersi fino agli estremi, di cui, però, isterilisce la feconda carica critica nell'affermazione idealistica del Soggetto assoluto, il quale, attraverso l'operazione della *Vernichtung*, «non lascia sussistere niente» al di fuori di sé¹⁹.

13 Ivi, p. 108.

14 Su ciò cfr. E. Matassi, *I «tappeti musicali» e la Geschichtsphilosophie della musica in E. Bloch*, in D. Ferraro e G. Gigliotti, *La geografia dei saperi*, Le Lettere, Firenze 2000, pp. 421-437 e E. Matassi, *Bloch e la musica*, Quaderni della Fondazione Menna, edizioni Marte, Salerno 2001.

15 Cfr. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, p. 239.

16 Th.W. Adorno, *Beethoven. Filosofia della musica*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2001.

17 Ivi, p. 69 e Id., *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971, p. 251.

18 Ivi, p.18.

19 Cfr. Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, il Mulino, Bologna 1971, pp. 13 e 17.

Quel che è evidentemente in gioco è la natura stessa della mediazione estetica e, con ciò, il peculiare rapporto che – tanto per Hegel, quanto per Adorno – nell’opera d’arte si istituisce tra essenza ed apparenza. Quando quest’ultima rescinde il nesso sostanziale con la realtà e la prassi, le opere d’arte assumono un carattere meramente ornamentale, oggetto di un «malinteso» rispetto culturale che le neutralizza e le svuota, reclamando, con ciò, l’opera corrosiva e negativa della critica. Perciò, per Adorno, proprio la denuncia del carattere falsificatorio dell’apparenza ne ‘salva’ il carattere veritativo, facendone il ‘luogo’ in cui la pretesa dell’universale si mostra nel suo carattere di violenza e alienazione. Una verità che, già balenata nel periodo ‘di mezzo’, si rivela nelle composizioni del tardo Beethoven, in cui la compattezza della forma si sgretola riducendosi «in schegge», in frammenti, testimonianze «del paesaggio da cui provengono», oramai dal punto di vista storico-sociale irrimediabilmente modificato²⁰.

Nel confronto con il filosofo tedesco, la musica diventa l’ambito concreto nel quale Adorno pone e ‘misura’ l’interrogativo circa la possibilità di individuare «un diverso concetto della Dialettica»²¹, non più produzione di una ragione dominante, bensì espressione di una dinamica di sviluppo che sappia effettivamente misurarsi con la forza delle contraddizioni, senza soffocarla nella volontà autoritaristica di ricomprimerle in unità. «Musica – egli annota – è la logica della sintesi priva di giudizio»²². Nella capacità di denunciare l’identità in quanto apparenza, il tardo Beethoven mostra, così, come la musica – portando «ad autocoscienza» quella verità – si faccia essa stessa «riuscita filosofica»²³, laddove il comporre musicale, come si esprime Matassi, configura una processualità dialettica «negativa [...] originatasi dallo spirito stesso della musica»²⁴.

In un articolo del 1964, intervenendo nel vivo del dibattito, come visto sollecitato dalle questioni poste dalla musica contemporanea, Enzo Paci fa un’osservazione a mio avviso estremamente significativa in cui, al di là dei differenti orientamenti filosofici, è possibile cogliere il senso generale della relazione produttiva tra pensiero e musica nel legame con il proprio tempo: «Nei periodi di crisi o, comunque, di trasformazione, anche le concezioni estetiche, nel momento stesso nel quale aprono nuovi e inaspettati orizzonti, esigono una riconsiderazione, talvolta imposta dalla prassi dell’arte e particolarmente dal fatto che *le stesse opere d’arte implicano una ricerca o si presentano come una ricerca*. Ciò avviene oggi in tutti i campi e in modo del tutto speciale nel campo musicale»²⁵.

In questa direzione, egli argomenta l’insostenibilità del paradigma dualistico spirito-natura, musica come metafisica del cosmo-musica come fenomeno fisico acustico, adottando il punto di vista dell’analisi fenomenologica dell’esperienza musicale quale prospettiva filosofica in grado di superare lo scollamento tra la teoria e la realtà concreta della musica e del suo linguaggio. Senza addentrarsi nelle argomentazioni del filosofo,

20 Cfr. Id., *Beethoven. Filosofia della musica*, cit., p. 193.

21 Id., *Tre studi su Hegel*, cit., p. 4.

22 Id., *Beethoven. Filosofia della musica*, cit., p. 19.

23 Ivi, pp. 145-146.

24 E. Matassi, *Musica*, cit., p. 93.

25 E. Paci, *Annotazioni per una fenomenologia della musica*, in «aut aut», 79-80, 1964, p. 54. La sottolineatura è mia. Il numero della rivista è interamente dedicato ai problemi della musica contemporanea.

quel che appare opportuno sottolineare alla luce del presente discorso è l'importanza rivestita dalla prospettiva fenomenologica nel dibattito che si sta richiamando a proposito di estetica musicale e filosofia della musica, specialmente per quanto riguarda le questioni della temporalità e della spazialità musicale, dell'immaginazione estetico-simbolica e del contributo della tecnica nell'orizzonte della tecnologia²⁶.

In anni più recenti, il dibattito ha ripreso vigore anche in Italia, sulla spinta delle sollecitazioni provenienti dall'area anglosassone: a partire dalla prospettiva logico-linguistica di Wittgenstein in relazione a tematiche centrali come il significato e l'espressione musicali, e da quella della rappresentatività logico-simbolica della musica a opera di Susanne Langer. Di una filosofia della musica ha parlato esplicitamente Peter Kivy²⁷ che, muovendo da un ripensamento delle posizioni formalistiche di Hanslick, si è soffermato sul rapporto musica-emozioni in chiave cognitivistica, riconoscendo queste ultime come proprietà intrinseche della musica, costitutive della sua struttura sintattica, e in nessun caso estrinseche, tali, cioè, da essere suscitate dalla musica o ad essa convenzionalmente attribuite. Anche Jerrold Levinson si è impegnato nel chiarimento intorno al significato della espressività musicale, partendo dal nucleo basilare della «immediata percepibilità come espressione» che, a diversi livelli, in maniera articolata chiama in causa l'ascoltatore.

Ma non è il caso si proseguire oltre. Pur di fronte a posizioni anche fortemente differenziate, l'aspetto che è opportuno mettere in luce è la condivisione, da parte della filosofia analitica, di un tema antico che attraversa la storia della riflessione occidentale sulla musica, vale a dire quello relativo al rapporto tra musica ed emozioni, considerato, come nel caso di Roger Scruton, anche nella sua valenza etico-politica²⁸. Il nesso tra l'analisi generale dell'emozione e quella dell'emozione musicale è a fondamento delle posizioni di Martha Nussbaum, che ne sottolinea il valore etico-sociale.

E proprio quest'ultimo aspetto consente di far emergere un ulteriore elemento di cui si sostanzia il legame tra musica e filosofia, vale a dire la centralità della dimensione etica, intesa secondo due nuclei teorici principali. Il primo fa riferimento alla capacità della musica di influenzare l'uomo e i suoi comportamenti; una capacità, come visto, riconosciuta in varie forme fin dall'antichità e ancora discussa attraverso la tematica delle emozioni nella contemporaneità, in particolare nei dibattiti di matrice analitica circa la possibilità stessa da parte della musica di promuovere comportamenti specificamente orientati all'agire morale e, più in generale, di contribuire all'acquisizione di valori e alla consapevolezza del senso dell'etico. Il secondo, in virtù del quale il peculiare carattere della musica e del linguaggio sonoro – in cui convivono spirito e natura, contingenza e durata, tempo e spazio, interiorità e mondo, emozione e *mathesis*, libertà e normatività – apre a una interrogazione radicale sulla natura umana e sulla relazione tra gli uomini in grado di coniugare il valore della individualità con quello della comunità. È questo il

26 Cfr. *ivi*, pp. 54-66; L. Rognoni, *Alienazione e intenzionalità musicale*, in «aut aut», 79-80, 1964, p. 7; G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini, Milano 1991.

27 P. Kivy, *Filosofia della musica. Un'introduzione*, a cura di A. Bertinetto, Einaudi, Torino 2007.

28 A proposito dei temi richiamati cfr. D. Lentini (a cura di), *La musica e le emozioni. Percorsi nell'estetica analitica*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

significato profondo della centralità dell'esperienza dell'ascolto cui sopra si faceva riferimento, così come delle affermazioni di Paci a proposito dell'*ethos* della musica, orientato alla «realizzazione di una società umana di soggetti», e dell'interesse che muove la riflessione di Alberto Caracciolo verso la musica – sostanziato dall'«amore per le forme dell'esistenza intersoggettiva, l'impegno morale, pedagogico, politico, la sensibilità religiosa» – che, ancora con Bloch, lo porta ad affermare l'utopicità e la verità della musica in quanto libertà, antidogmatismo, «dissolvimento dei sistemi oggettivanti e definitivi, e delle morali chiuse»²⁹.

Conclusivamente, qualche parola per meglio determinare la prospettiva da cui ha preso le mosse il presente lavoro all'interno di un contesto che, in vista dell'evento del *World Congress of Philosophy* a Roma, riflette sul senso dell'«attraversamento» dei confini nelle loro varie forme. Essa, come sottolineato nel titolo, è volta a valorizzare la dimensione del 'tra' in quanto creazione di un autonomo spazio di pensiero e di confronto in cui la posizione del legame di musica e filosofia – con il relativo chiarimento di ciò che accomuna e di ciò che distingue – non 'risolve' né subordina uno dei due termini, mettendo piuttosto al centro della riflessione la relazione stessa e i suoi possibili esiti. Si tratta, oltre ogni veduta unilaterale e 'ideologicamente' imposta, di un sentire e di un pensare 'con' la musica e non solamente 'sulla' musica, che perciò assume anche un carattere aperto di processo. Da tale punto di vista, si chiarisce pure il contributo che possono e devono produttivamente fornire i diversi ambiti e indirizzi di pensiero, le altre scienze fisiche e culturali, così come, ovviamente, il dialogo con le altre arti³⁰.

29 Cfr. E. Paci, *Annotazioni per una fenomenologia della musica*, cit., p. 63 e G. Marini, *Il mondo della musica nel pensiero di Alberto Caracciolo*, in D. Venturelli (a cura di), *Mito religione storia*, il melangolo, Genova 2000, pp 177-188. Le osservazioni di Marini si riferiscono al contributo di Caracciolo, "Storicità" e "politicità" dell'arte, e della musica in particolare, contenuto nel volume, a sua cura, *Musica e filosofia*, il Mulino, Bologna 1973, pp. 65-90.

30 *Tra filosofia e musica* è il titolo del fascicolo monografico del «Bollettino della Società Filosofica Italiana» (n. 237, 2022), con contributi di F. Abbri, C. Cantillo, J. Lopez Villalba, R. Martinelli, S. Tarantino.

GIOVANNA COSTANZO*

RICOSTRUZIONE URBANA POSTBELLICA
E TERAPIA DELLA MEMORIA
Il caso di Sarajevo

Abstract

When the violence of war has overflowed bodies and destroyed cities, histories and traditions, it ends up erasing the recognizable features of cities for entire generations. For this reason, whenever devastated realities can finally be rebuilt in times of peace, it would be right for urban planners and architects to ask themselves the ethical question of how to heal interrupted lives and humiliated traditions through the architectural gesture. The alternative to the enemy's 'uberticidal' plans aimed at destroying identities and belongings passes through a process of reconstruction. Certainly, this implies the question of whether building means erasing any sign of barbarism or maintaining an uninterrupted thread with what has happened, for this reason the architectural gesture has an ethical value in soothing inter-ethnic hatred and enmity. An exemplary case is the city of Sarajevo and its reconstruction.

Keywords: Memory, Oblivion, Post-war Reconstruction, Ricœur, Sarajevo

1. *Immagini di città fra guerra e ricostruzione*

Il teatro di Mariupol, la Cattedrale della Trasfigurazione di Odessa, il Museo letterario di Hryhorij Skovoroda nella regione di Kharkiv, sono alcuni fra gli edifici ucraini noti per essere stati ridotti in macerie dalle bombe russe; presi di mira per demolire fisionomie di città, uccidere il maggior numero possibile di civili e cancellare i luoghi simbolo di un popolo, ovvero ciò che lo tiene in vita come tradizioni, credi e culture.

Danni incalcolabili se si pensa alla ricostruzione; danni inestimabili in ordine all'identità culturale ferita e oltraggiata, a una memoria vivente di un popolo che si riconosce in luoghi, edifici, nei profili delle sue città.

Del resto, quando la violenza della guerra è tale da trascinare corpi e annientare città, storie, tradizioni e quartieri simbolo, finisce per cancellare i suoi tratti riconoscibili per intere generazioni. Per questo, ogni volta in cui realtà devastate possono essere finalmente ricostruite perché è sopraggiunta la pace, sarebbe doveroso che urbanisti e architetti si ponessero la questione etica di come guarire vite interrotte e tradizioni umiliate anche attraverso il gesto architettonico¹.

Ogni segno teso a cancellare macerie e innalzare edifici può e deve essere fatto per ridare dignità e prospettive future: si pensi a Potsdamer Platz e alla costruzione del museo ebraico a Berlino², a Piazza dei Martiri a Beirut, alle tante città distrutte dai bombardamenti.

* Università di Messina; giovanna.costanzo@unime.it

1 J. Derrida, *Adesso l'architettura*, Libri Scheiwiller, Milano 2011.

2 Molto interesse ha suscitato fra architetti e urbanisti la ricostruzione post-bellica di Berlino fra cancellazione e memoria (si ricorda al tal proposito il rudere della *Gedächtniskirche* al centro della città,

menti aerei durante la Seconda guerra mondiale e poi ricostruite.

L'alternativa ai piani 'uberticidi' del nemico volti a distruggere identità e appartenenze, quando la guerra è finalmente cessata, passa anche attraverso un processo di ricostruzione. Certo questo implica la questione se costruire voglia dire cancellare ogni segno di orrori e barbarie o mantenere un filo ininterrotto con quanto è avvenuto, per questo il gesto architettonico ha un valore etico se si pensa a come questo possa contribuire alla rinascita di città, a lenire odii e inimicizia interetniche.

Ecco perché il costruire apre immediatamente altre domande: che rapporto ha il luogo distrutto con quello scomparso? La ricostruzione può ancora rimandare all'unità perduta? Alla memoria infranta? O forse le tracce, quando si ricostruisce, sono definitivamente perdute? E, ancora come si conservano la memoria collettiva e la forma della città prima, durante e dopo la guerra? Lo spazio urbano in ordine alla vivibilità deve rinunciare al raccordo con il passato, a essere narrazione vivente?

Di fronte alla realtà devastante della violenza, specie se questa ha come obiettivo distruggere non solo nemici ma annientarne l'identità culturale, l'architettura post-bellica eredita un compito non facile da assolvere: oltrepassare le barriere dell'odio dentro opere di riconciliazione e di pacificazione, riconoscendo sia le istanze della memoria che dell'oblio. A tal proposito si mostrano interessanti le riflessioni ricœuriane affrontate nella *Memoria, la Storia e l'oblio* per provare poi una applicazione inaspettata nella difficile ricostruzione della città di Sarajevo.

2. *Loci memoriae: la città fra memoria e oblio*

Nel complicato punto di inizio dato dal costruire dopo l'abisso e il vuoto, forse preliminarmente bisogna chiedersi cosa sia la città e se questa abbia ancora un legame con la memoria e le tradizioni. Nelle sue lettere Franz Kafka definisce la città come una forza vivente³, come centro energetico da cui si dipanano movimento, caos e mutamento e che ogni architetto e urbanista dovrebbe prendere in considerazione in ogni gesto di costruzione e ricostruzione, specie quando di fronte alla fatica della visione e della progettazione sorge il problema ontologico della definizione: cosa determina l'identità della città? Cosa ne definisce l'essenza?

Se da una parte sembra evidente «che le città, le *metropolis*, la *polis* non sono più le unità forti e ultime, le unità topologiche dell'habitat, dell'azione, della comunicazione, della strategia, del commercio, in una parola della socialità e della politica umana, di una politica che dovrà cambiare nome dal momento che la città come *polis* o *acropolis* non dà più la misura della *res publica*»⁴, tuttavia non si può non pensare che c'è una città

intenzionalmente non ricostruito dopo la distruzione dei bombardamenti del 1943, perché rimanesse come un monumento alla pace e alla riconciliazione) e la riannessione di Berlino Est alla città dopo la caduta del Muro nel 1989 (cfr. M. Haidar, *Città e memoria, Beirut, Sarajevo, Berlino*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 169-221; J. Derrida, *Adesso l'architettura*, cit., pp. 243-285; 303-329).

3 F. Kafka, *Lettere*, a cura di F. Masini, Mondadori, Milano 1988, p. 447.

4 J. Derrida, *Generazione di una città*, in Id., *Adesso l'architettura*, cit., p. 250.

perché chi vi abita vi appartiene, poiché in essa si identifica, si riconosce e ne vive la memoria palpitante di un passato che dimora nel presente. E questo legame inestricabile emerge in maniera quasi ancestrale quando il ‘nemico’ entra dentro i perimetri confortanti del vissuto e dell’abitato di chi dimora in una città, in una terra, ne strappa i contorni e trasforma tutto in rovina e macerie. Di fronte a questo paesaggio sconcertante e disorientante, l’unica bussola per chi resta ancora in vita diventa la memoria, che cerca per riconoscere e individuare i luoghi amati e consueti anche se brutalizzati dal nemico. Se così non fosse si rischierebbe l’impazzimento e il disorientamento e chi assalta avrebbe ottenuto la sua vittoria totale.

Per questo non è possibile costruire e ricostruire – specie dopo eventi bellici che inchiodano ancora di più alla propria comunità di appartenenza, specie se si è costretti a emigrare per mera sopravvivenza – senza considerare il peso della memoria, che tanto più reclama uno spazio, tanto più è stata messa alla prova da eventi drammatici e violenti che da quegli spazi la vogliono estromettere. Spesso ogni pietra rimanda alla dolorosa esperienza di chi non è sopravvissuto al bombardamento o di chi al contrario, per uno strano destino, è riuscito a destabilizzare la certezza dei cecchini di essere solo un bersaglio facile, sconfiggendolo e destabilizzandolo grazie alla fuga fra gli spazi vuoti fra un edificio e un altro, fra un proiettile e un altro.

Così il non dare spazio alla memoria che mantiene vivo nel presente il doloroso passato di una collettività traumatizzata può essere percepito come una ulteriore violenza o come un tentativo per ri-scrivere la storia falsandola e appesantendola. Questo implicherebbe un ulteriore spaesamento in chi vorrebbe ricominciare a vivere e a sperare nel futuro.

È il legame fra popolo e memoria, fra popolo e città, fra una comunità e i suoi luoghi che evidenzia come lo statuto della memoria in effetti non sia solo qualcosa che rimanda al tempo, ma anche allo spazio. Ogni ricordo è localizzato: è localizzato spazialmente nella memoria; ogni ricordo riporta sia il ‘tempo del fatto’ che del ‘luogo’ in cui i fatti sono avvenuti: «il passaggio dalla memoria corporea alla memoria dei luoghi è assicurata da atti tanto importanti quali l’orientarsi, lo spostarsi, ma soprattutto l’abitare. Ci ricordiamo di aver viaggiato e di aver visitato siti memorabili sulla superficie della terra abitabile. Così le cose ricordate sono associate ai luoghi. E non è inavvertitamente che diciamo di *ciò che è accaduto che esso ha avuto luogo*»⁵.

Si annuncia così il livello primordiale dei ‘luoghi di memoria’, che funzionano come *reminders*, come indizi di richiamo, offrendo di volta in volta un appoggio alla memoria che difetta e inceppa. Se i luoghi restano impressi nella memoria, come lo sono le iscrizioni e i monumenti, lo è perché si ha la necessità di farli rivivere ogni volta in cui li si richiama alla mente. Grazie a questa parentela tra i ricordi e i luoghi *l’ars memoriae* si è potuta costruire come ‘metodo dei *loci*’, cosicché la datazione e la localizzazione sono fenomeni solidali che testimoniano il legame inseparabile fra la problematica del tempo e quella dello spazio, fra il tempo della memoria e il luogo come metodo della datazione.

5 P. Ricœur, *La memoria, la storia e l’oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 62.

In effetti per Edward Casey, che si occupa del fenomeno della rimemorazione⁶, la spazialità vissuta ha a che fare con la considerazione dello spazio geometrico, poiché il luogo non è indifferente dalla 'cosa' che lo occupa, o che piuttosto lo riempie, così «l'atto di abitare costituisce questo legame umano più forte fra la data e il luogo. I luoghi abitati sono memorabili per eccellenza. La memoria si compiace nell'evocarli e nel raccontarli, tanto il ricordo è ad essi attaccato»⁷.

È grazie al legame fra la memoria e i luoghi memorabili che lo spazio pubblico si nutre di rievocazione di celebrazioni patriottiche e comunitarie, di celebrazioni rituali e liturgiche, poiché la rimemorazione è legata non solo alla rievocazione di un evento nel passato, ma anche di un evento che ha avuto luogo in un determinato spazio. Ed è così che ci si sente parte di un luogo, di una via, di una città e di una piazza ed è così che ci si sente parte di una comunità a ogni rammemorare e a ogni celebrare. Dentro il luogo avvertito come familiare si costruisce il proprio vissuto, se si muove in consonanza e in ordine con la propria esistenza; se il luogo è avvertito come estraneo, lo si avverte come profondamente mutato; come dolorosamente disorientante se trasformato dalla violenza della guerra e dalla logica del nemico che si muove nel luogo amato con la forza di chi lo espropria dal suo uso proprio o con il disprezzo di chi non lo ama.

Ecco perché costruire e ridare forma a luoghi profondamente deturpati richiede non solo ordine, ma anche una certa cautela e tatto. Per dare vita a ciò che è stato volutamente violentato, necessita congedarsi dal lamento per ciò che è stato e dal ricordo ossessivo di ciò che è avvenuto. Restare fermi al rimpianto di ciò che si era, o alla dolorosa scomparsa di tutto ciò che si amato, non consente di elaborare il lutto della morte e della perdita e senza elaborazione non è possibile ricominciare a vivere.

Ricostruire prendendo congedo da ciò che non è più, dal vuoto di senso e dal dolore della morte, non significa certamente cancellare il passato, un atto di per sé impossibile, specie quando lo strappo lo si è visto con i propri occhi o con gli occhi di chi si è amato, ma cogliere in ciò che resta la traccia di ciò che si vissuto come singolo e come popolo.

Se è vero che molti nostri ricordi sono localizzati e si riferiscono a luoghi ben precisi, questo significa che il passato non è solo ciò che non c'è più, ma anche quello che è stato. Riprendendo una definizione heideggeriana, Ricœur definisce il passato non come ciò che non è più, ma come essente stato, come traccia, come una anteriorità dell'essere, della cosa assente, una sua permanenza umbratile, suscettibile di essere evocata al momento opportuno attraverso il ricordo. La traccia è quel che è stato e che continua a persistere nel suo essere, ma non come presenza ingombrante, come deposito morto, ma come fondo immemorabile e profondo: «grazie a questo immemorabile noi attingiamo a un fondo mitico del filosofare: quello che ha fatto chiamare l'oblio *Lethe*. Ma anche quello che dà alla memoria la risorsa per combattere l'oblio»⁸.

È da tale oscura e sotterranea sorgente che scaturisce, appunto, l'oblio in quanto ener-

6 Ivi, p. 57. Cfr. E.S. Casey, *Remembering. A phenomenological study*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987. Cfr. G. Costanzo, *Alla ricerca dello spazio vissuto. Percorsi ricœuriani fra aporie, itineranza e narrazione*, Le Lettere, Firenze 2013.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, p. 628.

gia ‘offerta al lavoro della memoria’, forte quanto ‘l’oblio di cancellazione’, ma di tipo diverso rispetto a quello che tutto cancella. È questo deposito di oblio o deposito di senso che permette di acquistare un rapporto più dinamico con il trascorrere del tempo, proprio perché non ne zavorra la coscienza, attraverso il carico pesante degli avvenimenti passati, bensì, obliandone il carico emotivo, misura la distanza e la profondità rispetto al presente. In questo gesto di riconciliazione con il proprio passato, si riaprono le potenzialità inesprese che permettono di vivere nel presente una vita autentica, rivolta al futuro come progetto. Questo è avvenuto per esempio a Berlino quando la caduta del Muro ha consentito di prendere congedo da un passato complicato attraverso una coraggiosa opera di riunificazione.

E questo è ancora più evidente se si considera l’orizzonte in cui ci si muove, quando si parla di memoria non più solo individuale, ma anche collettiva, secondo la lezione di Halbwachs⁹, per il quale la memoria non è sorretta solo da ricordi soggettivi ma anche da cornici sociali (linguaggio, scrittura, riti, monumenti, organizzazioni condivise di spazi e tempi) che rendono i nostri ricordi localizzabili ed esprimibili. La messa in scena di una memoria personale e di una memoria collettiva è possibile laddove non prevale solo uno dei due termini, ma ogni volta in cui si cerca di gettare un ponte tra le diverse forme di memoria, come quelle del testimone, come quelle del documento scritto, come quelle di un popolo offeso rendendo «più plausibile una fenomenologia della costituzione simultanea, mutua e incrociata della memoria individuale e collettiva»¹⁰, poiché in questo senso il dovere di memoria è sostenuto dalla necessità di tessere i legami sociali all’interno della comunità di appartenenza, più o meno allagata.

La riformulazione dei ricordi, il bisogno di memoria sono connessi al bisogno di renderli coerenti con l’orizzonte del presente, con le tradizioni della propria comunità, soprattutto al momento dei cambiamenti più radicali, come dell’esperienze più traumatiche e aberranti. In questo caso l’unico antidoto al pericolo di falsificazione della memoria da parte di chi viene dopo avvenimenti storici barbari e violenti, consiste nel rivendicarne la dimensione etica: il dovere di memoria connesso all’idea di giustizia.

«Il dovere di *memoria* è il *dovere di rendere giustizia*, attraverso il ricordo, a un altro da sé»¹¹, ai morti che ci hanno preceduto, a coloro che sono stati ingiustamente perseguitati nei confronti dei quali contraiamo un ‘debito’: «siamo debitori nei confronti di chi ci ha preceduto di una parte di ciò che siamo. Il dovere di memoria non si limita a custodire la traccia materiale, scritturale o altra dei fatti compiuti, ma conserva il sentimento di essere obbligati nei confronti di questi altri. Pagare il debito, ma anche sottoporre l’eredità ad inventario»¹².

Il debito diventa ancor più oneroso se questi altri sono le vittime innocenti della violenza: «proprio la giustizia, estrapolando dai ricordi traumatici il loro valore esemplare, rovescia la memoria in progetto; e questo stesso progetto di giustizia conferisce al dove-

9 Cfr. M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, Unicopoli, Milano 2001.

10 Ivi, p. 59.

11 Ivi, p. 127.

12 *Ibidem*.

re di memoria la forma del futuro e dell'imperativo»¹³.

Senza questo dovere di memoria, i morti resterebbero senza degna sepoltura, senza la quale non sarebbe possibile il lavoro della memoria, l'elaborazione del lutto e la possibilità di ricominciare nonostante quanto è accaduto. Un ricominciare a respirare dopo il trauma e la paura, possibile se ci si sente abitati da quello 'spirito del perdono' che riapre storie e rapporti e opera catarsi. Il perdono colto nel suo significato etimologico diventa 'dono per' chi verrà dopo il male compiuto e dopo le barbarie, dono di una nuova vita e di una comunità risanata.

È qui che agisce la memoria, quando opera in questo spazio, oramai fattosi tempo, cercando di 'rendere presente' l'assente o la traccia del passato nella pietra che dura e che resiste, nella città che non affonda e non muore. In questi luoghi intesi come 'luoghi della memoria', come luoghi che appartengono a chi sente il richiamo di una memoria che non lavora più solo nella ripetizione, nella compulsione ripetitiva in cui il passato viene ripreso restando sempre identico a se stesso, ma diventa la cura del passato, di un passato 'disentificato' in quanto presenza ossessiva e per questo in grado di accogliere il nuovo.

Solo così si possono avviare altre pratiche architettoniche e urbane in cui vi sia la cura verso un passato sentito come vivo e pulsante, incapace di ripetere gli errori, ma proteso a costruire un presente che evoca un futuro migliore se pacificato e non provocato da nuove offese e ferite, altre guerre e violenze. In tal senso la memoria sia dell'architetto che del cittadino dovrebbe lavorare in sincrono decontestualizzando per ricontestualizzare, per «defamiliarizzare ciò che è familiare, e familiarizzare ciò che non è familiare»¹⁴, in un incrocio aperto fra estraneità e prossimità, fra solito e insolito. Ed è questo il problema che si sono posti architetti e urbanisti all'indomani della fine della guerra in Bosnia Erzegovina e dell'assedio di Sarajevo, quando la sfida era dare una nuova vita a una città prostrata da una guerra che ne aveva mutato profondamente la fisionomia.

3. Sarajevo e la ricostruzione della 'Gerusalemme dei Balcani'

Il 5 aprile 1992 la città di Sarajevo viene completamente isolata dalle forze serbo-bosniache: inizia così il più lungo assedio della storia moderna¹⁵. Nato all'interno della cruenta guerra della Bosnia ed Erzegovina¹⁶ a causa dello scontro fra forze bosniache del neo-indipendente Stato della Bosnia ed Erzegovina, l'Armata Popolare Jugoslava (JNA) e le forze serbo-bosniache (VRS), intenzionate a creare la Repubblica Serba di Bosnia ed Erzegovina, l'assedio si protrarrà fino al 29 febbraio 1996. Un assedio di 43 mesi, durante i quali la popolazione subirà violenze e torture, spietate operazioni di pulizia etnica e

13 Ivi, p. 130.

14 P. Ricœur, *Urbanizzazione e secolarizzazione*, in Id., *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, a cura di F. Riva, Città Aperta, Troina 2008, pp. 84-87.

15 Cfr. M. Battistini, F. Mian, *Maledetta Sarajevo*, Ed. Neri Pozza, Vicenza 2022.

16 Cfr. R. Donia, J. Fine, *Bosnia and Hercegovina: a tradition betrayed*, Columbia University Press, New York 1994; G. Todorovic, *Sarajevo, cronaca delle illusioni perdute*, Ediesse, Roma 1996.

verrà stremata dalla fame, dalle bombe e dalla paura. Alla fine, saranno più di 12.000 le vittime, oltre 50.000 i feriti, l'85% dei quali tra i civili; una città completamente deturpata da rovine e umiliata nei suoi luoghi simbolo, come la Biblioteca Nazionale, nota per il suo patrimonio librario, o la sede del Parlamento, o il ponte Vrbanja, che segnerà il punto di non ritorno con l'uccisione di Suada Dilberović e Olga Sučić proprio quel 5 aprile.

Ripensare un assedio che ha segnato fortemente una città nota come la 'Gerusalemme dei Balcani', modello di integrazione multietnica, fra musulmani, cristiani e ebrei, significa fare i conti con il peso di una memoria di crimini e odii interetnici che ancora l'Europa non è riuscita del tutto a scrollarsi, a causa dell'incapacità del 'prima' a prevenirne gli esiti sanguinosi e del 'dopo' a riscattarne le ferite, quelle che hanno per sempre mutato la fisionomia e le immagini di una città e di un Paese¹⁷.

Non è possibile, infatti, pensare a Sarajevo se non attraverso il ricordo doloroso di chi ha subito con violenza una espropriazione di memorie e di identità e di un immaginario di pace e convivenza fra diversi riuscita. E senza una memoria condivisa il cuore pulsante di una comunità insterilisce e muore. La memoria, infatti, come abbiamo visto non ha solo un valore individuale bensì comunitario; senza memoria non è possibile neanche una storia, quando questa non è solo con una serie puntuale di date e di fatti, ma ciò che risponde attraverso la ricognizione di fattori sociali e personali alla rappresentazione del sé e della comunità di appartenenza più o meno allagata. Senza memoria una comunità non si riconosce e senza luoghi di appartenenza non riesce a rappresentarsi nel passare del tempo. Sono ricordi soggettivi e cornici sociali che rendono in ogni tempo i nostri ricordi localizzabili ed esprimibili e se non ci sono né l'uno né le altre viene a mancare un sostegno alla nostra capacità di costruire ricordi e memorizzare i luoghi dell'anima e della appartenenza.

Paul Ricoeur, continuando la lezione magistrale di Halbwachs, ridefinisce la memoria collettiva come una sorta di 'comunitarizzazione' dell'esperienza, poiché questa è la «raccolta delle tracce lasciate dagli eventi che hanno influenzato il corso della storia»: ciò consente di mettere in relazione la coscienza individuale e la memoria, quando riescono a legarsi analogicamente fra di loro nella creazione di un luogo celebrativo della appartenenza comune. Tale collettività rituale riveste un punto di riferimento importante nell'evolversi della memoria dentro il tessuto cittadino. Da una memoria condivisa si giunge al grado di «commemorazione legata ai luoghi consacrati dalla tradizione», quando il luogo della memoria/*loci memoriae* altro non è che quello nato dalla celebrazione del patrimonio culturale, dal passaggio da un cumulo di interpretazioni individuali e irrelate a una narrazione coerente e inclusiva che fonda l'immaginario di una città, ciò che si presenta a coloro che arrivano da lontano.

Se la messa in scena di una memoria personale e di una memoria collettiva trova la sua ragion d'essere all'interno di luoghi che tessono i legami sociali, questo processo è fortemente messo in discussione quando una guerra entra nel quotidiano così prepotentemente da distruggere punti di riferimento e luoghi significativi.

17 Cfr. A. Piva (a cura di), *La città multietnica: lo spazio sacro*, Marsilio Editore, Venezia 1995.

La strategia distruttiva della guerra a Sarajevo¹⁸ che ha privilegiato obiettivi tangibili e intangibili, il cui valore reale e simbolico aveva da sempre alimentato il senso di appartenenza alla comunità urbana e aveva contribuito a costituire l'identità dei luoghi e degli abitanti che in essi si riconoscevano, è stata talmente pervasiva e puntuale da distruggere l'immaginario di partenza degli abitanti, il sistema di riferimento culturale, la storia personale e collettiva, al punto da provocare quello che Bogdanovic definisce l'«omicidio rituale di una città»¹⁹.

Chiedersi a tanti anni di distanza dalla fine della guerra come sia realmente avvenuto il processo di ricostruzione di una realtà post-bellica, significa chiedersi se sia riuscito il processo di ri-sematizzazione dei luoghi con cui ri-dar vita a una memoria collettiva che tenga conto di traumi e macerie²⁰ e se la ricostruzione abbia tenuto conto sia di una ritessitura di legami sia delle istanze di oblio e di cancellazione per una sana elaborazione del lutto. Non è strano, infatti, se durante l'assedio fra gli abitanti si è rafforzato il senso di appartenenza ad alcuni luoghi, come caffè, mercati, quartieri, mentre nel dopoguerra sia fra i sopravvissuti che fra i nuovi abitanti si è diffuso un senso di sempre minore appartenenza alla città e ai suoi luoghi simbolo, una sorta di oblio nei confronti di una memoria condivisa²¹.

Guardare la nuova realtà della ricostruzione post-bellica con uno sguardo²² allenato non a cogliere le sue radicali trasformazioni in una evoluzione anomala, bensì il mutamento dell'immaginario della città nei suoi stessi cittadini²³ ha condotto a nuove prospettive visive. È, infatti, questo sguardo che individua le nuove patologie di una città ricostruita, ma non ancora del tutto venuta fuori da un passato – ancora troppo vivido e presente nei palazzi ancora distrutti – di morte e violenta barbarie, quando lo spazio abitato non riesce a fare da cerniera fra ricordi personali e dolori collettivi, fra memoria individuale e plurale. Senza questa cerniera non è possibile un passaggio memoriale fra generazioni differenti; senza immagini di luoghi significativi di storie di vita e di drammi comuni, non solo non vi può essere una storia che tenga conto dei vincitori e dei vinti, ma neanche un deposito vivo di memorie da cui poter attingere nel 'dopo' sia per chi è un sopravvissuto sia per chi è stato costretto ad andare via. Solo, infatti quella memoria che rifugge eccesso di ricordi, come di oblii, può rispondere a quel «dovere della giusta memoria» di cui ha parlato Ricœur e con cui dare una giusta sepoltura alle tante vittime scomparse in maniera tragica²⁴.

Da sempre crogiuolo di culture, lingue e religioni, la città di Sarajevo nel dopoguerra ha dovuto così fare i conti con un patrimonio di riferimento culturale mutato e con un

18 Cfr. D. Karashan, *Il centro del mondo. Sarajevo, esilio di una città*, Il Saggiatore, Milano 1997.

19 B. Bogdanovic, in AA.VV., *Voyage balkanique*, La Buona Stampa, Ercolano 1994, p. 63.

20 Cfr. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1984.

21 M. Haidar, *Città e memoria, Beirut, Sarajevo, Berlino*, cit., pp. 9-16.

22 Cfr. A. Dal Lago, E. De Biasi, *Un certo sguardo*, Laterza, Roma-Bari 2014.

23 Cfr. W. Benjamin, *Immagini di città*, Einaudi, Torino 2007; I. Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 1972.

24 P. Ricœur, *La memoria, la storia e l'oblio*, cit., pp. 703-717.

immaginario distrutto da odii e da bombe²⁵. Si pensi ad esempio al ««senso di incredulità e stupore con cui tanti cittadini hanno osservato il fuoco e il fumo» con cui si distruggeva davanti ai loro occhi la grande biblioteca di Viecnica. Un atto percepito come «blasfemo per una città laica che si riconosceva in quel luogo, custode di un patrimonio immenso di volumi, antichi e moderni, afferenti a credi religiosi e culturali diversi»²⁶.

Per questo molte esperienze progettuali nella città di Sarajevo si sono mosse cercando nel recupero urbano una rimozione nella coscienza collettiva del trauma e dello shock, ‘proponendosi come fonte alternativa di unità’, anche se ciò ha provocato inevitabilmente la perdita di ‘leggibilità’ dei luoghi storici nei nuovi abitanti²⁷.

Si pensi anche al senso di estraniamento provocato dal cambiamento dei nomi delle strade, «in una sorta di azzeramento di riferimenti»²⁸, o alla realizzazione di un nuovo quartiere, quello di Ilidza, un tempo sentito come parte vibrante della città di Sarajevo, mentre nella ricostruzione è diventato un quartiere a se stante, abitato per lo più dai nuovi arrivati dalle zone rurali, che trovavano una linea di continuità nel verde e nella tranquillità, perdendo di fatto quel sapore di zona residenziale che possedeva prima della guerra.

Si pensi ancora al monte Jahorina che circonda la città: prima del conflitto rappresentava il luogo di appartenenza naturale, con il suo profilo rassicurante; durante il conflitto è diventato il luogo in cui l’armata bosniaca ha combattuto strenuamente contro il nemico, avanzando e retrocedendo, così come il punto verso cui i cittadini dirigevano lo sguardo, per intravedere le sorti della guerra e della salvezza. Per questo dopo la guerra è diventato l’unico fra «tutti i luoghi della città ad aver subito una vera e propria rimozione collettiva; un gigante immobile la cui catena semantica ha rischiato di cristallizzarsi nel tempo»²⁹. Richiamarlo alla mente per i sopravvissuti coincideva con il ricordo della guerra e con la paura del futuro.

Se ricostruire una città distrutta dalla guerra spesso spinge architetti e urbanisti a ricondurla all’immaginario rassicurante del passato, alla ricerca di un equilibrio familiare e consolatorio rispetto a una storia traumatica, nel caso di Sarajevo la dialettica fra trasformazione e conservazione è risultata falsata. Quando la ricostruzione è assurta a livello assoluto finisce per formalizzare la cesura con una storia traumatica, così la ricostruzione diventa una incessante e continua rivendicazione del nuovo, che necessita uno sguardo parziale sulla storia e pone il radicale rifiuto del tempo in nome di un «eternamente valido o eternamente recente»³⁰. Ma è possibile proporre una architettura dei luoghi che in nome di una abitabilità e vivibilità rinuncia alle tracce del passato?

25 Cfr. S. Bianchini, *La diversità sociale in Jugoslavia*, Editoriale Stampa triestina, Trieste 1984; P. Matvejevic, *Mondo “ex” e tempo del dopo*, Garzanti, Milano 1996; P. Rumiz, *Maschere per un massacro*, Editori Riuniti, Roma 2000.

26 L. Cipollini, *Sarajevo, la città degli abitanti*, in M. Haidar, *Città e memoria. Beirut, Sarajevo, Berlino*, cit., p. 129.

27 P. Ricœur, *Leggere la città*, cit., pp. 68-71.

28 L. Cipollini, *Sarajevo, la città degli abitanti*, cit., p. 134.

29 Ivi, p. 156.

30 F. Pecoraro, *La città immobile*, in «Rassegna di Architettura e di urbanistica», 64, 1987, pp. 92-99.

Una memoria che necessita di allocarsi in luoghi familiari, anche se disumanizzati dalla guerra, può finire per entrare in collisione con gli spazi ricostruiti?

La continua opposizione fra il prima e il dopo, fra il silenzio e la vita, potrebbe finire per dissolversi nella ricostruzione di fronte alla forza e alla persistenza delle rovine dentro la stessa città ricostruita, mentre l'assenza e l'immobilità del tempo assunto a 'presente eterno' avrebbe finito per coagulare tutto il passato senza prospettive future di senso.

A Sarajevo per impedire che una difesa della memoria si trasformasse in una rivendicazione della memoria contro una storia³¹, si è fatto in modo che il tessuto cittadino venisse ripopolato da nuovi abitanti, i quali pur portandosi il peso di altre storie di guerra non hanno vissuto con dolore la rinascita e la ricostruzione della città. Se ovunque sono nate nuove modalità abitative, come il cosiddetto «vernacolare contemporaneo»³², dettate da nuove esigenze economiche, ciò ha consentito di dare a ogni cittadino risposte diverse al rapporto difficile fra distruzione e ricostruzione, fra l'immaginario di cittadini sopravvissuti all'assedio e quello di chi è giunto dopo. Se il rischio in una città dalla difficile coabitazione fra diversi, fra stanziali e nuovi arrivati è la chiusura dentro la memoria della propria comunità, dentro la reiterazione del proprio dolore e della propria sofferenza, senza possibilità di vedere nel dramma comune un possibile punto di incontro, questo tuttavia non ha impedito nel tempo una lettura di luoghi ritornati a essere significativi per tutti senza 'divisioni comunitarie', cercando di uscire dallo stallo di una città che a lungo ha vissuto il dramma del proprio recente passato.

Nel difficile intreccio fra guerra e pace, fra visioni politiche e interreligiose, fra trame identitarie, fra caos e disumanizzazione, fra memoria e costruzione, Sarajevo è diventata cifra emblematica di come ridefinire gli spazi oltre l'ontologia della guerra e la logica della violenza.

Se infatti la città è stata completamente trasformata dalla ricostruzione, tuttavia continua a conservare tracce del suo passato, per questo offre immagini passate che non entrano in collisione con gli spazi ricostruiti. Vi è la traccia della guerra, ma anche il suo superamento, vi è la crescita, insieme all'evidente povertà. Se ripopolata da chi non l'ha vissuta durante l'assedio e che non soffre lo scempio della memoria dei luoghi, come lo straniamento di un paesaggio privo di punti di riferimento consolidato, questo tuttavia non ha mai significato né cancellare ciò che è stato – nei muri crollati e crivellati di colpi – né restare ossessionati dal ricordo della morte e della violenza. Nel difficile innesto fra riprogettazione e rinascita si è giocata così la sfida di «imparare a dimenticare, anche attraverso un lavoro della memoria applicato al contesto della vita urbana»³³. Sono sorti nuovi ricordi personali, scene di vita «diventate realtà viventi, con le quali gli abitanti si sono potuti riconciliare» con il proprio vissuto interiore e con lo spazio abitato, favorendo «azioni che hanno connotato i luoghi della memoria»³⁴, li hanno resi nuovamente familiari così da poter sentire di nuovo vibrare la città da abitare, e prender congedo da

31 L. Cipollini, *Sarajevo, la città degli abitanti*, cit., p. 157.

32 Ivi, p. 130.

33 Ivi, p. 157.

34 *Ibidem*.

ciò che non è più ma non da ciò che è stato, per oltrepassare le barriere dell'odio e della paura e per poter dare nuova linfa alla memoria del presente e del passato. Ci si riappropria infine dei luoghi e dei quartieri sentiti nuovamente come familiari, accettando come inestricabile quel segno di violenza presente nei fori e negli sguardi di chi ha visto, ma che diventa il segno-monito a non voler mai più che si ripeta l'orrore. Un monito – si spera – ritorni presto presso altri popoli per spegnere altre guerre e per costruire immagini di città riedificate perché risanate da odii e violenze.

MARCELLO GHILARDI*

VARCARE SOGLIE, ATTRAVERSARE CONFINI
Interculturalità, estetica, traduzione

Abstract

Every boundary has an intrinsic duality: on the one hand, it separates, blocks, closes, conceals from view, prevents one from moving forward without a difference being perceived; on the other hand, it offers a limit, and thus a form, to one or more dimensions of the human – territorial, expressive, linguistic, legal. Without borders there would be the indistinct, the formless. The border, as we know, separates and at the same time connects, distinguishes and at the same time binds, unites. The border is a blocking zone, and a place of passage: invisible, inextensive, and yet effective. Thinking of the border as a value and not as a limiting element that constrains and inhibits implies a transformation of one's outlook and attitude: by highlighting the phenomena of cultural interference – economic, political, philosophical, literary, biological – one can grasp cultures precisely as places of identity, never neutral, where one always lives, thinks, and changes. Only by placing oneself at the margins and examining the fluid movement of boundaries, one can place oneself at the centre of questions and changes themselves stimulating an intercultural transformation of the critical attitude that invests philosophical thought.

Keywords: Aesthetics, Border, Identity, Interference, Threshold

L'attenzione a non ricadere in una razionalità univoca e omologante dovrebbe mettere in grado di sviluppare anche una concezione più plastica del 'pensare', attraverso continui spiazamenti e decentramenti delle nostre immagini tradizionali del mondo, per rinnovare le modalità di apprendimento e di risposta di fronte agli eventi inediti di cui facciamo esperienza in modo più o meno diretto, senza la pretesa di inglobarli all'interno di una forma totalizzante. Un pensiero ha sempre luogo in un contesto, in un ambiente. È una pratica situata di indagine, è una pratica trasformativa tanto dei problemi che esso investe, quanto del soggetto che lo produce e ne è a sua volta prodotto – anche se l'ambizione della teoresi filosofica sarebbe quella di smarcarsi dal condizionamento di un io situato, issarsi alla dimensione trascendentale, sospendere e infine eliminare ogni residuo antropologico, linguistico, culturale che trattiene nella contingenza¹.

Una pratica di pensiero interculturale si spinge in direzione di un approfondimento e una radicalizzazione dell'indagine della modernità in rapporto alla sua condizione ermeneutica e *trans-*duttiva: ermeneutica e traduzione si configurano come discipline contestuali – alla situazione presente – ma decisive per intendere e vivere il carattere labirintico del contemporaneo. In questo modo il pensiero può produrre qualcosa di diverso dalla descrizione di uno stato di cose, dalla fotografia – per quanto esatta – di un reale astratto da chi lo osserva: può produrre piuttosto un evento che si realizza nella compartecipazione di chi pensa all'accadere del mondo che si sforza di pensare.

* Università di Padova; marcello.ghilardi@unipd.it

1 Cfr. P. Rabinow, *Pensare cose umane*, Meltemi, Roma 2008, pp. 28 ss.

Intendere il pensiero come ‘pratica’, e non come sistema, significa cogliere il pensiero stesso come atto di trasformazione dall’unificante al molteplice, dal necessario al contingente, riconoscendone sia il carattere di costrizione sia l’istanza di libertà. Significa anche rinunciare a ogni pretesa di ricostruzione complessiva e definitiva del mondo e dei suoi sensi, dal momento che ogni pensiero è sempre determinato e collocato in un contesto e si origina da un particolare segmento dell’insieme non circoscrivibile del mondo e dei suoi processi.

Ogni particolare segmento di questo insieme è una particolare cultura, ovvero una continuità di lunga durata di forme di esperienza a cui gli esseri umani attribuiscono valori e significati, e a partire da cui essi attribuiscono valore e significato a ciò di cui sono protagonisti o testimoni. Ogni pratica discorsiva, ogni conoscenza del mondo parte sempre da un punto di vista particolare, lo presuppone e da esso non può affrancarsi, come se esistesse una zona neutra o superiore alle culture a cui si possa accedere. Situazionalità culturale, situazionalità storica: ogni indagine è condizionata dal suo essere inscritta nel processo della Storia, al di sopra del quale non può ambire a collocarsi.

Pensare in senso interculturale risponde quindi a un’esigenza teoretica, poiché è l’unico modo per non lasciarsi sfuggire la possibilità di comprendere, oggi, i processi che animano il mondo – o almeno alcune sue dimensioni; e a un’esigenza etica, poiché constata il rischio di un impoverimento dell’immaginario dovuto alla progressiva omologazione dei linguaggi e dei desideri, e lo contrasta lavorando sulle frange, nelle periferie, favorendo gli incontri e gli scambi nella misura in cui questi possano accadere in modo costruttivo e non distruttivo. Migrazioni e trasformazioni avvengono comunque: pensando in modo *dis*-culturale (o *de*-culturato) avvengono con lotte, scontri, guerre, lacerazioni; cercando di costruire ponti, traduzioni, soglie di passaggio, si potranno forse produrre modificazioni meno violente, traumatiche o sanguinose.

Confini, margini, soglie

Una delle tesi di fondo dello scrittore antillano Édouard Glissant «è che il mondo si *creolizza*, cioè che le culture del mondo, messe oggi in contatto in modo simultaneo e assolutamente cosciente, cambiano scambiandosi colpi irrimediabili e guerre senza pietà, ma anche attraverso i progressi della coscienza e della speranza che permettono di dire [...] che le umanità di oggi abbandonano, seppure con difficoltà, la convinzione molto radicata che l’identità di un essere sia valida e riconoscibile solo se esclude l’identità di ogni altro essere»².

Una simile ‘creolizzazione’ produce, e a sua volta è determinata e incentivata, dall’emergere di inediti luoghi di incontro e di confronto, nuovi spazi di confine e di soglia. Paradossalmente è all’interno di certe istituzioni del sapere che la resistenza alle novità, alle trasformazioni disciplinari, all’apertura a forme di razionalità diverse da quelle che si sono affermate con la modernità occidentale appare più forte. Non esiste il meticcio

2 Cfr. E. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 2004, pp. 13-14.

definitivo, l'entropia totale dell'intreccio che azzerava ogni ulteriore possibilità di scambio e di innovazione, da un punto di vista genetico o culturale. Esiste invece la dinamica che di volta in volta genera uno o più luoghi – del pensiero, dell'arte, della memoria – i quali si presentano come teatro di lotta, negoziazione, inquietudine, trasgressione. E la trasgressione è proprio una delle caratteristiche del pensiero, in filosofia, nelle scienze, in letteratura o nelle arti, soprattutto se la si pensa nel significato etimologico del verbo *transgredior* (passo oltre, al di là) e non in modo triviale come mera volontà di dare scandalo. Il pensatore o l'artista è sempre potenzialmente un *trickster*, un 'briccone' che gioca *tra e con* i confini, li viola e li sposta, li cancella e li ridisegna, vive il mondo come l'infinita possibilità del senso, dei sensi, della loro circolazione³. *Trans-gressione*, *trans-duzione* sono altri nomi che si aggiungono alla galassia della *inter-cultura*. Andare al di là, passar oltre significa anche connettere, collegare, aprire nuove vie.

La trasgressione messa in campo dalle pratiche artistiche, per esempio, è un anche modo per defamiliarizzare il mondo, per ricordare che nulla è scontato, già dato, immutabile e inscalfibile, ma che al contrario tutto è sempre sorprendente, in mutamento. *Trans-gressione* e *trans-duzione* significano anche una continua affermazione-e-negazione dei confini, un accoglimento e una messa a distanza delle linee di demarcazione che strutturano le nostre *formae mentis* e le abitudini di pensiero e di comportamento.

Sono un richiamo costante a stupirci per la novità del mondo, per la sua instabilità ma anche per la carica di innovazione che l'esperienza dell'incontro porta con sé. «Le opere d'arte rivelano i nostri confini, i profili della nostra personalità»⁴, i limiti di noi stessi; al contempo svelano possibili passaggi, inaspettate soglie da attraversare.

Come la figura del *trickster*, nei miti – lo Scimmietto in Cina, Hermes in Grecia, Coyote nel Nordamerica, Loki in Scandinavi – l'artista non gioca semplicemente secondo le regole, ma gioca 'con' esse. Le sovverte, le disfa e le ricrea, le viola per riaffermarle, oppure le viola per mostrarne la fondamentale iniquità. Costruisce nuove forme di pensiero e nuove forme di attività. Non confonde però il 'confine' con l' 'orizzonte': capisce che i confini esistono sempre all'interno di orizzonti – di possibilità, di senso, di costituzione, di pratiche – e che da questi dipendono. Si possono tracciare all'interno degli orizzonti, non fuori o indipendentemente da essi; modificare i confini significa però anche aprirne di nuovi. Ogni volta che il *trickster*, o l'artista, attua una forma sovversiva, istituisce anche un nuovo modo di definire, istituisce una nuova norma, una nuova linea di demarcazione. Contribuisce a creare e ricreare confini, e rinnova così il 'gioco' del mondo. Si può aggiungere, con riferimento specifico alle pratiche artistiche, che «gli innovatori ridisegnano i confini, quelli che interrogano l'arte li mettono in discussione. I primi ne amplificano gli ambiti di azione, i secondi li sconvolgono. Ma si tratta di contrapposizioni puramente analitiche»⁵.

Ogni confine, del resto, possiede una duplicità intrinseca. Da un lato separa, blocca, chiude, cela allo sguardo, impedisce di proseguire senza che si avverta una differenza;

3 Cfr. L. Hyde, *Il briccone fa il mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

4 Ivi, p. 216.

5 A. Julius, *Trasgressioni. I colpi proibiti dell'arte*, Mondadori, Milano 2003, p. 113.

dall'altro offre un limite, e quindi una forma, a una o più dimensioni dell'umano – territoriale, espressiva, linguistica, giuridica. Senza confini vi sarebbe l'indistinto, l'informe. Il confine, com'è noto, separa e insieme connette, distingue e al contempo vincola, unisce. Il confine è zona di blocco, e il confine è luogo di passaggio: invisibile, inesteso – sulle carte geografiche i confini tra Stati sono linee che non corrispondono a nulla nel territorio fisico, sono piuttosto linee del pensiero e dell'immaginazione – è tuttavia efficace; o per lo meno pretende di mantenere un'efficacia, una validità.

L'atto del tracciare confini è performativo in modo duplice, perché mentre separa due luoghi, due istanze, due dimensioni, al tempo stesso mostra qual è la zona attraverso la quale si possono mettere in contatto. Traccia la linea di demarcazione e, insieme, la soglia che permette il passaggio. Il confine è anche una soglia, nel senso del termine greco *horos ôpos*, la frontiera che insieme distingue due territori e anche li connette, limitandoli l'uno in rapporto all'altro. Il carattere di limite coincide quindi con quello di definizione, perché solo avendo un certo termine e distinguendosi da altro da sé un fenomeno, una situazione, un oggetto o un evento possono essere appunto definiti, riconosciuti. Ogni volta che si instaura un confine sorge 'un'esperienza di alterità', il medesimo si riconosce in rapporto ad altro da sé, ciò che si pone al di là. La dialettica del 'noi' e del 'loro', la logica che forma le comunità in rapporto, sovente in opposizione, ad altre, è legata indissolubilmente al tracciare confini, visibili o invisibili che siano.

Per questo motivo oggi in particolare la riflessione sul confine chiama subito in causa la dimensione dell'interculturalità, evoca e auspica la consapevolezza del fatto che ogni cultura è sempre una dinamica inter-culturale, cioè rapporto con l'alterità, formazione processuale e non monade statica, isolata e autarchica. La lingua latina adotta parole che in parte si sovrappongono e al contempo declinano diverse sfumature del confine: *finis* (sostantivo maschile e femminile: 'fine, confine, limite, termine', e al plurale anche 'territorio, regione'); *līmēn* (sostantivo neutro: 'soglia, confine, limite estremo', anche 'inizio, esordio'); *līmēs* (sostantivo maschile: 'limite, confine, pietra miliare, linea di demarcazione').

Tutti questi termini esplicitano la relazione talvolta drammatica fra un proprio e un estraneo, sia a livello concreto e materiale, sia a livello teorico o metafisico. Il confine però non è il margine, che determinare un'area, una zona anche abitabile⁶: lo richiama, lo costituisce – vi è un margine perché c'è un confine un limite in rapporto a cui tale margine si costituisce – ma la sua specificità consiste nell'essere una infigurabile linea, una distinzione che produce effetti senza che possa mai venire afferrata, posseduta, abitata. Il confine rende possibile l'abitare – al di qua o al di là di una soglia, in un territorio o in un altro – ma su di esso non si può sostare, tutt'al più ci si può soffermare per il tramite del pensiero che lo osserva e lo fronteggia, come una questione che provoca l'essere stesso dell'umano⁷.

6 Cfr. per esempio la differenza tra *Rand* (margine) e *Grenze* (confine) come viene descritta e impiegata in E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di R. Sowa e Th. Vongehr, HUA XLII, Springer, Dordrecht-Heidelberg-NewYork-London, 2013, p. 81 ss.

7 Cfr. il tema della 'linea' nel celebre scambio di testi fra E. Jünger e M. Heidegger, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 2010.

Ma il confine può anche rendere asfittico quello stesso abitare che rende possibile, ritagliando e delimitando porzioni di territorio o aree di significato, ambiti culturali, ambienti linguistici. Si tratta quindi di riuscire ad apprezzare e valorizzare l'ambiguità del confine e della soglia, per scioglierne il potenziale coartante, che ingabbia i corpi e i pensieri.

Il ruolo dell'estetica e dell'arte

Pensare il confine come valore, e non come elemento limitante che costringe e inibisce, implica una trasformazione del proprio sguardo e del proprio atteggiamento. La sua vitale ambiguità contraddistingue ciò che Glissant chiama «caos-mondo»: «lo *choc*, l'intreccio, le repulsioni, le attrazioni, le connivenze, le opposizioni, i conflitti fra le culture dei popoli, nella totalità-mondo contemporanea [...]: si tratta di una mescolanza culturale, che non è semplicemente un *melting-pot*, attraverso cui la totalità-mondo è realizzata»⁸.

La totalità-mondo, l'insieme delle forme di intreccio e vita che si danno sul nostro pianeta – forme umane e non umane; animali, vegetali, minerali – si realizza soltanto attraverso processi di attrazione e repulsione, attraverso incontri e scontri. Per Glissant si tratta di passare da un pensiero 'continentale', fondato sui meccanismi atavici delle culture sedimentate e fortemente identitarie, a un pensiero 'arcipelagico'; «il pensiero continentale è un pensiero del sistema e il pensiero arcipelagico è il pensiero dell'ambiguità»⁹. È l'estetica, incarnata nelle sue pratiche specifiche, ad essere in grado oggi di produrre trasformazioni sensibili a livello dell'immaginario, «per iscriverci nella imprevedibilità della relazione mondiale»¹⁰. Più e meglio del concetto sembra essere la parola poetica, veicolo di una facoltà immaginativa che agisce «per diffusione e contaminazione, non per pressione ideologica»¹¹. Il concetto non deve abdicare, non va abbandonato; deve essere però fecondato dall'immaginazione – da qui il ruolo decisivo giocato dall'estetica. «Si abbandona la pretesa di trovare la verità soltanto nel cerchio ristretto della propria soggettività; [...] non per andare verso un sistema totalitario ma per andare verso un'intersoggettività del Mondo-tutto. Il ruolo di tutta la letteratura è di compiere questa ricerca»¹².

Senza dubbio diverse discipline si potrebbero prestare a un discorso di carattere interculturale, come il diritto, la storia della scienza, l'economia, la sociologia, e a maggior ragione l'antropologia – che spesso fornisce spunti decisivi per il pensiero filosofico. L'estetico sembra tuttavia rivestire un'importanza determinante nella società contemporanea. Esso sembra uno dei caratteri antropologici costitutivi del presente. Sul terreno dell'estetica, oggi, si combattono decisive battaglie legate a que-

8 É. Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998, p. 62.

9 Ivi, p. 67.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, p. 80.

12 Ivi, p. 104.

stioni identitarie e si consumano forme di capitalismo dell'immaginario che mirano alla commercializzazione e allo sfruttamento 'monetario' della capacità finzionale e immaginativa degli esseri umani.

«L'economia, dal punto di vista della merce e del consumo, [...] è estetica, perché produce beni la cui apparenza è fondamentale al valore e produce piacere o meglio godimento (*enjoyment*), riprendendo una delle caratteristiche istituzionali dell'oggetto estetico e dell'atto estetico»¹³. La riflessione sull'estetica permette un'esposizione del sentire umano alla sfera della cognizione e della produzione di senso – o di 'sensi' – la quale riporta a sua volta all'idea di una natura fondativa del sentimento estetico espressa da Schiller, da Kant e, in modi diversi, da Nietzsche. Porre a tema di studio e di interrogazione l'estetico come elemento primigenio dell'esperienza significa anche elaborare le dimensioni in cui si offre e i problemi che suscita, perché non resti confinato a un puro emotivismo o a una percezione non elaborata, ma si disponga invece come base per una autocomprensione dell'umano¹⁴.

L'estetica è dunque decisiva anche in ciò che concerne l'ambito di una *vita activa* interna alla *polis*. Essa si dispone infatti come una delle modalità privilegiate per pensare la coesistenza degli esseri umani, ovvero come possibile terreno di incontro per differenti forme di filosofia politica, dal momento che 'estetico' in modo eminente è anche il rapporto tra le soggettività che, fenomenologicamente, abitano il nostro spazio sociale. La questione non si limita al solo spazio antropico, ma anche all'ambiente in senso lato, ciò che circonda e abbraccia la vita della comunità umana. 'Estetico' in questo senso deve essere allora pure l'approccio a un pensiero ecologico che non sia semplicemente militante ma anche problematizzante. Estetica è in generale anche l'indagine sul contemporaneo, inteso come «un enorme laboratorio nel quale forme di vita e forme temporali inedite appaiono e scompaiono a velocità mai prima sperimentate dall'arte e, più in generale, dal genere umano»¹⁵. Per poter apprezzare i movimenti interni a un tale complesso laboratorio occorre sviluppare una capacità di osservazione e di percezione, di *aisthesis*.

Ram A. Mall ha portato in primo piano la necessità di elaborare un'estetica interculturale come presupposto per ogni interesse o tentativo filosofico in chiave comparatistica¹⁶. Nessuna cultura è l'unica, nemmeno per un suo particolare esponente, che si trova sempre investito da immagini, pratiche, linguaggi provenienti da diversi orizzonti. Una

13 Cfr. F. Carmagnola, *Il consumo delle immagini*, Mondadori, Milano 2006, p. 23.

14 Cfr. P. Montani, *Bioestetica*, Carocci, Roma 2007, pp. 20-22, in cui si rilegge e si amplia la tesi di Hannah Arendt secondo cui la dimensione etica e intersoggettiva proposta dalla terza critica di Kant apra a un'etica politica differente, più ampia dell'etica normativa delucidata nella *Critica della ragione pratica*, «con un correlativo passaggio da un pensiero che tematizza l'*Uomo* a un pensiero che tematizza la pluralità degli uomini» (p. 21).

15 F. Ferrari, *Introduzione*, in AA.VV., *Del contemporaneo. Saggi su arte e tempo*, Mondadori, Milano 2007, p. xvi.

16 R.A. Mall, *Aesthetics in an Intercultural Perspective*, in R. Elberfeld, G. Wohlfart (hrsg.), *Komparative Ästhetik*, Chora, Köln 2000, pp. 39-54. Cfr. anche G. Pasqualotto, *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*, in «Simplègadi», 26, 2005, pp. 3-27; E. Ortland, *Über Gegenstände, Methoden und Voraussetzungen komparativer Ästhetik*, in R. Elberfeld, G. Wohlfart (hrsg.), *Komparative Ästhetik*, cit., pp. 55-73.

decostruzione dell'uso monolitico di termini come filosofia, verità, bellezza, religione, cultura è la premessa indispensabile per ridurre e sciogliere ogni forma di etnocentrismo. Secondo Mall questa è la condizione ermeneutica che anima – o che dovrebbe animare – il contemporaneo, pur accettando l'impossibilità di sottrarsi a una forma di dialettica, mai totalmente conciliata, tra comprensione e fraintendimento. Anche l'estetica non può fare a meno di svilupparsi ed elaborarsi attraverso la considerazione e l'indagine delle sue diverse pratiche e teorizzazioni, nella pluralità cui esse danno luogo. Non esiste mai solo 'una' estetica, ma l' 'estetico' è piuttosto da intendersi come campo tematico, luogo di incontro e di scontro di molteplici esperienze e sensibilità che informano il mondo.

Un'estetica interculturale che lascia affiorare e che indagli le possibilità inaudite che l'attraversamento dei confini culturali e l'intreccio di sguardi generano ogni giorno può diventare un luogo per un pensiero critico e problematizzante, nel senso proposto da Foucault: «Una critica non consiste nel dire che le cose non stanno bene come sono. Consiste nel vedere su quali tipi di evidenze, di familiarità, di modi di pensare acquisiti e non riflettuti riposino le pratiche che accettiamo»¹⁷.

Problematizzare non vuol dire rendere complicato qualcosa di semplice, bensì considerare e analizzare l'insieme delle pratiche discorsive e non discorsive che producono oggetti per il pensiero – oggetti sociali, concettuali, politici, metafisici. Forgiare nuove possibilità di intendere le pratiche estetiche tramite l'esposizione a modalità altre rispetto a quelle canonicamente accettate e impiegate nei dibattiti europei sul tema della sensibilità, della percezione, delle teorie artistiche e delle esperienze estetiche diventa una 'critica' nel senso che smaschera i luoghi comuni, le evidenze date per scontate e in realtà semplicemente non rielaborate, le familiarità sulle quali ci si appoggia evitando (o ignorando) gli smottamenti e le decostruzioni di false certezze o di falsi universalismi. L'estetica, insieme alle pratiche filosofiche che indagano e pongono al proprio centro le dinamiche interculturali, si costituisce come oggetto del pensiero diffrangendosi, sfaccettandosi; o, meglio, facendo emergere le diffrazioni e sfaccettature che in realtà da sempre l'hanno abitata, ma che il più delle volte sono state tenute nascoste. Le culture si incontrano in tempi differenti; i processi di riconoscimento, di osmosi e di fecondazione reciproca fanno altrettanto.

Lo stesso termine 'arte', come lo intendiamo noi oggi, è connotato da una storia e da una serie di usi che lo determinano in quanto parola europea, che esprime ciò che 'noi' (oggi) vediamo e vogliamo vedere, e quindi vede continuamente ridisegnati i propri confini, le soglie tra 'artistico' e 'non artistico'. Parlare di arte e di estetica è a sua volta una pratica situata, che origina da un contesto ben preciso e si produce attraverso forme e discorsi peculiari. Anche quando parliamo di intercultura, anche quando cerchiamo di uscire dai confini dell'autoreferenzialità e di un pensiero etnocentrico, parliamo sempre degli altri 'e' di noi, insieme; parliamo degli altri in rapporto a noi. Senza la consapevolezza dei meccanismi di proiezione, mitizzazione o appropriazione dell'altro, anche la più genuina volontà di incontro e di riflessione sull'estetica in chiave interculturale rischia di rivelarsi una ingenua illusione, tutt'al più animata da buoni sentimenti ma con

17 M. Foucault, *Est-il donc important de penser?*, in *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 2001, p. 999.

scarsa densità teoretica; al peggio, si può rovesciare in una riproposizione di strategie e meccanismi di tipo bellico con mezzi più subdoli e sofisticati. In questa ipotesi non ci sarebbe affatto scambio o incontro interculturale, ma riproposizione più o meno velata delle logiche coloniali o appropriative da parte di una cultura nei confronti delle altre.

Tuttavia, accettando ed essendo consapevoli del portato che la stessa nozione di ‘arte’ reca con sé, ci si può anche disporre all’attenzione e allo studio della continua oscillazione tra spinte globalizzatrici, da una parte, e ripiegamenti locali e identitari, dall’altra, che caratterizzano le attuali pratiche artistiche e gli scenari a cui danno luogo. «Se l’arte è giunta ad avere negli ultimi anni una posizione centrale nella problematica sul futuro delle nostre società, è perché sintetizza alcuni degli interrogativi principali della nostra epoca»¹⁸. Jean-Loup Amselle propone, come fattore di analisi e di rigenerazione per gli schemi stantii del pensiero e dell’arte occidentale contemporanei, la nozione di *friche*, che definisce come «lo spazio artistico alternativo considerato come incrocio di uno spazio abbandonato e di uno spazio di rigenerazione e, in quanto tale, spazio contraddittorio all’interno del quale si sviluppa l’arte contemporanea»¹⁹. Portatrice al tempo stesso dei significati di ‘freschezza’, di ‘mancata coltivazione’ e di ‘abbandono’, la *friche* si configura come spazio alternativo, frammezzo, zona intermedia nella quale i diversi fattori creativi o identitari non si confondono in modo anarchico e caotico, ma producono nuove possibilità, forme di vita inedite e inattese, anche attraverso tensioni e contraddizioni. La *friche* è un luogo in cui la contraddizione viene assunta e mantenuta, senza pretendere che sfoci in una sintesi superiore, né lasciando che si assopisca in una mediazione che tenda al ribasso.

Confine, interferenza, traduzione

Le pratiche artistiche e le diverse teorie estetiche si configurano nello spazio mutevole e anche conflittuale del mondo contemporaneo come fenomeni di tracciamento, di efrazione e diffrazione di confini, di apertura di nuove soglie; danno corpo a fenomeni di ‘interferenza’, ovvero a movimenti in grado di attivare forme di riconoscimento inedite e intrecciate. Le culture non sono mai veri e propri ‘oggetti’ del pensiero – si pensa sempre a partire da una data cultura, dal suo interno – ma spazi di manifestazione di interferenze. Anche quando la si pone come tema di riflessione, il fenomeno dell’interferenza non è mai del tutto esternalizzabile né oggettivabile, perché siamo sempre immersi in esso. Anche la cultura totalmente altra è sempre vista attraverso una lente: quella della cultura propria, a partire dalla quale la si indaga o la si scopre, e non appare mai ‘in sé’.

Osservando e mettendo in evidenza per la riflessione i fenomeni di interferenza culturale più diversi – economici, politici, filosofici, letterari, biologici, sessuali, estetici – si possono cogliere le culture proprio come luoghi di identità, proiezioni, di desideri, di lotte e negoziazioni mai neutri (in esse si investe sempre anche a livello emotivo, affet-

18 J.-L. Amselle, *L’arte africana contemporanea*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 13.

19 Ivi, p. 15.

tivo, inconscio) in cui sempre si vive, si pensa, si cambia. Ponendo l'attenzione sulla dimensione dell'interferenza – e mi pare possa essere questo il suo carattere euristico – si mette in rilievo il carattere attivo, dinamico di ogni realtà culturale, evitando il rischio di ipostatizzarla in un dato di fatto immobile e immutabile. Ecco un nuovo fenomeno di interferenza: la cultura si involge su di sé per rappresentarsi – o, meglio, essa 'si' rappresenta ('si' riflessivo e passivante insieme) – grazie alle molteplici pratiche che la animano e alle fessurazioni, alle smagliature che la attraversano, cioè in virtù delle soglie e dei confini interni ad una stessa cultura – che solo da fuori, o da lontano, viene percepita come monolitica e del tutto coerente. La cultura si instaura nel momento in cui prova a immaginarsi come cultura; essa è, consiste (anche) in questo movimento immaginario, in questo movimento 'dell'immaginario'. Le pratiche di scambio, di scontro, di pensiero e di messa in forma dell'esperienza non sono dunque l'originario, a partire dal quale le culture esistono o si producono, né lavorano come strutture interne, sempre abitate da tensioni e negoziazioni. Le interferenze culturali che si rinnovano di continuo non rispondono a nessuna determinata esigenza di progresso lineare, a nessuna finalità determinata, ma privilegiano movimenti obliqui, metodiche spurie, la varietà e la molteplicità rispetto all'unicità o alla monodirezionalità.

Interferenza è innanzitutto un condurre, un portare 'in mezzo', 'tra', *inter*; è un trasformare, producendo differenza e scombinando lo *status quo ante*. Se ci si rivolge alle pratiche e alle teorie dell'estetica e dell'arte come a specifiche zone di interferenza, si possono leggere anche queste come movimenti di traduzione, di trasgressione, di intreccio che accostano idee, stili, tensioni, proiezioni, esigenze, virtualità, aspirazioni, sensibilità, percezioni e producono così fecondazioni, stridii, connessioni, attriti, abrasioni e ripercussioni ulteriori che a loro volta generano nuove zone o pratiche di interferenza, e danno l'occasione a nuove *friche* di attuarsi e di espandersi. L'interferenza obbliga così a interrogare e provocare il limite, il confine che blocca e chiude soltanto, invece di connettere e legare. Essa porta a ripensare quel confine, a sostare su di esso e possibilmente a tradurlo in soglia, a strumento di comunicazione e di passaggio.

L'attenzione agli effetti e alle pratiche di interferenza, così come ogni modalità di meticcio, di ibridazione, di creolizzazione introducono volta per volta nuovi giochi di opposizione, articolazione, differenza, che sovverte l'assetto dato e squilibra le pressioni che regolano l'ordine costituito. Ne conseguono tracciati non lineari e ritmi sincopati, in cui a ogni senso si accompagna la crisi di quel senso. E ogni crisi produce un nuovo senso, dal momento che il senso non è mai dato una volta per tutte, ma accade e insieme sfugge, si dà e si sottrae. I 'sensi' messi in azione e portati sulla scena dalle pratiche estetiche si producono in un movimento per cui il 'senso' è più la direzione di un andare e di un interrogare continuo, che il posto fisso in cui si possa sostare. Il carattere disforico, distopico dell'estetico nel suo grado primigenio, tattile prima ancora che visivo o uditivo – le mani che si toccano, che sono toccanti/toccate – è emblematico della liminarietà del vivente, che vive costantemente sulla soglia. Svela un'alterità che si dà già nel corpo e lo percorre, lo attraversa. «Il senso è sempre a venire, è eventuale, è in sospeso, o accade precisamente in questa venuta, è questo evento, questa sospensione. Il senso non c'è,

cioè non ‘sta’, non è ‘qui’, non è disponibile al modo di una cosa, in un dato tempo, in un dato luogo, per qualcuno che lo afferri, per qualcuno che si illuda di poterlo custodire»²⁰. Il senso si costituisce nella comunità, con la comunità, non è mai monologico. Ciò implica che esso si dia anche attraverso la distanza e la differenza, nel *dialogos* διάλογος che riunisce (*legein* λέγειν) pur nella distinzione (*dia-* δια-) delle parti che entrano in contatto. Dove c’è pluralità di significanti e di significati, dove ci sono confini linguistici – fossero anche quelli tra il proprio idioletto e quello del vicino o del congiunto – sempre è in atto una dinamica traduttiva, con la quale si può innescare una logica strategica che apre a una progettualità di tipo sia teorico che pratico, per favorire un pensiero in grado di muoversi tra i confini delle lingue. Nel tradurre si porta allo scoperto ciò che accade ed è in funzione in ogni momento nell’uso del linguaggio, e si può osservare ciò che è implicato e resta spesso latente, a livello di impensato, in un atto di parola o di scrittura. Attraverso la dimensione linguistica ci si espone alla relazione con l’alterità, ci si mette nelle condizioni di esplorare o inventare modi di significazione e di comprensione, dunque modi di abitare il linguaggio. Il tradurre «rende sensibile il fatto che l’identità non si oppone più all’alterità, ma accede a se stessa tramite l’alterità»²¹. Si intende l’altro, ci si rivolge all’altro e lo si incontra solo sapendo anche di mancarlo, di ‘fra-intenderlo’. Come appunto l’atto del tradurre insegna, non ci può essere rispecchiamento perfetto tra il testo originale e il testo di destinazione; tutto si gioca in quel ‘tra’, in quel bilico che è la relazione tra due testi e che mette in atto la comunicazione. Non si può non inscrivere l’altro nelle proprie strutture discorsive, così come non si può coglierlo sensibilmente se non a partire dalle proprie strutture percettive e cognitive. Non si tratta di una sciagura dovuta alla finitudine dell’umano: piuttosto va vista come una ricchezza, come un compito da assumere per approssimarsi all’altro nella consapevolezza della distanza, operativa e produttiva, che separa da esso. Solo a questa condizione si può dare un ‘incontro’ con l’altro, sapendo che non lo si può mai possedere, anche in termini linguistici.

Gli urti di culture, lingue e forme di scrittura che eccedono il contesto detto ‘occidentale’ sulla sua tradizione filosofica non possono lasciare indifferenti coloro che, pur mantenendo viva un’idea verità non schiacciata sulla contingenza di un codice o un idioma, si rendono conto che nel momento in cui tale verità viene espressa, inevitabilmente sfrutta le risorse e le condizioni dei segni attraverso cui si dà. Se non si è persuasi dall’idea che una lingua costituisca un mero recipiente neutrale per un pensiero elaborato al di fuori di essa, indipendentemente da qualunque segno o struttura grammaticale, l’uscita dalla propria lingua espone a una dimensione di ‘inaudito’: «ciò che una lingua lascia di inaudito, attraverso il suo lavoro di inquadramento e di setaccio, attraverso la sua griglia lessicale, morfologica e sintattica, non coincide mai del tutto con ciò che un’altra lascia di inaudito»²².

20 F. Leoni, *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*, ETS, Pisa 2005, p. 17.

21 H. Meschonnic, *Poétique du traduire*, Verdier, Lagrasse 1999, p. 43.

22 F. Jullien, *L’inouï: Ou l’autre nom de ce si lassant réel*, Grasset, Paris 2019, p. 92. Sul tema dell’alterità e del confronto con l’esteriorità, con i limiti e i confini di una cultura o della propria dimensione esistenziale, cfr. anche F. Jullien, *Altérités. De l’altérité personnelle à l’altérité culturelle*, Gallimard, Paris 2021.

Il mondo ai suoi confini

Ciò che chiamiamo ‘mondo’, come si è già accennato, è la sua continua possibilità di accadimento, e non soltanto il suo ‘già dato’. Non si vive mai soltanto in ‘un’ mondo (dato, effettuale), ma sempre nella sua eventualità, nel suo esser-possibile, in una continua e dinamica ‘possibilità di mondo’ (*Weltmöglichkeit*). Il conflitto tra l’impossibile ricostruzione l’ordine genetico di questa possibilità e l’indagine della sua struttura trascendentale rimane aporetico, ma resta aperta la via della sfida interculturale, che non cessa di interrogare ciò che fa di ogni cultura quello che essa è, e si protende in avanti articolando ed elaborando nuove forme di intreccio, di erranza, di immaginario. Di queste forme decostruisce i presupposti apparentemente saldi, ed esplicita quelli lasciati impliciti. *Weltmöglichkeit* è ‘possibilità di mondo’ in quanto ‘essere-nel-mondo’, in quanto apertura, condivisione, creolizzazione del/nel mondo; in quanto consapevolezza che l’altro, sempre, (ci) sopravviene, ci sorprende e svela i nostri ‘luoghi comuni’, così come i nostri tentativi di ordinamento del reale che si irrigidiscono invece di rimanere fluidi. L’uomo è «un essere di confine»²³, ai suoi confini si rapporta sempre, e sempre cerca di premere ai propri margini. Quando incontra l’estraneo il più delle volte cerca di inglobarlo o di escluderlo, perché non possiede una lingua adeguata per dirlo, per figurarselo. Non appena si traccia un confine, o ci si rende conto di esso, appare l’estraneo: questo sorge da una delimitazione, e l’esperienza che facciamo a quel punto interrompe ogni aspettativa di senso; mette in crisi ogni senso predefinito.

Sostare sul confine, giocare ‘in’ esso e con le regole che detta, e al tempo stesso *trans-gredirlo*, s’impongono come necessità per il pensiero, non perché questo non ha più modo di investire sulla contemporaneità e di ridefinirla, ma perché eviti di mutare il confine in una barriera invalicabile o in una frontiera che, dilatando il proprio e riducendo l’altrui, voglia dominare l’ignoto e riconducendolo al noto.

Come è possibile intraprendere un incontro, uno scambio interculturale che non sfoci già da subito in una nuova forma di appropriazione dell’altro, dell’estraneo? Se il rischio è, da un lato, l’indifferenza, la chiusura e, dall’altro, la proiezione sull’altro di categorie che gli sono estranee, ci sarà mai una possibilità di incontro non viziata fin dall’inizio, non contaminata da esotismi o etnocentrismi? Per Bernhard Waldenfels questa possibilità è data dal riconoscimento che «l’estraneo [...] non può essere ciò che provochiamo da noi stessi. Esso deve essere pensato esclusivamente come un *pathos* che ci sopraggiunge»²⁴, ci immette in una situazione inaspettata, sorprendente. Questa sorpresa, il senso di estraneità prodotto dal contraccolpo di questo incontro inatteso, ci colpisce a livello percettivo, emotivo, corporeo, prima ancora che a livello logico o teorico. Entra di nuovo in gioco l’estetica: la pratica interculturale passa attraverso il *pathos* e attraverso l’*aisthesis*, a partire dal corpo inteso come luogo di ricezione e di risposta, come luogo di accoglimento – di sensazioni e percezioni – e di rielaborazione; come ‘luogo di transizione’, «non soltanto nel senso che agire e patire, cultura e natura sconfinano l’uno

23 B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneo*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 17.

24 Ivi, p. 154.

nell'altro, bensì anche nel senso che è il proprio a tramutarsi in estraneo e l'estraneo in proprio»²⁵. Certo, si accede all'altro sempre e soltanto a partire dal proprio sé; si osservano gli artefatti che ci giungono da altri luoghi con occhi formati all'interno della propria cultura, e si considerano le modalità di percezione e interpretazione a partire da quelle nelle quali siamo stati educati. Eppure, si può tentare di rispondere agli stimoli che ci giungono dall'estraneo, in modo innovativo e produttivo²⁶, e non solo secondo modalità stereotipate che marginalizzano l'estraneo, lo ingabbiano e lo collocano in contesti pre-formati, riproducendo indefinitamente logiche predatorie o coloniali.

Waldenfels cita Paul Celan, per richiamare l'importanza del passaggio attraverso una 'pausa' – nel respiro, nel pensiero. Solo così si può tentare di rispondere, di corrispondere all'estraneo, vivendo in profondità l'esperienza interculturale senza ridurla a un «interculturalismo annacquato»²⁷.

Si potrebbe aggiungere, sempre citando Celan: non è necessaria soltanto una pausa, ma una vera e propria svolta, una 'svolta del respiro', *Atemwende*. Ci vuole un impercettibile trapasso, uno scarto nella piega del pensiero, della risposta con cui si accoglie l'altro. E ci vuole anche un riposizionamento di se stessi, la capacità di disporsi obliquamente lungo il confine/soglia, per lasciarsi attraversare dall'esperienza, collocandosi sui margini, configurando nuovi tracciati su di essi: «Dove altro è mai il confine, o Straniero, se non in fondo a noi stessi?»²⁸.

Solo collocandosi presso i margini e scrutando il movimento fluido dei confini, nell'epoca dei rapidi movimenti e mutamenti in cui stiamo vivendo, ci si può porre al centro delle questioni e dei mutamenti stessi. Solo sostando sul margine, con cui di continuo ci si scontra e da cui mai ci si può davvero allontanare o sottrarre, si potrà pensare, soppesare la dimensione più intima, interiore, del confine/soglia, che non è mai soltanto fuori di noi.

25 Ivi, p. 103.

26 Ivi, p. 78.

27 Ivi, p. 155.

28 E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato*, SE, Milano 1991, p. 65.

MARCELINO AGÍS VILLAVERDE*

LAS MIL CARAS DE LA IDENTIDAD:
IDENTIDAD NARRATIVA Y RECONOCIMIENTO

Abstract

The matter of identity is an interdisciplinary issue, which means that no single approach to the question can be made as the topic has been addressed in many different ways: i.e. culturally, socially, digitally, and genetically. Identity could also be approached from a gender standpoint and, by all means, from a philosophical stance, which I shall be looking at. More specifically, I will take up a few of the most innovative contributions developed by Paul Ricœur from a hermeneutical angle, when he presents the concepts of narrative identity and the sameness-ipseity dichotomy.

Keywords: Identity, Ipseity-sameness, Hermeneutical Approach, Ricœur

1. Aspectos de la identidad. Una aproximación definitoria

Permítanme que comience mi reflexión con un ejercicio práctico que tiene que ver con un acto social cotidiano: presentarnos. Normalmente, cuando nos presentamos lo que hacemos es compartir nuestra identidad. Un asunto que involucra tanto la identidad del sujeto que se presenta como la de la persona o personas a quién va dirigida dicha presentación. Por ello, lleva implícita la pregunta ‘¿Quién?’: ‘¿Quién eres tú?’, ‘¿Quién son yo?’. Si se trata de presentarnos delante de alguien de la comunidad en la que vivimos o a la que pertenece nuestra familia será inevitable indicar quiénes son nuestros padres, abuelos y ancestros. En Galicia, la región noroccidental de España que los romanos consideraron el *finis terrae*, es una pregunta tópica y típica de las personas mayores preguntar a los más jóvenes: ‘Y tú, ¿De quién eres?’. Una pregunta que es objeto de mofas entre las generaciones más jóvenes quizás porque su deseo de autonomía, también con relación a los lazos familiares, choca frontalmente con esta necesidad de situar a la persona en su marco familiar.

Con cierta frecuencia, resolvemos la pregunta que nos hacen sobre nuestra identidad añadiendo nuestra profesión o a la disciplina científica a la que pertenecemos, si trabajamos en un contexto académico. Señalamos también el estado civil. Aunque las posibilidades de definirnos en atención a nuestras actividades son casi ilimitadas: podríamos informar de si tocamos algún instrumento musical; indicar si nos gusta el fútbol o si practicamos algún deporte. La adscripción a una determinada ideología política, sobre todo partidista, forma parte también de este cuadro identitario que los demás hacen sobre nosotros. Todos estos aspectos ayudan a conformar nuestra identidad y permiten que alguien que no nos conoce pueda comenzar a hacerse una idea sobre nosotros.

* Universidad de Santiago de Compostela; marcelino.agis@usc.es

II tema di B@bel

a. La identidad es compuesta

En el acto de presentarnos, algunos aspectos serán sustanciales y otros secundarios. De algunos podríamos prescindir, sin embargo, otros forman parte de nuestra esencia, nos definen. Entre otros, el nombre, el género, la edad, el lugar de nacimiento, la nacionalidad, la altura/peso, color del cabello y de los ojos, profesión, ideología, religión, estado civil, lengua, cultura, etc. Así pues, la identidad normalmente es compuesta y es compleja. De manera que no es un solo rasgo el que nos define sino una suma de ellos. Puedo, por ejemplo, decir que soy profesor; católico; que toco la guitarra; que practico tenis; que soy varón; blanco; así como los roles que desempeño en el campo social.

b. La identidad es dinámica

Además, la identidad es dinámica. Paul Ricœur estableció al comienzo de *Soi-même comme un autre* la distinción entre la identidad *idem* y la identidad *ipse* para indicar que, a lo largo de nuestra vida, somos los mismos, aunque no seamos lo mismo. Imaginen por un momento la secuencia de un ser humano en todas las etapas de su vida, desde que es un niño hasta que se convierte con el paso de los años en un anciano. Nadie puede dudar de que es la misma persona. No obstante, podemos legítimamente preguntarnos si su identidad ha permanecido invariable en todo este recorrido vital. A lo largo de los años, no dejó de ser él mismo mas no fue lo mismo porque tuvo una serie de experiencias que lo fueron cambiando hasta hacer de él una persona única. Una persona con una historia personal tan completa que aun siendo él mismo no fue siempre lo mismo. Aun sin citarlo, Ricœur recoge un viejo dilema que Plutarco nos brindó en sus *Vidas Paralelas* al hablarnos del barco de Teseo. Una embarcación a la que, con el paso del tiempo, iban sustituyendo las tablas deterioradas, hasta que llegó un momento en el que el barco ya no tenía ninguna tabla original. ¿Seguía siendo el barco de Teseo? Esta ilustrativa metáfora incide en el mismo hecho de que nuestra identidad es dinámica: con el paso del tiempo, conservamos una parte esencial de lo que somos; y, a la vez, van cambiando otros aspectos de nosotros mismos y de nuestra identidad.

c. La identidad es dialéctica

Después está la identidad dialéctica que es la construimos teniendo en cuenta lo que nos diferencia de los demás. De tal forma que, lo que no somos también nos define. En no pocas ocasiones, nos cuestan decir lo que somos. En la Antigüedad, los griegos nos pusieron como tarea permanente conocerse a uno mismo. Se atribuye a uno de los siete sabios de Grecia la frase que figuraba en el frontispicio del templo de Apolo, en Delfos, ‘conócete a ti mismo’ (γνῶθι σεαυτόν). Aunque fue escrita en el siglo V a. C., la filosofía (y también uno mismo) sigue asumiendo como tarea actual la de desvelar las coordenadas de nuestra identidad. Aunque sea una difícil misión, hasta el punto de convertirse

en una tarea para toda la vida. Nos seguimos sorprendiendo de nuestras reacciones ante de determinadas circunstancias. A veces es más fácil saber lo que no somos que lo que verdaderamente somos.

2. *Funcionalidad*

Y todo esto, conocerse la un mismo, establecer la propia identidad, ¿Para qué nos sirve y por qué lo hacemos? ¿En qué nos afecta? ¿Qué repercusiones tiene? Es importante para nuestra estabilidad psíquica y emocional saber quiénes somos y se coincide con quien queremos ser. En esto se basa la autoestima, imprescindible para saber si estamos bien con nosotros mismos. Tiene que ver también con encontrar sentido a nuestra existencia; y, por supuesto, con la adaptación social, ya que somos animales sociales y estamos diseñados para la convivencia, para la vida en comunidad o incluso para adaptarnos al medio.

Ciertamente, la identidad está directamente relacionada con el medio en el que tenemos que vivir. Un extraordinario ejemplo lo constituye un relato de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao (1886-1950), intelectual gallego de la denominada Generación *Nós*, nos cuenta en su libro *Cousas (Cosas)* la historia de un niño cubano de color que viene a Galicia con un emigrante que retorna a su tierra y arraigara de tal manera que cuando, siendo un hombre, vuelve de visita a Cuba para recordar sus orígenes, no se acostumbra en aquella tierra, que era la suya. El final de la historia da que pensar: «En una calle de La Habana el negro Panchito tropezó con un hombre de su aldea y le confesó sollozando: – Ay, yo no me acostumbro en esta tierra de tanto sol; yo no me acostumbro con esta gente. ¡Yo muero!»¹.

El Panchito de la historia de Castelao siente, cuando retorna a Cuba, que no es su lugar. No era un desarraigado, simplemente aconteció que su identidad era gallega, su patria adoptiva desde muy niño. Los seres humanos somos los animales que mejor nos adaptamos al medio, podemos vivir casi en cualquiera parte, en el desierto, en los climas de frío extremo, pero cuando viajamos de un sitio a otro o emigramos, no perdemos nuestra identidad primera, simplemente nos adaptamos, sintiendo allá en el fondo de nuestro ser una honda *saudade* de nuestra identidad cultural primera y de nuestras raíces.

3. *Valores y comportamiento identitario*

Esto que nos evoca el relato de Castelao esconde no pocos conflictos de identidad. Uno de ellos tiene que ver con la interculturalidad y con el choque entre culturas que se produce por la inmigración o simplemente al viajar. Si viajamos a Japón debemos saber, por ejemplo, que no podemos saludar a una mujer con dos besos porque en el país del sol naciente los besos entre hombres y mujeres están reservados a la pareja (novios o

1 A.D.R. Castelao, *Cousas*, en Obras I, Galaxia, Vigo 1999, p. 133.

esposos). En este choque de identidades están implicados costumbres y rituales sociales.

La religión, la lengua, los lazos familiares son totalmente distintos e imponen códigos y rituales sociales en las distintas culturas de la tierra, a veces antitéticos. En contextos de inmigración es aconsejable promover una adaptación de códigos culturales para facilitar la integración. Si una persona se aferra a su identidad cultural de origen muy probablemente acabarán produciéndose conflictos relacionados con la falta de integración en la comunidad de acogida.

De manera análoga, en nuestro mundo se está produciendo un choque cultural y cosmovisional entre dos tipos de identidades: una global, al compartir rasgos de la sociedad global a la que pertenecemos; y una identidad local, porque poseemos al mismo tiempo también rasgos inherentes a comunidad nacional o local. En este caso, la tendencia a hacernos a todos iguales desintegra los rasgos de nuestra propia identidad. El economista Kenichi Omae, experto en economía global, creó en los años noventa el neologismo *glocalización* (*glocalization*), que combina lo global y lo local. Podemos llegar a un aeropuerto de cualquier lugar del mundo y sabemos orientarnos porque forma parte de esa cultura global y podemos hacerlo sin utilizar muchas veces ninguna lengua, solamente a través de símbolos. Los aeropuertos de cualquier lugar del mundo son una muestra de la globalización. Sin embargo, al salir del aeropuerto y bajar a las calles de la ciudad experimentaremos todo el contrario: productos típicos del lugar, gastronomía, artesanía, etc. La cultura local y la global conviven. El profesor Manuel Castells explicó en los dos primeros volúmenes de su libro *La era de la información*, publicado en los años noventa y reeditado al inicio del nuevo milenio, este curioso fenómeno. El primer volumen lo subtítulo: *La sociedad de red*; el segundo, *El poder de la identidad*. Para Castells,

la economía de la sociedad de la información es global. Pero no todo es global, sino las actividades estratégicamente decisivas: el capital que circula sin cesar en los circuitos electrónicos, la información comercial, las tecnologías más avanzadas, las mercancías competitivas en los mercados mundiales, y los altos ejecutivos y tecnólogos. Al mismo tiempo, la mayoría de la gente sigue siendo local, de su país, de su barrio, y esta diferencia fundamental entre la globalidad de la riqueza y el poder y la localidad de la experiencia personal crea un abismo de comprensión entre personas, empresas e instituciones.²

Nos rebelamos contra la tendencia a la homogeneidad, inherente a la globalización, reivindicando nuestra identidad local o nacional. Eso es lo cierto.

La antropóloga Mary Louise Pratt, profesora de la New York University, publicó en el año 2006 un interesante trabajo titulado *¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles?* Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. El título es muy significativo porque en Jalisco, capital de Guadalajara (México), se celebra el día 12 de octubre una de las romerías populares más importantes del año, seguidas por dos millones de personas. «Ese día finaliza el ciclo anual del ritual popularmente conocido como La Llevada

2 M. Castells, *La sociedad de la información*, en «El País», 25 febrero 1995 (consultado o 15 de marzo de 2023).

de la Virgen, que comienza en el mes de mayo y comprende numerosas actividades de carácter litúrgico y comunitario. Al cerrarse ese ciclo, se celebra el regreso de la Virgen a su basílica de la localidad de Zapopan con una romería festiva en la que participan más de dos millones de personas»³. Lo más sorprendente es que los emigrantes mexicanos en California llevan esta Virgen con ellos. Tal como nos dice Mary Louise,

Hacia 1995 la Virgen de Zapopan se desdobló una vez más, en esta ocasión para responder a los llamados de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente. Esta tercera figura, la que la trae hasta su comunidad en la diáspora, se denomina La Viajera. Ahora, entonces, la Virgen tiene tres versiones: la original, la peregrina y la viajera. En el contexto de la diáspora global su estrategia de desdoblamiento hace eco de las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta.⁴

En tiempos de globalidad, se introduce un factor de movilidad de las culturas locales que es sorprendente. Así, no solo existe una cultura de consumo global, sino que las culturas locales encontraron fórmulas de movilidad e internacionalización.

¿Cuál es la posición correcta? ¿Hay que respetar la identidad cultural originaria? ¿Hay que adaptarse a la cultura del lugar de acogida? Las culturas de la Tierra son muy distintas y existen determinados límites que no deben sobrepasarse, aunque desechemos el etnocentrismo y seamos sensibles a la diferencia cultural.

4. *La filosofía en busca de la identidad*

En filosofía sería una misión imposible hablar del tema de la identidad en abstracto pues fue tratado por los presocráticos, Platón, Aristóteles, los medievales, Kant, los empiristas, los positivistas, los posmodernos, y un largo etcétera. De alguna forma, todos los filósofos se preguntaron por la cuestión de la identidad. Como ya he mencionado, los griegos popularizaron el lema ‘¡conócete a ti mismo!’ como una tarea para toda la vida. Platón pensó que la forma de construir la identidad era parecerse al modelo, a ese *eidos* o forma pura. Aristóteles hablaba de cumplir la propia esencia, diferenciando entre lo accidental y lo sustancial. A su manera, también los filósofos medievales, autores de un pensamiento teocéntrico, tuvieron la aspiración de construir la identidad teniendo a Dios como modelo perfecto. Los pensadores judíos, musulmanes y cristianos del medioevo comparten una idea del hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. Agustín de Hipona enfatizó nuestra falibilidad como seres humanos y acuñó la frase *si fallor, sum* (si me equivoco, soy), caracterizando la ‘falibilidad’ como una de las notas esenciales de

3 *La romería de Zapopan: ciclo ritual de La Llevada de la Virgen*, en UNESCO, Patrimonio cultural inmaterial, en <https://ich.unesco.org/es/RL/la-romeria-de-zapopan-ciclo-ritual-de-la-llevada-de-la-virgen-01400>.

4 M.L. Pratt, ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? *Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad*, en «A contra corriente», 3, 2, 2006, p. 29.

nuestra identidad. Descartes unió el ser y el pensar con su fórmula ‘pienso, luego existo’ (*cogito, ergo sum*). Para él, la llave de la identidad era la conciencia.

Filósofo de la conciencia de principios cartesianos en el siglo XX fue también Husserl, el padre de la fenomenología. Heidegger, más pegado a la facticidad de la existencia, habló de una existencia auténtica e inauténtica, marcada por la conciencia de la finitude temporal, de la muerte y de la angustia que provoca, como principal aliado para encontrar sentido a nuestra existencia. Finalmente, Ortega y Gasset, un filósofo heredero del historicismo europeo, construido sobre una base racionalista y vitalista, declaró que:

El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! ¡*Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor!

Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo.

Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas.⁵

Además de escribir con gran estilo literario, Ortega nos dice algo importante: es preciso salvar la circunstancia para cumplir nuestra misión como personas que quieren el sentido auténtico y pleno de su vida. Heidegger y Ortega coinciden en entender la vida de forma dinámica. El primero defendió que la vida es ‘proyecto’ y dejar de tener proyectos es dejar de vivir. Para Ortega, la vida es un permanente ‘quehacer’. La identidad se va construyendo en relación con los proyectos o quehaceres que desarrollamos. La vida son esas pequeñas cosas que suceden cada día, a las que muy frecuentemente no le prestamos atención, que tienen que ver con nuestros proyectos. A pesar de no ser filósofo, John Lennon expresó a la perfección esta consideración orteguiana diciendo que «La vida es eso que acontece mientras estás ocupado haciendo otros planes» (*Life is what happens to you while you're busy making other plans*).

Desde el punto de vista filosófico, nos gustaría poder recitar la frase pronunciada por Yahvé en el monte Sinaí: «Yo soy el que soy»⁶. Temo, sin embargo, que una afirmación de este tipo, por su carácter absoluto, solo puede pronunciarla un ser todopoderoso como Dios pues en él se reúnen la esencia y la existencia, y ambas tienen un carácter eterno.

En el libro del Éxodo se habla de que Moisés sube al monte Sinaí y habla con Dios, representando la desproporción ontológica entre el hombre y Dios. Dios es lo que es, pero los demás seres tenemos que acudir a una fórmula distinta, habitualmente dialéctica para poder definirnos. Sin duda nos gustaría acudir a esta fórmula, pero los seres humanos no somos dioses, no poseemos esa plenitud absoluta en lo relativo nuestra esencia y nuestra identidad.

5 J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, vol. 1, Alianza Editorial, Madrid 1983, p. 319.

6 Éxodo, 3, 13-14.

5. *Hermenéutica de la identidad en Paul Ricœur*

El filósofo francés Paul Ricœur parte de la premisa de que somos fundamentalmente seres hechos gracias al lenguaje. Otro filósofo contemporáneo, Gadamer, expresó una idea complementaria en el *Prólogo* de su obra *Verdad y Método*, afirmando que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje» (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)⁷, de forma que el lenguaje nos identifica y los caracteriza esencialmente. El lenguaje es una de esas partes sustanciales que nos define y también nos permite construir discursos que otros posteriormente interpretan.

En el año 1990, cuando concluye la larga etapa en la que aparecen las principales obras de temática hermenéutica de Ricœur, aparece *Soi-même comme un autre*, libro en el que se propone profundizar en el concepto de identidad con referencia al sí mismo (*soi-même*). La reflexión sobre la construcción de la identidad está articulada a través de la pregunta '¿quién?'. Identificamos frecuentemente las personas por sus acciones, mas también a los relatos a través de su autor. Por eso necesitamos saber quién es el sujeto del relato, quién es el autor y qué rol desempeña en la obra, qué rol desempeña el lector en la terminación de la obra y si ambos se necesitan recíprocamente o no. Si hablamos en términos jurídicos, precisamos saber quién es el sujeto al que imputar una acción. Y, si hablamos en términos éticos, quien es el sujeto de la imputación moral.

Hans Jonas fue más allá y se preguntó por las repercusiones de nuestras acciones en el mundo tecnológico actual en su obra *El Principio responsabilidad*⁸. Cuando en un proceso industrial se contamina un río o un paraje natural, afirma Jonas, es muy difícil asignar la responsabilidad legal o moral a un solo individuo por ser un proceso complejo del que forman parte muchas personas. Y, con todo, los efectos de esta acción pueden permanecer durante cientos años. En el pasado era relativamente fácil encontrar al sujeto de imputación, sea esta jurídica o moral. Ahora, las nuevas dimensiones de la acción dejan obsoleta la ética tradicional y obligan a repensar nuevos principios de responsabilidad.

Todas estas preguntas articulan la propuesta de Paul Ricœur en *Sí mismo como otro*. En el título está el yo, pero como otro, visto desde fuera, desde la alteridad. Este título nos presenta la dialéctica yo-otro, que ya mencioné al hablar de la construcción dialéctica de la identidad con respeto a lo que no soy.

Ricœur presenta tres lecturas filosóficas⁹. La primera es reflexiva, donde va a distinguir la mediación reflexiva sobre posición inmediata del sujeto, expresada en la primera persona del singular: yo soy, yo pienso. En esta primera lectura, el sí mismo se opone al yo; la segunda es la doble perspectiva de la identidad: la identidad *idem*, la permanencia en el tiempo, la huella o identidad digital, la que no cambia desde que nacemos hasta que morimos; y la identidad *ipse*, en la que, más allá de los cambios experimentados con el paso del tiempo, algo permanece invariable en nosotros. En tercer lugar, la diferencia

7 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Ges. Werke Bd. 1, J.C.B. Mohr, Tübingen 1993, p. 478.

8 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

9 P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 11.

entre identidad y alteridad. Uno no se puede pensar sin el otro, por eso el título nos ofrece un desafío aún mayor: no pensarse a uno mismo con respeto al otro sino ser capaces de desdoblarnos y ver el sí mismo como otro, como en el espejo, como si el del espejo fuera otro. Aquí el desafío es, a pesar de reconocernos, poner distancia para saber quién somos: analizarse uno mismo cómo si fuera otro.

En mi opinión, la aportación más interesante de este libro es un descubrimiento que ya había intuido y dado a conocer en la trilogía publicada entre los años 1983 y 1985 titulada *Temps et récit*, donde defiende que nuestra identidad es fundamentalmente narrativa. Es decir, si solo podemos comprendernos y dar razón de nosotros mismos a través del lenguaje, no es extraño que cuando se trate de construir la propia identidad lo hagamos a través de un relato, una narración de quién somos, de qué somos o de cómo somos. Es una intuición que da a conocer en esta obra, donde presenta por primera vez la idea de la identidad narrativa como nexo de unión entre el relato histórico y el relato de ficción.

Tanto si se trata de una persona individual como de una comunidad histórica, dicha identidad, obtenida a través del relato, es el punto de unión que une relato histórico y el relato de ficción. Lo mismo que un personaje literario se construye con una serie de elementos que el escritor va encadenando para mostrarnos su personalidad, forma de actuar, etc., un personaje histórico o incluso una comunidad, como el pueblo hebreo del que hablábamos con respecto a Moisés, construye un relato sobre su identidad.

Lo importante es que la identidad de un individuo o de una comunidad equivale a responder a la pregunta: ¿Quién hizo tal acción? ¿Quién es su agente? ¿Cómo es el autor de esta acción? Una respuesta tan sencilla cómo insatisfactoria a la pregunta «¿Quién?» consiste en designar al agente, al autor, al sujeto que habla o al sujeto de la imputación moral, con un nombre propio. Podemos identificarnos con un nombre, mas el nombre propio remite, a su vez, a otro soporte de permanencia que es la identidad narrativa, y esta incorpora muchos más elementos. De forma que, para responder a la cuestión del «¿Quién?» hay que narrar la historia de una vida. Esto se convirtió en algo tan importante que los antropólogos incorporaron en el método etnográfico, para estudiar una cultura, las historias de vida, a veces seleccionando distintos protagonistas de una cultura, para que cuenten su historia de vida y ello le permita al antropólogo reconstruir las coordenadas la identidad cultural.

Pues, como escribe Ricœur, en un artículo que tuvimos la oportunidad de ofrecer en versión española en un número monográfico de la revista *Agora* de nuestra Facultad de Filosofía como homenaje póstumo, la vida es «un relato en busca de narrador». Eso es la vida, un relato, una identidad construida narrativamente en busca de un narrador que somos nosotros mismos¹⁰. Esto es la vida: un relato, una identidad construida narrativamente en busca de un narrador que somos nosotros mismos.

El sujeto es capaz de vivir la alteridad de su ser, siendo a la vez narrador y lector de su propia vida. Porque la vida está diseñada para ser vivida, pero ayuda mucho poder

10 P. Ricœur, *La vida: un relato en busca de narrador*, en «Agora. Papeles de Filosofía», 25, 2, 2006, pp. 9-22.

contarla, idea que recoge Gabriel García Márquez en el título del primero de sus tres volúmenes de relatos autobiográficos, que tituló justamente *Vivir para contarla*¹¹.

Es muy frecuente que este género literario, el autobiográfico, triunfe porque es la demostración de que nuestra vida puede ser presentada a modo de relato, y que, por ello, nuestra identidad, en gran medida, es narrativa. El individuo se sitúa fuera de sí mismo, en un ejercicio de desdoblamiento responsable, para narrar las peripecias de su propia vida. ¿Es coherente el relato con el acontecido? Somos seres que nos caracterizamos por la subjetividad, por lo tanto, vamos a interpretar los acontecimientos de nuestra vida a través de esa óptica y, además, con el paso del tiempo vamos a mudar la valoración y recuerdos de los acontecimientos, llegando incluso a considerar lo que escribe Jorge Manrique en sus *Coplas*: «cómo, a nuestro parecer cualquier tiempo pasado fue mejor».

Aun tratándose de una autobiografía, nada garantizadora que sea un relajo objetivo. La óptica siempre será siempre personal, subjetiva. Y esto va a repercutir tanto en la construcción de nuestra identidad a nivel individual como de esa otra identidad colectiva a la que hacía alusión cuando hablábamos de un pueblo que construye un relato identitario.

Hice hace años un estudio de los escritos autobiográficos de Rousseau y comprobé que lo que él narra de su vida no coincide con los acontecimientos biográficos, históricos, que le estaba sucediendo. Esto no es infrecuente porque nosotros construimos muchas veces el relato de nuestra identidad en función de cómo nos valoran, cómo nos ven los demás, o de cómo nos vemos a nosotros mismos. A veces, esta visión deformada de la realidad juega malas pasadas, precisamente porque la mediación de la historia es un relato, una creación literaria que interfiere en la identidad narrativa que estamos construyendo mientras escribimos. Fácilmente puede suceder que acabemos creyendo o creando las mentiras propias de un relato de ficción, tal como le aconteció a don Quijote con las novelas que leía.

En el ensayo *La verdad de las mentiras*, el premio Nobel Mario Vargas Llosa¹² nos explica por qué, desde de su punto de vista, creemos una novela, aun sabiendo que se trata de una obra de ficción. Según este autor, entramos conscientemente en ese juego que nos propone el autor y nos entregamos al hilo de los acontecimientos como si fuera verdadero porque leyendo ampliamos el caudal de experiencias que conforma nuestra vida y nuestra identidad. «Los hombres – nos dice Vargas Llosa – no están contentos con su suerte y casi todos [...] quisieran una vida distinta de la que viven. Para aplacar – tramposamente – ese apetito nacieron las ficciones»¹³.

Con lo cual incorporamos una nueva cuestión, la cuestión ética vinculada a la identidad y también a la ficción. No todo es válido, cualquiera que sea el relato, la estrategia narrativa del autor nunca es neutral, sino que impone una visión del mundo, con unas repercusiones éticas determinadas. El lector debe buscar, entre las distintas propuestas

11 G. García Márquez, *Vivir para contarla*, Ed. Norma, Colombia 2002.

12 M. Vargas Llosa, *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la novela moderna*, Círculo de Lectores, Barcelona 1990.

13 Id., *La verdad de las mentiras. Ensayos sobre la novela moderna*, cit., p. 14.

que obtiene gracias a la mediación del relato, una identidad narrativa que no es éticamente neutra. Y, según declara Ricœur en el volumen tercero de *Temps et récit*, «es en este punto donde la noción de la identidad narrativa reencuentra su límite y debe unirse a los componentes no narrativos de la formación del sujeto actuante (*sujet agissant*)»¹⁴.

La mediación narrativa nos acerca la evidencia de que todo conocimiento de sí mismo es una interpretación de sí-mismo. Si es un relato de nuestra identidad, es una interpretación de nosotros mismos, que no necesariamente es única y universal. Esto se realiza de forma privilegiada en la apropiación que como lectores realizamos de un personaje de ficción, y cómo no, a través del enriquecimiento continuo que aporta la lectura. Mas, ¿Cuál es mi verdadero yo?

El relato crea el personaje, le da una identidad a medida que avanza la trama. Se trata de su identidad narrativa, una identidad que pertenece a la historia relatada, pero que se transfiere al personaje para conformar su identidad. La trama se pone al servicio del personaje para contribuir a crear su identidad narrativa, porque, de hecho, la identidad del personaje tampoco está totalmente controlada por la trama, apropiándose de la identidad que cada lector le presta. Es decir, que, por encima, cuando interpretamos un relato identitario tenemos libertad para interpretarlo a nuestra manera.

Una duda razonable que surge inmediatamente es si el relato que construimos en realidad nos crea a nosotros mismos. Es decir, si acabamos creyendo el relato de nuestra propia vida, creyendo nuestras mentiras.

6. Un final abierto: identidad y reconocimiento

He ido introduciendo, casi imperceptiblemente, términos que la filosofía comparte con el teatro: interpretación, actuación, representación. Aristóteles nos enseñó que el hombre es un animal social (*zoon politikón*) y esta propensión de nuestra naturaleza hace que nuestra vida sea una actuación, una *performance*, como suele decirse últimamente. Representamos un papel de cara a los demás y, como cualquier actor, nos vestimos acorde al público que contempla la escena; hablamos en un registro igualmente adaptado a nuestro público, etc. Siendo así, todo en la vida es teatro y debemos dilucidar si esta permanente representación o actuación nos crea, lo mismo que el relato que construimos sobre nuestra propia vida. Más aún, debemos saber si también delante de nosotros mismos representamos un papel, desdoblado nuestra identidad en un sí reflexivo y en un yo personal, como apuntaba Ricœur.

Probablemente estemos en ambos casos ante de problemas que no tengan fácil solución. Pero algún recurso tenemos en nuestra mano. Paul Ricœur ha contribuido en buena medida a resolver esta antinomia al publicar un año antes de morir la última de sus obras mayores, titulada *Parcours de la reconnaissance*. El libro está dedicado en su primera parte «a la dinámica que rige, en primer lugar, la promoción del reconocimiento-identificación; luego, a la transición que lleva de la identificación de algo en general

14 P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, p. 359.

al reconocimiento por sí mismas de entidades específicas mediante la ipseidad, y, finalmente, del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo, hasta la última ecuación entre reconocimiento y gratitud»¹⁵.

De este modo, solamente si tenemos la fortuna de pasar por el tamiz del reconocimiento, el propio y el de los otros, podemos confirmar las directrices de nuestra identidad, expresada a través de la narración o de la reflexión. Somos, en buena medida, el relato o narración de nuestra propia vida, o, si lo prefieren, la representación teatral o *performance* permanente que realizamos de cara a los demás y que nos afecta existencialmente. Y, a pesar de ello, la narración, el relato, la representación, no es la vida. ¿Coincide la identidad narrativa con la identidad personal o ambas son cosas distintas? ¿Representamos una pieza teatral, una farsa, para los demás y para nosotros mismos, o actuar es la única modalidad de estar en el mundo? ¿Coincide la percepción que uno tiene de sí mismo con la percepción que otros tienen de nosotros? ¿Construimos nuestra biografía con hechos objetivos o se trata de un relato subjetivo que necesita una constante revisión? Todas estas preguntas no tienen una respuesta fácil y única, mas todas ellas contemplan con expectación las posibilidades abiertas por el reconocimiento: «reconozco activamente algo, a personas, a mí mismo; pido ser reconocido por los otros»¹⁶.

Conocimiento y reconocimiento confirman nuestra identidad en un incesante círculo que involucra a un sí mismo y a otro (también a un sí mismo como otro). Esta es, quizás, la clave para salir de un laberinto en el que no resulta difícil perderse. Aunque no sea la última palabra sobre un tema tan complejo y escurridizo.

15 Id., *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Éd. Stock, Paris 2004, p. 10.

16 *Ibidem*.

RICCARDO CHIARADONNA*

OLTRE I CONFINI DI ATENE: LE SCUOLE DI FILOSOFIA ALLA FINE DEL MONDO ANTICO

Abstract

This article focuses on philosophical schools at the end of the ancient Greco-Roman world. Under the Roman Empire, philosophy was not confined to Athens, but covered the whole Mediterranean world, especially in the East. Examples of this situation include the biography of Plotinus and the Neo-Platonist philosophical schools. A further interesting aspect of Late Antiquity is the role acquired by women in philosophical schools. Philosophy transgressed the (both geographic and cultural) boundaries of Athens and this process ensured the transmission of Greek philosophy to subsequent eras.

Keywords: Ancient Greek Philosophy, Late Antiquity, Mediterranean World, Neoplatonism, Philosophical Schools

1. *Filosofia Ateniese o Filosofia Mediterranea?*

In questo articolo illustrerò alcuni aspetti dell'insegnamento della filosofia alla fine del mondo greco-romano (secoli III-VI). Soffermarsi su questa fase del pensiero antico può mettere in questione alcuni pregiudizi ancora diffusi sulla storia della filosofia antica e sulla sua posterità. Partirei da un'immagine molto nota anche nella cultura di massa: l'affresco di Raffaello *La scuola di Atene* nelle Stanze Vaticane (1509-1511), dove Platone e Aristotele sono raffigurati al centro dell'assemblea dei filosofi e dei sapienti. È illustrata in questo modo un'idea del pensiero greco antico che ancora oggi troviamo nei manuali e nell'insegnamento: Atene è la città dei filosofi; le scuole ateniesi del IV secolo a.C. sono il culmine della filosofia greca antica.

Non è, però, l'idea che per secoli gli stessi greci ebbero su questi argomenti. Certamente Platone fu letto e commentato in tutta l'antichità e fu spesso considerato un'autorità (il filosofo 'divino'). D'altra parte, Platone fu anche un bersaglio polemico ed è senza dubbio parziale, se non proprio fuorviante, riprendere una famosa frase di Alfred N. Whitehead e definire tutta la filosofia europea come una serie di note a Platone¹.

L'importanza e la posterità dell'atomismo di Democrito e di Epicuro bastano da sole a smentire questa ricostruzione. Va inoltre osservato che fino al II secolo d.C., all'epoca di Marco Aurelio, il platonismo e l'aristotelismo furono inclusi tra le scuole canoniche della filosofia, ma non ebbero la posizione di preminenza che i secoli successivi accordarono a essi. Nel 176, ad esempio, Marco Aurelio istituì delle cattedre imperiali di filosofia ad Atene. Vi erano rappresentate le scuole canoniche: non solo platonismo e

* Università degli Studi Roma Tre; riccardo.chiaradonna@uniroma3.it

1 Cfr. A.N. Whitehead, *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Macmillan, New York 1929, rist. The Free Press, New York 1978, p. 39.

aristotelismo, ma anche stoicismo (Marco Aurelio era, d'altronde, uno stoico) ed epicureismo². Mentre, però, le opere di Platone e Aristotele sono state trasmesse dall'antichità e sono pervenute fino a noi, quelle di Epicuro e degli scolarchi stoici non hanno avuto la stessa fortuna: oggi possono essere ricostruite quasi solo per via indiretta, mediante testimonianze, per lo più ostili, conservate da altri autori. Perché?

I secoli che chiudono il mondo antico ebbero un ruolo decisivo nel formarsi di questa tradizione. Platone e Aristotele furono, infatti, le principali autorità nelle scuole filosofiche neoplatoniche che, tra III e VI secolo, diedero alla filosofia greca la forma che passò alle epoche successive. Di fatto, furono trasmessi alle epoche più tarde i testi di filosofia letti e studiati nelle scuole alla fine del mondo antico: furono le scuole, più che le biblioteche, a garantire la trasmissione dei testi³.

Se oggi, dunque, possiamo leggere le opere di Platone e Aristotele, ma non quelle di Crisippo o Epicuro, lo dobbiamo principalmente alla situazione che caratterizzò l'insegnamento della filosofia dal III secolo in poi. La Scuola di Atene di Raffaello, con Platone e Aristotele nella posizione di maestri al centro del consesso dei filosofi, rappresenta il programma di insegnamento delle scuole filosofiche alla fine del mondo greco-romano, programma che Raffaello conosceva attraverso la mediazione del platonismo fiorentino di Marsilio Ficino⁴. Fatto ancora più interessante, questo canone si sviluppa e si consolida in un'epoca in cui Atene ha ormai perso la posizione preminente di centro della cultura filosofica. La filosofia nei secoli dell'Impero ha da tempo oltrepassato i confini di Atene ed è un fenomeno culturale che interessa tutti i principali centri del Mediterraneo, soprattutto a Oriente. Non è una filosofia ateniese e neppure una filosofia occidentale: si tratta, se mai, di una filosofia mediterranea.

2. Il decentramento della filosofia

Le origini di questo sviluppo coincidono con la definitiva affermazione dell'egemonia di Roma. Intorno all'86 a.C., a seguito del disastroso assedio di Atene per opera di Silla nella Prima guerra mitridatica, cessarono di esistere le scuole che, dal IV secolo a.C., avevano dominato senza contrasti il dibattito filosofico. Durante tutta l'epoca ellenistica le scuole filosofiche erano rimaste ad Atene: la fioritura culturale e scientifica di Alessandria non aveva insidiato il primato filosofico di Atene cominciato tra V e IV secolo a.C. Per secoli i filosofi delle principali scuole erano stati legati ai loro fondatori da una

2 Cfr. S. Toulouse, *Les chaires impériales à Athènes aux IIe et IIIe siècles*, in H. Hugonnard-Roche (ed.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux: aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Vrin, Paris 2008, pp. 127-174.

3 A questo proposito, si veda l'illuminante articolo di R. Goulet, *La conservation et la transmission des textes philosophiques grecs*, in C. D'Ancona (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists*, Brill, Leiden 2007, pp. 29-61.

4 Cfr. Ph. Hoffmann, *L'arrière-plan néoplatonicien de L'École d'Athènes de Raphaël*, in Ph. Hoffmann, P.-L. Rinuy (eds.), *Antiquités imaginaires. La référence antique dans l'art occidental de l'Antiquité à nos jours*, Presses de l'ENS, Paris 1996, pp. 143-158.

continuità istituzionale. Si può discutere se Arcesilao sia stato o meno un fedele seguace di Platone (e, in questo preciso senso, se sia stato o meno un “platonico”), ma è indiscutibile che egli abbia diretto la scuola fondata da Platone.

Tutto questo finì all’inizio del I secolo a.C. Filone di Larissa, l’ultimo scolarca dell’Accademia fondata da Platone, si trasferì a Roma; Silla portò con sé da Atene a Roma la preziosa biblioteca del Liceo. In quegli stessi anni, anche l’epicureo Filodemo lasciò Atene per l’Italia portando con sé i suoi libri. L’élite romana diventò interlocutore privilegiato degli intellettuali. Atene non smise di esistere come centro di cultura filosofica, ma perse il suo primato⁵. Con la fine delle scuole ateniesi, si ebbe un vero e proprio dislocamento della filosofia nei principali centri culturali del Mediterraneo, in primo luogo Alessandria e Roma. Non vi erano più l’Accademia, il Liceo, la Stoa e il Giardino, ma vi erano, sparse nel Mediterraneo, scuole e cerchie di filosofi che si richiamavano all’autorità dei capiscuola ateniesi senza poter rivendicare il privilegio di una continuità istituzionale.

Le conseguenze di questo processo furono decisive. Alessandria diventò un importante centro filosofico e mantenne questa posizione per molti secoli, fino al termine dell’antichità. Lo stesso vale per Roma, ricca di biblioteche e vero crocevia di culture e religioni. Inoltre, nei secoli dell’Impero e della fine dell’antichità altri centri filosofici si aggiunsero con fasi alterne di fortuna e decadenza: per nominarne solo alcuni, Apamea, Antiochia, Pergamo, Costantinopoli.

L’istituzione di scuole ad Atene fu per lo più collegata a progetti di tipo arcaizzante, volti a far rivivere la tradizione d’insegnamento che si era estinta nel I secolo a.C. Si è già fatto riferimento all’istituzione delle cattedre pubbliche dedicate alle scuole canoniche da parte di Marco Aurelio nel 176: queste animarono il dibattito filosofico tra II e inizio del III secolo. Tra IV e V secolo si colloca l’ultimo tentativo di restaurazione del passato ateniese. Plutarco di Atene fondò una scuola platonica che si richiamava alla tradizione dell’insegnamento nell’Accademia (ma che non va confusa con l’Accademia fondata da Platone). La scuola neoplatonica di Atene, alla quale appartennero filosofi come Siriano, Proclo, Damascio e Simplicio, rappresentò tra il V e il VI secolo l’ultimo tenace centro di reazione ideologica pagana contro un cristianesimo ormai da tempo asceso al ruolo di religione di Stato. Per questa ragione, nel 529 Giustiniano ne impose la chiusura e proprio il 529 è stato scelto come data simbolica per indicare la fine della filosofia greca antica.

La vicenda di Plotino, che conosciamo attraverso la biografia scritta da Porfirio, rivela il clima di quei secoli. Plotino era nato in Egitto forse a Licopoli. Non sappiamo nulla delle sue origini e della sua giovinezza se non, come possiamo inferire dalle sue vicende, che proveniva da una famiglia ricca e influente. La sua biografia di filosofo comincia a ventotto anni:

A ventotto anni (Plotino) si sentì spinto verso la filosofia e fu presentato alle più insigni celebrità di Alessandria di quel tempo; ma ritornò dalle loro lezioni così sconfortato e pieno

5 Su questi temi, si veda il fondamentale articolo di D.N. Sedley, *Philodemus and the Decentralisation of Philosophy*, in «Cronache ercolanesi», 33, 2003, pp. 31-41.

di tristezza che confidò le sue pene ad un amico. Questi comprese il desiderio della sua anima e lo mandò da Ammonio, di cui non aveva ancora sperimentato l'insegnamento. E dopo che andò da lui e lo ebbe ascoltato, disse al suo amico: «Questo è l'uomo che cerco». Da quel giorno restò costantemente al fianco di Ammonio ed acquisì un tale abito per la filosofia che divenne impaziente di fare esperienza tanto di quella predicata dai Persiani, quanto di quella che predominava tra gli Indiani. Pertanto, allorché l'imperatore Gordiano si preparò a marciare contro i Persiani, Plotino, che aveva già trentanove anni – era rimasto alla scuola di Ammonio per undici anni interi –, si mise al suo seguito e lo accompagnò. Ma quando Gordiano fu ucciso in Mesopotamia, Plotino riuscì a stento a fuggire e trovò rifugio ad Antiochia. Infine venne a Roma, all'età di quarant'anni, nel tempo in cui Filippo si era impadronito del potere imperiale.⁶

Gli studiosi discutono sull'attendibilità di questo resoconto, ma quello che qui interessa non sono le singole vicende narrate, ma la descrizione dell'ambiente in cui Plotino visse e operò⁷. Nacque in Egitto, studiò ad Alessandria presso il misterioso Ammonio Sacca alla cui scuola egli rimase undici anni (232-243). A 39 anni seguì il giovanissimo imperatore Gordiano III nella spedizione contro i Persiani per fare esperienza – come scrive Porfirio – della filosofia praticata da Persiani e Indiani. Dopo la sconfitta e la morte di Gordiano in Mesopotamia, Plotino si rifugiò ad Antiochia per poi arrivare a Roma (244). Qui fondò una scuola (per meglio dire, una cerchia d'intellettuali) che raccoglieva filosofi, ma anche politici e personalità influenti. Rimase a Roma fino agli ultimi tempi della sua vita quando, malato, si stabilì presso *Minturnae* dove morì nel 270⁸. La vita di Plotino attraversa i principali centri culturali dell'Impero: Alessandria, Antiochia, Roma. Riflette gli scambi tra l'Impero e l'Oriente in quella che gli studiosi hanno chiamato la «globalizzazione arcaica»⁹. Ma, per quanto sappiamo, Plotino non mise mai piede ad Atene.

3. Insegnare filosofia alla fine del mondo antico: La Scuola di Pergamo

È interessante soffermarsi su una tra le scuole meno conosciute alla fine del mondo antico, ossia sui circoli neoplatonici a Pergamo nel IV secolo (la cosiddetta 'Scuola di Pergamo')¹⁰. Si trattava di scuole di filosofi neoplatonici 'pagani' discepoli di Giam-

6 Porfirio, v. *Plot.* 3, 6-24, trad. it. in M. Casaglia, Ch. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, *Plotino*. Enneadi, UTET, Torino 1997.

7 Tra i molti contributi degli studiosi, segnalo soprattutto Cfr. J. Whittaker, *Plotinus at Alexandria: Scholastic Experiences in the Second and Third Centuries*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 8, 1997, pp. 159-190. Sulla cronologia adottata da Porfirio, cfr. R. Goulet, *Le système chronologique de la Vie de Plotin*, in Id., *Études sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive*, Vrin, Paris 2001, pp. 153-190.

8 Porfirio, v. *Plot.* 2, 15-31.

9 Cfr. P. Brown, *The Silk Road in Late Antiquity*, in V.H. Mair, J. Hickman (eds.), *Reconfiguring the Silk Road: New Research on East-West Exchange in Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2014, pp. 15-22 e ss.

10 Per più ampi dettagli e riferimenti bibliografici, mi permetto di rinviare a R. Chiaradonna, *Pratiche d'insegnamento filosofico nel IV secolo d.C. Intorno alla cosiddetta "Scuola di Pergamo"*, in G. Ago-

blico, subito dopo Costantino: in un'epoca, dunque, in cui il cristianesimo aveva ormai conquistato i vertici dell'Impero. Secondo l'erudito neoplatonico Eunapio di Sardi (345-420ca.), gli allievi di Giamblico erano una moltitudine e da ogni parte venivano a studiare con lui quelli che avevano a cuore l'educazione¹¹. Questa e altre affermazioni suggeriscono la presenza di un vivace interesse per la filosofia nell'Impero del IV secolo¹². Forse Giamblico non era circondato dalla moltitudine di allievi di cui parla Eunapio, ma l'elenco che fornisce quest'ultimo basta a confermare la risonanza del suo insegnamento:

C'erano infatti Sopatro di Siria, un uomo abilissimo nel parlare e nello scrivere, Edesio ed Eustazio di Cappadocia; dalla Grecia [venivano] Teodoro ed Eufrazio, che eccellevano nella virtù, e una moltitudine di altri, che non erano molto inferiori per la capacità oratoria, sicché era ammirevole come egli bastasse a tutti. E, difatti, egli manifestava la sua generosità verso tutti.¹³

Questo elenco di nomi dice ben poco al lettore contemporaneo, ma è interessante ripercorrere le vicende dei filosofi menzionati da Eunapio. Non sappiamo nulla di Eufrazio, ma gli altri tre discepoli sono figure note. Sopatro ricoprì un ruolo di spicco alla corte di Costantino, prima di cadere in disgrazia ed essere messo a morte. Lo storico Sozomeno afferma che Sopatro era a capo della «successione di Plotino»¹⁴ e la notizia trova riscontro nella *Suda*, che lo menziona come uno dei successori della *diadoché* (successione) di Plotino¹⁵. In *ep.* 1389, 13-14, Libanio chiama Apamea «la città amata da Giamblico e madre di Sopatro». È dunque plausibile che Sopatro abbia accolto Giamblico ad Apamea e abbia in seguito diretto una scuola filosofica in quella città. Anche Eustazio di Cappadocia è una personalità conosciuta attraverso Eunapio e la sua vicenda testimonia ulteriormente del prestigio di cui godettero gli allievi di Giamblico. A lui Costanzo II affidò un'ambasciata presso il re di Persia in seguito a un attacco a sorpresa su Antiochia. Nel riferire questo episodio, Eunapio esprime stupore per la scelta compiuta da un imperatore che era «preso dai libri dei cristiani»¹⁶. È un cenno alla generale situazione politica che il pagano Eunapio descrive come caratterizzata da calamità pubbliche e civili che avevano gettato nel terrore le anime di tutti¹⁷. Eustazio fu legato da parentela

sti, D. Bianconi, *Pratiche didattiche tra centro e periferia nel Mediterraneo tardoantico*, CISAM, Spoleto 2019, pp. 69-89.

11 cfr. Eunapio, *v. soph.* VI, 4, p. 12-14. Sulle *Vite dei filosofi e dei sofisti* di Eunapio, si veda la fondamentale edizione di R. Goulet, *Eunape de Sardes. Vies de philosophes et de sophistes*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 2014, di cui si segue qui la paginazione, con ampi apparati. Cfr. anche M. Civiletti, *Eunapio. Vite di filosofi e sofisti*, Bompiani, Milano 2007.

12 Si veda anche Eunapio, *v. soph.* VI, 38, p. 26, 9-13 sulla fama acquistata da Edesio a Pergamo.

13 Eunapio, *v. soph.* V, 5, p. 12, 14-20.

14 Sozomeno, *hist. eccl.* I, 5, 1, p. 13, 11-12 Bidez-Hansen.

15 Cfr. *Suda* P 1811, *s.v. Plotinos*, vol. IV, p. 151, 25 Adler.

16 Eunapio, *v. soph.* VI, 40, p. 26, 25.

17 *Id.*, *v. soph.* XXIII, 54, p. 105, 20-22. Si veda anche il giudizio su Costantino (*v. soph.* VI, 10, p. 19, 11-13), ricordato per la demolizione dei santuari più illustri allo scopo di erigere gli edifici dei cristiani.

con Edesio, altro allievo di Giamblico. Sposò Sosipatra, su cui ci soffermeremo tra poco, dalla quale ebbe tre figli tra cui il filosofo Antonino.

Edesio si era formato in Grecia¹⁸ e poi in Siria presso Giamblico¹⁹. Si era ritirato in campagna in Cappadocia²⁰ prima di fondare a Pergamo – probabilmente nella sua stessa dimora²¹ – la scuola presso la quale, quando egli era ormai vecchio verso il 350, venne a studiare Giuliano, il futuro imperatore che cercò di restaurare il paganesimo²². Allievi di Edesio furono Crisanzio di Sardi, Eusebio di Mindo, Prisco di Tesprozia e Massimo di Efeso. Prisco e Massimo furono maestri e consiglieri di Giuliano Imperatore e restarono vicini a lui fino alla sua morte durante la campagna di Persia²³. A Pergamo venne a insegnare anche Sosipatra, vedova di Eustazio²⁴. Infine, si deve probabilmente identificare il Teodoro allievo di Giamblico menzionato da Eunapio e originario della Grecia con Teodoro di Asine (in Messenia), una figura indicativa del complesso quadro intellettuale dell'epoca: egli infatti si distaccò dalle posizioni di Giamblico sull'anima tornando al platonismo di matrice plotiniana²⁵.

4. *Filosofo neoplatoniche: Sosipatra*

Le notizie che abbiano riportato offrono un quadro per certi versi inaspettato. I conflitti interni all'Impero esistevano ed erano violenti, ma non impedivano ai filosofi neoplatonici di acquisire posizioni di assoluto rilievo nella società dell'epoca. L'Oriente era il vero centro della cultura filosofica. C'è poi un altro elemento di grande interesse nell'insegnamento della filosofia tra III e VI secolo: il ruolo acquisito da alcune donne nelle scuole neoplatoniche²⁶. È celebre la figura di Ipazia, matematica e filosofa di Alessandria uccisa dai cristiani nel 415²⁷. Non è però un caso isolato: vanno ricordate anche Sosipatra (IV secolo) a cui si è già accennato, e Asclepigenia (V secolo), attiva ad Atene e maestra del neoplatonico Proclo. Furono personalità carismatiche, provviste di cultura e autorevolezza eccezionali. Le loro vicende, inoltre, rivelano che le scuole filosofiche, e in particolare quelle neoplatoniche, offrivano nell'antichità un ambiente favorevole più di altri alle donne. Come hanno mostrato ricerche recenti, nell'antichità le scuole

18 Id., *v. soph.* VI, 1, p. 18, 17.

19 Ivi, VI, 4, p. 19, 3-7.

20 Ivi, VI, 36, p. 25, 21-22.

21 Ivi, VI, 38, p. 26, 13; VI, 81, p. 34, 20-21.

22 Ivi, VII, 15, p. 43, 18-19.

23 Amm. Marc. XXV, 3, 23.

24 Eunapio, *v. soph.* VI, 80-81, p. 34, 14-35, 2.

25 Proclo *in Tim.*, vol. III, p. 333, 28-30 Diehl.

26 Cfr. A. Michalewski, *Women and Philosophy in Porphyry's Life of Plotinus*, in Z. McConaughy, A. Medeiros Ramos, Roxane Noël (eds.), *Women's Perspectives on Ancient and Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2021. pp. 211-217; I. Koch, *Les femmes philosophes dans l'Antiquité*, in « L'Enseignement philosophique », 67, 2017, pp. 73-79.

27 La letteratura su Ipazia è sterminata. In italiano, si veda soprattutto S. Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Nuova edizione aggiornata e ampliata, Rizzoli, Milano 2023.

filosofiche costituirono infatti uno spazio atipico in cui le donne potevano, almeno in alcuni casi, avere un posto a sé stante, talvolta con pari condizioni rispetto agli uomini. Secondo Isabelle Koch, questa situazione fu causata dal particolare *status* delle scuole che permetteva di sfuggire alla rigida struttura sociale fondata sul genere e alla suddivisione dello spazio tra i sessi che strutturava le società antiche²⁸.

Moglie del filosofo Eustazio, Sosipatra superò per la fama il suo stesso marito²⁹. Fu una personalità carismatica a cui Eunapio attribuisce doti sovranaturali di veggente e profetessa. È interessante soffermarsi sulla descrizione di una sua lezione:

Quando un giorno tutti [i componenti della scuola] si erano riuniti presso di lei – Filometore era assente e soggiornava in campagna –, l'argomento [della discussione] e la questione investigata riguardavano l'anima. Poiché erano dibattuti molti discorsi, quando Sosipatra cominciò a parlare, confutando poco a poco, mediante dimostrazioni, le tesi proposte, poi affrontando il discorso sulla discesa dell'anima e [spiegando] quale parte di essa fosse punita e quale fosse immortale, nel mezzo della trance coribantica e dionisiaca, come se avesse avuto la voce rotta, ella tacque e, atteso un breve intervallo di tempo, gridò nel mezzo [dell'assemblea]: “Che cosa è mai questo?”³⁰.

Dal passo ricaviamo alcune informazioni sulle circostanze dell'insegnamento. Sosipatra insegna ai suoi discepoli «presso di lei»³¹, nella sua dimora³² di Pergamo vicino a Edesio. Con ogni probabilità, le scuole neoplatoniche di Pergamo erano circoli privati: una situazione diversa sia da quella che si era avuta tra II e III secolo ad Atene, con le cattedre imperiali di filosofia istituite da Marco Aurelio, sia da quella che si avrà di nuovo tra V e VI secolo ad Alessandria, quando l'insegnamento della filosofia fu probabilmente impartito da cattedre pubbliche. Nei circoli dei filosofi giamblichi, si raccoglievano discepoli di estrazione sociale per lo più elevata e già bene istruiti, che ricevevano una formazione filosofica di tipo superiore, il cui vertice era situato nell'unione col divino di cui testimonia la parte finale dell'episodio appena riportato. In effetti, a seguito dalla trance estatica in cui è rapita, Sosipatra prende coscienza di un incidente accaduto nel frattempo a Filometore, il discepolo che era assente³³.

L'esito finale della lezione impartita da Sosipatra non deve però indurre a trascurare i passi che conducono a esso. Sotto questo aspetto, il quadro che emerge è meno prodigioso e sensazionale di quanto non appaia a una prima lettura e, anzi, conduce ad aspetti tipici dell'insegnamento di scuola. In primo luogo, l'argomento della lezione riguarda una delle questioni più dibattute nel platonismo antico: si tratta della discesa dell'anima nei corpi e del suo destino dopo la morte. È solo al termine di questo processo argomen-

28 Si veda lo studio citato sopra, n. 26.

29 Su Sosipatra, si veda ora H. Marx, *Sosipatra of Pergamum. Philosopher and Oracle*, Oxford University Press, Oxford 2021.

30 Eunapio, v. *soph.* VI, 90-91 pp. 36, 19-37, 1.

31 Ivi, VI, 90, p. 36, 19.

32 Ivi, VI, 80, p. 34, 20.

33 Ivi, VI, 91-93, p. 37, 1-10.

tativo che Sosipatra raggiunge la trance compiendo il prodigio della chiaroveggenza. Per quanto sappiamo, nessun filosofo del IV secolo respinse l'insegnamento filosofico fondato sull'argomentazione razionale e l'interpretazione dei testi normativi di Platone e Aristotele. Vi era, in questo senso, una base comune alle diverse posizioni sostenute. A variare era l'esito a cui conduceva il comune metodo di studio e insegnamento. Per filosofi come Sosipatra il culmine della filosofia era una saggezza di tipo religioso che si associava alla pratica di riti e all'esecuzione di veri e propri prodigi unite all'acquisizione di capacità sovranaturali. Altri neoplatonici, invece, mantenevano una posizione di tipo intellettualistico più vicina a quella di Plotino. L'appartenenza a una medesima scuola non escludeva la diversità di posizioni dentro un comune retroterra di testi, discussioni e metodi. A tutti i filosofi era propria una formazione filosofica basata in larga parte sulla discussione di scuola e sullo studio di Platone e Aristotele, e tutti, per questo aspetto, condividevano un bagaglio di testi, dottrine e tecniche argomentative.

Le scuole filosofiche nel mondo mediterraneo furono parte dell'ambiente su cui si inserì la formazione delle culture locali che, secondo ricostruzione di Santo Mazzarino, segnò il passaggio del mondo antico alle epoche successive³⁴. In questa lunga transizione le culture degli *ethne* dell'impero si resero autonome in reazione alla cultura egemone greco (ellenistico) romana. Il cristianesimo fece da elemento catalizzatore in questo processo. Gli *ethne* sviluppano così le loro culture diverse, o addirittura antagonistiche, rispetto a quella egemone. Per la filosofia, l'Oriente, con il formarsi di tradizioni di lingua non greca come quella siriana, è un terreno di osservazione privilegiato. Atene rimase nei secoli il simbolo della filosofia greca antica: ma ciò che permise davvero alla filosofia di proseguire la sua vicenda fu l'aver oltrepassato in modo irreversibile i confini di Atene.

34 Cfr. S. Mazzarino, *La democratizzazione della cultura nel Basso Impero* (1960), in Id., *Antico, tardo-antico ed era costantiniana*, Dedalo, Bari 1974, vol. I, pp. 74-98.

FRANCESCA GAMBETTI*

BEYOND DISCIPLINARY BOUNDARIES:
ALCMAEON OF CROTON BETWEEN PHYSICS,
MEDICINE AND PHILOSOPHY

Abstract

In recent decades, there has been a growing need to adopt a new approach to knowledge characterized by the broadest possible inter- and trans-disciplinary perspective, capable of responding to the rapid and complex changes in society, and the multidimensional nature of the problems and issues that run through it. Nevertheless transdisciplinarity is not really a product of the 20th century: this holistic approach that aims to hold all scientific knowledge together, that aspires to exist at once between, across and beyond different disciplines, has characterized our culture since antiquity. If we wished to search for the earliest example of transdisciplinary science, we should perhaps turn to the figure of Alcmaeon of Croton, an ‘experimental researcher’ who carried out his research across the fields of physics, medicine (neurophysiology), and philosophy (epistemology). For the concept of health as the isonomy of opposing forces, the study of the senses contained in the head, and encephalocentrism, he is regarded as fundamental to the development of Hippocratic medicine, an *ante litteram* neuroscientist, and a scientist truly across boundaries.

Keywords: Alcmaeon, Knowledge, Medicine, Nomadic Concepts, Transdisciplinarity

1. *Introduction*

In recent decades, there has been a growing need to adopt a new approach to knowledge characterized by the broadest possible inter- and trans-disciplinary perspective, capable of responding to the rapid and complex changes in society, and the multidimensional nature of the problems and issues that run through it. This approach has progressively come to influence scientific paradigms and the organization of research¹.

While modern science has indeed been characterized by specialized and well-defined disciplines, the rigid boundaries between disciplines are slowly breaking down, leading to greater fluidity and permeability. However, if modern science has achieved the considerable results it has achieved, this is due, among other things, precisely to its hyper-specialization, its precise division into disciplinary domains, the clear definition of research boundaries, the sharp delimitation of objects of inquiry, and the establishment of specific goals and objectives.

The fragmentation of scientific research has been determined not only by internal factors, but also by external ones – cultural, social, and economic factors – related to

* Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia della Idee; francesca.gambetti@iliesi.cnr.it

1 E. Jantsch, *Vers l'interdisciplinarité et la transdisciplinarité dans l'enseignement et l'innovation*, in L. Apostel et alii (eds.), *L'interdisciplinarité – Problèmes d'enseignement et de recherche*, OECD, Paris 1972. B. Nicolescu, *Manifesto of Transdisciplinarity*, SUNY Press, New York 2002, translation from the French by Karen-Claire Voss.

its institutional organization: it is not by chance that the development and definition of research fields developed in parallel with the increasingly important role assumed by universities. Disciplinary boundaries have progressively become a socially constructed framework of assumptions, processes, and methodologies that belong or are embedded in a specific discipline, as they serve the purpose of giving internal cohesion to the discipline itself. This, in turn, has led to the establishment of a close-knit community of scholars with a specific professional identity.

The complexity of contemporary issues has made disciplinary boundaries less rigid and much more mobile. It has eroded disciplinary barriers by promoting forms of interdisciplinarity which, while always remaining within the framework of disciplinary research, have enabled the transfer of methods from one discipline to another. Above all, this complexity has increasingly pushed researchers towards a transdisciplinary, holistic perspective stressing the unity of knowledge. This is an approach that not only reshapes and transcends the boundaries between disciplines, but also involves linguistic forms of hybridization through the use of nomadic concepts and conceptual analogies, affecting the ways in which results achieved are communicated and disseminated, and involving not only the scientific community but also non-scientific stakeholder communities².

Transdisciplinarity is not really a product of the 20th century: this holistic approach that aims to hold all scientific knowledge together, that aspires to exist at once between, across and beyond different disciplines, has characterized our culture since antiquity. Indeed, if we wished to search for the earliest example of transdisciplinary science, we should perhaps turn to the figure of Alcmaeon of Croton, an ‘experimental researcher’ who lived at the turn of the 5th century BC and carried out his research across the fields of physics, medicine (neurophysiology), and philosophy (epistemology)³.

2. Alcmaeon of Croton as a scientist across boundaries

Aristotle was the first to realize that Alcmaeon was an outstanding scholar who had made great scientific discoveries, so much so that – according to Diogenes Laërtius – he devoted an entire treatise (Πρὸς τὰ Ἀλκμαίωνος α΄) to discussing Alcmaeon’s teach-

2 The debate on interdisciplinary research is very broad and lively, involving issues that affect not only the disciplines themselves but also cultural, political, economic and gender issues. On the one hand, the integration of knowledge is promoted, and mutual engagement, exchange, intersections, and multidisciplinary approaches are pursued; on the other hand, the adoption of a truly interdisciplinary perspective is invariably met with resistance and difficulties, as it raises several problems – methodological (*how* interdisciplinary research should proceed), theoretical (*what* exactly counts as interdisciplinary), and organizational (*who* can evaluate interdisciplinary research and how). See. L.W.E. Tessaro, *Science and Interdisciplinarity: a Treatise on the Philosophy of Interdisciplinary Research*, in «Journal of Interdisciplinary Science», 6, 1, 2022, pp. 46-68.

3 For the fragments of Alcmaeon and reports about his teachings, I will follow the critical edition and translation by A. Laks and G.W. Most, *Early Greek Philosophy*, vol. V, part 2, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2016, henceforth LM. In brackets will be given the references to the edition by H. Diels and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Dublin-Zurich 1952⁶, henceforth DK.

ings⁴. However, the very fact that he was a thinker working across boundaries, at the intersection of multiple disciplines, has made it difficult for modern scholars to understand his thought. Conflicting interpretations were put forward, because Alcmaeon could not perfectly be placed within the historiographical framework alongside the other so-called pre-Socratics⁵.

Although he lived in Croton, the city to which Pythagoras had fled from Samos, and was therefore necessarily immersed in the Pythagorean cultural milieu, Alcmaeon was not a Pythagorean⁶; although he conducted precise empirical observations on the sense organs contained in the head, he cannot be regarded as a physician⁷ (since medicine was only codified by Hippocrates at least one century later); finally, although he was involved in the investigation of *physis* – believing that most things come in pairs, that the planets move in the opposite direction from the fixed stars, from west to east, and that the sun is flat – he would appear to have sharply distanced himself from this field⁸.

Calcidius⁹ account, which attributes the practice of anatomical dissection to Alcmaeon, has been significantly downplayed, especially by Mansfeld and Lloyd. Nonetheless, it represents significant evidence of just how pioneering and experimental Alcmaeon's

-
- 4 See Diog. Laert. V, 25 = LM R1 (DKA3). Other references to Alcmaeon by Aristotle are to be found in: *Historia animalium* (1.11 492a14-15 = LM D14=DK24A7), concerning the refutation of the theory that goats breathe through their ears; in *De generatione animalium* (3.2 752b22-26 = LM 29=DK24A16), where Aristotle criticizes the belief that nourishment in birds' eggs is found in the albumen, arguing instead that it resides in the yolk; and, finally, in the *Historia animalium* (1.1 581a14-16 = LM D20=DK 24A15), where Aristotle takes up the alcmaeonian doctrine that establishes an analogy between the onset of the reproductive age of man and that of plants, both of which can be detected by precise anticipatory signs – the appearance of fluff in the former, flowering in the latter.
- 5 For a first and general overview of Alcmaeon see C.A. Huffman, 'Alcmaeon', *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/alcmaeon/>.
- 6 The fact that Alcmaeon is said to have dedicated his writing to three Pythagoreans, Brontinus, Leo, and Batillus, as reported by Diogenes Laertius, must be interpreted more as a protreptic invitation or perhaps a polemical attack on three exponents of Pythagoreanism, rather than as any actual association with them. Moreover, the distinction Aristotle variously makes between Alcmaeon and the Pythagoreans is the strongest argument in favor of his not belonging to that movement. See Aristotle, *Metaph.* A5 986a27-b2 (LM D5 = DK24A3): «for he states that most of the things involving humans are two, speaking of contraries that are not, as theirs [scil. Pythagoreans] are, determinate, but instead are taken randomly, like white and black, sweet and bitter, good and evil, large and small. Regarding the others [scil. pairs of opposite], he spoke at random without determining them, while the Pythagoreans declared how many contraries there are and what they are».
- 7 Mansfeld and Lloyd do not consider Alcmaeon a physician and place him entirely within the philosophical tradition, crediting him as a pioneer in empiricist research, which in their view has nothing to do with precise and systematic medical practice. See J. Mansfeld, *Alcmaeon: "Physikos" or Physician? With some remarks on Calcidius' "On Vision" compared to Galen, Plac. Hipp. Plat. VII*, in J. Mansfeld and L.M. de Rijk, (eds.), *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C.J. de Vogel*, Van Gorcum, Assen 1975, pp. 26-38; G.E.R. Lloyd, *Alcmaeon and the Early History of Dissection*, in «Sudhoffs Archiv», 59, 1975, pp. 113-47, reprinted in Id., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 164-193.
- 8 See M. Vegetti, *Ippocrate, Opere*, UTET, Torino 2000 (1965), p. 20.
- 9 Calcid., in *Timeus* 246 = LM R6 (DK 24A10): «[...] Alcmaeon of Croton, an expert on questions regarding nature, and the first person to dare to perform a dissection [...]».

research was considered to be, as well as of the fame he enjoyed in antiquity. His empirical observations on the structure of the sense organs and his hypotheses about the physiology of sensations led him to formulate important observations on the domain of knowledge and its foundations, paving the way for empirical enquiry.

In recent studies Alcmaeon is considered to be a «new type of thinker, a natural philosopher, [...] interested in questions about the nature of man, [...] about the functioning of the inner body and man's health [as] part of that important new idea of 'nature' which Greek intellectuals had quite recently postulated»¹⁰. However, much of the historical-philosophical literature of the first half of the 20th century regarded Alcmaeon as the father of medicine in general, and particularly of anatomy, physiology, embryology, and psychology¹¹. Even now in the medical literature Alcmaeon is mostly regarded as the father of neuroscience¹².

Whether Alcmaeon was a physician or not, in the sense in which this term would later be understood with Hippocrates, his research was certainly stimulated by the environment of the medical school based in Croton, founded long before the arrival of Pythagoras himself and the establishment of the school of Cos. It was at the Croton school that Democedes received his training, the best physician of the time, who even went to the court of Darius, whom he treated along with his wife Atossa¹³.

According to Mario Vegetti¹⁴, Alcmaeon played a key role in the development of medicine and was also essential for the development of the Hippocratic school, which owes to him some methodological indications on the centrality of observation and empirical investigation, the notion of a central nervous system governed by the brain and including the sense organs, and the pathophysiological theory of disease as the disruption of the balance between the different qualities or active principles that constitute the organism (disease resulting from the prevalence of only one of these elements)¹⁵.

Another crucial contribution to Hippocratic medicine was Alcmaeon's embryology (the study of the origin of the seed and the inheritance of traits). Here the Hippocratic tradition is said to depend entirely on Alcmaeon and to have added nothing new to his theories¹⁶. His embryology formed the basis for one of the most important achievements of Hippocratic medicine, namely the genetic etiology of certain diseases such as epilepsy (*morbum sacrum*), which presupposes precisely Alcmaeon's encephalocentrism¹⁷.

The variability in the interpretations of Alcmaeon and the difficulty of assigning canonical scientific labels to his work are not due not so much to the impossibility of ap-

10 R. Lane Fox, *The Invention of Medicine. From Homer to Hippocrates*, Penguin, Dublin 2022, p. 58.

11 L. Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, in «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s. 69, 3, 2001, pp. 55-79.

12 A.M. Zemelka, *Alcmaeon of Croton – Father of Neuroscience? Brain, Mind and Senses in the Alcmaeon's Study*, in «Journal of Neurology and Neuroscience», 8, 3, 2017, pp. 1-5.

13 Herodot. 3, 125 ff. See L. Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, cit.

14 M. Vegetti, *Ippocrate, Opere*, cit., p. 30.

15 *Ibidem*.

16 Ivi, p. 45.

17 *Ibidem*.

plying to him descriptive categories that were only clearly established much later, or to the limited information about him and his writings, but rather to his transdisciplinarity: his being a scientist who straddled, crossed and transcended the boundaries between different disciplines, namely medicine, physics and epistemology.

3. 'Isonomia' and 'monarchia' as nomadic concepts

Applying contemporary categories to the past can often be very risky: there is the risk of interpreting it anachronistically and distorting its objective reconstruction. It may seem bold to describe Alcmaeon using the category of 'nomadic concepts'¹⁸ – also known as traveling concepts – which are among the latest heuristic tools in contemporary scientific debate, created to share the understanding of concepts across disciplinary, professional and cultural boundaries, in such a way as to foster communication even outside restricted communities of insiders¹⁹. Nevertheless, when Alcmaeon creates the concept of health as *isonomy*, that is «the proportionate mixture of the qualities», a dynamic balance of opposing forces (τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν)²⁰, he gives us a perfect example of how science has progressed from the very beginning, building its theories through analogies, metaphors, linguistic borrowings, and nomadic concepts.

The concept of isonomy is precisely an emblematic case of how concepts having no fixed basis, but spanning various different areas, connect different contents and empirical problems, (co)creating new concepts²¹. Alcmaeon has no definition of health that he can draw upon; in the Homeric poems as well as in tragic plays, illness is usually a misfortune that happens suddenly, whose real cause is not understood, and it is interpreted as divine punishment or plague. A positive definition of bodily health is missing; the state of health is conceived as well-being in the absence of illness, and even healing is conceived as the result of a deity's intervention.

Alcmaeon introduces an important theoretical shift by providing a positive definition of health, establishing an analogy between the structure of nature and the constitu-

18 See I. Stengers (ed.), *D'une science à l'autre. Des concepts nomades*, Seuil, Paris 1988; G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1991; F. Darbellay, *The Circulation of Knowledge as an Interdisciplinary Process: Travelling Concepts, Analogies and Metaphors*, in «Issues In Integrative Studies», 30, 2012, pp. 1-18.

19 M. Rossini, *Nomadic Concepts. Td-Net Toolbox Profile* in «Swiss Academies of Arts and Sciences: Td-Net Toolbox for Co-Producing Knowledge», 13, 2020, www.transdisciplinarity.ch/toolbox. doi.org/10.5281/zenodo.3717144. About the use of analogy in the ancient science see G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.

20 Aet. 5, 30, 1 = LM D30 (DK 24 B5). For a sharp analysis of political metaphors in medicine and philosophy, see G. Cambiano, *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, 'Corpus Hippocraticum'*, in «Elenchos», 3, 2, 1982, pp. 219-236. See also S. Kouloumentas, *The Body and the Polis: Alcmaeon on Health and Disease*, in «British Journal for the History of Philosophy», 22, 5, 2014, pp. 867-887.

21 See G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, cit.

tion of the body: as in nature, «most of the things involving humans are two, [...] like white and black, sweet and bitter, good and evil, large and small»²²; and concerning human health he states:

[...] what maintains health is the equality of the powers (ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων), of the moist and dry, cold and hot, bitter and sweet, and the other ones [scil. opposites], while the monarchy of only one among them causes sickness, for the monarchy of one of the two is destructive for the other.²³

The remaining passage reported by Aetius, which lists some possible causes of disease, does not really seem to come from Alcmaeon, because the terminology used «is clearly anachronistic». However, precisely because they do not occur elsewhere in ancient medical literature, the terms isonomy and monarchy used to define health and disease are believed to have been coined by Alcmaeon, borrowing political terminology that he evidently believed to be clearer and more comprehensible than biological jargon²⁴.

Health is «the proportionate mixture of the qualities», meaning that it is produced by the symmetrical relationship between different pairs of opposing powers (δυνάμεις), all of which have equal dignity and importance. In the human body, as in the body politic, well-being is the result of opposing powers not giving rise to destructive conflict but integrating one another, in such a way as to generate a kind of solidarity between the various functions. Just as in the polis it is important to have a balance between all segments of society, even in the antagonism between them, in the healthy body the equality of opposites maintains a dynamic opposition. On the contrary, in both the body and the polis disease is the product of μοναρχία, that is, the prevailing of one function over its opposite; disease is the disruption of the healthy balance within a pair of opposites (and not more generally between all δυνάμεις) – a disruption probably caused by «climatic or dietary changes»²⁵.

The balanced dialectic of opposites is therefore not something that should be eliminated, but on the contrary something healthy that should be maintained and preserved.

Of course, one could also try to extrapolate Alcmaeon's political views from his analogy between the human body and the body politic, but this is of secondary importance compared to the crossing of boundaries that he created between the fields of medicine and politics, and compared to the concept of health he developed, which – as a nomadic concept – would later return from medicine to politics (with Plato for example), once theoretical perspectives and priorities had changed.

22 Aristot., *Metaph.* A5 986 a27 ff = LM D5 (DK A3).

23 LM D30 (DK 24B4).

24 See LM, n. 1 to D30; see also G. Cambiano, *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, 'Corpus Hippocraticum'*, cit., pp. 219 and 221.

25 Ivi, p. 222.

4. *The physiology of perception and knowledge*

Whether they were the result of precise dissections of the cranial box²⁶, or the outcome of accurate extemporaneous observations (skull fractures or autopsies on cadavers in which the eyeballs were removed), the most important discoveries made by Alcmaeon concern encephalocentrism. The mechanisms of perception of the sense organs contained in the head – hearing, smell, taste, and sight – are all traced back to the brain, with a consequent distinction between αἰσθάνεσθαι/sensing and ξυνίηναί/understanding, which in Alcmaeon’s view distinguishes humans from all other animals.

Censorinus states that Alcmaeon did not know which part was formed first in the embryo²⁷, while according to Aetius he believed that the first part to be formed in the womb was the head, where the ἡγεμονικόν or guiding principle was located²⁸. Whether it was the first part formed in the fetus or not, the head was seen to contain the most important sense organs, which Alcmaeon, according to Theophrastus, studied and described with precision and accuracy. He stated that:

hearing occurs by the ears, since there is void in them; for this resounds (and a sound is produced by what is hollow), and air makes an echo in response²⁹; we hear by means of the void inside the ear. For this is what resounds when breath strikes it. For all empty things resound³⁰;

26 Scholars in favor of attributing the practice of anatomical dissection to Alcmaeon include: W.A. Heidel, *Hippocratic Medicine*, New York 1941, and J. Schumaker, *Antike Medizin*, Berlin 1940, who speaks of animal dissections; H. Erhard, *Alkmaion der erste Experimentalbiologe*, in «Sudhoff’s Archiv für die Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaft», 24, 1941, pp. 77-89, who is even inclined to speak of vivisection, as is M. Wellmann, *Alkmaion von Kroton*, in «Archeion», 11, 1929, pp. 156-69. Alcmaeon is regarded as a natural philosopher rather than a physician by F. Kudlien, *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen*, Zürich-Stuttgart 1967; J. Mansfeld, *Alcmaeon: ‘Physikos’ or Physician? With Some Remarks on Calcidius’ “On Vision” Compared to Galen, Plac. Hipp. Plat. VII*, cit., pp. 26-38; and G.E.R. Lloyd, *Alcmaeon and the Early History of Dissection*, cit. Other scholars instead believe that Alcmaeon conducted a number of anatomical observations on cadavers, limited to the eyeball, albeit on the basis of general philosophical rather than purely medical interests: see E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1892, It. transl. by R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I volume ii, Ionia e Pitagorici, La Nuova Italia, Firenze 1967., p. 614; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1 *The Early Presocratics and the Pythagoreans*, CUP, Cambridge 1962, pp. 341-59. In support of the idea of Alcmaeon’s use of anatomical dissection for epistemological rather than purely medical purposes, see also P. Manuli, in P. Manuli, M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano 1971, Pistoia 2009², p. 42. Finally, Perilli also believes that Alcmaeon practiced dissection: see L. Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, cit., p. 65-66.

27 See Censorinus, *de die nat.* 5, 4 = LM D26 (24A13): «Alcmaeon confessus est, ratus neminem posse perspicere quid primum in infante formetur».

28 Aetius, V, 17, 3 = LMD27 (24A13): τὴν κεφαλὴν, ἐν ἧ ἔστι τὸ ἡγεμονικόν (sc. πρῶτον τελεσιουργεῖσθαι ἐν τῇ γαστρῇ). Despite the use of Stoic lexicon, it is possible to attribute encephalocentrism to Alcmaeon with sufficient certainty.

29 See Theophrastus, *De sens.* 25 = LM D12a (DK 24A5): ἀκούειν μὲν οὖν φησι τοῖς ὤσιν, διότι κενὸν ἐν αὐτοῖς ἐνυπάρχει· τοῦτο γὰρ ἡγεῖν (φθέγγεσθαι δὲ τῷ κοίλῳ), τὸν ἀέρα δ’ ἀντιχεῖν.

30 Aet. 4, 16, 2 = LM D12b (DK 24 A6): ἀκούειν ἡμᾶς τῷ κενῷ τῷ ἐντὸς τοῦ ὠτός· τοῦτο γὰρ εἶναι τὸ διηχοῦν κατὰ τὴν τοῦ πνεύματος εἰσβολὴν· πάντα γὰρ τὰ κοῖλα ἡχεῖ.

smelling occurs by the nostrils, at the same time as breathing occurs, by making the breath rise up to the brain³¹; it is thus by this [*scil.* the brain], which attracts odors by means of acts of breathing, that odors are perceived³²;

it is by means of the tongue that flavors are distinguished; for being tepid and soft, it melts because of heat, and it receives and transmits because of its porosity and softness³³;

the eyes see thanks to the peripheral water. But it is clear that it [*scil.* the eye] contains fire, for when it is struck it flashes. But it sees by means of what is brilliant and is transparent when it reflects, and does so all the more the purer it is.³⁴

Regarding touch he seemed to have said nothing³⁵, while according to Chalcidius, in his commentary on Plato's *Timaeus*, his description of the structure of the eye, sight, and optic nerves was very accurate³⁶.

According to Alcmaeon, therefore, all sensations, in some way (πῶς) reach the brain through channels called *poroi* (πόροι): when the latter undergoes some alteration or change place, sensations are distorted, because the conduits through which they pass are obstructed³⁷.

The adverb πῶς should not suggest obscurity or uncertainty on Alcmaeon's part, but rather a clear distinction of the different ways in which sensations are conveyed to the brain, which is the unifying principle of all human cognitive possibilities³⁸.

On the basis of his careful observations and anatomical descriptions, Alcmaeon established what we now refer to as the field of neuroscience. He conducted research ranging from physiology to epistemology, in an effort to explain what knowledge is³⁹.

The unifying action of the brain first led him to distinguish man from all other animals: «the human being differs from the others [*scil.* animals] because he is the only one that understands, while the others perceive but do not understand». Significantly, the

31 Theophrastus, *De sens.* 25 = LM D13 (DK 24A5): ὀσφραίνεσθαι δὲ ῥισὶν ἅμα τῷ ἀναπνεῖν ἀνάγοντα τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν ἐγκέφαλον.

32 Aet. 4, 17, 1 = LM D13b (DK 24 A8): τούτοι οὖν ὀσφραίνεσθαι ἔλκοντι διὰ τῶν ἀναπνοῶν τὰς ὀσμάς.

33 Theophrastus, *De sens.* 25 = LM D15a (DK 24A5): γλώττη δὲ τοὺς χυμοὺς κρίνειν· γλιάραν γὰρ οὖσαν καὶ μαλακὴν τήκειν τῆι θερμότητι· δέχεσθαι δὲ καὶ διαδιδόναι διὰ τὴν μανότητα καὶ ἀπαλότητα.

34 *Ibidem* = LM D16 (DK 24A5): ὀφθαλμοὺς δὲ ὄρᾶν διὰ τοῦ πέριξ ὕδατος. ὅτι δ' ἔχει πῦρ, δῆλον εἶναι· πληγέντος γὰρ ἐκλάμπειν. ὄρᾶν δὲ τῷ στίλβοντι καὶ τῷ διαφανεῖ, ὅταν ἀντιφαινήη, καὶ ὅσον ἂν καθαρώτερον ἢ μᾶλλον.

35 Theophrastus, *De sens.* 26 = LM D19a (DK 24A5): περὶ δὲ ἀφῆς οὐκ εἶρηκεν οὔτε πῶς οὔτε τίνη γίνεται.

36 Calcidius, in *Timaeus* 246 = LM R6 (DK 24 A10) associates Alcmaeon with Callisthenes and Herophilus, crediting them with a precise description of the sense of sight. In the collection edited by Laks and Most, this description is not given because it is considered to date back to the Hellenistic medical writer Herophilus of Alexandria.

37 Theophrastus, *De sens.* 26 = LM D19a (DK 24A5): ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαι πῶς πρὸς τὸν ἐγκέφαλον· διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν· ἐπιλαμβάνειν γὰρ τοὺς πόρους, δι' ὧν αἱ αἰσθήσεις.

38 See L. Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, cit., p. 66.

39 See G.G. Celesia, *Alcmaeon of Croton's Observations on Health, Brain, Mind, and Soul*, in «Journal of the History of the Neurosciences», 21, 4, 2012, pp. 409-426. E. Crivellato, D. Ribatti, *Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neurosciences*, in «Brain Research Bulletin», 71, 4, 2007, pp. 327-336.

verb used here for knowing is ξυνήμυ, which describes precisely the reduction to one of what instead has a multiple and composite origin.

For Alcmeon, then, feeling and thinking are not the same thing – as Parmenides held, for example⁴⁰ – but two distinct activities. They represent two equally fundamental steps in the process of the acquisition of knowledge, which takes the form of the specifically human activity of making inferences or judgments about evidence coming from various senses⁴¹.

Although Alcmaeon is not mentioned by name, Plato is clearly referring to his theory of knowledge in the famous *Phaedo* passage in which Socrates describes his early infatuation with natural science and questions such as whether we think through our blood, or air, or fire, or the brain⁴².

Socrates explains that the brain furnishes the sensations of hearing, seeing, and smelling from which memory and opinion are generated, and that knowledge (ἐπιστήμη) is produced when opinion takes a stable form through memory. This theory can be regarded as an original insight of Alcmaeon's, who limited the possibilities of human knowledge to the field of things we can experience. He stated that only the gods have a clear knowledge of everything, including both human things and things that are not manifest; more precisely, the gods also know those things whose causes and inner workings are not visible, whereas humans do not have access to this kind of knowledge and can at best proceed by means of evidence and proofs⁴³.

This quotation from Diogenes Laertius, however, should not be taken to attest to the widespread endemic scepticism typical of that time, as clearly expressed, for instance, by Xenophanes⁴⁴. On the contrary, by separating human knowledge from divine knowledge, and by rejecting all knowledge based on divine revelation, Alcmaeon assigned a central role to experience, overcoming the dichotomy between sensible experience and rational knowledge (which Eleatism continued to uphold) and paving the way for man to safely explore the world.

40 See Theophrastus, *de sensu*, 1 ff. = LM D52 (DK 28 A46).

41 See C.A. Huffman, 'Alcmaeon', cit.

42 Among those scholars who dispute the claim that the *Phaedo* passage contains a reference to Alcmaeon we find Laks and Most, who do not include the passage in the collection they have edit. The passage in question is instead present in the edition by Diels and Kranz (24 A11). In favour of referring the Platonic page to Alcmaeon are Huffman, 'Alcmaeon', cit. and Perilli, *Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti*, cit., p. 71, who even considers it possible to establish a close connection between Alcmaeon and Aristotle, who considered sensitive perception to lie at the origin of all knowledge.

43 See Diogenes Laertius VIII, 83 = LM D4 (DK 24 B1): περί τῶν ἀφανέων, περί τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἄνθρωποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς. The interpretation of the quotation by Diogenes Laertius is disputed and the text has been variously amended. The problem concerns the interpretation of τῶν ἀφανέων and τῶν θνητῶν, which some scholars understand in a sapiential sense as 'human destiny'; it seems preferable to interpret the text as referring to the medical practice of tracing the hidden causes of diseases from manifest signs. See E. Dettori, *Alcmaea. fr.1 D.-K.*, in «Museum Criticum», 25-28, 1990-1993, pp. 45-57.

44 See Hippol., *Ref. I*, 14 (DK 21 A33); Stobaeus, *Ecl. I* 8, 2 (DK 21 B18); Sext., *adv. math.* VI, 49 (DK B34).

II *tema di B@bel*

Alcmaeon developed his new epistemology through the generalization of medical practice (which sought to identify the etiology of illnesses through their symptoms). This shows that he was a researcher who cut across boundaries, someone capable of bringing together disciplines as diverse as physics, medicine, and philosophy. It also proves that transdisciplinarity is not really a product of the 20th century, but that holistic approaches, the comparison and integration of different disciplinary fields, the exchange of concepts and methodologies, and the multidimensional approach to problems have characterized human knowledge and shaped its continuous progress since ancient times.

CRISTINA MARRAS*

MODELLI DI ORGANIZZAZIONE DEL SAPERE
OLTRE I CONFINI DISCIPLINARI:
IL MULTIPROSPETTIVISMO DI GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Abstract

In the paper I present the model of knowledge organization, defined as multiperspective, proposed by the German philosopher Gottfried Wilhelm Leibniz. I concentrate on the 21st chapter of the *Nouveaux Essais* dedicated to the Division of Sciences, and the Leibniz's writings on General Science. I discuss the Leibnizian vision of a relational knowledge based on a critical review of the traditional organization of sciences and research approaches (self-referential and closed). Leibniz's proposal transcends disciplinary territorial boundaries, he designs a complex and cooperative model in which theoretical and practical knowledge are combined. Leibniz worked tirelessly throughout his life to a concrete plan to reform and develop science for the public good; a model that can still be a source of inspiration today.

Keywords: Dictionaries, Encyclopedia, Languages, Method, Polycentrism

1. «L'uomo dei libri»¹

Nei *Nouveaux Essais* Leibniz dedica un intero Capitolo, il XXI, alla Divisione delle scienze². Leibniz-Teofilo commenta la posizione di Locke-Filalete, il quale in conclusione di quello che definisce un cammino che ha chiarito tutte le operazioni dell'intelletto descrive le «tre grandi e distinte province» del sapere: fisica o filosofia naturale; filosofia pratica o morale, e la logica o conoscenza dei segni. L'organizzazione del sapere comprenderebbe infatti tutto ciò che rientra nella sfera dell'intelletto umano: la natura delle cose stesse, l'individuo 'agente' tendente al proprio fine, ovvero alla felicità, e i mezzi per comunicare la conoscenza³.

Leibniz-Teofilo rileva subito alcune difficoltà in questa divisione classica e tradizionale, il nodo principale è che ciascuna parte sembra inghiottire il tutto, «chaque parti paroit

* Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e la Storia della Idee; cristina.marras@cnr.it

1 «ein Mann des Buches» così Leibniz è definito da Wilhelm Tootok, in H-S. Brather (Hrsg), *Leibniz und seine Akademie*, Akademie Verlag, Berlin 1993, p. 134.

2 Le opere di Leibniz, se non altrimenti indicato, sono citate in questo articolo con le seguenti abbreviazioni: A (Akademie Ausgabe), il numero romano per la Serie, il primo numero arabo per il Volume, il secondo numero arabo per la pagina di riferimento. Le traduzioni delle citazioni sono mie.

3 G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais (NE)*, libro IV, cap. XXI, in A VI, 6, pp. 521-527. Ricordiamo che i *Nouveaux Essais*, pubblicati postumi nel 1675, sono scritti in forma di dialogo come analisi e commento a l'*Essay Concerning Human Understanding* di John Locke (1690) e sono considerati una delle principali opere di Leibniz.

engloutir le tout»⁴. In questa espressione si definisce l'idea leibniziana del sapere che pur nella divisione e distinzione disciplinare, comprende i diversi campi come disposizioni differenti delle «medesime verità». Dice Leibniz: «una medesima verità può essere situata in differenti posti, a seconda dei termini che contiene, e anche a seconda dei termini medi, o cause, dalle quali dipende, e le conseguenze e gli effetti che può avere»⁵.

Si delinea così un modello di scienza e di conoscenza particolarmente fecondo, innovativo e interessante che riflette e rimodella le fasi importanti dello sviluppo della scienza e delle sue pratiche, per comprenderne i cambiamenti teorici, le nuove esigenze metodologiche, l'integrazione di nuovi strumenti, e a cui si accompagna l'esigenza di un progetto di riforma delle istituzioni scientifiche.

Il corpo intero delle scienze, dice Leibniz nello scritto *De l'usage de l'art des combinaisons* (1690-1716), può essere considerato come un oceano, continuo, senza interruzioni o frammentazioni, e le divisioni in parti sono fatte arbitrariamente dagli uomini in base alla loro utilità⁶. È una organizzazione articolata e interrelata del sapere. Accanto alle rappresentazioni ad albero che riconducevano a una struttura gerarchica e verticale, apre al dialogo anche tra i vari rami più distanti, comprende relazioni anche di tipo orizzontale e passa attraverso una concettualizzazione metaforica riconducibile alle metafore acquatiche e non solo a quelle arboree. Leibniz riferisce al sapere come un oceano, un fiume, un'esplorazione di mari sconosciuti, una navigazione, introducendo nella articolata definizione e tematizzazione della conoscenza anche categorie come dinamismo, relazione, interazione, flusso, fluidità⁷.

Questa complessa visione del sapere si riflette nell'organizzazione della sua biblioteca, a partire dal principio che una biblioteca debba essere una enciclopedia «il faut qu'une Bibliothéque soit une Encyclopedie»⁸; la biblioteca è dunque non solo un luogo, ma anche uno strumento e un modello organizzativo. La collezione bibliotecaria leibniziana rappresenta sia la vastità e il policentrismo degli interessi del filosofo (ai grandi trattati e i libri necessari si devono unire opere utili e curiose), sia uno dei principi guida della sua concezione del sapere: la teoria con la pratica⁹.

Leibniz insiste sulla necessità di capire ciò che è utile e ciò che c'è di buono, per esempio, nella marea di libri e di pensieri¹⁰ e si fa promotore di un sistema di selezione non tanto dei libri considerati 'pericolosi', quanto dei libri 'inutili', quelli che appesano

4 Ivi, p. 522.

5 Ivi, p. 524.

6 Cfr. L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, G. Olms, Hildesheim 1961, pp. 530-533.

7 Per una analisi della concettualizzazione metaforica di alcuni aspetti centrali della filosofia di Leibniz si veda C. Marras, *La métaphore chez Leibniz*, Lambert-Lucas, Paris 2017; sulla metafora dell'oceano e l'enciclopedia cfr. Id., *The Role of Metaphor in Leibniz's Epistemology*, in Marcelo Dascal (ed.), *Leibniz what kind of rationalist? Logic, Epistemology, and The Unity Of Science*, Springer, Dordrecht 2008, pp. 199-212; F. Fernandez, *El filósofo del océano*, Iralka, Madrid 1998.

8 Cfr. La lettera di Leibniz al Duca di Hannover Johann Friedrich, del maggio 1679, in A I, 2, p. 175.

9 M. Palumbo, *La biblioteca lessicografica di Leibniz*, in E. Canone (a cura di), *Bibliothecae Selectae*, L.S. Olschki, Firenze 1993, pp. 419-455; M. Palumbo, *Leibniz e la res bibliotecaria, bibliografie, historiae literariae e cataloghi nella biblioteca privata leibniziana*, Roma, Bulzoni 1993.

10 G.W. Leibniz, *Recommandation pour instituer la Science Generale*, 1686, A VI, 4a2, p. 697.

tiscono e ingombrano gli scaffali; ha le idee chiare su come si debba agire nei riguardi della conservazione e catalogazione del sapere, mettendo al centro del suo progetto il ruolo degli archivi, delle biblioteche, degli osservatori¹¹. La varietà è tale che occorrono indici, tassonomie e sistemi di ordinamento e classificazione. Come le tassonomie sono capaci di presentare e utilizzare le informazioni, così gli inventari sono necessari perché si possa sapere ciò che si possiede e si ha a disposizione¹².

L'importanza di definire e di organizzare i concetti base in tutti gli ambiti del sapere è stata una preoccupazione che ha coinvolto il filosofo per tutta la vita. L'*indicium linguarum*, per esempio, è per lui fondamentale sia per lo studio delle lingue, sia per lo studio dei popoli antichi. Il tema degli indici è estremamente interessante in quanto con Leibniz si assiste a un cambiamento del modello di organizzazione di accesso alla conoscenza: non più infatti indici, tavole iniziali o finali di contenuti che ripropongono semplicemente i titoli dei vari capitoli o sezioni delle opere, bensì vere e proprie «mappe di pensiero». L'indice è sistematico, concettuale, più rami per ogni entrata e ordinato secondo un criterio 'topologico' nella successione dei paragrafi¹³. La conoscenza può essere per questo considerata anche come un grande magazzino da riordinare:

Possiamo paragonare la nostra conoscenza a un grande negozio o magazzino o deposito senza un ordine o un inventario; del quale noi non sappiamo ciò che possediamo già per servircene al bisogno. C'è una infinità di bei pensieri e osservazioni che si trovano dispersi [...]. La cosa più importante e essenziale di tutto ciò è raccogliarli e organizzarli ordinatamente con degli indici che consentano di ritrovarli [...].¹⁴

Leibniz si adoperò per tradurre in forma concreta questi suoi progetti creando vere e proprie mappe di catalogazione. Su questo si innesta anche il cosiddetto 'tema del dizionario'¹⁵: più che una preoccupazione per far fronte all'accumulo del sapere, si tratta di un tema strutturale, la possibilità di costruire delle relazioni prima biunivoche e poi multiple tra la definizione e ciò che viene definito. Propone uno schema dell'organizzazione della conoscenza in cui i vari campi del sapere interagiscono attraverso un sistema di relazioni e rimandi: «una verità può stare in molti posti, a seconda dei differenti rapporti che può avere»¹⁶.

11 Id., *De insula utopica*, 1688, A VI, 4a2, p. 987.

12 Id., *Discours touchant la methode de la certitude, et l'art d'inventer*, 1688-1690, A VI, 4a2, p. 956.

13 C. Marras, *Indici e mappe digitali per l'iter italicum di G.W. Leibniz*, in F. Ciraci, G. Miglietta, C. Gatto (a cura di), *Quaderni di Umanistica Digitale, Culture digitali. Intersezioni: filosofia, arti, media*, AIUCD 2022, Proceedings, Lecce, 1-3 giugno 2022, pp. 86-90. Cfr. G. Tognon, *Leibniz e la costruzione degli Essais de Théodicée. Edizione e commento dell'indice autografo*, in A. Lamarra, L. Procesi (a cura di), in «Lexicon philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storia delle idee», L.S. Olschki, Firenze 1987, pp. 31-71. M. Dascal, *Leibniz and cognitive technologies*, in A. Andreu, J. Echeverría, and C. Roldán (eds.), *Science, Technology and the Common Good: Leibniz's Actuality*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2002, pp. 359-388.

14 G.W. Leibniz, *Discours touchant la méthode de la certitude et l'art d'inventer*, cit., p. 956.

15 M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris 1968.

16 G.W. Leibniz, *NE*, cit., A VI, 6, pp. 524.

Pur mappando la geografia del sapere, individuandone specificità e perimetri, Leibniz propone dunque un modello dai confini fluidi e con regioni sconosciute verso le quali avventurarsi, e di luoghi ancora trascurati e disabitati. La geografia delle terre conosciute fornisce un mezzo per spingere alla conquista di nuovi paesi e a creare nuove piantagioni nella parte meno conosciuta dell'Enciclopedia: «La Geographie des terres connues donne moyen de pousser plus loin les conquêtes des nouveaux pays»¹⁷.

2. Le regioni del sapere

Le caratteristiche pertinenti a un progetto enciclopedico, con la finalità di una esposizione completa del sapere, sono molteplici¹⁸. L'*Encyclopaedia*¹⁹ deve mettere insieme il sapere pratico e quello teorico²⁰ e rispondere a un criterio, per così dire, 'esteriore' di organizzazione della conoscenza, al quale si affianca ciò che invece può essere definito un criterio 'interiore', la *Scientia Generalis*. Nello scritto *Definitio brevis scientiae generalis*, 1683-1685 (A VI, 4a2, p. 532), Leibniz si riferisce a una scienza che contiene i principi di tutto e al metodo per poter usare questi principi, ciò al fine di consentire a chiunque (anche a coloro dotati di *mediocre ingenio*) di comprendere facilmente e rapidamente anche le cose e le verità più difficili. Deve quindi trattare del modo di pensare bene (*modo bene cogitandi*), di scoprire (*inveniendi*), di giudicare (*judicandi*), di gestire le emozioni (*affectus regendi*), di ricordare, poiché la saggezza non è altro che la conoscenza della felicità (*est enim nihil aliud sapientia, quam scientia felicitatis*).

L'organizzazione e la collocazione del sapere dovrebbero seguire due «disposizioni principali»: una «sintetica» e teorica, che segue l'ordine delle prove, come in matematica; l'altra «analitica» e pratica, che segue lo scopo, nello specifico il bene che ha il suo culmine nella felicità e comprende i mezzi necessari per raggiungerla. Ma, come dice Leibniz, sempre nel cap. XXI dei *Nouveaux Essais*, «scrivendo l'enciclopedia secondo queste due disposizioni» bisognerebbe aggiungerne una terza, quella che segue 'i termini', ossia un repertorio sistematico che classifica seguendo gli elementi comuni a tutte le nazioni e in ordine alfabetico secondo la lingua accettata dagli scienziati²¹.

Il repertorio è ciò che consente di 'trovare', collocare e accedere alle informazioni; non solo, dice Leibniz, ci risparmierebbe la fatica anche di cercare nuovamente quello che già è stato trovato. Una mappa dei dati a disposizione (una visione

17 Id., *Recommandation pour instituer la science générale*, cit., p. 696.

18 Si veda O. Pombo, *Leibniz and the Encyclopedic project*, in A. Andreu, J. Echeverría, & C. Roldán (Éds.), *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*, cit., pp. 267-271.

19 I progetti per la creazione di una *Encyclopaedia* si diffusero soprattutto nel Cinquecento e furono legati ad ampi piani di riforma del sapere che ebbero «l'aspirazione di un ordinamento di tutte le scienze e di tutte le nozioni» che corrispondessero all'ordinamento stesso del cosmo; cfr. P. Rossi, *I filosofi e le macchine. 1400-1700*, Milano, Feltrinelli 2000, p. 67.

20 G.W. Leibniz, *De republica literaria*, 1681, A VI, 4a1, p. 432.

21 Id., *NE*, cit., A VI, 6, pp. 524.

completa del problema o dell'oggetto di indagine), la loro analisi e catalogazione, la disponibilità ad affrontare una dimensione della scoperta (tener conto anche di ciò che avviene «per caso»), perfezionare gli strumenti e adeguare il linguaggio, trovare nuovi metodi per la gestione dei dati, avere l'abilità di fare sintesi e bilanci del processo di analisi. Esigenza che, *mutatis mutandi*, è presente ancora oggi nella necessità di stabilire dei linguaggi standard, delle catalogazioni e descrizioni degli oggetti del sapere, che ne consentano la riconoscibilità, accessibilità, fruizione, conservazione, interoperabilità e riuso²².

Leibniz si impegna in questo senso promuovendo il progetto di una *Encyclopaedia* ordinata di tutto il sapere, auspica una *mathesis universalis*, scienza dell'ordine e della misura, fondata da un lato sulla naturalità dell'oggetto rappresentato e sulla convenzionalità dei modi della rappresentazione, dall'altro, sull'analisi empirica e sulla riflessione teorica e l'uso di un linguaggio simbolico e standard per la comunicazione e la classificazione. L'uso dei segni è essenziale sia per lo sviluppo del pensiero che per la sua comunicazione ma anche come aiuto per fissare le idee, e avere una funzione mnemonica, inferenziale e comunicativa. Linguaggio e conoscenza sono dunque strettamente intrecciati. La teoria del linguaggio e il ruolo che le lingue svolgono per il progresso sociale e per il bene comune «fondano la sua riforma della scienza e i diversi progetti scientifici»²³.

Il Leibniz-Teofilo dei *Nouveaux Essais* può anche accettare la divisione tradizionale delle scienze o della filosofia in teorica, pratica e discorsiva, ovvero in fisica morale e logica, purché, vengano considerate non nettamente distinte ma come 'disposizioni differenti' di una medesima verità. A ciò occorre aggiungere, e non è da disprezzare, dice Leibniz, la divisione 'civile' adottata nelle Università e nelle biblioteche: teologia, giurisprudenza, teologia e filosofia, utili e guida per il «genere umano» se ben esercitate e ben collegate alle attività pratiche.

Il problema che Leibniz pone non è solo quello di trovare dei metodi per organizzare il sapere o di essere in grado di affrontare ciò che ancora non si conosce, ma anche (e talvolta ciò è indispensabile), occorre essere capaci di trovare la giusta modalità per farlo. Come dice a conclusione della sua risposta a Locke-Filaete: «se i principi di tutte le professioni o arti, e anche dei mestieri, fossero insegnati praticamente in filosofia [...] questi studiosi sarebbero veramente i precettori del genere umano» e, continua ancora Leibniz, per far questo occorrerebbe «mutare in molte cose la situazione attuale della letteratura e dell'educazione, e di conseguenza della situazione politica»²⁴.

22 Si pensi ai principi FAIR (Findable, Accessible, Interoperable, Reusable) per la gestione dei dati scientifici.

23 C. Marras, *Leibniz Citizen of the Republic of Letters: Some remarks on the interconnection between language and politics*, in L. Basso (ed.), *Republic and common good in Leibniz' Political Thought*, Studia Leibnitiana, Band 43-2011-Heft1, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2012, pp. 54-70.

24 G.W. Leibniz, *NE*, cit., A VI, 6, p. 527.

3. Oltre i confini

Tra le scienze sperimentali (*experimentales*) e quelle definite *intellectuales* non ci sono fissi confini «non aequae fixos limites habent», non più di quanto l'Oceano Germanico sia separato dal Mare Atlantico o dal Mare Deucaledonio da alcuna linea fissa, poiché è un oceano continuo²⁵.

Il modello che si delinea è quello della rete. Leibniz sottolinea l'importanza dell'organizzazione del sapere e dei modi del conoscere in relazione alla vastità del sapere stesso (oceano) e alla varietà degli approcci. Si definisce così una concezione originale di epistemologia, più architettonica che fondatazione²⁶, non riconducibile a una sola funzione critica ma che incarna un progetto di teorizzazione che va 'oltre' gli obiettivi empirici della descrizione e classificazione degli oggetti²⁷.

La strategia è multiprospettica, implica la gestione della varietà di teorie, metodi e fonti di conoscenza con cui un ricercatore deve confrontarsi²⁸, la sua visione complessiva è sempre una visione multipla, non isolata e unitaria. Il risultato delle ricerche è quello di un lavoro comune e nessun contributo, per quanto piccolo, deve essere trascurato²⁹. I singoli ricercatori impegnati a produrre conoscenza, destinata in ultima analisi a contribuire alla felicità dell'umanità, devono essere guidati da un'etica della cooperazione, diversamente assomiglierebbero a «una compagnia di persone che marcia confusamente nell'oscurità senza una guida, ordine e qualsiasi altro segno che li aiuti a regolare la marcia e riconoscersi l'un l'altro»³⁰. La cooperazione richiede non solo la disciplina di marciare lungo un percorso scelto, ben riconosciuto e mantenuto, ma anche la disponibilità di coloro che sono in marcia di aiutarsi a vicenda, soprattutto quando cadono nelle sabbie mobili di un dubbio senza fine, «Nous allons mêmes nous enfoncer dans les marais et sables mouvans des doutes sans fin»³¹.

Il multiprospettivismo comprende diverse dimensioni³². Innanzitutto una dimensione 'pubblica' che può essere seriamente perseguita con un investimento collettivo serio e sostenibile. Se si suppone che gli scienziati cooperino nella produzione di conoscenza, si suppone anche che abbiano (e sviluppino) i mezzi necessari per una cooperazione organizzata. Da qui l'istituzionalizzazione della ricerca sotto forma di accademie scientifiche che gestiscano i grandi progetti di catalogazione e sistematizzazione del sapere. Questo aspetto era tanto più urgente al tempo di Leibniz quanto necessario proprio per far fronte

25 Id., *De divisione orbis scientiarum universi*, 1683-1685, A VI, 4a2, p. 534.

26 M. Serres, *Les systèmes de Leibniz et ses modèles mathématiques*, PUF, Paris 1968, pp. 14-15.

27 F. Duchesneau, *Leibniz et la méthode de la science*, PUF, Paris 1993, p.11.

28 M. Dascal, *Leibniz and epistemological diversity*, in A. Lamarra e R. Palaia (a cura di), *Unità e Molteplicità nel Pensiero Filosofico e Scientifico di Leibniz* (Simposio Internazionale Roma, ottobre 1996), L.S. Olschki Editore, Firenze 2000, pp. 15-37.

29 Questa visione (metafisica) totalizzante, che tuttavia relativizza radicalmente la conoscenza che ogni individuo può avere dalla prospettiva individuale, è stata definita «eclettismo epistemologico leibniziano».

30 G.W. Leibniz, *Recommandation pour instituer la science générale*, 1686, A VI, 4a, pp. 694-695.

31 Ivi, p. 694.

32 Riprendo qui e amplio la proposta di Marcelo Dascal in *Leibniz and epistemological diversity*, cit.

sia alla raccolta di dati, informazioni, di oggetti che la rivoluzione scientifica offriva alla ricerca e quelli che arrivavano dalle nuove frontiere geografiche, sia per l'attivo ruolo di studiosi che sul campo (come i missionari) non solo svolgevano un importante lavoro diplomatico, ma erano le fonti dirette delle conoscenze dai nuovi mondi. Si innesta qui, in questo sguardo oltre confine, anche l'urgenza di un linguaggio, preferibilmente universale, per rappresentare, trasmettere e comunicare le informazioni, e la necessità di potenziare strumenti come le riviste scientifiche, le enciclopedie, i compendi e altre forme di organizzazione sistematica del sapere, al fine di rendere le conoscenze prontamente disponibili ed evitare la duplicazione degli sforzi.

Un'altra dimensione è quella comparativa. Diversi punti di vista forniscono diverse visioni dello stesso fenomeno/oggetto/problema, ed è attraverso il loro confronto che possiamo scoprire l'ordine, l'invarianza e, in ultima analisi, la verità e l'unità. Più ampia è la base comparativa, cioè più prospettive si prendono in considerazione, maggiori sono le possibilità di generare ipotesi ragionevoli che forniscono una visione sempre più sinottica e completa delle cose³³.

Una terza dimensione è quella di vedere le cose dal «posto dell'altro» (*la place d'autrui*). Un principio etico-pragmatico che apre alla possibilità di assumere posizioni multiprospettiche, e che consente di scoprire o di arrivare a delle considerazioni (sia nella politica, così come nella morale, o nella ricerca) che, senza questo 'spostamento' del punto di prospettiva, non si potrebbero raggiungere³⁴.

Sebbene l'obiettivo dello sforzo congiunto sia in ultima analisi quello di rivelare la «convenienza» o l'armonia tra i vari punti di vista, sarebbe miope ignorare le divergenze e le differenze. La stessa *Repubblica delle Lettere* sostenuta e animata da una rete di scambi estremamente efficace, era caratterizzato da dispute, polemiche, litigi, dibattiti, e difficilmente può essere vista come animata da un se pur presunto spirito 'democratico'. Si dovrebbero cercare prospettive molto diverse dalle nostre. Per questo, secondo Leibniz, abbiamo molto da imparare dagli antichi, dalla tradizione, ma anche da tutto quello di nuovo che arriva.

Leibniz, dunque, si spinge 'oltre' la linea, oltre i confini. Nel suo essere avverbio, 'oltre' è un andare al di là di un certo limite, nel tempo e nello spazio, un limite anche ideale, ed è spesso associato ai verbi di moto. Come preposizione è un 'di là' da un luogo

33 Il metodo comparativo è per Leibniz strumento di gestione del plurilinguismo, ed è anche quello che applica nello studio, nella catalogazione e nell'insegnamento/apprendimento delle lingue. Il filosofo viene infatti considerato uno dei fondatori del comparativismo linguistico. Cfr. J. Trabant, *Humboldt et Leibniz: le concept intérieur de la linguistique*, in T. De Mauro, L. Formigari (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the origins of comparativism*, John Benjamins, Amsterdam [u.a.] 1990, pp. 135-156.

34 G.W. Leibniz, *La place d'autrui*, 1679, A VI, 3, p. 903. Cfr. M. Dascal, *Strategies of dispute and ethics: Du tort and La place d'autrui*, in *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Hannover 18-23 July 1994, Teil II, 1994, pp. 108-115; F. Gil, *Leibniz, la place d'autrui, le principe du pire et la politique de la monadologie*, in «Passé Présent», 3, 1984, pp. 147-164. N. Zauderer, *The place of the other in Leibniz's rationalism*, in M. Dascal (ed.), *Leibniz. What kind of rationalism?*, cit., pp. 301-327. Leibniz era un 'eurocentrista', almeno secondo quanto emerge dallo scritto *Consilium Eegyptiacum* (A IV, 1, p. 408) ma, nello stesso tempo, la sua visione politica era basata su un profondo universalismo etico-giuridico in cui il bene di tutti valeva più del bene dei singoli (A IV, 3, p. 798).

go determinato, un di più. L'andare oltre ha una doppia natura: una componente critica e una progettuale (e di speranza). Implica il muoversi, lo spostarsi da una posizione (il posto dell'altro), da una tradizione (superare il cartesianesimo per esempio), e affrontare un cambiamento con la 'porzione' di attesa e di incognito che ciò comporta. È un concetto relazionale, si tratta di una relazione tra un punto di riferimento e una traiettoria che presuppone (a) che il punto di riferimento sia un'entità multidimensionale, (b) che la traiettoria si tracci nella regione che si estende oltre il punto di riferimento e lontano da chi osserva e (c) che la regione della traiettoria sia aperta a eventuali ulteriori specificazioni e a una sua ridefinizione.

La conoscenza è un tesoro pubblico inestimabile, utile per tutte le necessità della vita, Leibniz ci esorta a uscire dal perimetro dei nostri piccoli campi ai quali spesso siamo incatenati, e andare un po' più lontano spostandone i confini «Nous aurions un inventaire général de nostre trésor public qui seroit d'un usage incomparable dans tous les besoins de la vie, nous nous garderions de faire ce qui a été fait, et au lieu de tourner dans un petit champ, comme ces bestes qu'on a attachées par les pieds, nous irions plus loin et ferions reculer nos frontières»³⁵.

4. Conclusioni

Nel discutere i progetti di Leibniz di riforma del sapere e dell'organizzazione della conoscenza è emerso un modello relazionale basato su un approccio multiprospettico. Questo modello veicola una riforma del sapere che è allo stesso tempo epistemologica, educativa e politica. Si ritrova la complementarità di un principio cardine della filosofia leibniziana, unità e molteplicità, nella visione cooperativa della ricerca come somma e superamento dei diversi contributi individuali, in una lettura anche interculturale e multidisciplinare del sapere e della sua organizzazione istituzionale.

Il tema è inevitabilmente anche politico. Leibniz ritiene che la gestione del sapere debba essere affidata alle Accademie, per questo promuove, instancabilmente, il suo progetto presso i sovrani di tutta Europa, sia in funzione della creazione dell'*Encyclopaedia*, sia per favorire gli scambi tra scienziati e studiosi. Egli considera la collaborazione, nell'interesse della scienza e della conoscenza, come la base dello sviluppo umano e sociale.

Queste istituzioni dovevano essere differenti dalle Accademie già esistenti³⁶, verso le quali Leibniz fu molto critico, in quanto il più delle volte impegnate a coltivare sterili interessi, o con obiettivi troppo specifici e selettivi. Gli esempi ai quali ispirarsi erano quelli francesi, inglesi e italiani, il fine ampio: oltre a conservare e preservare, si trattava proprio di diffondere e accrescere le conoscenze teoriche e 'tecniche' attraverso la 'comunicazione' e lo scambio, le differenti istituzioni avrebbero dovuto lavorare coordina-

35 G.W. Leibniz, *Recommandation pour instituer la science générale*, 1686, A VI, 4a2, p. 696.

36 Si veda per esempio, M. Roinila, *G. W. Leibniz and Scientific Societies*, in «International Journal of Technology Management», 46, 1, 2009, pp. 165-179.

tamente per una reale riforma del sapere³⁷. Certo rimane in qualche modo la difficoltà a tenere insieme i grandi progetti di fondazione di Accademie e Società scientifiche con la dimensione pubblica, la circolazione transnazionale, l'apertura ai nuovi mondi, il plurilinguismo.

Si delinea un programma di ricerca che deve poter unire teoria e pratica e rendere tutte le conoscenze disponibili, accessibili, e riutilizzabili.

Indubbiamente ritroviamo nella visione e nei progetti di Leibniz obiettivi e preoccupazioni che ancora oggi ci impegnano e ci interrogano nelle nostre diverse comunità scientifiche di appartenenza, nello sforzo di un dialogo interdisciplinare, di un linguaggio plurilingue di comunicazione, della definizione di un modello dinamico e policentrico di organizzazione del sapere, e l'uso di metodologie capaci di far fronte al rapido sviluppo delle tecnologie integrandole nelle teorie e pratiche della ricerca. Forse è per questo che il pensiero di Leibniz rimane una fonte inesauribile di ispirazione.

37 Dopo anni di impegno, nel Marzo del 1700, i progetti di Leibniz trovarono una conferma nella creazione di una Accademia delle Scienze a Berlino di cui lui stesso fu nominato presidente.

CATERINA MARINO*

SCONFINAMENTI DI GENERE
Judith Butler e la critica alla psicoanalisi lacaniana

Abstract

Starting from the deconstruction of the essentialist conceptions of identity and the binary male/female, heterosexuality/homosexuality relationships, Judith Butler has come to question also the presumed naturalness of ‘compulsory heterosexuality’, questioning the perfect match between biological sex, gender identity and heterosexual orientation. Starting from Butler’s perspective, we intend to deepen the problematic relationship with psychoanalysis, in particular with the crucial phase constituted by the Oedipus complex, which presupposes the incest taboo. Confronting Lacan and his elaboration of the Law of Symbolic, which regulates identity and sexual orientation through the Oedipus interdicts, functioning in reference to the heterosexual paradigm, Butler intends to question its immutable character and the Phallus as the privileged signifier of the symbolic order.

Keywords: Butler, Compulsory Heterosexuality, Lacan, Psychoanalysis, Symbolic

1. *L’eterosessualità obbligatoria*

Una parte della tradizionale denuncia femminista del fallogocentrismo patriarcale¹ riprendeva il discorso strutturalista di Lévi-Strauss, sostenendo che l’indebita egemonia del sesso maschile su quello femminile ha avuto origine dall’esistenza di una struttura universale che ha caratterizzato tutti i sistemi di parentela delle società primitive, basati sullo scambio dell’‘oggetto donna’ offerto in dono da un clan patrilineare a un altro attraverso l’istituzione del matrimonio, tale per cui la sposa diverrebbe un non-soggetto senza identità, funzionante solo quale termine relazionale tra gruppi di uomini, i quali, invece, sarebbero portatori di identità².

È noto che la legge che sta a fondamento di questa economia di parentela, diventata il nesso significativo tra l’antropologia strutturalista e la psicoanalisi, è la proibizione

* Università della Calabria; katiamarino@hotmail.it

1 È importante distinguere, come suggerisce anche Butler, fra le teoriche che sostengono su basi biologiche la necessità della differenza sessuale e le teoriche strutturaliste e post-strutturaliste. All’interno di questo secondo gruppo, alcune hanno trovato utile il paradigma strutturalista poiché fornisce il modo per comprendere le costanti differenze di potere sociale tra uomini e donne. Tuttavia, se per alcune la differenza sessuale è una struttura culturale inevitabile, per altre è comunque necessario contestare la sua forma patriarcale (cfr. J. Butler, *Fare e disfare il genere*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano 2014, pp. 307-308).

2 Sebbene Lucy Irigaray abbia sostenuto che le relazioni tra clan patrilineari fossero basate piuttosto sul desiderio ‘omosociale’, che lei stessa ha definito «(u)omosessualità», ovvero una repressa relazione tra uomini, che emerge tramite lo scambio eterosessuale delle donne. Cfr. L. Irigaray, *Speculum. L’altra donna*, trad. di L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1998.

dell'incesto³, fondata sulla necessità dell'esogamia e considerata la Legge primordiale dell'umanità. Tuttavia, è stata Judith Butler a sottolineare come queste critiche si muovessero ancora all'interno di un'economia eterosessuale dominante, che, a suo avviso, sarebbe l'autentica causa originaria dell'egemonia maschilista, poiché una 'costruzione culturale', qual è la proibizione dell'incesto, avrebbe come suo implicito presupposto una 'eterosessualità incestuosa', spacciata come la matrice 'naturale' del desiderio dell'uomo per la donna e della donna per l'uomo, senza che se ne sia mai stata data alcuna spiegazione, bensì ipostatizzandola come dato naturale:

In che modo l'eterosessualità incestuosa viene costituita come matrice apparentemente naturale e pre-artificiale del desiderio, e il desiderio si istituisce come prerogativa eterosessuale maschile? La naturalizzazione dell'eterosessualità e della capacità maschile di agire sessualmente sono costruzioni discorsive di cui non si dà mai conto, ma che sempre vengono assunte in tale cornice strutturalista fondativa.⁴

L'operazione più originale del pensiero di Butler, la più autorevole esponente all'interno del variegato panorama dei *Gender Studies*⁵, infatti, è l'essersi concentrata – sulla scorta di Michel Foucault – sul concetto di 'norma' e sui processi di normalizzazione, sostenendo la tesi per cui i codici sociali e culturali vigenti, dunque l'intero ordine simbolico (nell'accezione di Lacan) nel quale viviamo, ruotano attorno al modello dell'eterosessualità obbligatoria, che definisce e ontologizza sia l'orientamento che il binarismo sessuale, (maschio/femmina; maschile/femminile), decretando, 'normando', di conseguenza, ciò che appunto è considerato universalmente 'normale' e 'naturale'. Dunque, il postulato di un'eterosessualità costitutiva, secondo Butler, andrebbe letto innanzitutto come parte di un'operazione di fantasia e al contempo di potere⁶, che servirebbe a realizzare la perfetta corrispondenza tra sesso biologico, identità di genere e orientamento sessuale:

3 Non solo Freud ha insistito sull'importanza del tabù dell'incesto; anche per Jacques Lacan, che ne ha trovato conferma dalle teorie di Lévi-Strauss, il divieto dell'incesto assume un ruolo fondamentale per costruire la sua concezione del Simbolico quale principio regolatore che struttura la realtà umana.

4 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad. di S. Adamo, Laterza, Bari-Roma 2013, p. 63.

5 In questa sede non si intende chiarire attraverso quali percorsi teorici si è giunti alla formulazione del concetto di "gender" e alla messa in crisi del paradigma della 'differenza sessuale'; per un'approfondita ricostruzione teorica della questione si rimanda a C. Resta, *Sui generis*, in M. Gensabella Furnari (a cura di), *Identità di genere e differenza sessuale. Percorsi di studio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017 e ai riferimenti bibliografici ivi contenuti.

6 Da una parte Butler tiene a precisare che la sua critica non è diretta all'eterosessualità intesa come pratica erotica e sentimentale, bensì alla 'normatività eterosessuale', quale universale condizionamento sociale, dall'altra sostiene il frequente verificarsi della cosiddetta 'melanconia eterosessuale', ovvero il fatto che la proibizione di certe forme d'amore costituisca la verità ontologica del soggetto: «Il "sono" di "io sono un uomo" codifica il divieto "io non posso amare un uomo", in modo che la rivendicazione ontologica porti con sé la forza del divieto stesso» (J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 294). Ovviamente, anche per Butler ciò non significa che necessariamente tutta l'eterosessualità si strutturi in questa forma.

L'istituzione di una eterosessualità obbligatoria e naturalizzata richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato dal termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio eterosessuale. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria sfocia in un consolidamento di ognuno dei due termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio.⁷

Dopo essersi confrontata con le più autorevoli esponenti del pensiero femminista (De Beauvoir, Wittig, Irigaray, Kristeva), Butler ha cercato di fare un passo oltre, tanto da essere considerata una post-femminista. Del resto già Freud aveva portato alla luce il mancato nesso 'naturale' tra l'identità sessuale biologica e l'identità di genere percepita dal soggetto, benché non abbia mai smesso di cercarlo, senza tuttavia trovarlo e ciò dimostra che non esiste una 'legge naturale' che prescriva l'identità e l'orientamento; tanto da poter mettere in dubbio che esista una 'naturale' e pertanto obbligatoria eterosessualità.

Il passo oltre di Butler, allora, consiste nell'affermare che la 'costruzione' dell'identità è il risultato della reiterazione di stereotipi culturali e di processi performativi di normalizzazione. Dunque, non solo non esiste un'eterosessualità naturale, ma neppure un'omosessualità naturale, cioè derivate da 'istinti' (la pulsione, per la psicoanalisi, non equivale all'istinto), bensì entrambe derivano da fattori culturali, per cui la vera dicotomia su cui dovremmo concentrarci non è quella fra natura e contronatura, ma quella fra natura e cultura: gli esseri umani non hanno istinti e perciò sono costitutivamente contronatura e aperti al possibile.

La via teorica perseguita da Butler, che le ha attirato anche numerose critiche, come quella di un eccesso di costruttivismo, è stata quella di sbarazzarsi di ogni residuo naturalistico, a tal punto da portarla ad affermare che anche il dato biologico è già da sempre interpretato all'interno di una cornice culturale, tanto che la stessa distinzione tra sesso (biologico) e genere (culturale) risulta destituita di fondamento:

Il sesso, come fatto apparentemente naturale, è prodotto discorsivamente da diversi discorsi scientifici, al servizio di altri interessi politici e sociali? Se si contesta il carattere immutabile del sesso, allora forse questo costruito detto "sesso" è culturalmente costruito proprio come lo è il genere; anzi, forse il sesso è già da sempre genere, così che la distinzione tra sesso e genere finisce per rivelarsi una non-distinzione.⁸

Il processo di identificazione è un cammino sempre in movimento e aperto, che dura tutta la vita: stiamo parlando di possibilità psichiche, dunque nulla è naturale, ma tutto è costruito, anche se non in modo arbitrario. Essere in cammino non vuol dire, però, divenire se stessi come se il Sé esistesse già da sempre e si trattasse di riuscire ad appropriarsene, bensì essere continuamente alla ricerca di sé senza riuscire a trovarsi mai fino in fondo. La stessa cosa vale per l'orientamento sessuale che, come per l'identità,

7 J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 35.

8 Ivi, pp. 12-13.

può imboccare strade mai prima esplorate nel corso della vita, sebbene non si tratti mai di una scelta 'volontaria', ma di una possibilità 'psichica', la quale non può prescindere dall'inconscio.

Dunque, è solo una grottesca caricatura quella secondo la quale la teoria del genere di Butler sosterrebbe il passaggio da un genere a un altro o da un orientamento all'altro come se si trattasse di mutare abito da indossare a seconda dell'umore del momento; il genere non è «un orpello da mettere e togliere a piacere»⁹; «non è l'effetto di una scelta»¹⁰; «non c'è un soggetto che decide *del* suo genere»¹¹ e «sarebbe un errore associare il "costruttivismo" con "la libertà di un soggetto di formare la sua sessualità a suo piacimento"»¹², perché una costruzione psichica non è un artificio e tutto ciò che riguarda la sfera psichica accade a partire dal proprio inconscio, per cui ciascuno è una singolarità 'unica' nel suo genere. Questo vuol dire che, nonostante gli stereotipi di genere prescritti dalle norme, esistono ed esisteranno sempre delle sfasature, delle crepe, attraverso le quali la reiterazione della norma si inceppa o, addirittura, fallisce. Anzi, in ultima istanza, non vi sarà mai una perfetta aderenza alla normatività di genere, ma solo 'differenti' approssimazioni ad essa. Dunque, i tentativi fallimentari di 'recitare' una identità sessuale puramente apparente e del tutto inessenziale, sconfessano il principio cardine su cui essa dovrebbe fondarsi, quello del binarismo sessuale, aprendolo non all'indifferenza o all'indistinzione dei sessi, ma al proliferare delle differenze singolari¹³.

2. Il tabù dell'omosessualità

Se, da una parte, Butler deve fare i conti con Lévi-Strauss e il tabù dell'incesto, dall'altra le è stato necessario confrontarsi anche con la psicoanalisi di Freud e di Lacan, il cui nodo più problematico, dal suo punto di vista, sarebbe la concezione dell'Edipo, poiché la Legge che lo governa determina sia l'identità di genere¹⁴ che l'orientamento sessuale del soggetto; prima di attraversare la fase edipica, infatti, non si può neppure parlare di differenza sessuale¹⁵.

9 Ivi, p. IX.

10 *Ibidem*.

11 Ivi, p. XVII.

12 J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, trad. di S. Capelli, Feltrinelli, Milano 1996, p. 86.

13 Come chiarisce Resta: «Se è impossibile saltare fuori da questo dispositivo di potere, d'altro canto è sempre possibile *destabilizzarlo* dall'interno, resistervi: al contrario di quanto sostengono i critici del *gender*, almeno per Butler la contestazione del binarismo di genere, se provoca la neutralizzazione della differenza binaria, non ha come esito fatale l'indifferenza dei generi, bensì, come aveva già affermato Derrida, fin dall'inizio degli anni Ottanta, il proliferare delle differenze al di là della dualità e della contabilità» (C. Resta, *Sui generis*, cit., pp. 288-289). Sulla decostruzione del binarismo della differenza sessuale in Derrida, si rinvia a C. Resta, *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milano 1990.

14 Naturalmente né Freud né Lacan hanno mai utilizzato la parola 'genere', parlando piuttosto, rispettivamente, di un processo di identificazione psichica e di posizione sessuata.

15 Da non dimenticare la difficoltà di Freud nel venire a capo dell'Edipo femminile: poiché anche per la bambina il primo oggetto amato fu la madre, come farà a trovare una via che la conduca al padre? La

Anche per la psicoanalisi l'identità psichica e l'orientamento sessuale non derivano da una scelta libera del soggetto: non si tratta di una decisione, ma del risultato di una serie di fattori non dominabili e accidentali, che dipendono dal modo in cui il soggetto attraversa il complesso edipico all'interno delle sue relazioni inconsce con la figura materna e con quella paterna. In particolare, per Jacques Lacan l'Edipo segna anche l'ingresso nel mondo simbolico del linguaggio, il passaggio dal registro dell'Immaginario a quello del Simbolico, dunque il passaggio obbligatorio affinché si realizzi un processo di soggettivazione, tenendo ben presente che il soggetto della psicoanalisi è un soggetto post-cartesiano, poiché fa i conti con la dimensione dell'inconscio; Lacan lo indica con una \$, ovvero il soggetto barrato della mancanza a essere e del passaggio obbligato attraverso la castrazione: la 'risoluzione' della triangolazione edipica prescrive, infatti, la rinuncia al godimento senza limiti della fase preedipica da parte del bambino perverso polimorfo, per aprire l'accesso al desiderio, che si nutre della mancanza ontologica e che, perciò, non sarà mai pienamente soddisfatto.

Tornando a Butler, dal suo punto di vista va messa innanzitutto in questione la concezione dell'Edipo che emerge dalla psicoanalisi e il non-detto occultato nel tabù dell'incesto, un elemento implicito, dato per scontato, e quindi ancora più nascosto: è sempre un tabù dell'incesto 'eterosessuale'. Perciò, il tabù dell'incesto, che dà per scontata l'eterosessualità del desiderio, nasconderebbe in sé un interdetto ancora più inviolabile, quello dell'omosessualità, la quale, se non fosse 'cancellata' in modo così silenzioso, attenterebbe alla stessa sopravvivenza della società. Ne consegue che in una donna la paura del desiderio omosessuale si affianca alla paura della perdita della propria femminilità, di non essere più una 'vera' donna, allo stesso modo un uomo teme fortemente di perdere la propria virilità, di essere considerato femminile, dunque di non essere più 'propriamente' un uomo. L'omosessualità è a tal punto temuta, da essere già da sempre esclusa, denegata, tanto da costituire, per Butler, una perdita originaria, che provoca un lutto misconosciuto, neppure dicibile, sul quale si fonda quella che Butler chiama «melanconia di genere»¹⁶:

Se si ammette che la proibizione dell'omosessualità sia la cifra costitutiva di una cultura egemonicamente eterosessuale, allora la perdita degli oggetti e degli scopi omosessuali

bambina, secondo Freud, dovrebbe cambiare il proprio oggetto libidico, senza neppure la spinta della paura della castrazione, dal momento che fa il suo ingresso nell'Edipo già da sempre castrata. Forse anche per questo, come lui stesso ha ammesso, la sessualità femminile, e tutto quel che ne consegue, rimarrà per lui un «continente nero». Per approfondire la questione si rimanda a due celebri testi freudiani: S. Freud, *Sessualità femminile*, trad. di S. Candreva ed E. Sagittario, in *Opere (1930-1938)*. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, vol. 11, ed. dir. da C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979; S. Freud, *La femminilità*, trad. di M. Tonin Dogana ed E. Sagittario, in *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, in *Opere (1930-1938)*. *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, cit.

16 Cfr. J. Butler, *Questione di genere*, cit., § III, «Freud e la melanconia di genere», pp. 84-96 e J. Butler, *Melanconia di genere/Identificazione negata*, in *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano-Udine 2013. Cfr. E. Plonowska Ziarek, *Entre déconstruction et psychanalyse: la mélancolie du genre selon Judith Butler*, in M. David-Ménard (éd.), *Sexualités, genres et mélancolie. S'entretenir avec Judith Butler*, Campagne Première, Paris 2009 e G. Ribault, *De la mélancolie dans le genre? Freud lu par Judith Butler*, in *ivi*.

[...] sembra essere forclusa da sempre. Uso il termine “forclusa”, non a caso, nell’ipotesi che si tratti di una perdita preventiva, un lutto per cose non vissute: se sin dall’inizio questo amore non è possibile, va da sé che non può avvenire, e se avviene certamente si tratta di un errore; se avviene, inoltre, lo fa solo nel segno ufficiale della sua proibizione e del suo disconoscimento.¹⁷

Secondo Butler il complesso di Edipo può, invece, «assumere una molteplicità di forme culturali»¹⁸, il che comporta che, non essendo univoca la sua ‘risoluzione’, non può essere assunto a fondamento universalizzabile della cultura.

3. Il Fallo e l’immutabilità del Simbolico lacaniano

A partire da questi presupposti, si può comprendere anche come la critica di Butler si concentri soprattutto sulla struttura immutabile del Simbolico lacaniano, pienamente sussunto sotto la cosiddetta Legge del Nome del Padre. A essere universali, nella cultura, per Lacan, sono proprio le regole simboliche o linguistiche, e tali regole sono concepite per regolamentare le relazioni di parentela: «Il simbolico rappresenta esattamente ciò che pone limiti a qualsiasi tentativo utopico di riconfigurare e di vivere i rapporti di parentela al di fuori del contesto edipico»¹⁹. Insomma, il Simbolico lacaniano, secondo Butler, prescriverebbe l’eterosessualità attraverso ciò che è stato considerato da Lacan il significante privilegiato, il Fallo, che è ciò che origina, o genera tutti gli altri significati. Lacan, tuttavia, ha sempre sottolineato come il Fallo non abbia nulla a che vedere con l’organo genitale maschile, ma rappresenti appunto un elemento simbolico, un oggetto che manca, che orienta la strutturazione dinamica della sessualità umana²⁰. Butler, da parte sua, non è mai stata convinta dallo *status* di questa particolare differenza ontologica utilizzata da Lacan e si è soffermata proprio sulla negazione per cui il Fallo ‘non’ è il pene:

Se il fallo significa soltanto dal momento che *non* è il pene, e il pene si qualifica come quella parte corporea che *non deve essere*, allora il fallo dipende fondamentalmente dal pene per simboleggiare. [...] Cioè sussiste una relazione di identità fra di essi. E non si trat-

17 J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., p. 159.

18 Id., *Fare e disfare il genere*, cit., p. 200.

19 Ivi, p. 90. Ad ogni modo, Butler precisa che sarebbe sicuramente un errore «ridurre la psicoanalisi in sé e per sé a un momento reazionario, che intende l’eterosessualità come irrefutabile fondamento della cultura» (*ibidem*). In questo senso, è importante sottolineare che le critiche rivolte da Butler alla psicoanalisi non vanno intese come un netto rifiuto nei confronti di un sapere dell’inconscio, ma intendono piuttosto sollecitare la psicoanalisi a un rinnovamento delle sue categorie, che la metta nelle condizioni di comprendere più adeguatamente la vita psichica di chi vive al di fuori dei binari delle norme culturali e sociali dominanti.

20 Lacan afferma precisamente che: «Il fallo è un significante, un significante la cui funzione, nell’economia intrasoggettiva dell’analisi, solleva forse il velo della funzione che occupava nei misteri. Perché è il significante destinato a designare nel loro insieme gli effetti di significato, in quanto il significante li condiziona per la sua presenza di significante» (J. Lacan, *La significazione del fallo*, in *Scritti*, vol. II, a cura di G.B. Contri, Einaudi, Torino 2002, p. 687).

ta, naturalmente, di un discorso puramente logico [...]. La domanda, naturalmente, riguarda il motivo per cui si dà per scontato che il fallo richieda quella particolare parte corporea per simboleggiare [...]. Suggestire che il fallo potrebbe simboleggiare delle parti corporee diverse dal pene è compatibile con lo schema lacaniano.²¹

Dunque, continuare a usare il Fallo come significante privilegiato, per Butler, rappresenta la persistenza di un fallocentrismo e di una versione eteronormativa della differenza sessuale nella quale gli uomini ‘hanno’ e le donne ‘sono’ il Fallo. Sebbene Lacan abbia specificato che ‘essere il Fallo’ voglia dire essere il significante del desiderio dell’Altro, per Butler si tratterebbe comunque dell’Altro di un desiderio maschile eterosessualizzato, che «non costituisce affatto il limite della mascolinità da parte di un’alterità femminile, ma il luogo di un’auto-elaborazione maschile»²², così che la donna avrebbe il compito di garantire l’auto-fondazione del soggetto maschile. Perciò, non è affatto sufficiente che Lacan affermi che il significante Fallo ‘non’ è il significato pene, se entrambi i termini sono comunque legati da una relazione essenziale nella quale è contenuta la loro differenza. Non si tratta, per Butler, di sostituire il Simbolico maschile con un Simbolico femminile, il Patriarcato con il Matriarcato; occorre piuttosto decostruire non solo il fallocentrismo, ma anche il binarismo e il fantasma normativo dell’eterosessualità obbligatoria che agisce «attraverso la naturalizzazione e la reificazione delle norme eterosessiste»²³.

Un punto essenziale della critica di Butler alla psicoanalisi di Lacan riguarda perciò l’universalità e l’immutabilità del Simbolico, come se si trattasse di qualcosa che opera alla stregua di «una divinità inaccessibile ma omnideterminante»²⁴.

Secondo Butler, il Simbolico non dovrebbe essere un blocco monolitico senza il quale non si possa accedere all’intelligibilità dell’umano, ma bisognerebbe rinegoziare questa versione dimostrandone la fallibilità, proprio a partire da quelle deviazioni del desiderio che non si conformano all’Edipo; le identificazioni, infatti, sono molteplici, appartengono all’immaginario e «possono evitare certi desideri o fungere da veicolo per il desiderio»²⁵. Ma se è vero che un’identificazione si realizza sempre in relazione a una legge, il fallimento di questo fantasma identificatorio, nonostante l’integrità della legge, costituisce il luogo di resistenza alla legge stessa; questa è stata la tesi sostenuta dalla psicoanalisi per contestare le posizioni sessuali rigidamente opposte e gerarchiche. Tuttavia, questa versione della resistenza, secondo Butler, dimentica proprio di considerare lo status del Simbolico lacaniano quale legge immutabile, perciò «sembra cruciale chiedersi se la resistenza a una legge immutabile sia sufficiente come contestazione politica di un’eterosessualità obbligatoria, dove tale resistenza è circoscritta all’immaginario e dunque trattenuta dall’entrare nella struttura del simbolico stesso»²⁶.

21 J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 77-78.

22 Id., *Questione di genere*, cit., p. 65.

23 Id., *Corpi che contano*, cit., p. 85.

24 Id., *Questione di genere*, cit., p. 83.

25 Id., *Corpi che contano*, cit., p. 92.

26 Ivi, p. 98.

Butler, in ultima istanza, chiede alla psicoanalisi una riarticolazione sovversiva del Simbolico²⁷, il cui compito non sia solo quello di moltiplicare il numero dei soggetti riconosciuti al suo interno, anche se questo è assolutamente necessario dal punto di vista del loro riconoscimento civile e politico.

4. In difesa di Lacan

L'ampia risonanza e la crescente egemonia delle teorie del genere, in particolare il pungente attacco alla psicoanalisi, per lo più discreditata come paladina della differenza sessuale e del binarismo di genere, oltre che dell'ordine eterosessista, e quindi, in ultima istanza, complice di istanze normalizzatrici, non poteva non suscitare reazioni da parte degli psicoanalisti, soprattutto di coloro che, con Lacan, hanno inteso, più di altri, radicalizzare il carattere *sovversivo* del 'ritorno a Freud'.

Jacques-Alain Miller, depositario dell'ortodossia lacaniana, oltre che curatore testamentario delle opere di Lacan, ricorda come, dopo il 1968, quando Deleuze, Guattari, Foucault, Derrida iniziarono a muovere delle forti critiche alla psicoanalisi, Lacan formulò quello che ha chiamato «il discorso dell'Università», rispetto al quale distingueva «il discorso dell'Analista»²⁸. Fu da allora, secondo Miller, che i lacaniani smisero di leggere gli universitari²⁹.

Se Lacan non ha di certo fatto del 'genere' una parola chiave del suo insegnamento, la incontrò nell'opera dello psichiatra americano Stoller, uno dei primi, negli anni '50, a occuparsi di casi di transessualità e a osservare che l'identità sessuale è spesso sganciata dagli elementi biologici e dipende piuttosto da fattori culturali, sociali, ambientali, dunque dalla costruzione del genere. Stoller, con il suo *Sex and Gender*, fu il primo a distinguere sul terreno della psichiatria il sesso dal genere e Lacan fu il primo a farlo conoscere in Francia³⁰. Pur non ignorando Stoller, Lacan e la sua scuola

27 Da questo punto di vista, Butler trova più convincente la posizione di Foucault, per cui è vero che la legge limita o proibisce certi atti, certe pratiche e certi soggetti, ma contemporaneamente fornisce l'occasione per risignificare e potenzialmente sovvertire la legge stessa.

28 Nel seminario XVII Lacan inventa la categoria di 'discorso' per indicare le strutture dei quattro legami sociali nei quali un soggetto può trovarsi ad essere preso. Il discorso dell'Università è assimilato a quello della scienza, dove il 'sapere' è venuto a trovarsi al posto di comando, a discapito della 'verità', che resta schiacciata sotto questo imperativo: «*Continua. Cammina. Continua a saperne sempre di più*» (cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi 1969-1970*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2001, p. 126).

29 Cfr. J.-A. Miller, *Colloquio su Il sesso dei moderni*, in «Lacan Quotidien», n. 927, 2021. Si veda la traduzione italiana pubblicata su «Rete Lacan», n. 27, 2021: <https://www.slp-cf.it/publicazioni/rete-lacan/rete-lacan-n-27-edizione-straordinaria/>. Articolo in cui Miller discute, in modo molto critico, a proposito delle teorie di Judith Butler, con l'autore de *Il sesso dei moderni*, Éric Marty.

30 Lacan cita Stoller nel seminario XVIII, ribadendo che, a partire da Freud, tutto quello che riguarda il funzionamento dell'inconscio non ha nulla di biologico. Tuttavia, rispetto alla questione sul genere, se ha il merito di sganciarla dal determinismo biologico, resta ancora ambiguo dal lato del binarismo: «L'importante è questo: l'identità di genere non è nient'altro se non quello che ho appena espresso con i termini *l'uomo e la donna*. [...] In età adulta è destino degli esseri parlanti suddividersi in uomini

non hanno comunque adottato il concetto di genere che, dal punto di vista di Miller, servirebbe solo a:

Sminuire, pluralizzare, guastare, cancellare, far dimenticare la funzione della differenza sessuale, ovvero il fatto che c'è un sesso e un altro, il che fa due, e non *n* sessi [...]. È fatto anche per far dimenticare che non esiste da nessuna parte un rapporto pre-programmato tra questi sessi che sono due. Si c'è un rapporto biologico tra lo spermatozoo e l'ovulo come tra le gonadi dell'uno e dell'altro sesso. Al piano superiore, invece, laddove si è delle persone sessuate, degli "esseri", e non degli organi né delle cellule o dei cromosomi, non esiste una formula universale. [...] Sono molto precisamente dei significanti giacché [...] bisogna passare attraverso [...] la parola, attraverso un discorso, attraverso il senso.³¹

Dunque, Miller legge nei teorici del genere l'ambizione di passare dal regime della diade sessuale al molteplice del genere e critica Butler perché resterebbe ingabbiata in una tensione continua tra l'anarchismo delle possibilità di genere e un sociologismo inflessibile, dimenticando ciò che, invece, la psicoanalisi intende difendere: i desideri individuali e soggettivi, che non possono essere ridotti al malfunzionamento dell'interazione sociale fra l'individuo e la comunità di appartenenza. La sua posizione, fatta propria dagli psicoanalisti lacaniani più ortodossi³², è quella per cui la differenza sessuale non si può cancellare, ma occorre reinterpretarla alla luce dell'ultimo Lacan, per il quale occorre operare una distinzione tra il godimento femminile che, nel suo eccesso, va al di là della Legge, e quello fallico maschile, tenendo conto che entrambe queste differenti modalità di godimento prescindono dal sesso biologico dei soggetti.

Dunque, Lacan proporrebbe ancora una volta un binarismo? Secondo Miller non è affatto così, poiché ciò che Lacan «ha intravisto per mezzo del godimento femminile è arrivato a generalizzarlo fino a farne il regime stesso del godimento»³³, mentre fino a quel momento la psicoanalisi aveva pensato il godimento solo a partire dalla sua forma maschile. Adesso il godimento 'in quanto tale' sarebbe ascrivibile solo a quello

e donne. [...] Bisogna rendersi conto che ciò che definisce l'uomo è il suo rapporto con la donna e viceversa» (J. Lacan, *Il seminario. Libro XVIII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante 1971*, a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2010, p. 25). Secondo Lacan, inoltre, i comportamenti sessuali sono da riportare alla dimensione del «sembiante», ovvero di una sorta di «parata», in cui ciò che conta non è crederci uomo o donna, ma tenere conto, per l'uomo, che esistono le donne, e per la donna che esistono gli uomini, seppure la donna sia molto più libera dell'uomo rispetto al sembiante.

31 J.-A. Miller, *Colloquio su Il sesso dei moderni*, cit.

32 Per approfondire l'ampio dibattito in corso nell'ambito della psicoanalisi lacaniana in merito alla questione del genere, mi limito a rimandare a F. Fajnwaks, C. Leguil (dirigé par), *Subversion lacanienne des théories du genre*, Michèle, Paris 2015 e a C. Leguil, *L'essere e il genere. Uomo/donna dopo Lacan*, trad. di A. Aldrovandi, a cura di P. Bolgiani, Rosenberg & Sellier, Torino 2019; nel contesto italiano si rinvia a M. Recalcati, *Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano 2012, pp. 467-549 e all'approfondito lavoro di E. Perrella, *Il sesso non è il genere. La psicanalisi e la liberalizzazione del diritto di famiglia*, IPOC, Milano 2016.

33 J.-A. Miller, *L'uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, a cura di J.-A. Miller e A. Di Ciaccia, Astro-labio, Roma 2018, p. 70.

femminile, ovvero quel «godimento non-edipico concepito come sottratto all'edipo»³⁴, cioè un godimento fuori-legge. Lacan non ha smentito l'incidenza del divieto edipico nella donna, ma ha isolato una parte di godimento che non risponde a questo schema, un «godimento non simbolizzabile, indicibile, che presenta delle affinità con l'infinito [...], un godimento fuori-significante»³⁵. Un godimento che sfugge al Simbolico e riconduce al Reale.

L'aspetto decisivo della riflessione di Miller, quindi, è che l'ultimo Lacan esplorerebbe l'al di là dell'Edipo a partire dalla donna, ma non al solo beneficio della donna, perché il 'non-tutto', il godimento eccedente quello fallico, il godimento fuori-legge è in realtà «la legge dell'essere parlante in quanto tale»³⁶.

È vero, tuttavia, che la pratica analitica continua a fondarsi sull'Edipo, poiché offre la possibilità di una funzione universale, sebbene di fatto si possa constatare che esistono dei resti, perché il 'non-tutto', adesso esteso a ogni essere parlante, è quel godimento che non risponde mai pienamente all'Edipo. Per l'ultimo Lacan, secondo Miller, l'Edipo non è niente di più che «il fatto di non poter tenere insieme tutti i significanti»³⁷.

Sul versante del lacanismo filosofico, invece, troviamo le interessanti riflessioni di Slavoj Žižek, secondo cui il focus della critica di Butler a Lacan riguarderebbe il fatto che quest'ultimo avrebbe ridotto la resistenza all'ordinamento simbolico a un fraintendimento 'immaginario' del soggetto che, sebbene di fatto ostacoli la realizzazione del Simbolico, continua a dipendere da esso e, opponendosi, non farebbe che continuare ad affermarlo, essendo incapace di riarticolare i suoi termini. Butler addirittura arriverebbe a considerare lo stesso inconscio lacaniano come 'immaginario', contraddicendolo in modo lampante, visto che, per Lacan, l'inconscio è innanzitutto «il discorso dell'Altro», ovvero è simbolico.

Dunque ci si trova di fronte a uno scenario esattamente opposto a quello descritto da Butler poiché: «Non è l'inconscio a costituire una resistenza immaginaria alla Legge simbolica; al contrario, è la coscienza, l'io cosciente, a essere l'agente del misconoscimento immaginario e della resistenza alla Legge simbolica inconscia»³⁸. D'altra parte, per Žižek una riarticolazione del Simbolico sarebbe assolutamente possibile attraverso l'intervento del Reale di un 'atto etico', un atto irriducibile a quello linguistico-simbolico, proprio perché il Reale è ciò che non può essere simbolizzato³⁹. Per Lacan non c'è 'atto etico' vero e proprio senza il rischio di una «momentanea "sospensione del Grande Altro", della rete sociosimbolica che garantisce l'identità del soggetto»⁴⁰, così che si dovrebbe criticare Butler per aver confuso questo atto nella sua dimensione più radicale

34 *Ibidem.*

35 *Ivi*, p. 71.

36 *Ivi*, p. 75.

37 *Ibidem.*

38 S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, a cura di D. Cantone e L. Chiesa, Cortina, Milano 2003, p. 326, nota 18.

39 Ad esempio, nella lettura lacaniana dell'Antigone, questa eroina è vista come colei che sfida il potere socio-simbolico della Città incarnato da Creonte. Ciò la porta a cadere in una specie di morte simbolica appunto.

40 S. Žižek, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, cit., p. 329.

con la riconfigurazione performativa della propria condizione simbolica. Si dovrebbe, piuttosto, mantenere una netta distinzione tra una riconfigurazione performativa che, però, rimane dentro il campo egemonico del Simbolico e l'atto radicale di una completa riconfigurazione delle condizioni stesse della performatività sociale⁴¹:

Il concetto lacaniano di atto si concentra sul gesto che retroattivamente cambia le proprie (pre)condizioni discorsive, il “Grande Altro” da cui dipende, lo sfondo sul quale esso ha luogo: un atto vero e proprio cambia “miracolosamente” gli standard stessi con i quali misuriamo e valutiamo la nostra attività; in altre parole esso è sinonimo di ciò che Nietzsche chiamava “transvalutazione dei valori”.⁴²

Per Žižek, quindi, la psicoanalisi lacaniana possiede un'etica e un atto decisamente sovversivi, per cui la differenza sessuale è il nome di qualcosa che resiste a ogni tentativo di simbolizzazione, così come ogni soggetto, qualunque sia il proprio sesso o il proprio orientamento, sarà sempre un soggetto barrato e segnato da un eccesso senza nome.

Infine, una posizione forse ‘conciliativa’ – e, per questo, particolarmente interessante – è quella di Fabrice Bourlez, filosofo e psicoanalista francese dichiaratamente omosessuale, per il quale la psicoanalisi sarebbe ancora in grado di offrire una bussola importante anche per i ‘popoli minori’, i cosiddetti *queer*, coloro che vivono ai margini del binarismo di genere e della legge dell'eterosessualità obbligatoria.

Bourlez, attraverso l'equivoco contenuto nel francese *qu'ouïr psychanalyse* (‘cosa udire psicoanalisi?’ cioè ‘cosa udiamo noi psicoanalisti del mondo?’) propone una ‘queer psicoanalisi’, poiché «c'è del *queer* nella psicoanalisi, dell'inquietante, del bizzarro»⁴³ ed è possibile elaborare un'operazione di traduzione culturale tra alcuni concetti nati dalle teorie *queer*⁴⁴ e la psicoanalisi freudiana e lacaniana. Ovviamente Bourlez sa bene che oggi non è possibile parlare de ‘la’ psicoanalisi, poiché esistono innumerevoli orientamenti diversi; Bourlez propone di distinguerli in una ‘clinica maggiore’ e una ‘clinica minore’. La prima sarebbe la rappresentante di una sorta di conservatorismo teorico, ergendosi a istanza moralizzatrice e di buona condotta, operando attraverso categorie diagnostiche valide universalmente: sarebbe questa la psicoanalisi contro la quale giustamente si scaglierebbero i teorici del genere. La seconda, invece, sarebbe una versione ‘altra’ dell'esercizio psicoanalitico, pronta a interrogarsi sulle proprie categorie e sulle conseguenze politiche del proprio dispositivo, così come suggeriva anche Derrida⁴⁵, mettendo in discussione la «fondatezza di determinati dogmi – l'Edipo, il fallo, la legge

41 Cfr. *ibidem*.

42 Ivi, p. 333.

43 F. Bourlez, *Queer psicoanalisi. Clinica minore e decostruzione del genere*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 14. Anche Paul Preciado ha da tempo lanciato diversi appelli in questa direzione alla psicoanalisi: cfr. P.B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, trad. di M. Balmelli, Fandango, Roma 2021.

44 Per una ricognizione della vasta costellazione delle teorie queer si rimanda a L. Bernini, *Le teorie queer. Un'introduzione*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

45 In proposito si veda J. Derrida, *Stati d'animo della psicanalisi. L'impossibile aldilà di una sovrana crudeltà*, trad. di C. Furlanetto, ETS, Pisa 2013.

Il tema di B@bel

del simbolico e la castrazione, il reale come impossibile»⁴⁶, spingendoli al limite per capire se effettivamente producono effetti normativi eterosessisti, come sostiene anche Butler. Si tratterebbe dunque di una psicoanalisi ‘a-venire’, finalmente disposta ad andare oltre alcuni concetti eteronormativi. Una clinica che, però, dovrebbe continuare a seguire le orme di Freud e di Lacan, rilevando ciò che di continuo impedisce al soggetto di incontrare il suo desiderio unico e singolare, una clinica, soprattutto, che implica «un altro tipo di responsabilità: [...] poiché resta uno dei rari luoghi – forse l’unico? – in cui il soggetto è autorizzato a rispondere alla sua difficoltà di essere in maniera autenticamente singolare»⁴⁷.

46 F. Bourlez, *Queer psicoanalisi*, cit., p. 21.

47 Ivi, pp. 33-34.

PATRIZIA NUNNARI*

CORRISPONDENZE DI ‘OPACITÀ’ FRA SCIENZA ED ETICA

Incursioni speculative interdisciplinari verso una svolta epistemologica della complessità

Abstract

Reflection on ‘quanta’ in the 20th century showed a world impossible to analyze from isolated elements, existing independently and without the observer and his/her consciousness. This suggested the assumption of a ‘broad sense of cognition’. The inductive-deductive method would historically overshadow ‘abduction’, an expression of invention, creation and intentionally contradictory thinking, open to lateral, less obvious and probable approaches. The need to redefine rationality has allowed the irruption of ambiguity, undecidability, incompleteness, contradiction and uncertainty in doing science, bringing it closer to the ‘opaque’ speculative figures of Lévinas’ ‘faces’, Ricœur’s ‘integral self’, Jonas’ attention to ‘Responsibility’ towards future generations, Morin’s urgency to ‘understand the human condition’ in its unprecedented ‘complexity’.

Keywords: Complexity, Correspondences, Ethics, Impermanence, Science

Fino all’inizio del XX secolo la scienza classica – secondo Morin – si è fondata su quattro pilastri: il primo ha riguardato l’‘ordine’ su cui l’Universo è stato percepito in chiave deterministica e meccanicistica; il secondo, la ‘separabilità’ come scomposizione cartesiana di un problema in elementi semplici, ha invece determinato, sul piano scientifico, la specializzazione e la compartimentazione disciplinare, la separazione fra le grandi scienze e, al loro interno, tra le discipline. Ha anche portato a un isolamento degli oggetti dai loro ambienti, le separazioni fra oggetto di conoscenza e conoscente e fra scienza e filosofia. Anche quest’ultima non è sfuggita al processo riduttivo: si è lasciata travolgere dalla necessità di assecondare il bisogno rassicurante di cogliere, del suo percorso totale, tratti unitari e motivi di continuità, piuttosto che la complessità delle direzioni intraprese storicamente; giocoforza, sul piano della riflessione storiografica imperante, ha mostrato meno eterogeneità e ricchezza di quanto avesse effettivamente generato nella sua storia. Per non parlare di un sommerso ancora da svelare di filosofe che hanno mostrato, nei secoli, un pensiero speculativo di indubbio valore.

Il terzo pilastro, il cosiddetto principio ‘di riduzione’, ha portato a riconoscere come primaria e fondamentale la conoscenza degli elementi di base del mondo fisico e biologico, come secondaria la conoscenza dei loro diversi e mutevoli insiemi, legittimando soprattutto il quantificabile e il misurabile. Il quarto pilastro, quello avviato dalla logica aristotelica, dando centralità all’induzione e alla deduzione, ha costruito un mondo coerente e interamente accessibile al pensiero, ma ha anche storicamente adombrato quella che Peirce ha chiamato abduzione: un’attività cognitiva di investigazione e creazione

* Università degli Studi Roma Tre; patrizia.nunnari@uniroma3.it

dall'effetto alla causa probabile, dalle conseguenze a un'ipotetica spiegazione¹; un percorso inferenziale 'dal noto all'ignoto' incentrato sulla possibilità e sulla capacità di pensare a tutto quello che potrebbe essere, scenari possibili e plausibili, non escludendo l'intuizione di legami associativi di idee anche inattese.

Lo conferma Popper, ricorda Morin, quando precisa che limitandosi solo alla deduzione e all'induzione, la logica classica ha escluso l'atto attraverso il quale una teoria concepita o inventata non richieda analisi logica². Sulla stessa posizione troviamo la riflessione di Werner Heisenberg sulla logica: basandosi su evidenti connessioni fra premesse e deduzioni, oppure su una particolare classe di fenomeni spiegati da una legge generale, modelli semplici di ragionamento, abbiamo trascurato tutte le altre strutture del linguaggio.

Queste altre strutture possono sorgere da associazioni tra certi significati delle parole; per esempio, un significato secondario di una parola che attraverso solo vagamente la mente quando la parola viene udita, può portare un contributo essenziale al contenuto di una frase. Il fatto che ogni parola può produrre molteplici movimenti, più o meno coscienti, nella nostra mente, può essere usato per rappresentare, attraverso il linguaggio, alcune parti della realtà molto più chiaramente di quanto non avvenga attraverso l'uso degli schemi logici³.

Infine il principio d'identità ha rappresentato per secoli il fondamento ontologico-metafisico per la ragione e la scienza occidentali, riconoscendo nelle cose un essere proprio⁴ e rispondendo per lungo tempo alla necessità di quella che Popper ha chiamato 'demarcazione': credere cioè che il metodo induttivo⁵ fosse un criterio legittimo per differen-

1 Un esempio di abduzione potrebbe essere: 'se qui vi è della cenere, vi deve essere stato anche del fuoco'. Dal principio generale implicito che il fuoco produca sempre della cenere, si ricava la proposizione particolare che è 'qui vi è stato del fuoco', spiegazione probabile della prima proposizione. Cfr. S. Zingale, *Interpretazione e progetto. Semiotica dell'inventiva*, Franco Angeli, Milano 2013.

2 Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, Le Lettere, Firenze 2021, p. 35. Cfr. K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 94 e ss.

3 W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, Il Saggiatore, Milano 2008, p. 199. Come l'abduzione conferisce alla parola la possibilità di mostrare i molteplici movimenti descritti da Heisenberg, allo stesso modo anche il pensiero laterale tematizzato da De Bono è in grado di mitigare il rigorismo induttivo-deduttivo, avendo la facoltà di mettere insieme gli elementi in modi diversi, promuovendo la ricerca intenzionale laterale di alternative. La selezione, la classificazione e l'esclusione, forme del pensiero verticale, si possono dunque accompagnare a forme di un pensare intenzionalmente contraddittorio che fa propri approcci meno evidenti e probabili, avendo cura di ri-modellare il pensiero attraverso una ristrutturazione intuitiva generativa. I due processi ovviamente non sono antagonistici ma complementari perché il pensiero laterale è utile per generare idee e orientamenti, mentre il pensiero verticale è utile per svilupparli; il primo aumenta l'efficacia del secondo offrendogli più elementi su cui operare una selezione. Il pensiero verticale moltiplica l'efficacia del pensiero laterale facendo un uso corretto delle idee generate. Cfr. E. De Bono, *Creatività e pensiero laterale*, Milano, Rizzoli 2021, p. 38 e ss.

4 Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, cit., p. 35.

5 Per Popper la scienza procede dunque per 'prova ed errore', perché le teorie sono delle ipotesi che possono balzare alla mente per intuizione o in seguito ad esperimenti ed osservazioni. Ciò che conta è prevedere un sistema di controllo che metta alla prova le conseguenze che se ne possono trarre per deduzione, cercando poi di confutarle mediante un apparato sperimentale. Il procedimento effettivo della scienza consiste infatti nell'operare attraverso congetture e nel saltare alle conclusioni, spesso dopo

ziare la scienza genuina dalla speculazione filosofica. In realtà per Popper «l'induzione, cioè l'inferenza fondata su numerose osservazioni, è un mito» perché «il procedimento effettivo della scienza consiste nell'operare attraverso congetture»; l'erronea credenza nell'induzione è stata rafforzata proprio dal bisogno di un criterio di demarcazione. Inoltre per Popper «l'induzione rende le teorie solo probabili, anziché certe»⁶ perché la scienza procede per eliminazione delle false teorie mediante asserzioni osservative; «la sua giustificazione è assicurata dal puro rapporto logico di deducibilità che ci consente di asserire la falsità di certi asserti universali, quando ammettiamo la verità di corrispondenti asserti singolari»⁷.

Nietzsche, Bachelard, Simmel furono tra i primi studiosi sensibili al movimento telurico causato dallo sviluppo di scoperte del XX secolo nei campi della fisica, della chimica, della biologia, della cosmologia e delle matematiche. In sintesi – ricorda Cerruti:

già al tempo di Nietzsche dagli studi sulla propagazione del calore e dai principi della termodinamica, seguono, nella prima metà del secolo, la saga della fisica delle particelle e della cosmologia e, nella seconda metà, la rivoluzione biologica e delle scienze della terra, la teoria del caos, la teoria delle strutture dissipative, la teoria dei frattali, la teoria delle catastrofi⁸.

Emerse così una scienza che non si poteva limitare a studiare sistemi semplici e idealizzati, dovendo porsi di fronte alla comprensione della natura e del mondo. Chiarificatrici appaiono, a tal proposito, le osservazioni di Bachelard:

Mentre la scienza di ispirazione cartesiana costruiva molto logicamente il complesso col semplice, il pensiero scientifico contemporaneo cerca di leggere il complesso reale sotto l'apparenza semplice offerta dai fenomeni compensati, si sforza di trovare il pluralismo sotto l'identità, di immaginare occasioni per infrangere l'identità, al di là dell'esperienza immediata riassunta troppo frettolosamente in un aspetto d'insieme [...]. Lungi dall'essere l'essere a illustrare la relazione, è la relazione che illumina l'essere [...]. In realtà non esistono fenomeni semplici; il fenomeno è una trama di relazioni. Non vi è natura semplice, sostanza semplice; la sostanza è tutt'un tessuto di attributi. Non vi sono idee semplici, perché un'idea semplice [...] deve essere inserita, perché si possa comprenderla, in un sistema complesso di pensieri e di esperienze⁹.

È ormai condivisa l'idea che nella scienza tutti i modelli e le teorie siano limitati, approssimati, che tutti i fenomeni naturali siano fondamentalmente interconnessi e che

una sola osservazione (come hanno rilevato, per esempio, Hume e Born). Di Hume si ricordi la nota osservazione che non c'è nessuna necessità logica che il sole sorgerà domani, anche se per induzione abbiamo ricevuto innumerevoli conferme empiriche. Cfr. K.R. Popper, *Congetture e confutazioni*, cit., p. 96 e ss.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p. 100.

8 M. Cerruti, F. Bellusci, *Abitare la complessità*, Mimesis, Milano 2020, p. 60.

9 G. Bachelard, *Il nuovo spirito scientifico*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 124-131.

le loro proprietà essenziali derivino dai loro rapporti con le altre cose. Non potendo comprendere la totalità delle relazioni di un fenomeno studiato, si è raggiunta la convinzione di una scienza incapace di fornire spiegazioni complete e definitive e un'esatta corrispondenza fra le descrizioni dell'osservatore e i fenomeni descritti.

Prigogine e Stengers preannunciarono con le seguenti parole questa radicale riconversione delle forme di intelligibilità del mondo:

l'ambizione della teoria newtoniana era di presentare una visione della natura che fosse universale, deterministica, oggettiva in quanto senza riferimento all'osservatore, completa in quanto basata su un livello di descrizione fondamentale che sfugge alla morsa del tempo. [...] Allo stesso modo, coloro che studiavano la materia vi cercavano, un tempo, la semplicità dell'elementare. [...] Dove la scienza classica aveva amato sottolineare la permanenza, noi vediamo ora mutamento ed evoluzione; troviamo particelle elementari che si mutano l'una nell'altra, che collidono, si decompongono e nascono; non vediamo più i cieli pieni di traiettorie periodiche, [...] ma vediamo strani oggetti (quasar, pulsar), vediamo le galassie esplodere e scindersi; le stelle, ci raccontano, collassano in buchi neri che divorano irreversibilmente tutto ciò che cade nella loro trappola; e l'universo intero sembra conservare, con la radiazione del corpo nero, il ricordo della sua origine, il ricordo dell'evento con cui iniziò la sua storia attuale. Il tempo non è penetrato soltanto nella biologia, nella geologia, nella scienza delle società e delle culture, ma nei due livelli da cui era stato più tradizionalmente escluso a favore di una legge eterna: nel livello microscopico fondamentale e nel livello cosmico globale. Non soltanto la vita, ma anche l'insieme dell'Universo ha una storia; e questa è stata una scoperta con risonanze culturali profonde¹⁰.

Iniziò a penetrare nel dibattito scientifico un nuovo modello di razionalità capace di esporsi all'incerto, al possibile, al probabile, una causalità non lineare e l'idea a-causale di sincronicità¹¹. Eppure il modello di razionalità classica ancora oggi, avendo fagocitato per lungo tempo la condotta intellettuale, morale e sociale, continua a essere percepito come «costitutivo della natura umana» sul piano del pensiero e come garanzia di oggettività del mondo¹². Ciò spiegherebbe non solo le resistenze alla sua revisione (rinforzate dalle rassicuranti, familiari abitudini procedurali), ma anche le difficoltà nell'assumere un nuovo paradigma che possa fare dei suoi limiti una forza e dell'iper-specializzazione,

10 I. Prigogine, I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999, pp. 213-214.

11 La sincronicità di cui parla Jung riguarda fenomeni che coincidono spazialmente e temporalmente non per causalità e secondo una chiara connessione di senso. Essi possono aver luogo tra psiche e psiche oppure fra psiche e *physis*, cioè nella realtà fisica. «La sincronicità – scrisse Jung – non è più enigmatica o più misteriosa di quanto lo sia la discontinuità della fisica. Soltanto la radicale convinzione dell'onnipotenza della causalità crea difficoltà alla comprensione e fa apparire impensabile che possano verificarsi o esistere eventi privi di causa». Cfr. C.G. Jung, *L'analisi dei sogni. Gli archetipi dell'inconscio. La sincronicità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 280-281. Sulla sincronicità si confrontarono anche W. Pauli e C.G. Jung. Si veda A. Spazani (a cura di), *Jung e Pauli. Il carteggio originale: l'incontro tra Psiche e Materia*, Moretti e Vitali, Bergamo 2022, pp. 162-163.

12 A.G. Gargani, *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979, pp. 9-12.

che imperversa nel mondo della ricerca come risultato della 'cosificazione' dei saperi, un atteggiamento scientifico da superare, incongruente rispetto alla svolta epistemologica stessa e di ostacolo alle sfide globali, planetarie, sistemiche che il nostro tempo ci presenta.

Nel 1924 De Broglie¹³ propose l'idea davvero dirompente che la materia ordinaria avesse un aspetto ondulatorio; poco dopo Schrödinger scrisse l'equazione che descriveva le onde di De Broglie e Heisenberg e nel contempo propose la formulazione matematica di una nuova meccanica basata sulla teoria delle matrici. Meno di un anno dopo – ricorda Parisi – Dirac¹⁴ dimostrò come le differenti proposte fossero due formulazioni matematiche diverse della stessa teoria¹⁵.

La fisica quantistica ha portato un cambiamento drastico nell'immagine fisica della Natura, forse il più grande mai verificatosi finora. Ecco perché potrebbe ancora risultare difficile da accettare l'evidenza scientifica che

la nozione di parti separate – atomi, molecole, o particelle è un'idealizzazione con validità solo approssimativa. [...] Gli eventi atomici non sono provocati da cause specifiche. Il comportamento di ogni particella è determinato dalle sue connessioni non locali con la totalità e, visto che non conosciamo precisamente tali connessioni, dobbiamo rimpiazzare la ristretta nozione classica di causa ed effetto con il concetto più ampio di causalità statistica. Le leggi della fisica atomica sono leggi statistiche, in base alle quali le probabilità degli eventi atomici sono determinate dalla dinamica dell'intero sistema¹⁶.

Tale interconnessione universale incluse anche l'osservatore e la sua decisione di come osservare un elettrone poteva determinare le proprietà dell'elettrone stesso: si diffuse l'idea che parlare della natura volesse dire parlare anche di noi stessi. Emerse subito e chiaramente sia la vicinanza fra il culturale e il biologico, lo spirituale e il naturale per lungo tempo divaricati e divisi¹⁷, che la responsabilità di assumere un'accezione ampia di cognizione, capace di riflettere criticamente sul processo di semplificazione del sapere che per lungo tempo è stato funzionale a un'intelligenza attratta dal quantificabile, capace di isolare gli oggetti sottoposti a sperimentazione per sottoporli a manipolazione,

13 L'ipotesi di De Broglie sulla natura ondulatoria degli elettroni ha rappresentato una svolta nel pensiero scientifico indirizzandolo a introdurre, sia per la materia che per le radiazioni, le nozioni di corpuscolo e di onda allo stesso tempo. Ed è su questa idea della dualità di onde e particelle in Natura, espressa in una forma più o meno astratta, che si è fondato l'intero sviluppo recente della fisica teorica e su cui sembra si debba fondare lo sviluppo futuro di questa scienza. Cfr. S. Boffi, *Le onde di De Broglie. Quaderni di fisica teorica*, in «Quaderni di fisica teorica», 1989.

14 Cfr. P. Dirac, *La bellezza del metodo*, Indiana, Milano 2013, pp. 102-105.

15 Cfr. G. Parisi, *La chiave, la luce e l'ubriaco. Come si muove la ricerca scientifica*, Di Renzo, Roma 2021, p. 11.

16 F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Arezzo 2014, cit., pp. 121-122.

17 Il realismo di chi guarda la realtà esteriore senza rendersi conto di esserne lo specchio e l'idealismo di chi guarda nello specchio voltando le spalle alla realtà esteriore non notano – scrisse Lorenz – che c'è anche un rovescio dello specchio, una faccia non riflettente: l'apparato fisiologico che consente di conoscere il mondo reale mostrando di sé non meno realtà. Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano 1991, p. 46.

selezione, ordine e misura¹⁸.

Morin da decenni rivendica l'urgenza di comprendere il paradigma della complessità prestando attenzione ai suoi principi, quali quello 'sistemico' che ritiene impossibile conoscere le parti senza conoscere il tutto, così come conoscere il tutto senza conoscere precisamente le parti; 'il principio ologrammatico' che vede la parte nel tutto e il tutto nella parte e quello dell' 'anello retroattivo', per il quale la causa agisce sull'effetto e l'effetto sulla causa. E ancora il principio dell' 'anello ricorsivo' che sostiene che gli effetti siano produttori e cause di ciò che li produce e 'il principio dell'auto-eco-organizzazione' per il quale gli oggetti o i soggetti non possono disgiungersi dal loro ambiente. E poi quello 'dialogico' secondo cui le opposizioni vanno ricondotte a un'unica realtà e il principio di reintroduzione del conoscente nella ricerca svolta.

Questi principi aggiungono innumerevoli movimenti al processo conoscitivo, tanto da suggerire alla 'cognizione' un significato che supera quello tradizionale delle attività logiche di matrice aristotelica. Questi innumerevoli movimenti dalla parte al tutto e dal tutto alla parte, la circolarità causale e l'imprescindibile legame fra il soggetto/oggetto e il suo ambiente, la possibilità di pensare la distinzione-congiunzione e l'interezza senza trascurare la differenza e la singolarità e pensare il soggetto all'interno dell'attività di ricerca, sembrano davvero occasioni significative per ricucire le disgiunzioni e le binarietà culturali non rinvenibili, per altro, nel mondo della Natura. È quel che si auspica Paul Ricœur – ricorda Francesca Brezzi – quando «mira a spezzare i dualismi oppositivi per costruire vettori di dialogo, sui quali possano intersecarsi e intrecciarsi spiegazione e comprensione, scienze della natura e scienze umane, metodo e verità»¹⁹.

Gli approdi complessi delle scienze contemporanee, attraversati da profondi movimenti tellurici, hanno anche coinvolto i formalismi che per Ladrière²⁰ hanno mostrato forti limitazioni: nessun linguaggio o sistema è ora più in grado di giustificarsi con le sue sole risorse, ma solo facendo «ritorno alle condizioni di origine delle costruzioni della ragione scientifico-tecnica stessa. Bisogna ritornare alla corporeità incarnata, per la quale siamo nel mondo, recettivi rispetto a tutto ciò che ci circonda e in grado di agire in esso e su di esso»²¹.

Tali approdi hanno dunque portato «incompletezza» a un'ampia classe di teorie for-

18 Cfr. E. Morin, *La sfida della complessità*, cit., pp. 37-39. Una logica additiva si è mostrata deficitaria nel cogliere le trasformazioni qualitative e le emergenze derivanti da interazioni nelle organizzazioni. Avendo rinforzato la direzione causa-effetto, ha di fatto trascurato sia la retroazione dell'effetto sulla causa, messa in luce dalla Cibernetica, che il procedimento abduttivo di Peirce, da considerarsi sia come forma di un pensiero laterale che di uno retro-duttivo (se il movimento del pensiero è a ritroso), grazie a un procedere investigativo, indiziario.

19 D. Iannotta, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricœur*, Aracne, Roma 1998, p. 3.

20 Lo scienziato riconosce nell'etica la dimensione originaria dell'esistenza, ma esistenza e azione si svolgono in un orizzonte che non è più solo 'mondo della vita' o il mondo della natura, ma anche 'mondo degli artefatti'. Bisogna fare i conti con la scienza e le sue molteplici applicazioni tecniche per meglio comprendere potenzialità e limiti da essa apportati, affinché l'intervento dell'uomo nel mondo sia libero, ragionevole e responsabile. Cfr. J. Ledrière, *L'etica nell'universo della razionalità*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. XXII.

21 *Ibidem*.

mali: si pensino ai due teoremi di Gödel²² per i quali tutte le assiomaticizzazioni coerenti dell'aritmetica contengono proposizioni indecidibili che insieme ad altri apporti della logica matematica e dei paradossi, hanno determinato sia il crollo del mito dell' 'autosufficienza della logica formale' che l'incursione evidente dell'ambiguità, dell'indecidibilità, dell'incompletezza, della contraddizione e dell'incertezza nelle teorie scientifiche.

Di fronte a questo scenario, le cifre speculative connotate di 'opacità' fatte di 'volti' e di 'Sé' capaci di attraversare l'incomprensibile, di cura responsabile delle generazioni future e dell'urgenza di 'comprendere la condizione umana' nella sua inedita «complessità», sembrano condurre alla speranza che il superamento della logica delle disgiunzioni possa far emergere una saggezza a lungo dimenticata, ponte di dialogo produttivo fra scienza ed etica. Ci riferiamo al recupero di un 'cogito integrale' capace di costruire una relazione dialogica comprensiva delle strutture volontarie e involontarie: il loro nesso – scrisse Ricœur – «non si trova al confine di due universi di discorso, di cui l'uno sarebbe una riflessione di pensiero e l'altro una fisica del corpo: l'intuizione del *cogito* è l'intuizione stessa del corpo congiunto al volere, che lo subisce e che lo domina»²³.

Questo far coesistere iniziativa e necessità, indipendenza e dipendenza, l'agire e il patire rende l'io stesso espressione del paradosso, cioè dualismo di esistenza all'interno stesso dell'unità vissuta come conflitto, come legame polisemico, come indipendenza dipendente²⁴.

La soggettività di cui parla il filosofo francese avrebbe sia uno *status* identitario con dei contorni significanti, che un'apertura dialogica alla negoziazione di valori e significati 'altri', la cui plasticità eviterebbe l'essere permanenti sia con se stessi, nel proprio viaggio interiore, che nei riguardi del mondo che ci attraversa continuamente, per il quale il continuo e dinamico rapporto costruisce esistenza, consapevolezza di sé e dell'altro, dialogo con 'l'altrimenti', con la trascendenza e col tutto. L'epistemologia contemporanea – sostiene Paolo Fabbri – dice che ci sono le cose verso le quali il discorso della scienza si adegua. La scienza «dice che le cose stanno davanti a noi perché sono formate anche dai nostri discorsi, dal nostro sguardo, e che quindi noi (parlando delle cose del mondo e della natura) ci avviciniamo asintoticamente, progressivamente, ma senza mai arrivare, alle cose. Le cose stanno davanti a noi e non abbiamo nessuna possibilità di raggiungerle come tali, perché sempre le raggiungeremo attraverso il nostro discorso»²⁵.

Il limite dunque è nel discorso, nelle parole, nelle definizioni, nei formalismi che per svariati secoli sono stati una risposta – ricorda Emanuele Severino – all'insopportabile e drammatica imponderabilità del 'caso' verso cui dover trovare l'esorcismo di una 'legge' in grado di controllare la minaccia del divenire²⁶. Le cose 'improvvisi' hanno abituato l'umanità a credere a una falsa qualità opposta: quella della durata e della regolarità, nonostante il subitaneo continui a esistere nelle cose più piccole, in ogni nervo. Bateson

22 Cfr. D. R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Adelphi, Milano 1984.

23 P. Ricœur, *Filosofia della volontà, I, Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, p. 13.

24 Cfr. D. Iannotta, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con P. Ricœur*, cit., p. 17.

25 F. Guattari, F. La Cecla, *Le tre ecologie. Interventi di Jean Baudrillard, Paolo Fabbri e Wolfgang Sachs*, Sonda, Milano 2019, p. 122.

26 E. Severino, *Legge e caso*, Adelphi, Milano 1979, p. 21.

lo spieghi chiaramente affermando che «ciò che muta non è percettibile. [...] Com'è noto, è difficilissimo rilevare una variazione graduale, poiché accanto alla nostra elevata sensibilità alla variazione rapida esiste anche il fenomeno dell'adattamento: gli organismi si abituano. Per distinguere una variazione lenta e un'assenza di variazione (che non è percettibile), abbiamo bisogno [...] di un orologio»²⁷.

Nello stesso modo – continua Bateson – è difficile recepire cambiamenti della realtà sociale, dell'ecologia intorno a noi. Lo studioso si domandò: quante persone si sono accorte della straordinaria diminuzione del numero di farfalle nei nostri giardini? O di uccelli? Questi sono cambiamenti drastici, ma ci si abitua alla nuova situazione prima che i sensi ci possano dire che è nuova. Ecco allora la natura adattiva della mente che per secoli ha portato l'uomo a credere in una percezione definitoria della realtà. Oggi la scienza, sul piano della ricerca ha superato le strutture epistemologiche su cui questa percezione trovava legittimità. Dobbiamo infatti imparare a comprendere come conosciamo, pensiamo e decidiamo in un preciso momento culturale confrontandoci con le proposte di una forse nuova razionalità espressione di complessità; una epistemologia che riguardi non solo le strutture cognitive, ma anche l'elaborazione delle strategie d'uso della conoscenza²⁸.

La poesia, il simbolo e la metafora hanno sempre accolto l'impermanenza e le metamorfosi attraverso una parola viva che reclama e interpella. Per Ricœur si tratta di «un linguaggio in festa» che sospende la referenza reale della logica ostensiva e descrittiva, per accedere a un'esperienza ipotetica e virtuale di un mondo di possibilità²⁹, non più così lontano forse dal mondo dell'indicibilità, della falsificabilità, della paradossalità e del disordine nell'ordine delle scienze 'dure'. Queste ultime infatti hanno reso necessari metodi probabilistici nella meccanica e constatato comportamenti irregolari nella fisica, indebolendo così la postura del 'possesso' della natura e di 'controllo' del mondo a vantaggio di quella metamorfosi della vita verso cui oggi l'ecologia profonda³⁰ e l'etica possono configurarsi strategicamente alleate.

Il nuovo paradigma sistemico della complessità ha condotto a una visione di un mondo come rete, rilevando nel contempo l'urgenza di acquisire una consapevolezza ecologica profonda³¹ dell'interdipendenza di tutti i fenomeni. Come individui e come società

27 Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984, pp. 132-134.

28 Cfr. B. Baratta, *Educare alla complessità. Modalità epistemologiche*, Rubbettino, Catanzaro 2009, p. 27.

29 Cfr. P. Ricœur, *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 2020, pp. XX-XXI.

30 Il filosofo norvegese Arne Naess distinse l'ecologia superficiale da quella profonda. L'ecologia superficiale è antropocentrica: pone gli esseri umani al di sopra e al di fuori della natura e li considera come sorgente di tutti i valori, attribuendo alla natura solo un valore strumentale o 'd'uso'. L'ecologia profonda guarda il mondo come una rete di fenomeni fondamentalmente interconnessi e interdipendenti. Considera gli esseri umani come uno dei tanti elementi nella rete della vita mostrando, in ultima istanza, una consapevolezza spirituale profonda coerente – secondo Capra e Luisi – alla 'filosofia perenne' delle tradizioni spirituali. Si veda F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*, cit., p. 32. Cfr. B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda. Vivere come se la natura fosse importante*, Castelvecechi, Roma 2022.

siamo tutti integrati (e in ultima analisi dipendiamo dai) nei processi ciclici della natura. L'ecologia profonda riconosce il valore intrinseco di tutti gli esseri viventi e ri-pensa a un'umanità capace di sentire l'appartenenza spirituale ed etica al mondo attraverso una consapevolezza che richiama, da angolazioni riflessive diverse, il pensiero ricœuriano sia dell' 'io integrale' come superamento degli schematismi oppositivi legati alla frattura soggetto-oggetto³² che della funzione narrativa della vita, costitutiva della comprensione di sé, fragile e aperta³³ e feconda di deviazioni, possibilità, paradossi³⁴.

Ci sembra interessante notare come il senso di appartenenza dell'ecologia profonda potrebbe anche richiamare la pienezza dell' 'esperienza di picco' proposta da Maslow³⁵, esperienza che riguarderebbe persone 'autorealizzate' capaci di eroismo, altruismo, trascendenza, creatività, senza l'intervento di una determinante non naturale. L'esperienza di picco permetterebbe infatti all'umanità di vedere la natura in quanto natura, non come qualcosa da usare, di cui aver paura, da desiderare o a cui reagire in qualche altro modo personale, umano, egocentrico³⁶.

Non ultimo, l'ecologia profonda non potrebbe disgiungersi dall' 'apprendimento terziario' di Bateson, di cui sarebbero capaci gli «incorruttibili innocenti del mondo» come percezione e azione nei contesti dei contesti. L' 'io' non più argomento cruciale nella segmentazione dell'esperienza, fuso con tutti i processi di relazione, formerebbe una vasta ecologia o estetica d'interazione cosmica³⁷. Irrinunciabile in questa percezione sistemica l'imperativo di Hans Jonas: «agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra», oppure semplicemente «non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra»³⁸. Tali moniti richiederebbero fortemente l'abbandono dell'illusione di una centralità dell'io verso cui tutto sarebbe a disposizione, per trovare il senso della responsabilità di un 'volto' che attesti la presenza dell'umanità intera in occhi che guardino ciò che riguarda tutti³⁹: per Lévinas l'accesso al 'volto' è immediatamente etico.

In positivo affermo che appena altri mi guarda io ne sono responsabile [...]: la sua responsabilità *mi incombe*. [...]. La responsabilità non è un semplice attributo della soggettività [...] non è un per sé: [...] è fin da subito per un altro. [...] Di fatto si tratta di dire l'identità stessa dell'io umano a partire dalla responsabilità, cioè a partire da questa posizione o da questa deposizione dell'io sovrano nella coscienza di sé: deposizione che è proprio la sua responsabilità per altri⁴⁰.

32 Cfr. D. Iannotta, *Frammenti di lettura. Percorsi dell'altrimenti con Paul Ricœur*, Aracne, Roma 1998, p.16.

33 Cfr. P. Ricœur, *Attorno alla psicanalisi*, Jaca Book, Milano 2020, p. 252.

34 Cfr. Id., *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2020.

35 A. Maslow, *Religions, Values, and Peak-experiences*, Rare Treasures, Victoria, Canada 1964, p. 40.

36 Cfr. Ivi, p. 57.

37 Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, p. 353.

38 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. 16.

39 Cfr. E. Lévinas, F. Riva, *L'epifania del volto*, Viator, Milano 2020.

40 Cfr. E. Lévinas, *Etica e infinito*, Castelvecchi, Roma 2014, pp. 93-97.

La visione sistemica della ‘vita’ come paradigma della complessità invita la società a educare al «non dominio» per realizzare il «vero lavoro» di diventare una persona completa, realizzando il sé nel sé, dove il sé sta per totalità organica. Se per Lévinas la responsabilità come struttura essenziale della soggettività è «per ciò che non è affar mio», per una visione sistemica

«Nessuno è salvo finché non lo siamo tutti», dove la parola «nessuno» comprende non solo me, un individuo, ma tutti gli uomini, le balene, i grizzly, tutti gli ecosistemi delle foreste tropicali, le montagne e i fiumi, i più minuscoli microbi nel suolo e così via⁴¹.

All’‘autorealizzazione globale’ è legata l’‘uguaglianza biocentrica’: tutte le cose hanno lo stesso diritto di vivere, trasformarsi e raggiungere le proprie forme individuali di sviluppo e autorealizzazione all’interno di un’autorealizzazione più ampia. L’ecologia profonda poggia insomma sull’idea che non si può operare alcuna scissione ontologica netta nel campo dell’esistenza: non c’è alcuna biforcazione nella realtà fra l’umano e il non-umano, come non lo fu – per Devall e Sessions – la filosofia di Giordano Bruno⁴² fondata «sulla visione di un universo di ampie interrelazioni attraverso il tempo e lo spazio, che comprendono tutti i fenomeni materiali e spirituali»⁴³, superando l’antropocentrismo di matrice umanista e la conoscenza selettiva di Galilei⁴⁴. L’uso di un linguaggio dalle forti connotazioni simboliche, iconografiche e poetiche ha mostrato un ‘universo infinito’ che diremmo oggi profondamente biocentrico, percepito da una ampia cognizione di sensi, intelletto e fantasia, nutrite da un’appassionata libertà del pensare che sola forse può rendere sfidabili le cornici epistemologiche della Complessità.

41 B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda*, cit., p. 102.

42 Cfr. G. Bruno, *Opere italiane. De infinito universo e mondi, Spaccio de la bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori*, UTET, Torino 2007, vol. 2.

43 B. Devall, G. Sessions, *Ecologia profonda*, cit., pp. 129-130.

44 Si veda A.M. Panzera, *Caravaggio, Giordano Bruno e l’invisibile natura delle cose*, L’asino d’oro, Roma 2011, pp. 87 e ss.

DANILO DI MATTEO*

MISURE E CONFINI POROSI: LA COMPARSA DELL'ALTRO O DELL'ALTRA

Abstract

The idea of limit is fundamental in the classical world. However, as shown in his *The Nicomachean Ethics*, according to Aristotle the 'measure' refers to people, to situations. Then, to upset measures, limits and proportions there is the 'Other'. The otherness seen as something often 'incomprehensible' to the eye, using Karl Jaspers's words. Ethically speaking, even the idea of freedom should be combined with the one of responsibility, in a kind of loop relationship where they both limit each other. Nevertheless, as claimed by Luigi Pareyson, freedom has ontologically 'no limits'. All things considered, it is in the 'tension' that rides between limit and 'trespass', in the 'porosity' of boundaries that the moral, cognitive, affective, volitional and aesthetical life of each man or woman and of each culture feeds itself, together with the organization of different disciplinary fields.

Keywords: Incomprehensibility, Otherness, Porosity, Tension, Trespass

La dimensione dionisiaca del mondo classico è senz'altro legata all'esperienza, individuale o collettiva, psicologica o materiale, fantasticata o vissuta, dell' 'incontinenza', dello 'straripare', del 'debordare', del porsi 'fuori misura', 'oltre misura'. Esperienza dello 'smisurato' e dell' 'incommensurabile', che implica necessariamente lo 'sconfinamento'. Si tratta, anzi, dello scacco dei confini, di una loro radicale messa in discussione, pur circoscritta nel tempo, in quella evidente 'tensione' tra il delimitare (non solo nello spazio, bensì, appunto, anche nel tempo) e la violazione dei limiti. Con una sorta di esperimento mentale, però, proviamo a circoscrivere il discorso all'altro versante, quello 'diurno' e apollineo (a riprova che i nostri tentativi di dare un ordine alle cose si svolgono proprio all'insegna della tensione tra i limiti e la loro violazione, stabile o, più spesso, fugace).

Un piccolo preambolo: già l'uso dell'aggettivo 'diurno' è indice di un'importante 'contaminazione', di uno 'sconfinamento': quella tra il pensiero nietzschiano e la psicoanalisi. Per Freud, infatti, il 'processo primario', quello che caratterizza l'inconscio e i sogni, segue 'una logica altra' rispetto a quella diurna, caratterizzata dal principio di non contraddizione. Afferma Freud: «Ciò che è represso psichicamente, ciò che nella vita vigile è stato ostacolato nella propria espressione dalla *reciproca eliminazione delle contraddizioni*, ed escluso dalla percezione interna, trova nella vita notturna, e sotto il dominio delle formazioni di compromesso, mezzi e vie per imporsi alla coscienza»¹.

In primo luogo dunque la via dei sogni, poi le strade del gioco, del mito, della poesia, dell'arte, persino le scoperte tecnico-scientifiche non di rado prendono spunto da feno-

* Università "G. d'Annunzio" Chieti Pescara; danilo.dimatteo@libero.it

1 S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 549.

meni di questo tipo: soprattutto dal ‘condensare’ leggi, mondi, fatti tra loro assai distanti. Questo anche il regno della ‘metafora’, forgiata nella fucina della poesia e divenuta costitutiva dello stesso discorso scientifico e filosofico, a conferma che lo sconfinamento non è un vezzo, bensì un passaggio essenziale della comunicazione e dell’acquisizione del sapere.

Sul versante apollineo e diurno del mondo classico, le argomentazioni di natura etica dei due giganti filosofici della Grecia antica – Platone e Aristotele – paiono convergere, pur con tutte le differenze (e non di sfumature si tratta, bensì di piani e percorsi talora molto distanti), sull’idea di equilibrio, di proporzione, di misura, di giusto mezzo. Concetti che devono molto anche all’immagine antropologica di Ippocrate e dei suoi allievi, e alle nozioni di salute/malattia intese come proporzione/sproporzione degli umori del corpo.

Il riferimento alla scuola ippocratica è importante anche in rapporto diretto al tema degli sconfinamenti, nella prospettiva di un interprete contemporaneo come Alberto Jori che parla di Ippocrate ‘filosofo’². L’autore de *L’antica medicina* – un trattato risalente alla fine del V secolo, da includere «nel gruppo delle opere che possono essere messe in stretta relazione con il nucleo propriamente ‘ippocratico’ del *Corpus [Hippocraticum]* e che anzi si possono ricondurre al magistero dello stesso Ippocrate»³ – in relazione al rapporto tra i diversi ambiti disciplinari scrive:

Dicono certi medici e filosofi che non sarebbe in grado di conoscere la medicina chi non sapesse ‘che cosa è l’uomo’, e che questo appunto deve apprendere chi desidera curare correttamente gli uomini. Ma il loro discorso ricade nella filosofia, come appunto quello di Empedocle e di altri, che hanno scritto ‘sulla natura’, descrivendo ‘dal principio’ ciò che è l’uomo e come in origine è apparso e di quali elementi è formato. Dal canto mio io penso che quanto da filosofi o da medici è stato detto o scritto sulla natura, è meno pertinente alla medicina che alla pittura.⁴

Notevole appare la *vis polemica* nei confronti della filosofia naturale del tempo, a sostegno della peculiarità e, dunque, dei ‘confini’ del sapere medico. A riprova di ciò vi è un altro passaggio del testo: «Io ritengo invero che una scienza in qualche modo certa della natura non possa derivare da nient’altro se non dalla medicina, e che sarà possibile acquistarla solo quando la medicina stessa sarà stata tutta quanta esplorata *con metodo corretto*; ma da ciò si è molto lontani [...]»⁵.

Saremmo, dunque, dinanzi a un Ippocrate che, in contrasto con la posizione di Jori sull’*Ippocrate ‘filosofo’*, sostiene la necessità di delimitare nettamente il campo medico rispetto alla filosofia e ad altre aree del sapere. In realtà, come viene evidenziato dal

2 A. Jori, *Il futuro dell’antico. Filosofia antica e mondo contemporaneo*, Petite Plaisance, Pistoia 2020, pp. 91-123.

3 Ivi, p. 96.

4 Ivi, p. 100.

5 Ivi, p. 101, corsivo mio.

sottotitolo – *dal sapere ontologico alla scienza funzionale* –, il *Corpus Hippocraticum* è attraversato da una irriducibile tensione tra testi che si ispirano al ‘modello essenzialista’ (‘che cosa è l’uomo’, appunto) e testi, come *L’antica medicina*, che seguono il ‘modello funzionale’ (gli uomini in relazione tra loro e con l’ambiente nel corso del tempo). Ed è tale paradigma, per Jori, che condiziona Platone «nella fase ‘dialettica’ del suo pensiero», caratterizzata da «una revisione critica delle dottrine formulate nei dialoghi della maturità»⁶. Proprio nel *Sofista* si compirebbe, secondo Jori, l’esito più radicale del pensiero di Ippocrate, e Platone, pur in una modalità provvisoria, sancirebbe «il passaggio epocale dall’ideale di un sapere ontologico, inteso come conoscenza delle essenze, a quello di una scienza di relazioni, quale conoscenza sistemico-funzionale»⁷.

Afferma infatti il protagonista del dialogo:

STRANIERO – Ebbene, dico che ciò che possiede anche una qualsiasi potenza, o che per natura sia predisposto a produrre un’altra cosa qualunque, o a subire anche una piccolissima azione da parte della cosa più insignificante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò realmente è. Infatti, propongo una definizione: gli enti non sono altro che potenza.⁸

Uno ‘sconfinamento’, quello ippocratico, compiuto per giunta in nome della difesa della specificità del sapere medico, contribuirebbe così in maniera decisiva all’elaborazione di un nuovo paradigma filosofico. Un esempio eloquente dell’intima e sana tensione tra limite e sconfinamento.

Un’altra possibile declinazione di questa tensione tra limiti e sconfinamenti è quella di proporzione, equilibrio e giusto mezzo. Il giusto mezzo, ad esempio, è in Aristotele alla base della virtù morale, la incarna, per dir così, distinguendola dai due estremi viziosi (uno per difetto, l’altro per eccesso) e collocandola nel medio tra di essi. Questo concetto pervade tutta l’etica aristotelica e trova una rappresentazione nei frammenti che restano del Dialogo *Περὶ Πλούτου*: in relazione all’uso della ricchezza, sono ritenuti vizi sia l’avarizia sia la prodigalità, proprio come comportamenti estremi; la generosità, come atteggiamento consapevolmente misurato, rappresenta la virtù. Si può qui scorgere il nesso tra la misura, concepita come giusto mezzo, e il limite, inteso come confine rispetto alle posizioni estreme.

Il ‘limite’, del resto, non fornisce solo una ‘misura’, dà anche una forma, un contenimento; definisce, contiene, per l’appunto. E ciò, nel pensiero classico, non riguarda solo la sfera morale, ma ha anche una portata più generale, cosmica e, in definitiva, ontologica. L’*Ἄπειρον* di Anassimandro, non a caso, è, insieme, l’illimitato e l’indefinito, a partire dal quale l’intero cosmo prende forma.

Ma la misura, la proporzione corretta non sono le stesse per tutti, come sapientemente Aristotele sottolinea in una importante pagina nell’*Etica Nicomachea*:

6 Ivi, p. 122.

7 Ivi, pp. 122-123.

8 *Ibidem*.

dunque, in tutto ciò che è divisibile è possibile cogliere il più, il meno e l'uguale, e, questo, sia in relazione alla cosa stessa sia in relazione a noi; d'altra parte l'uguale è una sorta di intermedio tra eccesso e difetto. Intendo dire che l'intermedio in relazione alla cosa, intermedio che è uno per tutti, è ciò che dista in modo uguale da ciascuno degli estremi, mentre l'intermedio rispetto a noi è ciò che non eccede né difetta; e questo non è uno solo né è lo stesso per tutti. Ad esempio: se dieci sono molti e due sono pochi, come giusto mezzo rispetto alla cosa si prende sei; infatti supera ed è superato in misura uguale: questo è il giusto mezzo in base alla proporzione aritmetica. Quello relativo a noi, invece, non deve essere colto in questo modo; infatti non è vero che, se mangiare dieci mine (di cibo) è troppo e due è poco, l'allenatore prescriverà di mangiare sei mine; infatti anche ciò, forse, per chi deve ingerirle, potrebbe risultare o troppo o poco: infatti per Milone è poco, mentre per chi è un principiante della ginnastica è troppo. E lo stesso vale per la corsa e per la lotta. Così, allora, ogni esperto rifugge dall'eccesso e dal difetto, mentre va alla ricerca del giusto mezzo e lo sceglie, ma non il giusto mezzo rispetto alla cosa, ma quello rispetto a noi.⁹

Il giusto mezzo, la misura, dunque, letteralmente si relativizzano, sono in relazione a noi, a ciascuno di noi, con le nostre differenze. Possiamo allora ipotizzare che anche il limite possa spostarsi, subire dei cambiamenti, avere una natura mutevole, e che anch'esso sia variabile e relativo. La conferma proviene dal 'modello del regolo di piombo', un vero e proprio paradigma metodologico ed epistemologico. Un paradigma indicato di nuovo nell'*Etica Nicomachea*, quinto libro:

Quindi, nei casi in cui è inevitabile pronunciarsi in forma universale e in cui, d'altra parte, non è possibile farlo correttamente, la legge tiene conto di ciò che accade per lo più, pur non ignorando l'errore dell'approssimazione. [...] E la natura dell'equità è proprio quella di correggere la legge laddove essa, a causa della sua formulazione universale, è difettosa [...] la norma di ciò che è indefinito è essa stessa indefinita, come il regolo di piombo usato nella costruzione di Lesbo: il regolo si adatta alla struttura della pietra e non rimane rigido e, allo stesso modo, il decreto si adatta ai fatti.¹⁰

Una similitudine e, nello stesso tempo, ben più di una similitudine: un approccio, in riferimento, certo, alle questioni giuridiche ed etiche, ma che può trascenderle, facendosi modello gnoseologico generale. Anche i confini, compresi quelli interdisciplinari, possono variare, farsi dunque mutevoli, adattandosi all'oggetto in questione. Nella metafora, la 'struttura della pietra' potrebbe, poniamo, richiedere il connubio di più ambiti disciplinari e i 'contorni' che li distinguono potrebbero farsi più sfumati: quella 'pietra' potrebbe esigere dei 'confini' meno netti, più 'porosi'.

È esperienza comune, del resto, che il medesimo oggetto (di studio, di lavoro, o come situazione di vita) possa venir percepito, letto e interpretato in maniera differente da diverse persone, in base alla loro prospettiva, alla loro formazione e al loro contesto abi-

9 Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 26-1106 b 7.

10 Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 10, 1137 b 14-32.

tuale. Si tratta della conseguenza inevitabile della presenza o dell'irruzione dell'«altro», persino in un laboratorio tecnico-scientifico. A volte, l'altro o l'altra arrivano a capovolgere il modo usuale di percepire, leggere o interpretare un fatto, un dato o un testo: è il campo delle «anomalie» e del conseguente cambio di paradigma colto da Thomas Samuel Kuhn¹¹; ed è il campo della provocazione scientifica o filosofica, del paradosso, che tanta parte ha nella storia del pensiero, a partire almeno da Zenone.

È la stessa irruzione da parte di un'alterità, a me pare, quella di Claudia Baracchi che prova a rileggere Aristotele alla luce della conferenza del 1982 di Emmanuel Lévinas intitolata *Éthique comme philosophie première*. «L'operazione levinasiana è duplice: (1) pone l'etica nella sua primarietà e, così facendo, (2) restituisce la filosofia prima al mistero, a un non sapere, a un'immersione nella vita, anche nella vita silente e sentita del corpo, che non è solo *logos*, o è *logos* al di là dei linguaggi che gli umani parlano»¹².

Un nuovo modo di intendere l'etica che può a sua volta gettare una luce diversa sulle stesse idee di casualità, di fortuna, su tutto quello che non dipende da noi, da ciascuno di noi, o ne dipende solo in parte. Scrive l'autrice in nota, in riferimento all'*Etica Nicomachea*: «In situazioni «miste» che contemplanò, oltre al nostro agire, fattori esterni e incontrollabili (sono queste le circostanze in cui per lo più veniamo a trovarci), l'individuo è chiamato a farsi carico, come causa, anche di ciò a cui ha contribuito solo marginalmente»¹³.

Lévisianamente, aggiungerei che anzi ognuno è chiamato a farsi carico «soprattutto» di ciò a cui non ha contribuito affatto, di ciò che proviene dagli altri, dall'*altro* o dall'*Altro* (come direbbe Karl Barth, nella prospettiva del credente, la parola di Dio è altra rispetto a quella umana). Di ciò che fa inopinatamente irruzione nella nostra vicenda personale o collettiva, interrogandoci, interpellandoci, sollecitando o pretendendo una nostra «risposta». La responsabilità, infatti, come è noto, significa insieme, inscindibilmente, «rispondere di» e «rispondere a». In tale ottica, siamo tenuti, quasi obbligati alla «risposta», qualunque essa sia; non possiamo schivarla. Fosse anche una «risposta» in forma di monologo, nella chiusura e nel rifiuto del dialogo. Insomma: al cospetto dell'altro, possiamo decidere di modificare i confini, rendendoli magari più porosi, di rivedere le coordinate, di mutare gli schemi e i modelli abituali, di superare i precedenti limiti (intesi nello stesso tempo come confini e come limitazioni), oppure possiamo chiuderci in essi.

Talora, poi, l'alterità irrompe nelle nostre vite, direttamente o attraverso le vite di chi ci è vicino, a volte sotto forma di malattia. Più eloquente di tutte, al riguardo, è la malattia mentale, nella quale, almeno nelle forme più gravi, è come se venissimo catapultati in un mondo altro. Non semplicemente interpellati dall'altro, bensì costretti, come in una metamorfosi spaventosa, a indossare una pelle, un corpo, una mente diversi, non nostri, o almeno non da noi scelti. E qui, inevitabilmente, la dimensione biologica incontra quella esistenziale. Si può provare a «spiegare», e nello stesso tempo occorrerebbe provare a «comprendere»,

11 Cfr. A. Valentineti, *Figure e problemi della Filosofia contemporanea*, Prefazione di R. Garaventa, Aracne, Roma 2010, p. 284.

12 L. Grecchi (a cura di), *Teoria e prassi in Aristotele*, cit., p. 192.

13 Ivi, p. 197, nota 17.

seguendo la celebre distinzione di Wilhelm Dilthey tra *erklären* e *verstehen*. Tuttavia Karl Jaspers, nella sua *Psicopatologia generale*¹⁴, pone almeno una parte dei vissuti psicotici, quali quelli propriamente deliranti, nell'area dell'“incomprensibile”. Sarebbero però ‘incomprensibili’ non perché privi in sé di un significato o di un senso, ma perché paiono tali ‘a noi’, pur sforzandoci di assumere la posizione dell'osservatore partecipe. E in realtà vi sono esperienze umane, quali la ‘rivelazione’ folgorante o i vissuti più estremi e strazianti di ‘vergogna’, che ci consentono, pur continuando a non ‘comprenderli’, di avvicinarci ai mondi psicotici, quasi sfiorandoli. Veri e propri dispositivi antropologici che gettano un po' di luce sulla sofferenza dei pazienti e sulle forme più gravi di malattia mentale. Per dirla con Arnaldo Ballerini, «questa impossibilità a comprendere dell'osservatore-partecipe ha valore conoscitivo se è un limite toccato continuando peraltro a cercare di comprendere. Il comprendere utilizzato dallo psicopatologo non si arresta quindi tanto presto, ed ha altri presupposti che il comune comprendere *naïf*»¹⁵.

Il testo di Jaspers, in ogni caso, resta un ponte vivente tra ambiti disciplinari diversi. A volte si tratta di spostare i confini, altre volte di cancellarli; più spesso, come in questo caso, di renderli porosi.

A mettere seriamente sotto assedio l'idea stessa di limite, di limiti, fino allo scacco, è infine il concetto di libertà. Molte volte viene sottolineato come libertà e responsabilità costituiscano un binomio inscindibile: così suggerisce, ad esempio, l'etica protestante; e si tratta di un messaggio prossimo a quello dei grandi maestri del liberalismo, dall'inizio della modernità ai giorni nostri. Un messaggio in genere situato nella sfera etica, appunto. La responsabilità come limite della libertà e, nello stesso tempo, una relazione reciproca e circolare fra i due termini.

Sul versante ontologico tra gli autori che hanno con più acume affrontato la questione vi è sicuramente Luigi Pareyson:

La libertà è illimitata, anche la libertà umana è illimitata. È un fatuo ottimismo quello di dire che la libertà ha il limite in se stessa, ha la legge in se stessa. Perché quand'anche abbia la legge in se stessa, la natura della libertà è appunto la possibilità di contestare questa legge. E se la libertà non l'accetta – questa legge – non è una legge per lei. Quindi la libertà è quanto di più illimitato ci sia. Riferiamoci un momento a Dostoevskij. La libertà dei demòni è illimitata, ma illimitata è anche la libertà del cristiano, la libertà comandata dal Cristo. [...] La libertà è libertà, cioè è illimitata. Alcuni dicono: la libertà non bisogna confonderla con la licenza, la libertà ha in sé la propria *misura*, ha in sé la propria legge, ha in sé il proprio limite costitutivo, cioè questo limite, questa legge, questa misura è costitutiva della libertà. Ma ripeto: anche ammesso che sia così, la libertà può contestare o accettare nella sua illimitatezza, e fin tanto che non accetta questo limite, questa legge, questo criterio, anche se le è interno e costitutivo, è come se non ci fosse, quindi non le è affatto interno e costitutivo. Ciò che è *essenziale* alla libertà è la sua *illimitatezza*.¹⁶

14 K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000.

15 A. Ballerini, *La incompresa “incomprensibilità” di Karl Jaspers*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», 22, dicembre 2000-maggio 2001, p. 11.

16 L. Pareyson, *Essere Libertà Ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998, pp. 84-85, corsivi

Un discorso ontologico, certo, ma dalle vistose conseguenze etiche.

E in Salvatore Veca il discorso etico si salda con quello riguardante l'immaginazione filosofica, rispetto alla quale ha scritto pagine illuminanti¹⁷. Qui forte e seducente è la sana e incessante tensione tra *il coltivatore di memorie* e *l'esploratore di connessioni*. Due metafore altamente evocative, tali da suggerire in maniera nitida «i tratti di quel paesaggio di *transiti* e *migrazioni* di idee, di tensioni e di *contaminazioni*, di *osmosi* e di *confini sfumati*, di definizioni e *ridefinizioni dei limiti* delle ontologie da cui ho preso le mosse in queste osservazioni»¹⁸. E l'autore torna sulla porosità dei confini e sulle 'geografie mutevoli' proprie delle vicende umane in merito allo scontro con visioni del mondo e 'dottrine comprensive' almeno in apparenza inconciliabili:

La mia congettura a questo punto è la seguente. Noi dovremmo abbandonare la naturale tendenza a pensare e ragionare sulla distanza e sulla non commensurabilità fra corpi di credenze (religiose, etiche, culturali, ideologiche), come se fossimo di fronte a blocchi fissi e, per dir così, congelati o irrigiditi ostilmente o sospettosamente nel tempo. Dovremmo piuttosto pensare, ancora una volta, in termini di *processo* quanto ci appare a prima vista un *dato*, inesorabile e ostinato e, soprattutto, definito e fissato irrevocabilmente in certi modi, una volta per sempre¹⁹.

Anche in campo etico e politico, più che dinanzi a monoliti, siamo al cospetto di una varietà di sfaccettature e di articolazioni e le posizioni che paiono trovarsi agli antipodi possono avvicinarsi, con il tempo e un sapiente e paziente lavoro di tessitura, per il tramite di quelle intermedie, dai confini porosi e mutevoli.

miei.

17 S. Veca, *L'immaginazione filosofica e altri saggi*, Feltrinelli, Milano 2012.

18 Ivi, pp. 68-69, corsivi miei.

19 S. Veca, *Un'idea di laicità*, il Mulino, Bologna 2013, p. 62.

DARIO GENTILI*

L'ENIGMA DELLA SOGLIA
*Dalla situazione-limite alla situazione-soglia:
Jaspers, Derrida, Foucault, Benjamin¹*

Abstract

The essay aims to consider Karl Jaspers' conception of boundary situations on the basis of their peculiar spatiality. The very terminology that Jaspers uses allows for this kind of analysis. Indeed, to be in a situation implies for existence (*Dasein*) to be situated within a topographical order and it is always spatial metaphors to describe boundary situations. And it is always a spatial image that Jaspers uses to represent the space of the 'leap' from existence immanent to the topographical order to a possible *Existenz* that crosses it: that of an 'enigmatic threshold'. An attempt is then made to trace in other thinkers (Derrida, Foucault, Benjamin) a conception of the threshold as a non-topographical spatiality that would allow one to conceive, simultaneously and at the same time, here and beyond, immanence and transcendence, real and possible, being a citizen and being a foreigner. It emerges that the meaning of threshold takes on different and sometimes substantial nuances depending on the language (*Seuil, Schwelle, Threshold*).

Keywords: Benjamin, Derrida, Foucault, Jaspers, Threshold

1. *Situazione-limite*

Nel secondo volume di *Filosofia, Chiarificazione dell'esistenza*, nel definire il concetto di 'situazione', Karl Jaspers adoperava un lessico e una concettualità dalla matrice essenzialmente spaziale: «Una rappresentazione plastica ci pone davanti agli occhi la situazione come collocazione delle cose e delle loro relazioni spaziali in un ordine topografico»². Non solo dunque la situazione si caratterizza per la spazialità, ma tale spazialità assume un 'ordine topografico', ovvero è determinata e delimitata ovunque da luoghi, striature, spessori, ostacoli, limiti, confini. Non è la spazialità della geometria astratta, bensì è uno spazio reale, dove a sua volta l'esser-ci è situato e collocato: «seguendo le direttrici prospettiche di questa rappresentazione spaziale, ci si fa un'idea della situazione come di una realtà a cui il soggetto è, col suo esserci, interessato, e per il quale la situazione è limite e campo d'azione»³. L'esserci è pertanto soggetto situato, che fa esperienza della propria esistenza e della propria vita soltanto se agisce in situazione, se quindi condivide il medesimo ordine topografico delle cose e delle loro relazioni spa-

* Università degli Studi Roma Tre; dario.gentili@uniroma3.it

1 Questo articolo è una versione rivista in italiano di D. Gentili, *The Enigma of the Threshold. From the boundary situation to the threshold situation: Jaspers, Derrida, Foucault, Benjamin*, «Studi jaspersiani», 10, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 95-110.

2 K. Jaspers, *Filosofia* (1932), a cura di U. Galimberti, UTET, Torino 1978, p. 676.

3 *Ibidem*.

ziali e si confronta con esse e con i limiti che queste gli pongono: «Poiché l'esserci è un essere-in-situazioni, non posso mai uscire da una *situazione senza entrare in un'altra*»⁴. Essere-in-situazione comporta quindi che le coordinate spaziali si collochino su un piano orizzontale: si passa da qui a lì, da dentro a fuori. Perfino le coordinate temporali del prima e del dopo si collocano su questo medesimo piano: il prima e il dopo corrispondono a due stanze distinte dell'esistenza, per cui bisogna uscire da una per entrare nell'altra.

Quella che Jaspers definisce 'situazione-limite' (*Grenzsituation*) comporta invece l'interdizione del passaggio di luogo, del passaggio da qui a lì; 'salta' cioè la topografia ordinaria, che Jaspers fa corrispondere anche a un certo rassicurante scientismo, che consente di orientarsi secondo 'calcoli', 'schemi', 'piani'⁵. La *Grenzsituation* fa piuttosto saltare i piani, rende il confine (*Grenze*) invalicabile, facendone un 'muro': «[Le situazioni-limite] sono come un muro contro cui urtiamo e naufraghiamo»⁶.

Tuttavia, è proprio l'interdizione del passaggio secondo le coordinate topografiche ordinarie a rendere possibile l'«oltrepassamento». Tale oltrepassamento rompe perciò la continuità e la contiguità dello spazio; la situazione-limite non riguarda la coscienza immanente alla situazione, bensì l'esistenza⁷. Per essere più precisi, riguarda l'«esistenza possibile», ovvero quell'esistenza che, sbattendo contro il muro, fa esperienza dell'al di là del confine nell'al di qua, del fuori nel dentro, del possibile nel reale: «Non possiamo quindi reagire sensatamente alle situazioni-limite elaborando piani, o facendo calcoli per evitarle, ma dobbiamo affrontarle con un'attività di tutt'altro genere, e precisamente, *realizzando in noi l'esistenza possibile*»⁸.

Il muro delle situazioni-limite non si oltrepassa sul piano d'immanenza dello spazio e del suo ordine topografico, che divide e separa al di qua e al di là, dentro e fuori; ricorrendo a Kierkegaard, Jaspers concepisce tale oltrepassamento come un 'salto', dove il limite rinvia alla trascendenza seppure all'interno dell'immanenza della situazione: «Il limite svolge così la sua autentica funzione, e cioè quella di essere, nell'immanenza, un rinvio alla trascendenza»⁹.

Sembra pertanto che, se la spazialità è esclusivamente quella intrascendibile dell'ordine topografico, l'oltrepassamento delle situazioni-limite non possa accadere nello spazio. Eppure, Jaspers ricorre a una categoria spaziale – la 'soglia' – per descrivere 'qui e ora' il salto nella trascendenza: «lungo il sentiero dell'infinita manifestazione essa [l'autoriflessione] conduce fino a quella soglia enigmatica (*rätselvolle Schwelle*) in cui, con un salto, si trova in presenza dell'«io stesso» dal cui impulso era stata sollecitata»¹⁰. E se l'«enigma» che tale soglia comporta sia una sorta di spazialità non topografica? Una

4 Ivi, p. 678.

5 Sul rapporto tra filosofia e scienza nella *Philosophie* di Jaspers, cfr. E. Alessiato, *Karl Jaspers e la politica. Dalle origini alla questione della colpa*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 72-82.

6 *Ibidem*.

7 Cfr. D. Di Cesare, G. Cantillo (a cura di), *Filosofia, esistenza, comunicazione in Karl Jaspers*, Loffredo, Napoli 2002; G. Cantillo, *Esistenza, ragione e trascendenza, Studi su Karl Jaspers*, a cura di M. Anzalone, A. Donise, P.A. Masullo, F. Miano, il Mulino, Bologna 2020.

8 K. Jaspers, *Filosofia*, cit., pp. 678-679.

9 Ivi, p. 679.

10 Ivi, p. 511.

spazialità che, per dirla nei termini che Jaspers utilizza in *Psicologia delle visioni del mondo*, rende possibile una «contraddizione non distruttiva», svelando così la stessa «struttura antinomica dell'esistenza»¹¹. Jaspers non approfondisce né fornisce ulteriori elementi per comprendere l'enigma di questa soglia. Ci possiamo però rivolgere ad altri pensatori che altrettanto hanno colto l'enigma della soglia e della sua spazialità, provando a scioglierlo.

2. *Seuil*

Michel Foucault sostiene che quella attuale sia l'«epoca dello spazio», che subentra al primato del tempo che ha caratterizzato le epoche precedenti; eppure, le prerogative con cui egli descrive tale spazialità non sembrano affatto corrispondere a quelle della spazialità moderna, su cui si struttura l'ordine topografico di Jaspers: «quella attuale potrebbe essere considerata l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso»¹². Foucault registra la crisi di quella topografia le cui coordinate non sono più in grado di ordinare, di pianificare, di cartografare la spazialità contemporanea. In crisi è fondamentalmente la topografia del confine, cioè quella topografia tracciata a partire dalla *linea* che separa e distingue nettamente interno ed esterno, inclusione ed esclusione – topografia che ha caratterizzato per secoli l'epoca moderna, dal piano geopolitico a quello delle scienze, sia naturali che umane. Non può allora essere una coincidenza – si tratta invece del venir meno di distinzioni rigide tra le diverse discipline – che la crisi della topografia del confine e della cosiddetta «ragione cartografica»¹³ abbia indotto, negli ambiti più disparati, a interrogare quella della *soglia* come la topografia più adatta a interpretare la spazialità contemporanea¹⁴.

Pochi concetti come quello di «soglia» presentano sfumature di senso e significato tanto varie e complesse in base alla lingua in cui sono formulate¹⁵. Cominciamo dall'italiano *soglia* e dal francese *seuil*: entrambi derivano dalla parola latina *solia*, che indica la suola del sandalo (*solea*), designando pertanto, al contempo, il movimento del passaggio e il radicamento al suolo (*solum*). Leggiamo come Jacques Derrida, nelle lezioni *La Bestia e il Sovrano*, interpreti tale etimologia:

La stessa parola «soglia» indica la solidità del suolo; deriva dal latino *solum* che significa suolo o più precisamente il fondamento sul quale poggia l'architrave di una struttura archi-

11 Cfr. K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), Astrolabio, Roma 1950, pp. 266-270. Su *Psychologie der Weltanschauungen*, cfr. A. Donise, O. Immel, I. Rotella (a cura di), *Psicologia delle visioni del mondo 1919-2019*, «Studi jaspersiani», 7, Orthotes, Napoli 2019.

12 M. Foucault, *Spazi altri* (1967), in Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2002, p. 19.

13 Cfr. F. Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

14 Cfr. M. Ponzi, D. Gentili (a cura di), *Soglie. Per una nuova teoria dello spazio*, Mimesis, Milano 2011.

15 Cfr. B. Waldenfels, *Soglie di estraneità*, in M. Ponzi, D. Gentili (a cura di), *Soglie*, cit., pp. 15-30.

tettonica o la pianta dei piedi; *solum* è la parte più bassa, il suolo o anche la suola; *solea* è il sandalo, ecc. [...] Ciò significa, secondo me, ed è l'atto di un pensiero decostruttivo, che non consideriamo certa l'esistenza (naturale o artificiale) di alcuna soglia, se per soglia si intende la linea di confine indivisibile o la solidità di un suolo fondatore. [...] La soglia, dunque. Che cos'è una soglia? Da cosa è costituita la sua indivisibilità, sia essa puntuale o lineare? E la sua solidità – fondatrice o terrestre, territoriale, naturale o tecnica, architettonica, fisica o nomica? Da un po' parlo della soglia come della linea falsamente indivisibile superata la quale si entra o si esce. La soglia è quindi sempre un inizio, l'inizio del dentro o l'inizio del fuori.¹⁶

Da questo brano, sembrerebbe che, per Derrida, quella della soglia appartenga alla topografia del confine: a quella topografia la cui linea, 'apparentemente indivisibile', distingue dentro e fuori, interno ed esterno. Delineata sul suolo, tale linea demarca due territori qualitativamente differenti; differenza che rende 'solida' e 'fondata' sulla terra la distinzione tra interno ed esterno, che quindi può essere concepita esclusivamente in chiave oppositiva: *o dentro o fuori*. E tuttavia, Derrida aggiunge che l'indivisibilità della linea' in cui consisterebbe la soglia – la linea che divide e distingue dentro e fuori – è 'falsa'. Come può una linea essere divisibile al suo interno? Eppure – prima che un passo ci faccia procedere oltre: o dentro o fuori – la soglia deve essere divisibile, se lo spazio dove iniziano il dentro e il fuori è con-diviso da entrambi. Insomma, se la soglia fosse una linea, come sarebbe possibile *sostarvi*? Da tale antinomia, che potrebbe richiamare quella delle situazioni-limite di Jaspers, scaturiscono alcune delle concezioni più significative di Derrida.

In *Sull'ospitalità*, ad esempio, nel cercare di pensare la coappartenenza che l'ospitalità istituisce tra chi ospita e chi è ospitato, tra il padrone di casa e lo straniero, Derrida – nel commentare *Le leggi dell'ospitalità* di Pierre Klossowski, opera paradigmatica di tale antinomia – ricorre proprio alla topografia della soglia: «Varcare la soglia equivale a entrare e non soltanto avvicinarsi o venire. [...] È possibile formalizzare [le leggi dell'ospitalità]? Sì, certo, e secondo un'antinomia abbastanza semplice. Cioè la simultaneità, il 'al contempo' di due ipotesi incompatibili: 'Non si può al contempo prendere e non prendere, esserci e non esserci, entrare se si è all'interno'. Ebbene, l'impossibilità di questo 'al contempo' è a sua volta ciò che avviene»¹⁷. Derrida sta citando dalle prime pagine di *Roberta stasera*, il primo romanzo della trilogia *Le leggi dell'ospitalità*, in particolare dal capitolo intitolato significativamente *Difficoltà*. Proseguendo la lettura del brano di Klossowski, ecco che compare espressamente la soglia:

Zio Ottavio pretendeva troppo, volendo prolungare l'attimo della porta aperta. Era già molto avere ottenuto che l'invitato comparisse sulla soglia e che, nel medesimo istante, lo stesso sorgesse dietro Roberta per consentire a Ottavio di sentirsi lui stesso invitato, avendo preso a prestito a quest'ultimo il gesto di aprire la porta e, venendo da fuori, scorgere la coppia dalla soglia, con l'impressione d'essere lui, Ottavio, a sorprendere la zia.¹⁸

16 J. Derrida, *La Bestia e il Sovrano, Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 384-5 e 387.

17 J. Derrida (con A. Dufourmantelle), *Sull'ospitalità* (1997), Baldini & Castoldi, Milano 2000, pp. 112 e 113-114.

18 P. Klossowski, *Roberta stasera. Le leggi dell'ospitalità* (1953), SugarCo, Milano 1981, p. 17.

Lasciare aperta la porta significa ‘dividere la linea al suo interno’ per potervi sostare, cioè sospendere il confine tra dentro e fuori: significa convertire il confine in soglia. Nel romanzo di Klossowski, tale conversione puramente spaziale comporta la perdita dell’identità univoca di ognuno dei personaggi: il semplice gesto di prolungare l’attimo della porta aperta decostruisce ogni identità e determina una soggettività plurale. È il principio della ‘legge dell’ospitalità’, per cui padrone di casa e straniero si ‘sovrappongono’ nel medesimo soggetto: «poiché il padrone di casa invita qui lo straniero a risalire alla fonte di tutte le sostanze, al di là di ogni accidente, ecco in che modo egli inaugura una relazione sostanziale tra sé e lo straniero, un rapporto in realtà non più relativo ma assoluto, come se confusosi il padrone di casa con lo straniero, la sua relazione con te che sei appena entrato non fosse più che una relazione di sé con se stesso»¹⁹. Eppure, il romanzo di Klossowski presenta questa situazione come una ‘difficoltà’. Ed è questa stessa difficoltà che anche Derrida fa propria: la difficoltà di sradicare l’identità dalla sua fissazione al suolo. È come se, insieme al confine tra dentro e fuori, la porta aperta non sospendesse anche l’identità separata del padrone di casa e dello straniero; è come se fosse impossibile determinare nello spazio una differenza tra padrone di casa e straniero che non comporti la loro separata identificazione. E tuttavia, a ben guardare, la difficoltà per Klossowski sembra essere piuttosto di natura temporale; non è tanto la porta aperta – la soglia spaziale che sospende il confine – a rappresentare la difficoltà, quanto piuttosto la soglia temporale che comporta il ‘prolungare l’attimo’ e il sostare ‘al contempo’, ‘nel medesimo istante’, *dentro e fuori*. Sullo spazio della soglia, Zio Ottavio è diviso in padrone di casa e straniero, ma questo attimo e questo istante non ‘durano’ nel tempo. È il primato della temporalità, dell’ordine temporale, a rendere ‘difficile’ la concezione e la rappresentazione della soglia. Per Derrida, invece, la difficoltà che soggiace al ‘passo d’ospitalità’ è costituita anche – se non soprattutto – dalla soglia spaziale: «Che mai significa, questo *passo di troppo*, e la trasgressione, se, per l’invitato e per il visitatore, il superamento della soglia rimane sempre un passo di trasgressione? se anzi deve restarlo? [...] Dove portano questi strani processi di ospitalità? Queste soglie interminabili, dunque insuperabili, e queste aporie? Tutto avviene come se andassimo di difficoltà in difficoltà. Meglio o peggio, e più gravemente, d’impossibilità in impossibilità»²⁰. L’aporia di cui scrive Derrida nasce dall’esigenza di salvaguardare la *differenza* – o meglio, la *différance* – tra dentro e fuori nel medesimo spazio: nasce dalla difficoltà di pensare una *différance* radicata al *suolo*. È il suolo, infatti, che impedisce il ‘passaggio’ – quel ‘passo’ che è ‘di troppo’ perché non si arresta nell’identità codificata – implicato nella *différance*: è il suolo e la linea di confine che vi è tracciata a rendere il ‘passo di troppo’ una ‘trasgressione’. È insomma il suolo su cui si fondano l’ordine topografico dello Stato-nazione e della cittadinanza a rendere ‘impossibili’ le leggi dell’ospitalità.

Quella soglia che per Derrida costituisce un’antinomia – essere ‘al contempo’ e ‘simultaneamente’ dentro e fuori – rappresenta invece, per Foucault, quella spazialità che lo induce ad affermare che ‘quella attuale potrebbe essere considerata l’epoca dello spa-

19 Ivi, p. 18.

20 J. Derrida, *Sull’ospitalità*, cit., p. 83.

zio'. Per Foucault, dunque, 'il simultaneo e la giustapposizione' non costituiscono affatto un'antinomia, nemmeno se – o forse proprio perché – pensati a partire dallo spazio. Anzi, in *La prosa di Atteone*, un saggio dedicato proprio all'opera di Klossowski, Foucault ne individua il carattere proprio di letteratura in quanto lo spazio vi è concepito come originariamente 'duplice' – a caratterizzarlo è pertanto l'ambivalenza, o tutt'al più l'ambiguità, ma non certo l'antinomia: «Klossowski scrive un'opera, una di quelle rare opere che portano alla scoperta: vi s'intravede che l'essere della letteratura non concerne né gli uomini né i segni, ma questo spazio del doppio»²¹.

A essere antinomico è piuttosto quello spazio la cui topografia di riferimento è quella della linea di confine, varcata la quale o si è dentro o si è fuori. A essere in crisi, per Foucault, è dunque l'epoca moderna, caratterizzata dalla topografia del confine: da una topografia che ordina lo spazio in base alla *contrapposizione di luoghi*. È noto che Foucault ha focalizzato la sua analisi dello spazio sulla produzione di 'luoghi altri' rispetto ai luoghi del dentro, che hanno rappresentato la norma della modernità, come in ambito filosofico-giuridico sono quelli prodotti dall'istituzione dello Stato-nazione. Tali 'luoghi altri' si caratterizzano per la localizzazione del loro essere «*assolutamente differenti*»²²; sono pertanto luoghi dell'esclusione, luoghi del fuori o – come Foucault anche li definisce – 'contro-luoghi'. In una parola, sono 'eterotopie':

Ci sono anche, e ciò probabilmente in ogni cultura come in ogni civiltà, dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili. Questi luoghi, che sono assolutamente altro da tutti i luoghi che li riflettono e di cui parlano, li denominerò, in opposizione alle utopie, eterotopie [...].²³

In *Spazi altri*, Foucault passa in rassegna diverse tipologie di eterotopie, da quelle 'di crisi' rispetto alla 'norma sociale' (l'adolescenza, le donne nel periodo mestruale, le partorienti, i vecchi) a quelle di 'deviazione' (case di riposo, cliniche psichiatriche, prigioni). Sebbene i due tipi di eterotopie non si escludano a vicenda e possano sovrapporsi nella medesima epoca e forma sociale, la modernità si è caratterizzata per il progressivo prevalere delle eterotopie di deviazione su quelle di crisi. Ciò accade in seguito al progressivo affermarsi della topografia del confine, che finisce per 'dar luogo' al 'confino' e al 'confinamento'. È come se del significato di 'soglia' fosse prevalsa la definizione e la chiusura del luogo radicato sul suolo a discapito del 'passaggio', del 'passo' che attraversa i luoghi e che – al 'contempo' – li giustappone. Lo scarto tra eterotopie di crisi ed eterotopie di deviazione si consuma nel momento in cui il 'passaggio' è localizzato e,

21 M. Foucault, *La prosa di Atteone* (1964), in Id., *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 99.

22 M. Foucault, *Le eterotopie* (1967), in Id., *Utopie Eterotopie*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2011, p. 12.

23 M. Foucault, *Spazi altri*, cit., pp. 23-24.

pertanto, chiuso e confinato. È in tal modo che il passaggio diventa ‘trasgressione’ – il ‘passo di troppo’ al di là della linea di confine – da localizzare in quanto contro-luogo della norma. Se, in *Spazi altri*, la ‘nave’ è, in quanto ‘assoluto passaggio’, «l’eterotopia per eccellenza»²⁴, in *Storia della follia* essa ritorna nell’immagine medievale della *stultifera navis*, la ‘nave dei folli’, il prototipo della *reductio ad Unum* di passaggio e luogo. Quella differenza che il passaggio determina, quando si irrigidisce in ‘localizzazione’, produce ‘definizione’ e ‘separazione’. La *stultifera navis* rappresenta, infatti, l’eccezione e l’estrapolazione della follia dalla trans-formazione della ragione umana, dal suo passaggio di forma in forma. Una volta attraccata, radicata al suolo, la *stultifera navis* si configura nel confinamento dell’esclusione, della devianza e della trasgressione:

Questa navigazione del pazzo è nello stesso tempo la separazione rigorosa e l’assoluto Passaggio. In un certo senso, essa non fa che sviluppare, lungo tutta una geografia semi-reale e semi-immaginaria, la situazione ‘liminare’ del folle all’orizzonte dell’inquietudine dell’uomo medievale; situazione insieme simbolizzata e realizzata dal privilegio che ha il folle di essere ‘rinchiuso’ alle ‘porte’ della città: la sua esclusione deve racchiuderlo; se egli non può e non deve avere altra prigione che la ‘soglia’ stessa, lo si trattiene sul luogo del passaggio. È posto all’interno dell’esterno e viceversa.²⁵

Una volta che il passaggio è interdetto e la simultaneità di interno ed esterno diventa luogo di confinamento, la soglia finisce nella modernità per configurarsi nel dispositivo topografico del manicomio – e in seguito, come apprendiamo da Giorgio Agamben, del campo di concentramento²⁶. È tuttavia questa – l’eterotopia di devianza – l’unica configurazione spaziale che può assumere la topografia della soglia o non ne è piuttosto una degenerazione? Lo stesso Foucault, in *Le parole e le cose*, individua chiaramente quell’interdetto che l’eterotopia rappresenta:

Le eterotopie inquietano, senz’altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i nomi comuni, perché devastano anzitempo la sintassi e non soltanto quella che costruisce le frasi, ma anche quella meno manifesta che fa “tenere insieme” (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose.²⁷

24 Ivi, p. 32.

25 M. Foucault, *Storia della follia nell’età classica* (1961), a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano 2011, p. 70.

26 In Giorgio Agamben, la spazialità della soglia riveste un ruolo determinante, tanto da caratterizzare alcuni dei paradigmi e dei dispositivi fondamentali della sua filosofia, come la ‘nuda vita’, lo ‘stato d’eccezione’ e il ‘bando sovrano’. La concezione della soglia di Agamben risulta dalla composizione originale di motivi benjaminiani e motivi foucaultiani: «[L’eccezione sovrana] è, in questo senso, la localizzazione (*Ortung*) fondamentale, che non si limita a distinguere ciò che è dentro e ciò che fuori, la situazione normale e il caos, ma traccia fra di essi una soglia (lo stato d’eccezione) a partire dalla quale interno ed esterno entrano in quelle complesse relazioni topologiche che rendono possibile la validità dell’ordinamento». G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 23.

27 M. Foucault, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1998, pp. 7-8.

Come Derrida ha utilizzato il romanzo di Klossowski per interrogare le antinomie dell'ospitalità in quanto spazio della soglia, così è ancora la letteratura che fornisce a Foucault lo spunto per tematizzare le eterotopie in *Le parole e le cose*: stavolta si tratta del testo di Jorge Luis Borges *L'idioma analitico di John Wilkins*²⁸, che mostra i paradossi in cui s'incorre nel tentare di catalogare una volta per tutte – ovvero de-finire mediante confini – le differenze, tutte le differenze²⁹. Certo, l'ordine del discorso di *Le parole e le cose* non è immediatamente di natura né spaziale né topografica, ma ciò non toglie che la questione sia la stessa: nominare, pensare, rappresentare, dar spazio – al contempo e simultaneamente – a 'questo e quello', al Medesimo 'e' all'Altro, a interno 'ed' esterno, a dentro 'e' fuori, senza cadere nell'antinomia a cui, per Derrida, condurrebbe la definizione spaziale della differenza³⁰. È davvero, come sembra pensare Foucault a proposito delle eterotopie, quello del mare l'unico spazio s-confinato, dove la polizia che sorveglia i confini predisposti non subentra ai corsari che li ignorano³¹? È possibile fluidificare il suolo, increspate la sua solidità? Foucault fa un passo proprio in questa direzione:

Su tale soglia [ciò che ci separa dal pensiero classico e costituisce la nostra modernità] apparve per la prima volta la strana figura del sapere chiamata uomo, schiudendo uno spazio proprio alle scienze umane. Tentando di riportare alla luce questo profondo dislivello della cultura occidentale, non facciamo altro che restituire al nostro suolo silenzioso e illusoriamente immobile, le sue rotture, la sua instabilità, le sue imperfezioni; e, sotto i nostri passi, di nuovo si turba.³²

La difficoltà di pensare 'questo e quello' deriva per Foucault dal fatto che l'essere-soglia dell'essere umano non ha un corrispettivo topografico³³; come già in Derrida, tale

28 J.L. Borges, *L'idioma analitico di John Wilkins* (1952), in Id., *Altre inquisizioni*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 102-5.

29 «Questo libro nasce da un testo di Borges: dal riso che la sua lettura provoca, scombuscolando tutte le familiarità del pensiero – del nostro, cioè: di quello che ha la nostra età e la nostra geografia – sconvolgendo tutte le superfici ordinate e tutti i piani che placano ai nostri occhi il rigoglio degli esseri, facendoli vacillare e rendendo a lungo inquieta la nostra pratica millenaria del Medesimo e dell'Altro». M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 5.

30 È significativo come, in *La prosa di Atteone*, Foucault interpreti l'opera di Klossowski in base alla semantica del 'simulacro', quel segno che dice simultaneamente 'questo e quello': «Un simile segno è al tempo stesso profetico e ironico; interamente sospeso su un avvenire che ripete in anticipo e che lo ripeterà a sua volta in piena luce; dice questo e poi quello, o piuttosto diceva già, senza che si potesse saperlo o a nostra insaputa, questo e quello. Nella sua essenza è simulacro – dicendo tutto simultaneamente e simulando senza sosta una cosa diversa da quella che dice». M. Foucault, *La prosa di Atteone*, cit., p. 92.

31 «Nelle civiltà senza navi, i sogni si inaridiscono, lo spionaggio sostituisce l'avventura e la polizia i corsari». M. Foucault, *Spazi altri*, cit., p. 32.

32 M. Foucault, *Le parole e le cose*, cit., p. 14. La stessa *Philosophie* di Jaspers è riconducibile al dibattito sullo statuto delle 'scienze dell'uomo'. Cfr. S. Achella, *Rimanere in cammino. Karl Jaspers e la «crisi» della filosofia*, Guida, Napoli 2012.

33 La stessa difficoltà interviene quando, in *La volontà di sapere*, Foucault deve spiegare l'affermarsi della biopolitica, e ricorre ancora una volta alla soglia: «quel che si potrebbe chiamare la 'soglia di

difficoltà è fondata sul suolo e sulla sua solidità, ma questa sembra ora scricchiolare, creparsi, ‘turbarsi’ al passaggio. Come per Jaspers, per Foucault è quella della soglia la spazialità per pensare il sostare in un’antinomia che non distrugga ma configuri autenticamente l’umano, la sua ‘stranezza’ o, detto altrimenti, il suo ‘enigma’.

3. *Schwelle / Threshold*

La soglia di Jaspers è però da pensare soprattutto in tedesco. La parola tedesca per ‘soglia’, *Schwelle*, aggiunge qualcosa di decisivo rispetto all’etimologia del termine francese e italiano. Anche *Schwelle* si riferisce all’architrave della porta, ma in particolare indica il ‘davanzale’, la ‘traversa’, come del resto l’inglese *sill*. A un primo sguardo, ciò che viene meno è il riferimento al suolo, al fatto che la soglia sia ‘radicata al suolo’. Tale impressione è confermata dal fatto che il più antico significato attestato del corrispettivo inglese di *Schwelle*, *swill*, è addirittura ‘the rise of the sea’, ‘l’ingrossarsi del mare’: alla matrice terrestre della parola latina sembra quasi che si contrapponga la matrice marittima del termine anglosassone. Ma le differenze sostanziali non finiscono qui: lo spazio che il davanzale o la traversa determinano non è riconducibile alla topografia della linea. A tal riguardo è molto suggestivo il termine spagnolo per soglia, *umbral*, che significa anch’esso ‘davanzale’, ma finisce per indicare l’ombra che il davanzale, proteso sulla strada, vi allunga. Piuttosto che una linea, ‘questa’ soglia determina allora una ‘zona’. Non solo quindi la *Schwelle* non appartiene alla topografia del confine, non ne è una variante, ma determina una spazialità del tutto diversa, alternativa a quella della linea. Una spazialità che rimanda a quella dei ‘riti di passaggio’, che Arnold Van Gennep così sintetizza in *I riti di passaggio*: «la soglia non è che un elemento della porta e [...] la maggior parte di questi riti deve essere considerata nel senso immediato e materiale di riti di ingresso, di attesa e di uscita, vale a dire, di riti di passaggio»³⁴. Nel libro sui *passages* di Parigi, Walter Benjamin fa risalire l’etimologia di *Schwelle*³⁵ proprio ai ‘riti di passaggio’, quelli del resto da cui Foucault trae spunto per definire l’eteronomia di crisi:

Rites de passage – così sono dette nel folklore le cerimonie connesse alla morte, alla nascita, al matrimonio, al diventare adulti, ecc. Nella vita moderna questi passaggi sono divenuti sempre più irricognoscibili e impercettibili. Siamo diventati molto poveri di esperienze della soglia. L’addormentarsi forse è l’unica che c’è rimasta. (E con essa, però, anche il risveglio). [...] La soglia deve essere distinta molto nettamente dal confine (*Grenze*). La

modernità biologica’ di una società si colloca nel momento in cui la specie entra come posta in gioco nelle sue strategie politiche». M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 127.

34 A. Van Gennep, *I riti di passaggio* (1909), Bollati Boringhieri, Torino 2019, p. 21.

35 Sulla concezione della soglia in Benjamin, cfr. W. Menninghaus, *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986; U. Perone, *Soglia: l’altro mondo a casa propria*, in E. Guglielminetti, U. Perone, F. Traniello (a cura di), *Walter Benjamin. Sogno e industria*, Celid, Torino 1996, pp. 31-39; M.T. Costa, *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia*, Quodlibet, Macerata 2008.

Schwelle è una zona. La parola *schwellen* (gonfiarsi) racchiude i significati di mutamento, passaggio, straripamento, significati che l'etimologia non deve lasciarsi sfuggire. D'altra parte è necessario osservare il contesto tettonico e cerimoniale che ha portato la parola al suo significato.³⁶

Prima di tutto, la soglia va distinta nettamente dal confine: dalla linea che divide e distingue due territori diversi – qualitativamente diversi, come risulta evidente dalla topografia che deriva dal confine: dentro/fuori, inclusione/esclusione. La soglia, invece, come ricorda Benjamin, è una sorta di linea di confine che si gonfia, lievita, straripa – eccone la dimensione liquida – fino a configurare una 'zona', che, pur contemplando l'interno e l'esterno, non li distingue rigidamente, ma li comprende entrambi nel medesimo spazio. Come sembra suggerire anche Foucault, per comprendere 'questo e quello', e quindi la spazialità della soglia, Benjamin invita a risalire al di qua della modernità – e al di qua della topografia del confine: «[...] presso i greci – e anche presso gli altri popoli – la soglia non fu mai considerata in modo altrettanto significativo che presso i romani»³⁷. I romani, dunque. Che ne è allora del riferimento della *solia* al *solum*, alla linea demarcata sul suolo di cui parlava Derrida? A differenza di Derrida, per Benjamin – che ha presente l'architettura del Tempio di Giano, a forma di corridoio coperto a volta a cui fa corrispondere per analogia l'architettura dei *passages*, le 'soglie' della Parigi del XIX secolo – la *solia* non appartiene alla topografia del *finis*, bensì a quella del *limen*. Se infatti è dal *finis* che il con-fine deriva la sua linearità, la spazialità della soglia corrisponde a una genealogia del tutto diversa, quella del *limen*. Avvalendosi ancora una volta dell'etimologia, *limen* deriva da *limus* – 'trasversale, obliquo' – e dalla radice **lei*: 'piegare'. Ecco che in *limen* risuona quella 'traversa' che abbiamo visto essere uno dei significati della polisemia della soglia. Le spazialità del tutto alternative, che questo breve riferimento al mondo romano ci consegna, corrispondono in pieno alla 'distinzione netta' tra confine e soglia proposta da Benjamin: mentre il *finis* descrive una linea, il *limen* configura una 'zona'. Sulla scorta di Benjamin, dunque, sulla soglia, 'tra' dentro e fuori, non s'istituisce una linea di demarcazione, bensì una zona di trasformazione: un passaggio da una condizione a un'altra, dove tuttavia nessuna di quelle che ne derivano è presupposta né definibile una volta per tutte come prevede il confine. E tuttavia, la distinzione tra inclusione ed esclusione non si risolve in una generica indistinzione, che nega e sopprime ogni differenza. Nella differenza, nell'alterità, nell'estraneità s'inciampa come in un 'gradino di cui non ci si era accorti', come capita al *flâneur* benjaminiano, che incarna l'esperienza quotidiana dell'uomo contemporaneo nell'attraversare gli spazi urbani disseminati di soglie:

Conoscere [le città] significa avere un sapere di quelle linee che, con funzione di confini, corrono parallele ai cavalcavia, attraversano caseggiati e parchi, lambiscono le rive dei fiumi; significa conoscere questi confini nonché le enclavi dei vari territori. Come soglia,

36 W. Benjamin, *I «passages» di Parigi*, in Id., *Opere complete*, vol. IX, a cura di R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 555.

37 Ivi, p. 464.

il confine passa attraverso le strade; un nuovo territorio ha inizio come un passo nel vuoto, come se si inciampasse in un gradino di cui non ci si era accorti.³⁸

Basta confrontare questo passo benjaminiano con uno analogo di *Le paysan de Paris* di Louis Aragon, in cui è cantato il mito moderno di Parigi, per poter soppesare l'attualità della concezione spaziale di Benjamin: «Ciò che m'importava tanto, la mia povera certezza, in questa grande vertigine in cui la coscienza si sente un semplice pianerottolo degli abissi, che è mai divenuta? Non sono che un momento di una caduta eterna. Il piede perduto non lo si ritrova mai. Il mondo moderno è quello che sposa le mie maniere d'essere»³⁹. La topografia descritta da Benjamin non sembra appartenere pienamente al 'mondo moderno' di Aragon. Sulla soglia benjaminiana s'inciampa, il piede perduto per un attimo lo si ritrova e non si precipita in una 'caduta eterna'; anzi, è richiesta una certa vigilanza e attenzione per non cadere nel mito (che, nella Parigi capitale del XIX secolo, è quello generato dal primo configurarsi del capitalismo di mercato e dello spazio urbano della metropoli⁴⁰).

La soglia, dunque, si manifesta e si materializza con l'inciampare, perché nessuna linea netta e dritta – presupposta e prevista – solca il suolo urbano delle metropoli globali. Il suolo su cui poggia il piede non è più così solido e rassicurante come quello dei territori demarcati dalle linee di confine della modernità; le nostre metropoli si presentano piuttosto come un insieme di territori e di zone 'oscuri', dai confini non chiari e dai tratti incerti – all'ombra dei davanzali. Quello che abitiamo è lo spazio della soglia, che in nessun modo può essere ridotto ai confini e ai confinamenti chiari e distinti del 'luogo', fosse pure quello 'altro' delle eterotopie. Il dispositivo della localizzazione, infatti, definisce il perimetro dei corpi e delle cose e li colloca nello spazio in modo che non si possa giustapporre 'questo e quello': la localizzazione è a tutti gli effetti un dispositivo identitario, come identitaria finisce per essere quella cittadinanza radicata al suolo dello Stato-nazione. Nella soglia di Benjamin, invece, il passaggio non è 'collocabile' nell'ordine topografico della modernità – non è il passaggio a configurarsi in suolo e luogo, ma esattamente il contrario: sono suolo e luogo a essere configurati dal passaggio. Ecco che il passaggio non conduce da un luogo all'altro suo contiguo; è piuttosto un 'oltrepassamento', un cambiamento di stato all'interno della medesima situazione spaziale.

Nell'attraversare queste situazioni-soglia, tuttavia, non si può procedere con piglio sicuro; bisogna invece sempre fare attenzione a dove si mettono i piedi, perché i 'gradini di cui non ci si era accorti', su cui si può 'inciampare', sono dappertutto. Questa del gradino e del rischio di inciampare non è soltanto una metafora, ma – ancora una volta – ci riporta alla variegata e complessa etimologia di 'soglia'. L'inglese *threshold*, infatti, si richiama in senso materiale al gradino o al battistrada (*thresh*) posto sulla soglia, ma comprende anche il senso di 'trattenersi, esitare, tentennare' (*to hold*). Il passaggio attraverso la soglia, dunque, non configura nemmeno – come lascerebbe supporre un'enfatizza-

38 Ivi, p. 94.

39 L. Aragon, *Il paesano di Parigi* (1926), il Saggiatore, Milano 1996, p. 104.

40 Cfr. D. Gentili, *Topografie del capitalismo nella Parigi metropoli del XIX secolo*, in M. Ponzi, D. Gentili (a cura di), *Soglie*, cit., pp. 213-225.

zazione della matrice liquida e marittima di *Schwelle/Swell* – lo spazio fluido e liscio del postmoderno, caratterizzato da una sorta di indistinzione tra dentro e fuori, tra interno ed esterno, ma una situazione dove, in quanto ‘zona comune’ a trasformazioni che non danno mai luogo a definizioni incontrovertibili, s’inciampa continuamente nell’inclusione e nell’esclusione, nell’identità e nella differenza. Qui, su questa soglia, è possibile sostare nell’antinomia tra dentro e fuori, perché si è ‘simultaneamente e al contempo’ dentro e fuori, padrone di casa e straniero: la soglia è quello spazio della ‘differenza’ che Derrida non poteva radicare al *solum* per non farne ‘luogo di esclusione’, di ‘confinamento’. Come oggi sempre di più capita ai migranti o soltanto a coloro che non hanno la cittadinanza dello Stato in cui vivono, che inciampano continuamente tra identità e differenza, tra inclusione ed esclusione.

Passaggio, zona, trasformazione, oltrepassamento, esitazione, inciampo: questi sono, in sintesi, i significati raccolti attraverso l’indagine etimologica del termine ‘soglia’. Se infatti la soglia ‘deve essere distinta molto nettamente dal confine’, come suggerisce Benjamin, in essa tuttavia persiste la determinazione del dentro e del fuori, seppure non in chiave oppositiva. Anzi, la soglia è la pietra d’inciampo tra dentro e fuori, l’esitazione che accompagna ogni trasformazione. Ed è proprio tale inciampo, tale ostacolo, che rende il passaggio di luogo all’interno dell’ordine topografico un oltrepassamento in quanto trasformazione di stato. Certo, pur mantenendo al suo interno lo spessore e la consistenza del confine, la soglia benjaminiana non lo contempla come quel ‘muro’ con cui Jaspers definisce la *Grenze* delle *Grenzsituationen*.

Eppure, il ‘salto’ oltre l’ordine topografico ha luogo in una ‘soglia enigmatica’, ed è qui che l’esistenza fa esperienza dello straripare, del debordare, del tracimare della *Schwelle*. Nelle *Grenzsituationen* l’esserci ‘naufraga’ tra i marosi della *Schwelle*: dalla «necessaria partecipazione al mondo del naufragio», il salto conduce «alla chiarificazione dell’esistenza possibile, [...] all’esistenza reale nelle situazioni-limite»⁴¹. Per Jaspers, il naufragio dell’esserci nelle situazioni-limite lo apre alla storicità dell’esistenza possibile, che resta preclusa alla coscienza immanente all’ordine topografico e alla sua situazione storicamente data⁴². Nella II tesi *Sul concetto di storia* di Benjamin, è un «indice segreto»⁴³ che fa straripare, debordare il passato nello spazio storico del presente, lasciando pietre d’inciampo come quel futuro del passato a cui sono consegnate le occasioni di trasformazione per il presente. Pur senza trascurare le differenze tra il pensiero di Jaspers e quello di Benjamin, per entrambi – come per certi versi per Foucault – l’e-

41 K. Jaspers, *Filosofia*, cit., p. 682.

42 Per Jaspers, quella del mare e del naufragio è un’esperienza costitutiva, perfino della sua biografia: «Avere una dimora, sentirsi protetti per noi è inevitabile e piacevole. Ma non ci è sufficiente. C’è questo qualcos’altro. Il mare è la sua tangibile presenza. Andando al di là della protezione esso libera, conduce là dove ogni stabilità viene meno, ma dove non sprofondiamo nell’assenza di fondamento». K. Jaspers, *Volontà e destino. Scritti autobiografici* (1967), a cura di H. Saner, ed. it. a cura di R. Bruscotti, il melangolo, Genova 1993, p. 19.

43 W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), a cura di G. Bonola, M. Ranchetti, Torino, Einaudi 1997, p. 23. Per un’interpretazione delle tesi benjaminiane che riconduce il concetto di storia alla spazializzazione del passato, cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019.

nigma della soglia ha a che fare con la storicità possibile di uno spazio non riducibile all'ordine topografico, sia quello dell'esserci sia quello dello Stato-nazione. Nello spazio della soglia, l'esistenza si presenta quindi come 'possibile' sia per chi cerca alternative alla propria situazione identitaria sia per chi l'alternativa la cerca alla propria situazione di esclusione.

PAOLA RICCI SINDONI*

MONOTEISMI IN MARE APERTO

Il mediterraneo tra confini identitari e orizzonti chiusi

Abstract

The essay aims to explore, in a kind of geophilosophical journey, the different cultural stratifications of the Mediterranean, including the three religions of the Book: Judaism, Christianity and Islam, capable of drawing an evocative symbolic code. Whatever the origin of the religions, after the settlement of a rich polytheism, Judaism came to impose itself in the Middle Eastern strip, six thousand years before the birth of Christ, proposing a strict monotheism and an articulate worldview. In its footsteps followed Christianity and then in 600 A.D. Islamism, historical religions set on the shores of the Mediterranean, mute and mobile spectator of the three different revelations of a God who is complicit with the world and its troubled histories. Almost evoking, in the symbolic interweaving of sea waves and historical experiences, the need to overcome rigid and closed identities in order to gain that openness of gaze, which only the sea can evoke.

Keywords: Christianity, Islam, Judaism, Mediterranean, Religious Identities

*Come se il mare separandosi svelasse un altro mare,
questo un altro, ed i tre solo il presagio fossero
d'un infinito di mari non visitati da rive
– il mare stesso al mare fosse riva –
questo è l'eternità*
Emily Dickinson

Deve aver pensato al mare e alla sua potente carica simbolica Karl Jaspers, quando, per delineare il carattere mobile e dinamico dell'Essere, utilizza il termine *Umgreifende* come «orizzonte che rinvia incessantemente ad un altro orizzonte più ampio»¹. Anche il termine *Schneitern* (il naufragio dell'essere e dell'esistenza)² pare alludere sia al fallimento del viaggio in mare, sia allo scacco generato dal pensiero dogmatico. Non desti meraviglia, dunque, se l'immagine del mare, con il suo spazio enigmatico e ossessivo, abbia incantato poeti e letterati, e anche filosofi, da sempre volti a osservare quel continuo movimento di onde instabili, sprovviste di confini definiti, eppure destinati a interrompere il loro corso sulla terraferma.

È su questo dualismo di terra e mare che conviene fermarsi, quasi che quella sottile linea di confine che li separa abbia fatto da sfondo a tante realtà diverse. L'occhio cade

* Università di Messina; paola.ricci@unime.it

1 K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, p. 57.

2 Id., *Filosofia*, vol. III, *Metafisica*, Mursia, Milano 1972, pp. 316-324.

sul Mediterraneo che ha visto nei secoli sia l'arcaica fenomenologia della vita quotidiana che la nascita di miti, di civiltà antiche, di culture diversissime, eppure legate insieme da fili sottili ma tenaci, che solo la furia del mare disegna.

Basta osservare una cartina geografica per accorgersi, ad esempio, come lo Stretto di Messina sia uno dei pochi varchi che impediscono al Mediterraneo di costituirsi come 'grande' lago, chiuso da coste inaccessibili, da confini non oltrepassabili. Grazie alle poche aperture questo è invece un mare, pur sempre piccolo a confronto della vastità degli oceani, ma pur sempre in movimento, scosso da acque agitate, specie nello Stretto, e in continuo scambio di correnti profonde, nelle cui onde hanno solcato popoli diversi, configurando uno scenario antropologico e sociale che non contrappone più il Nord e il Sud, ma l'Oriente e l'Occidente.

Tutto questo perché il Mediterraneo è un crocevia antichissimo. Da millenni tutto vi confluisce, complicandone e arricchendone la storia: idee, religioni, modi di vivere, barche, bestie da soma, vecchie rovine disseminate nel paesaggio in un intreccio quasi magico di natura e cultura. Ed anche le piante che crediamo mediterranee – a eccezione dell'ulivo, della vite e del grano – sono quasi tutte nate lontano dal mare. Arance, limoni, mandarini vengono dall'estremo Oriente, introdotti dagli arabi, e anche le agavi, i fichi d'india vengono dall'America, mentre l'eucalipto viene dall'Australia e i cipressi dalla Persia. Eppure questi elementi appaiono caratteristici del paesaggio mediterraneo, così come l'alternarsi di diverse civiltà e dei suoi uomini, che ne solcarono e ne coltivarono le terre e i campi, e poi ancora i nuovi venuti che di volta in volta la invasero e l'abitarono³.

Vale la pena anche solo accennare ai tre grandi complessi movimenti migratori che si distribuirono su più di tre millenni e che, oltre a rappresentare un significativo dato storico in ordine alla diversa stratificazione culturale del Mediterraneo, hanno di fatto guadagnato un suggestivo codice simbolico. Il primo, il più lungo e anche il più massiccio, corrisponde all'arrivo degli Indoeuropei, che dal 2000 a.C. sino alla fine delle invasioni barbariche, popolarono la penisola, specie i litoranei. Sono gli ittiti, i greci, gli italici, e i celti, che mescolati dalla violenza colonizzatrice di Roma imperiale, daranno vita e spazio alle diverse etnie guerriere dei franchi, dei longobardi e degli slavi. Accanto a questa poderosa migrazione si affacciarono sul bacino del Mediterraneo altri due gruppi di grandi nomadi: gli arabi e i turchi. I primi dilagarono, a partire dal secolo VII, data di inizio della religione islamica, vincendo la resistenza dei popoli limitrofi, imponendo per due secoli – da Baghdad sino a Gibilterra, dalla Spagna sino alla Sicilia – la loro nuova fede e la loro lingua.

A partire dal IX secolo – con la terza ondata – sono i turchi a fare da padroni, insediandosi saldamente nei Balcani, facendo scorrerie lungo le nostre coste italiane, sino a impadronirsi della parte settentrionale dell'Africa⁴.

3 O. Rackham, *The physical Setting*, in D. Abulafia (ed.), *The Mediterranean in History*, Thames & Hudson, London 2003, pp. 33-65.

4 F. Braudel (a cura di), *Il Mediterraneo. Lo spazio e la storia. Gli uomini e la tradizione*, Bompiani, Milano 1987, pp. 101-122.

Oriente e Occidente contrapposti, ma anche pronti a fondersi sul filo della spada, mentre simbolicamente è lo Stretto a decretare la storia di questo complicato intreccio di culture, e che pare segnalato in anticipo dalla natura del suo paesaggio: montagne dalle forme movimentate, che talvolta terminano rapidamente sull'acqua e dall'altro lato – a sud – il lungo litorale piatto, il deserto, che si dipana per migliaia di chilometri dal Sahel tunisino sino al delta del Nilo. Quasi due Mediterranei, molto spesso mescolati fra loro, così come – quasi a evocare il simbolo ancestrale della differenza originaria – la presenza dei due generi: il maschio proteso a lottare all'esterno con le forze oscure della natura, e la femmina raccolta all'interno, volta a propagare la specie⁵.

A questo atavico dualismo, fa riscontro nell'antichità un cielo popolato di divinità. Sui flutti del Mediterraneo da una sponda all'altra, partivano navigatori, portando con sé gli dei della città d'origine, alla ricerca di nuove terre dove fondare colonie e innalzare i loro templi. Le rovine di questi antichi centri, molti dei quali si trovavano in prossimità delle coste, dettero avvio e sviluppo alla civiltà occidentale. Quale che sia l'origine delle religioni, si può dire che il politeismo bene corrispondeva all'esperienza pratica di individui alle prese con una natura ostile, campo di battaglia in cui si scontrano potenze opposte, i venti e le acque, i fuochi del cielo e della terra che hanno travolto nella loro mischia furiosa il destino e le opere degli uomini. Anche le continue guerre fra i popoli erano ricalcate sull'immagine di questa costante discordia. Necessario, dunque, assicurarsi l'aiuto di una divinità in grado di prevalere sulle altre, per farne il dio protettore della città, senza tuttavia avere l'impudenza di trascurare gli dei rivali, cui pure veniva riservato il loro culto. La letteratura e la filosofia lasciateci in eredità dal mondo greco ne costituiscono il più grande e fulgido esempio, accanto al politeismo astrale babilonese e al pensiero religioso egizio⁶.

Al di fuori di questo ampio movimento di pensiero e di fede, si sviluppò lungo le coste del Medioriente, bagnate dal medesimo mare, un'esperienza unica nel suo genere, quello degli ebrei, che da quasi seimila anni continuano nel tempo a vivere la loro esperienza identitaria. Legati al loro inizio – siamo nel 2023 ma secondo il loro attuale calendario siamo nel 5783 dalla creazione – essi hanno il loro Dio, che è quello dei Padri – Abramo, Isacco e Giacobbe. Si tratta però di un Dio geloso che vuole essere l'unico a ricevere il culto dagli uomini. Il dato più significativo è che Elohim, il dio dal nome innominabile, è il creatore del cielo e della terra e, lungi dal presentarsi come il signore delle altre divinità o come un dio supremo, si afferma subito come diverso da loro: le nega e le respinge nel loro nulla, esigendo dal suo popolo l'allontanamento degli altri idoli e da tutti gli altri popoli segnati dall'idolatria. Insomma una religione fortemente identitaria, stretta nel codice dell'Alleanza, pronta a porre siepi intorno alla Torah – come dicevano gli antichi rabbini – volta a costruire confini tra sé e tutti gli altri. Per questa ragione il primitivo monoteismo del popolo ebraico non cercò di integrare il politeismo, riducendo i molteplici dèi stranieri a subordinati o espressioni del dio supremo, ma puntò a proteggere al proprio interno l'assolutezza di un solo Dio, garante della natura e dell'universo,

5 D. Abulafia, *What is Mediterranean?* in Id., *The Mediterranean in History*, cit., pp. 11-32.

6 M. Suano, *The first trading empires*, in D. Abulafia, *The Mediterranean in History*, cit., pp. 106-125.

proteso all'esclusivo legame con il popolo da lui scelto, separato dagli altri popoli, perché destinato ad affrettare le tensioni messianiche e a concepire Gerusalemme come il cuore pulsante del mondo⁷.

Ben presto, a causa dei destini avversi –l'esilio a Babilonia nel 596 avanti Cristo e in seguito la prima distruzione del Tempio e nel 70 d.C. con la seconda distruzione e l'inizio della diaspora – furono presenti lungo tutto il perimetro del Mediterraneo e in particolare ad Alessandria e a Roma. Tracce delle comunità antiche si trovano ancora a Messina, Palermo, Genova, Bologna, Napoli e poi in Grecia, in Asia minore e sulla costa meridionale di Cirene e Cartagine. Collegate fra di loro queste comunità, confinate dentro le sinagoghe, ma moderatamente aperte alle altre culture, si spinsero, grazie soprattutto a Filone di Alessandria, a progettare la traduzione del testo sacro ad opera dei 70 saggi (da qui la traduzione detta *Septuaginta*), prima traduzione in greco della Torah e dei libri sapienziali che costituiscono insieme a quelli storici la Scrittura sacra, la Bibbia. Aprendosi allo spirito ellenistico, nutrito di platonismo e di stoicismo, la profondità del pensiero mosaico e del significato simbolico – universale della Legge sembrò volersi fondere con le altre culture. Volendo dimostrare in tal modo che Mosè non era portatore di un solo culto, ma aveva dato agli uomini una visione di loro stessi, del mondo e di Dio e che appariva a molti il compimento dell'intera tradizione filosofica greca. Ne è testimonianza la ricchezza universalista del pensiero di Filone⁸.

Quando questo maestro di Alessandria era a metà del suo cammino, nacque circa 3800 anni dopo la creazione, Yehoshua ben Joseph, figlio di Miriam e di un falegname, come ricordano anche antiche fonti giudaiche. In quel periodo il giudaismo, percorso da crisi sociali e politiche, era in fermento sotto il dominio romano e attraversato da concezioni religiose diverse. Si contrapponevano farisei, sadducei, zeloti, esseni, che si trovavano a fronteggiare i vari politeismi. Pur conservando gelosamente il loro compatto monoteismo, sorgevano al proprio interno differenti modalità di interpretarlo, dando vita a varie correnti, talvolta in contraddizione fra loro, ma pur sempre fedeli – specie dopo la diaspora – al culto del commento e della infinita interpretazione della Parola scritta⁹.

Su questa scia si poneva il rabbino Gesù, che predicava – come molti altri maestri del suo tempo – una interpretazione più universale della Legge mosaica, che – a suo dire – intendeva completare e mai rinnegare. Il Dio unico, da lui presentato, è sempre quello di Abramo, Isacco e Giacobbe, ma non è più considerato nei rapporti storici che lo legavano solo al suo popolo, ma assunto in sé stesso, come garante di salvezza per tutta l'umanità, proponendo un oltrepassamento, oltre i confini etnici e le configurazioni idolatriche. Se una serie di pregiudizi teologici anti giudaici, specialmente nel Medioevo, continuò a veicolare l'idea della differenza identitaria delle due religioni entro cui il Dio ebraico veniva a configurarsi come il Dio della legge contrapposto al Dio dell'amore, la frattura ineliminabile si giocava al contrario su di un altro piano, ossia sull'autopresentarsi del fondatore, Gesù Cristo, come figlio di Dio, legato al Padre e al Dio della storia, lo Spirito Santo.

7 A. Chouraqui, *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 5-24.

8 Filone di Alessandria, *Ouvres de Philon d'Alexandre*, PUF, Paris 1963.

9 M.-A. Ouaknin, *La lettura infinita. Introduzione alla meditazione ebraica*, ECIG, Genova 1998.

È dunque il fondamento stesso della dottrina della Trinità a segnare il vero spartiacque che nei secoli produsse le forme intolleranti antiggiudaiche all'interno del Cristianesimo e – dall'altro lato – la chiusura netta dell'ebraismo nei confronti del pensiero e della prassi cristiana, accusata di idolatria e di smembramento, per così dire, del compatto monoteismo nelle tre figure divine¹⁰.

Come è noto, il cristianesimo visse alle sue origini in ambiente giudaico, costituendo una delle tante correnti della religione ebraica antica; fu soprattutto Paolo di Tarso, e anche gli altri apostoli, Pietro *in primis*, a capire le potenzialità universaliste della dottrina cristiana e, spingendosi oltre Filone d'Alessandra, ci si convinse che questo tipo di fede (per riprendere un'espressione di Martin Buber¹¹) avrebbe potuto essere recepita dai 'gentili', solo se si fosse nettamente separata dalla Legge mosaica. Ai loro occhi, l'ebraismo non poteva che inverarsi nel cristianesimo, nonostante qualche precauzione dettata dall'idea di salvaguardare il piano di salvezza veterotestamentario, mai revocato¹². Senza entrare nei dettagli della sottile dialettica paolina, restava difficile, se non impossibile, immaginare la conversione di un solo ebreo, fedele alla sua compatta visione monoteista, così che nei secoli i percorsi dei due «fratelli – nemici» come li chiama Rosenzweig¹³, furono destinati a conservare entrambi la loro reciproca identità religiosa, segnati simbolicamente nel 1500 dalla nefasta realizzazione, a opera del potere papale, dei ghetti entro i quali confinare 'i perfidi giudei' (sia detto per inciso che l'ultimo ghetto italiano, quello di Roma, venne abolito 300 anni dopo, solo nel 1870)¹⁴.

Identità religiose dentro i propri confini che paiono non oltrepasabili, almeno in rapporto fra di loro. Il proselitismo cristiano, al contrario, segnato dal dovere dell'evangelizzazione, si disseminò in tutto il pianeta, specie nel versante occidentale. Penetrò anche in Oriente ma in forma minore e con maggiori difficoltà, visto il prevalere di altre religioni, come il Buddhismo e il Confucianesimo.

Ma un nuovo monoteismo si affacciò nel VII secolo dopo Cristo. Dai deserti dell'Arabia – è sempre il Mediterraneo lo scenario – si precipitarono sul vecchio mondo quelli che furono chiamati 'i cavalieri di Allah'. Alcune città tentarono di resistere, ma invano; molte si arresero, come Gaza, che – si dice – fu consegnata al nemico dal suo vescovo. Non si trattava di invasori comuni, avidi di conquiste e di bottino: portavano con sé una fede, quella che era stata predicata dal profeta Muhammad, e che si presentava con un richiamo esplicito alla fede di Abramo, il padre dei credenti, l'amico di Dio. Era – a loro dire – una fede da rinnovare, anzi da restaurare, dal momento che sia gli ebrei che i cristiani l'avevano alterata, dissimulando o modificando quelle verità, autenticamente raccolte dal profeta del Corano¹⁵.

10 P. Coda, L. Zac, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, pp. 27-44.

11 Cfr. M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana*, San Paolo, Milano 1995.

12 Paolo, *Lettera ai Romani*, 11, 29.

13 F. Rosenzweig, E. Rosenstock, *La radice che porta. Lettere su ebraismo e cristianesimo*, Marietti, Genova 1992.

14 F. Tagliacozzo, B. Migliau, *Gli ebrei nella storia e nella società contemporanea*, Odoya, Firenze 2020.

15 S. Scaranari Introvigne, *L'Islam*, Elledici, Torino 1998, pp. 34-45.

Il Corano, parola di Dio eterna e increata, afferma il monoteismo assoluto nel modo più radicale e perentorio: «Predica nel nome del tuo Signore e creatore» (Sura 96, 1). Tale ordine, diretto dal Profeta è, secondo una tradizione, il primo versetto rivelato. La rivelazione è concepita come la discesa della Parola di Allah sul profeta, quasi a segnare con questo movimento verticale l'assoluta trascendenza di colui che rivela. Non si iscrive nella continuità di una storia, ma viene a cadervi a un certo punto; quanto l'aveva preceduta nel tempo non contava più nulla.

Il Dio unico dell'Islam decreta, giudica, governa dall'alto. Crea tutto ciò che esiste e solo Lui è, «nulla è simile a Lui» onnisciente, onnipotente, saggio e misericordioso, che richiede ai suoi fedeli la più stretta obbedienza e la sottomissione alla sua volontà. La parola Islam indica appunto questa sottomissione che impone la totale fedeltà alla Parola di Dio, il solo e unico referente nel culto e nella fede. Si può dire in tal senso che il dogma fondamentale sia l'affermazione teorica ed esistenziale dell'unicità divina. Di fronte ai conflitti e alle polemiche fra cristiani ed ebrei, l'Islam si presenta come l'unica e vera religione in grado di determinare l'unità di tutti i credenti. Nella sorprendente semplicità del suo dogma, l'Islam vuole presentarsi come fede comune ai tre monoteismi. Radicale scomparsa di confini, dunque, radicale oltrepassamento delle due religioni più antiche al fine di una radicale assorbimento dentro la religione di Allah. Agli ebrei e ai cristiani si chiede di escludere dalle loro credenze tutto quanto vi hanno arbitrariamente aggiunto: rimane un solo Dio, una sola fede, una sola comunità: ecco quali sono per i musulmani le basi per un vero ecumenismo, custode nell'unico monoteismo¹⁶.

Va da sé, come la storia insegna, che le tre differenti identità finiranno per rimanere separate e in conflitto fra di loro: il cristianesimo non può contentarsi, ad esempio, di quel Dio che chiede sottomissione e si presenta come pura volontà; l'ebraismo, dal canto suo, non crede possibile l'incarnazione di Dio ed insieme all'Islam prova orrore per la Trinità, considerata come un attentato mortale al monoteismo¹⁷.

Al di là e oltre le differenze dogmatiche e dottrinali, sin dall'Illuminismo e in seguito con Hume¹⁸ fino ai nostri giorni è l'immagine del 'monoteismo' che sembra aver serbato in sé come elemento endogeno l'idea stessa del conflitto e della violenza, come la storia ha drammaticamente dimostrato. La religione, in quanto componente dei processi di costruzione dell'identità individuale e collettiva, pare nascondere in sé, specie nei tre monoteismi, alcuni meccanismi interni favorevoli allo sviluppo di pratiche violente, come Assmann ha messo in evidenza¹⁹.

Ripercorrendo la genesi e lo sviluppo del Dio 'unico', presente nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islamismo, è infatti possibile scorgerne la natura escludente, quella che stigmatizza tutte le altre religioni come 'false', da combattere e da imporre, specie per le ultime due, il dovere del proselitismo a qualunque prezzo. L'affermazione di un Dio unico, geloso e pronto all'ira quando si affacciano storie di politeismo, non è mai

16 P. Magnanini (a cura di), *Islamismo. Vol. 1: La storia e la dottrina*, in «Sette e religioni», 5, 1, 1995, Edizioni Studi domenicani.

17 Cfr. al riguardo: R. Neudecker, *I vari volti del Dio unico*, Marietti, Genova 1990.

18 D. Hume, *Storia naturale delle religioni*, Laterza, Bari 1994.

19 J. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Il Mulino, Bologna 2007.

identificabile con il principio astratto che muove l'universo, ma si impone come colui che detta un sistema etico da tradurre in comportamenti sociali e in progetti politici²⁰. Il monoteismo, insomma, nelle tre versioni storiche, ha di certo veicolato l'idea del Dio trascendente e Altissimo, ma – di fronte al dettato delle tre differenti rivelazioni – ha di fatto circoscritto l'alveo necessario della sua presenza nel mondo, da difendere a ogni costo e, ponendo un solco tra il 'vero' e il 'falso', ha imposto al popolo credente la tutela della propria identità da difendere con ogni mezzo dalle forze esterne²¹.

Su questo solco, ma meno attento a individuare i legami fra monoteismo e immagini politiche²², si è mosso il lavoro di Peter Sloterdijk, rivolto soprattutto a individuare nel dettaglio la matrice propria, «la grammatica rigorosamente interna»²³, che lega la fede nel Dio unico alla pratica della violenza sia all'interno dei vari credo, sia verso l'esterno, reo di non sottomettersi alla legge ferrea dell'Altissimo, scatenando in tal senso l'ira gelosa di Dio. «Il furore di Dio», come viene qui chiamato, genera – a suo avviso – quella forma radicale di «sommoteismo», terreno di coltura del «monarchismo»: solo Dio è sovrano e non tollera alcuna forma di potere sopra di sé. Queste dinamiche vengono accentuate proprio grazie alla tensione universalista del cristianesimo e dell'islamismo: il loro sforzo proselitistico non può che disegnare la figura del «servo zelante», quello che scatena la propria rabbia iconoclasta nel colpire chi si oppone a questo disegno totalizzante²⁴.

Il paradosso sta nella struttura stessa del monoteismo: da un lato il suo carattere di religione rivelata è cifra di un dettato trascendente e dall'altro, in virtù del carattere storico delle tre rivelazioni, non può che determinarsi necessariamente tramite il confronto mobile con l'immanenza. Lasciando Sloterdijk e la sua radicale condanna senza appello dei monoteismi, può notarsi che le tre religioni del Libro, dovendo basarsi sulla lettera del Testo, al fine di cogliere il tratto originale della Scrittura, si siano da sempre orientate a configurarsi come sfida alla storia e ai diversi tempi in cui si incarnano. Insomma, l'idea che offre stimoli al pensiero filosofico nasce dal fatto che un Testo stabilito e codificato per sempre continui tuttavia a camminare e a parlare, accompagnando gli uomini nella loro traversata storica ed esprimendo ogni volta e in modo differente l'accoglimento da parte dei singoli e delle diverse generazioni che lo leggono²⁵.

È proprio qui, in questo difficile ma ineludibile intreccio fra trascendenza e immanenza del Libro sacro, che deve operarsi quel processo di maturazione della lettera che, con la densa corposità che trapassa dentro le singole storie, si trasforma in parola non solo da vivere, ma anche da pensare. Si realizza in tal modo la funzione propria della Scrittura, quella di far passare Dio davanti agli uomini, impedendo il feticismo della lettera,

20 Ivi, pp. 30-32.

21 J. Assmann, *La distinzione mosaica o il prezzo del monoteismo*, Adelphi, Milano 2011.

22 Su questi temi: S. Trigano, *Alle radici della modernità. Genesi religiosa del politico*, ECIG, Genova 1999.

23 P. Sloterdijk, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Raffaello Cortina, Milano 2008, p. 35.

24 Ivi, pp. 95-96.

25 Cfr. P. Ricci Sindoni, *Materialità e dominio del Testo. Note sul fondamentalismo religioso*, in H. Spano (a cura di), *La ragione contro la paura. Religione e violenza*, Mimesis, Milano 2017, pp. 87-106.

la sua inevitabile infermità, il suo svuotarsi nel momento in cui, priva di contatto con la realtà, perde il mondo, e in un circuito autoreferenziale si condanna alla pratica violenta del rifiuto di tutto ciò che appare essere altro da sé²⁶. Come dire che la fede rivelata non nega, ma al contrario rende assolutamente necessaria l'interpretazione, volta in primo luogo a dar conto del movimento 'altro', che va dalla rigidità della lettera verso ciascun ascoltatore, e che disegna la compresenza mobile dell'identità e dell'alterità²⁷.

Queste tre religioni, se hanno dimostrato nel tempo e lo dimostrano ancora l'esigenza di caratterizzarsi attraverso una fisionomia identitaria chiusa, confinata e bloccata non possono che drammaticamente diventare preda del fondamentalismo. Al contrario quando tali identità si realizzano nella storia come spazi inclusivi, aperti ad altre fedi, e alla mobilità storica delle culture, possono proiettarsi nel futuro aspirando a una universalità fondata sul rispetto delle differenze.

Ciò che conta ora annotare, per ritornare al nostro mare, è che le città, come Atene, Roma, Gerusalemme, Bagdad, rappresentano simbolicamente l'unità del Mediterraneo e le alterità delle coste, luoghi di coesione di nature e culture differenti, quasi sempre segnate dai tre monoteismi. Basti pensare anche solo alla Sicilia, in cui Paolo di Tarso approdò camminando sulle acque dello Stretto (come narra una leggenda) e impregnando il territorio dei valori cristiani, ma nei secoli soppiantati dalla cultura araba e dagli evidenti segni di passaggio delle comunità giudaiche. Questa isola sembra rappresentare emblematicamente, nello scorrere dei secoli e nell'alternarsi delle culture, lo scenario ideale per far fronte alle sfide dell'oggi, segnate da questo epocale arrivo di migliaia di persone, costrette per fame o persecuzione a lasciare i loro spazi vitali, i loro confini naturali, per tentare la difficile traversata.

Il Mediterraneo, che a seconda delle coste che bagna, assume vari nomi: Tirreno, Adriatico, Ionio, Egeo, Mare Grande, come veniva chiamato in antichità dagli abitanti delle coste mediorientali²⁸, rimane nei secoli l'assoluto comprimario dei complicati eventi degli uomini. Come se il mare separandosi svelasse un altro mare – è Emily Dickinson a parlare²⁹, come si legge nell'esergo – e poi un altro ancora, rivelando l'eterno movimento che dalle acque conduce alla riva, per poi continuare il suo vorticoso viaggio. Quasi a evocare così, nell'intreccio simbolico delle onde marine e dei vissuti storici, l'esigenza di superare identità rigide e chiuse, al fine di guadagnare quell'apertura dello sguardo, che dice innanzitutto rispetto e meraviglia per l'essere delle cose e del mondo e ancora immersione nella realtà, là dove si gioca giornalmente la scommessa della vita, nella percezione grata di sentirsi parte di una avventura che comincia da lontano e che conduce lontano.

26 Cfr. al riguardo: H. Altan, *Livelli di significazione e ateismo della scrittura*, in AA.VV., *Ebraismo e cultura europea del '900*, Giuntina, Firenze 1990, pp.71-87.

27 Il richiamo ineludibile è P. Ricœur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

28 G. Rickman, *The creation of Mare Nostrum*, in D. Abulafia, *The Mediterranean in History*, cit., pp. 106-125.

29 E. Dickens (1863), *Come se il mare separandosi*, in Id., *Tutte le poesie*, Mondadori, Milano 2016.

a cura di Maria Teresa Pansera

La filosofia è già, di per sé, uno spazio aperto del/dal pensiero, rispetto ad ogni forma di sapere che si chiude nelle certezze dogmatiche. Qui vogliamo anche, più semplicemente, riservare uno spazio per argomenti nati in occasioni diverse, rispetto a cui la Rivista si apre all'accoglienza in vista di un possibile futuro approfondimento.

Francesca Brezzi

Memoria storia oblio: ebraismo e filosofia

Maria Teresa Pansera

Il percorso filosofico-politico di Hannah Arendt. Dall'amor mundi in Agostino alla teoria del giudizio in Kant

Tamara Tagliacozzo

Redenzione e conoscenza nel concetto di immagine dialettica di Walter Benjamin

Pierluigi Valenza

Ripensare la teodicea. In discussione con Marco Ivaldo sul problema del male



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

FRANCESCA BREZZI*

MEMORIA STORIA OBLIO: EBRAISMO E FILOSOFIA¹

Il mio titolo è ovviamente una ripresa del famoso libro di Ricœur, *Memoria, storia oblio* (2000), su cui non mi soffermo, ma lo ricordo come pretesto per introdurre al nostro tema: ebraismo e filosofia. Ricœur parla nel suo testo di un *trialberi* dotato di vele attorcigliate, ma distinte, destinato a un'unica navigazione – forse un'odissea, aggiungiamo – tre alberi o tre cerchi concentrici (rappresentati dai termini del titolo) intersecantesi in alcuni punti, autonomi in altri, dal più ampio al più profondo: dapprima una fenomenologia della memoria, poi una epistemologia della storia, infine una ermeneutica della condizione umana.

In questa cornice di fondo il proposito è quello di indagare il rapporto tra ebraismo e filosofia in alcuni pensatori/pensatrici significativi del 900, quindi in un preciso contesto storico, politico ed etico e vorrei aggiungere che quello della filosofia è un dovere, per non chiudersi in se stessa o in un astratto iperuranio, ma per porsi quale attività che pensa la prassi, che guida l'azione. ancora Ricœur afferma: «Parola dunque che riflette efficacemente ed agisce pensosamente»².

Da parte mia solo brevi annotazioni introduttive: ho richiamato il dovere della memoria, il dovere contro i pericoli dell'oblio di fronte agli enigmi del passato; *riflettere su ebraismo e filosofia* apre, infatti, a una costellazione di concetti che ritroveremo nei pensatori che saranno ricordati: Arendt, Lévinas, Strauss, Benjamin. Ma il dovere della memoria rinvia altresì a una memoria ferita, ferita dalla storia che dimentica, alla memoria dei vinti, degli oppressi (si pensi alla violenza di eventi fondatori, alle guerre di religione, etc.), che a sua volta richiede una giusta memoria, il cui fine possono essere le memorie condivise, forse una memoria felice.

Problema urgente per noi cittadini europei oggi alla ricerca di una memoria pacificata, memoria equa che rappresenta anche un gesto di sepoltura per i vinti, come detto ancora da Ricœur.

Da questo intreccio di memoria e oblio deve scaturire un senso della storia, utile per gli inquieti tempi odierni, ma il nostro non sarà uno sguardo semplicemente retrospettivo, come ascolteremo, in quanto la memoria deve essere rivisitata quale apertura al presente e al futuro. Quello che si vuole evitare, tuttavia, è lo sbocco in una filosofia della

* Università degli Studi Roma Tre; francesca.brezzi@uniroma3.it

1 Il testo qui pubblicato riprende l'intervento introduttivo all'incontro *Ebraismo e filosofia nel Novecento*, promosso dal Corso di Studi in Filosofia dell'Università Roma Tre e dalla Società Filosofica Romana, che si è tenuto il 31 gennaio 2023 organizzato in occasione delle celebrazioni per la Giornata della Memoria.

2 P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Ed. du Seuil, Paris 1955, p. IX.

storia, per disegnare una filosofia critica della storia. Remo Bodei parla della memoria come forza attiva e dinamica, viva come il vino, carica di pluralità di sfaccettature, in cui i ricordi si organizzano quali «arcipelaghi separati da abissi».

Non solo, ma vorrei sottolineare che la memoria in quanto facoltà umana rende possibile non solo il ricordo del passato, altresì la coesione sociale, la coesione della società umana (quindi emerge un altro termine – memoria collettiva – di cui ha parlato Maurice Halbwachs³), compito sempre più importante dopo la caduta dei grandi sistemi teorici ai quali tradizionalmente si ricorreva per garantire la coesione sociale, cioè i grandi sistemi metafisici, poi le varie filosofia della storia, e le conseguenti ideologie.

Si constata una crescente attenzione per il fenomeno della memoria collettiva, interesse che attraversa tanti continenti e tante discipline e alimenta le differenti prospettive delle scienze naturali e delle scienze dell'uomo, interesse globale e paradossale dal momento che la funzione sociale che il termine copre è anziano quanto la vita collettiva stessa e le sfere simboliche che la memoria mette in opera.

Si impone pertanto una riflessione sul ruolo sociale della memoria che è non solo utile strumento teorico, ma fonte di giudizio pratico nel dominio politico, proprio di fronte a crisi di legittimazione presente nelle società attuali.

Una seconda osservazione è relativa al fatto che gli autori presi in esame sono stati segnati in modi diversi dall'appartenenza all'ebraismo e vorrei evidenziare che la condizione di essere un ebreo, l'ebraismo dei pensatori, è un prisma di lettura che apre a itinerari molteplici, differenziati e singolari, percorsi intellettuali teorici e percorsi di vita. L'origine ebraica di pensatrici e pensatori ha caratterizzato non solo le vite e i destini durante le guerre, l'esilio, le persecuzioni e lo sterminio, e negli anni successivi, ma dobbiamo chiederci come tale origine abbia segnato la loro stessa riflessione, molto diversa, anche nella scrittura stessa (Lévinas).

Tutti questi pensatori/trici hanno dovuto necessariamente confrontarsi (anche per via negativa), forse senza volerlo, con la loro nascita, con la loro appartenenza a una comunità, come afferma Arendt, misurarsi con una identità imposta che viene attaccata, che conduce questi autori a scontrarsi con il mondo – o almeno affrontarlo – l'Europa del XX secolo, con la storia, con gli altri, con se stessi.

In tutti microstoria e macrostoria si intrecciano, storia personale e storia universale sono intessute in un susseguirsi di eventi; di più, in questi filosofi/e si trova, in consonanza con altri pensatori ebraici, la singolare capacità di formulare le domande più esigenti e radicali e di confrontarsi con esse (come affermava uno studioso di queste tematiche come Sergio Quinzio).

Quindi ripensare, riformulare, ri-dire, decostruire l'ebraismo stesso con attenzione, sensibilità e intelligenza, così come hanno dovuto necessariamente misurarsi nelle loro vite e nelle loro opere con la storia, fino a farne materia del loro agire, pensare, scrivere.

Concludo con il ricordo di due pensatrici ebraiche: Edith Stein e Etty Hillesum. La prima intellettuale, fenomenologa, allieva di Husserl, autrice di opere che spaziano dalla

3 M. Halbwachs, *La memoria collettiva*, tr. it. a cura di P. Jedlowski e T. Grande, Unicopli, Trezzano sul Naviglio 2001.

filosofia morale alla politica. Nata in una famiglia ebrea, vive appunto l'ebraismo della sua famiglia, attraverso un periodo di agnosticismo, poi si converte al cattolicesimo, senza, tuttavia, mai sconfessare l'ebraismo. Le difficoltà di relazione con la madre, ad esempio, sono nate proprio perché Edith cercava di spiegarle che continuava ad essere ebrea e che anzi la vocazione cristiana la aiutava a vivere con maggiore intensità proprio le sue radici ebraiche.

Quella di Edith Stein, al di là delle polemiche tra ebrei e cristiani sulla 'memoria' della Shoah, è una figura veramente 'di ponte', un antidoto formidabile a qualsiasi rigurgito antisemita. Da sottolineare le motivazioni intellettuali e teoriche di questa sua doppia appartenenza: non solo si riconosceva ebrea prussiana, ma di fronte al peggioramento della situazione degli ebrei in Germania, ha avuto l'audacia di scrivere una lettera intensa e chiara al papa Pio XI, consapevolmente lucida di fronte alla situazione e preveggenze circa gli eventi futuri, molto opportunamente intitolata da Angela Ales Bello – massima studiosa italiana di Stein – *Vengo per il mio popolo*, secondo le parole che la stessa Stein pronunciò quando l'arrestarono nel convento delle Carmelitane.

Nella lettera, la testimonianza è sorretta da un profondo convincimento intellettuale ed è giustificata da motivazioni teoriche, non solo – *prima facie* – sentimentali: il legame con l'ebraismo è legame di sangue e di spirito come afferma Stein interrogandosi sull'identità ebraica e sulla sua comunità, sul nascere di essa. Proprio a questo proposito afferma che la comunità del popolo nasce da una comunanza di sangue e fede.

Voglio sottolineare che la fenomenologia stessa con il tema della corporeità le consentì di comprendere meglio l'incarnazione di Cristo, pietra di inciampo fra ebraismo e cristianesimo. Quindi possiamo affermare che l'adesione a una posizione filosofica è per Stein (e Husserl) una guida per avviarsi verso un'esperienza religiosa.

Circa Etty Hillesum, giovane ebrea olandese, studiosa di letteratura russa e letterature slave in genere, conoscitrice e ammiratrice di Dostojewski, la cui lettura non lascia indifferenti posso solo ricordare da un lato la lucidità drammatica del suo sguardo e insieme il paradossale *refrain*: «Eppure trovo questa vita bella e ricca di significato. Ogni minuto»⁴.

Per il primo verso, emergono momenti di abissale pessimismo: «So quello che ci può ancora succedere [...] potrà venire un tempo in cui non saprò più niente, e i miei genitori saranno deportati e moriranno miseramente, chissà dove, so che può succedere. Le ultime notizie dicono che tutti gli ebrei saranno deportati dall'Olanda in Polonia [...] Se rimarremo vivi, queste saranno altrettante ferite che dovremmo portarci dentro per sempre [...] non siamo niente altro che botti vuote in cui si sciacqua la storia del mondo»⁵.

Tuttavia Hillesum non è spinta a sentimenti di vendetta, o lamentazioni sterili, ma con lucidità invita ancora a scavare in se stessi: «se non sapremo offrire al nostro mondo impoverito del dopoguerra nient'altro che i nostri corpi salvati ad ogni costo, e non un senso nuovo delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e desolazione, allora non basterà»⁶.

4 E. Hillesum, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1996, p. 13.

5 Ivi, p. 48.

6 Ead., *Lettere 1942-1943*, Adelphi, Milano 2001, p. 45.

Tale scavo interiore le consente di conquistare una grande forza: l'amore per gli uomini, anche se appaiono nella veste del nemico, «ogni atomo di odio che aggiungiamo al mondo lo rende più inospitale», ed è evidente il richiamo a Paolo, al concetto di amore descritto nella *Lettera ai Corinzi*. Da qui l'invito a far crescere un pensiero liberatore, simile a un esitante e giovanissimo stelo in un deserto di erbacce «basta che esista una sola persona degna di essere chiamata tale per poter credere negli uomini, nell'umanità»⁷.

L'ultimo testo che abbiamo di Hillesum è una cartolina che lancia per la sua amica dal treno che sta portando lei e la sua famiglia al campo di concentramento. Nel suo zaino i testi amati Agostino, Dostojewski ma Etty afferma: «apro a caso la Bibbia e trovo questo: Il Signore è il mio estremo rifugio. Sono seduta sul mio zaino nel mezzo di un affollato vagone merci. Papà, Mamma e Misha sono alcuni vagoni più avanti. Abbiamo lasciato il campo cantando».

7 Ivi, p. 29.

MARIA TERESA PANSERA *

IL PERCORSO FILOSOFICO-POLITICO
DI HANNAH ARENDT

Dall'amor mundi in Agostino alla teoria del giudizio in Kant

Abstract

In her first work, *The Concept of Love in Augustine*, Hannah Arendt highlights, within the transcendental bond that is Christian love, the plural relationship that joins men with each other and with the world. She then starts from Augustine's *dilectio proximi* to outline her personal conception of *amor mundi*. With these premises, she recovers the fundamental role of political action, and identifies in it the path through which respond to the request for an authentic and unitary dimension of man. The modern age has obscured the true meaning of moral action, inserting in the minds of masses the belief that law and morality are the same thing. In this way, most of Nazis blindly followed orders and were unable to examine them from the ethical point of view of respect for humanity. Arendt searches through judgement for a possible reconciliation between *theoria* and *praxis*. She takes as her model Kant's aesthetic judgement, which is not based on eternal and universal truths of the intellect, but offers space for the search for meaning and significance, for discussion, confrontation and freedom of thought. The right to judge is therefore absolutely inalienable, because only by constantly judging can man make sense of the world and share it with other human beings. Therefore, one cannot ignore an ethical meaning of thinking, the activity in which thought and word remain inseparably united and characterize the way of life in which truly human qualities can manifest themselves.

Keywords: Ethics, *Amor Mundi*, Thought, Judgment, Responsibility

Il percorso filosofico-politico di Hannah Arendt non può essere incasellato entro schemi tradizionali, in quanto questa autrice è nello stesso tempo sia realista che idealista: non si fa illusioni sulla crisi del suo tempo, intesa nel senso più ampio di fallimento della filosofia di fronte al culmine della modernità, ma è ugualmente convinta dell'importanza di continuare a pensare politicamente e ad agire liberamente. Ella non ha mai perduto la fiducia nella possibilità che l'uomo dia l'avvio a qualcosa di nuovo che gli permetta di realizzare l'«improbabile» e l'«imprevedibile», di cambiare le cose così come si presentano.

Inoltre, nella sua singolare passione per la ricerca, considera vita e pensiero (*praxis* e *theoria*) come un'unica sintesi e non smetterà mai di collocare al centro dei suoi interessi l'*amor mundi*. Infatti Arendt, lungi dall'essere una «pensatrice di professione» pone la propria capacità di pensare e di comprendere al centro della propria vita.

La crisi della comprensione è analoga alla crisi del giudizio, in quanto ci rendiamo conto di non possedere più regole universali attendibili né quella saggezza che nel passato ci aiutava ad orientarci nell'azione. «Non occorre la comparsa del totalitarismo per

* Università degli Studi Roma Tre; mariateresa.pansera@uniroma3.it

dimostrarci che viviamo in un mondo capovolto, un mondo in cui non possiamo orientarci attenendoci alle regole di quello che una volta era il senso comune»¹. Il problema del male e della conseguente responsabilità personale, e le ricadute sul versante etico di questa riflessione, rappresentano il tema di fondo della ricerca della nostra Autrice, la quale, sottolineando l'evidente incapacità della tradizione filosofica di rispondere in maniera efficace alla sfida posta dalle questioni 'moralì' e politiche del nostro tempo, intraprende nuovi percorsi e cerca diverse strade per indirizzare il comportamento nel versante etico.

Per la Arendt la possibilità di giudicare era strettamente connessa con la possibilità di muoversi liberamente nel mondo delle apparenze, osservando la realtà con un'imparzialità non disincarnata, in sostanza essere spiritualmente liberi di pensare da soli, in totale autonomia². L'autonomia di giudizio e la capacità di analizzare tutto criticamente fanno di lei una studiosa di grande spessore, dotata di perseveranza e tenacia nel perseguire i suoi propositi, ma al contempo capace di correre il rischio dell'interpretazione e di avere il coraggio di impostare il gioco secondo nuove regole.

1. *L'incontro con Agostino e la nascita dell'amor mundi*

Nel suo primo lavoro importante, *Il concetto d'amore in Agostino* (dissertazione con relatore Jaspers discussa nel 1928 e pubblicata nel 1929), ricerca, all'interno di quel legame trascendentale che è l'amore cristiano, il rapporto plurale che unisce gli uomini tra loro e al mondo. Il tema della vita, attraverso l'intermediazione del tema dell'amore, si ritrova nella struttura di questa sua prima opera, da cui Arendt prenderà le mosse per tracciare il suo percorso filosofico. In questo volume mette in evidenza i passaggi attraverso i quali S. Agostino perviene alla individuazione dell'amore per il prossimo, la «*dilectio proximi*» che è una cosa diversa dalla «*cupiditas*», ossia dall'amore per le cose terrene e deperibili, ma che non è neppure la «*caritas*», ossia l'amore per Dio e la vita eterna, però, e qui sta la novità, costituisce o può costituire un mezzo per realizzare la stessa «*caritas*». Quindi l'«amore per gli altri» e l'«*amor mundi*» hanno il loro fondamento nell'«*amor dei*».

Agostino, secondo Arendt, è stato un pensatore vissuto in un periodo drammatico, per alcuni versi somigliante al suo, un periodo che ha segnato la fine di un'epoca e l'inizio di un'altra. Egli ha tentato l'ardua impresa di gettare un ponte tra l'ultima parte del mondo antico e la fase iniziale di un nuovo mondo, per certi versi ancora sconosciuto. Il saggio si suddivide in tre parti e ciascuna affronta un concetto particolare di amore così come Arendt lo ha individuato all'interno della vasta e talvolta contraddittoria elaborazione di Agostino.

1 H. Arendt, *Comprensione e politica*, in Ead., *Antologia*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 115.

2 Ci riferiamo qui al *Selbstdenken* lessinghiano, cfr. H. Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken zu Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960, tr. it. *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, in Ead., *Antologia*, cit., pp. 210-234.

Nella prima parte l'Autrice evidenzia l'«*appetitus*» ossia l'amore naturale che scaturisce come desiderio verso un determinato bene. La molla che spinge tale «*appetitus*» è il «*beatum esse velle*» (la voglia di felicità) e si può realizzare in due forme: la *caritas* e la *cupiditas*. Nella seconda parte, invece, viene illustrato l'amore che scaturisce nell'uomo verso Dio perché scopre di essere una sua creatura. Nella terza parte, infine, viene descritto come l'amore si manifesta e si rapporta con gli altri uomini. Le prime due parti rappresentano, quindi, due percorsi nell'ambito di due diversi concetti dell'amore, espressi da Agostino nel corso della sua vita. La Arendt li segue entrambi per raggiungere una sua personale definizione dell'amore del prossimo, che chiamerà prima «*dilectio proximi*» (prendendo la definizione da Agostino) e poi «*amor mundi*» (termine da lei coniato).

L'uomo, quindi, deve evitare di desiderare le cose terrene e deperibili, per cui all'interno dell'*appetitus* Agostino distingue un *amatum* ingiusto e un *amatum* giusto. L'*amatum* ingiusto è quello che costantemente delude l'uomo perché è legato alla terra e alla sua caducità, mentre l'*amatum* giusto è quello che non lo deluderà mai: il futuro assoluto. L'amore orientato verso il *bonum* giusto è la *caritas* e rappresenta la mediazione verso Dio, quello orientato verso il *bonum* ingiusto è la *cupiditas* e costituisce la mediazione verso il mondo.

A questo punto Arendt pone le prime obiezioni: se la vita vera è quella proiettata nel futuro assoluto, cosa rimane alla vita nel qui e nell'adesso? Ella è infatti interessata a una vita che non è la vita eterna, ma alla vita che accade nella nascita e attraverso di essa permette l'ingresso nel mondo, inteso ogni volta come un nuovo inizio. Ad Agostino viene quindi attribuita una totale svalutazione della terra e delle cose terrene, che finirebbe per mettere in discussione la cittadinanza dell'uomo nel mondo e fra gli uomini.

Arendt passa così alla seconda fase del pensiero agostiniano: la prima si basava sulla concezione del desiderio di Dio e sulla conseguente tensione verso l'eternità; la seconda si fonda sull'attuazione piena dell'*appetitus* e si realizza attraverso la tensione verso il *bonum*. In una prima fase, quindi, l'uomo raggiunge la felicità e sfugge la morte 'dimenticando' la sua condizione caduca e passeggera e proiettandosi in un'eternità che di fatto ancora non possiede. Il desiderio pienamente realizzato è quello che Agostino chiama *frui*.

Tuttavia l'amore non si manifesta e non si realizza solo come *frui*, ma esiste anche l'*uti*, che consiste nel desiderare e saper usare i *bona* terreni per la miglior tensione verso il *summum bonum*. I beni terreni non vanno evitati o banditi, ma usati per il raggiungimento del bene assoluto. La *caritas* riesce ad avere un rapporto con il mondo solo se il mondo è usufruibile per il fine ultimo e quindi l'uomo non rischia di venir assoggettato ad esso, cadendo nell'ambito della *cupiditas*. Il nostro sé, il nostro prossimo e il nostro corpo sono dei *bona* terreni che non possiamo non amare, ma il modo giusto di amarli è quello dell'*uti*, cioè di usarli e rispettarli per amare Dio.

Verso il mondo l'uomo si muove perciò «per amore di...». Tale amore diventa *dilectio*, cioè un 'atteggiamento obiettivo'. L'*ordinata dilectio* ha perciò un *supra nos* (Dio-eternità) che tutto determina e a cui tutto si rapporta, un *nos* (io-sé), uno *iuxta nos* (prossimo) e un *infra nos* (corpo). Il prossimo è collocato allo stesso livello del sé per-

ché anch'esso può entrare in regime di *caritas*, di qui l'imperativo 'ama il prossimo tuo come te stesso'. Secondo Agostino l'amore per il prossimo è l'estremo risultato di un auto-negazione, attraverso il quale l'uomo rinuncia a ogni coinvolgimento negli interessi e nell'attività della sua esistenza corporea. Condizione dell'amore per il prossimo diventa, quindi, l'allontanamento dalla concretezza del mondo e l'assunzione di un punto di vista il più vicino possibile a quello di Dio.

Arendt intravede in tale passaggio il superamento della fruizione del mondo immediata ed istintiva, legata esclusivamente alle esigenze della pura sopravvivenza, a favore di una dimensione propriamente e tipicamente umana: una dimensione pubblica della libertà e dell'agire politico che si distingue nettamente dalla dimensione privata del lavoro, della riproduzione e dei sentimenti soggettivi. Ella vuole porre in luce un criterio che differenzi l'esistenza a livello biologico dall'esistenza propriamente 'umana'. La vita, intesa non in senso fisiologico, ma come quel periodo di tempo che intercorre tra la nascita e la morte, si manifesta nell'azione e nel discorso. Tutto ciò equivale a una 'seconda nascita', in quanto, dopo essere entrati nel semplice mondo della vita, ci inseriamo a pieno titolo nel mondo umano.

Nel recupero dell'azione politica Arendt individua il percorso attraverso cui rispondere alla richiesta di una dimensione autentica e unitaria dell'uomo, che lo riscatti dal suo 'essere naturale'. «Nell'azione l'uomo, libero da ogni determinazione esterna o interiore ed interessato solo al compimento 'virtuoso' del principio che lo ispira, agisce non per utilità personale, ma esclusivamente per 'amore del mondo, per distinguersi e per essere ricordato»³.

2. *Soffre l'amor mundi: la spirale produzione-consumo e il trionfo dell'animal laborans*

Il periodo storico in cui l'agire, così inteso, ha avuto modo di manifestarsi è quello della *polis* greca. Il modello greco è apparso ad Hannah Arendt come un esempio insuperato di conciliazione tra pensiero ed azione e, in senso strettamente politico, come un modello puro di democrazia. L'esempio della *polis* rappresenta uno di quegli 'eventi' o 'attimi felici' che, pur se per brevi periodi, si sono realizzati nella storia. «Ella guarda alla vita della *polis* come a quell'esperienza grazie a cui l'individuo riusciva a conferire un senso alla propria esistenza. Prima che questo senso venisse catturato dall'illusoria ricerca della permanenza e delle stabilità a opera della filosofia e del Cristianesimo»⁴. In questo senso l'età della *polis* greca costituisce una testimonianza della chiarezza, dell'equilibrio e della libertà che caratterizzavano l'antica politica occidentale. Non si vuole, quindi, riproporre l'istituzione di un modello utopico di città, ma di un tipo esemplare di convivenza umana, nella quale l'esercizio politico, basato su una relazione comunicativa, veniva considerato il solo mezzo utile per proteggere la società dall'uso della violenza e per diffondere il valore etico dell'uguaglianza e della giustizia.

3 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 272-273.

4 Ivi, p. 274-275.

L'antica città greca, intesa come uno spazio politico fondato su un libero rapporto tra pari, è considerata un riferimento rispetto a cui evidenziare, per contrasto, il significato della modernità. Nella nostra epoca si sono rovesciate le competenze e le caratteristiche del privato e del pubblico. Infatti, diversamente dalla *polis* greca, dove il lavoro era considerato una funzione servile, ora la dimensione lavorativa si estende dall'ambito esclusivamente privato alla totalità della vita. Se per i Greci il lavoro era legato alla necessità materiale, ai bisogni del corpo, considerati i più disprezzabili, ed era quindi degno solo degli schiavi, per i moderni il lavoro è altamente stimato, perché produttore di abbondanza, di benessere materiale, valori questi che si trovano ai primi posti della scala gerarchica odierna. Si è raggiunta così una supremazia dell'*animal laborans* a cui si lega un'eccessiva produzione di beni e un conseguente loro utilizzo in un processo di consumismo sfrenato. Un'incontrollata espansione della dimensione consumistico-vitale costituisce l'elemento più evidente della moderna società di massa, a cui corrisponde, per altro verso, la decadenza della sfera pubblica. Una società di consumatori non può amare e quindi prendersi cura del mondo in cui vive, poiché lo usa ma non lo abitata, lo sfrutta e lo depaupera invece di migliorarlo e potenziarlo.

Il 'sociale', tratto distintivo dell'epoca moderna, nasce dalla confusione tra le due dimensioni di pubblico e privato che caratterizzavano il mondo classico. Nella dimensione privata o familiare si provvedeva ai bisogni legati alla sopravvivenza, mentre nella dimensione pubblica si compivano tutte quelle azioni non dettate dalla necessità, ma dalla libertà. La società moderna si presenta come un 'ibrido' in cui il privato acquista rilievo pubblico e occupa lo spazio riservato, un tempo, al politico. «Se la società è il luogo del lavoro e del consumo, l'attività politica diventa esclusivamente la modalità con cui amministrare e gestire i proventi da essi derivati. Il pubblico è ora funzione del privato, ed il privato è diventato l'unico interesse comune rimasto. La pubblicizzazione del privato e la privatizzazione del pubblico hanno operato una sorta di inversione topologica che ha fatto della sfera privata il luogo in cui può ancora dimorare la libertà e di quella pubblica il luogo della necessità: il luogo di un male inevitabile»⁵.

La società si identifica così con la società di massa, intendendo quello 'pseudo-spazio pubblico' che occupa l'*animal laborans*, tutto concentrato nella sua esclusiva 'pseudo-attività' di produrre e consumare oggetti d'uso. L'uniformità costituisce, quindi, l'essenza di questa sfera sociale, basata sul conformismo e l'omogeneità dei suoi componenti, sommersi dalla *routine* della vita quotidiana e spinti soltanto dall'urgenza di soddisfare necessità materiali uguali per tutti. Questo comportamento non può certamente appagare il desiderio di distinzione e di eccellenza, che era implicito nell'azione politica, e ora si realizza in atteggiamenti effimeri e stravaganti, legati alle mode del momento. La sfera sociale ha finito per soffocare quella politica, ha invaso tutto lo spazio pubblico e ha trasformato gli esseri agenti in accaniti consumatori. Così l'invadenza della produzione tecnica e il moltiplicarsi degli interessi particolari hanno portato all'eclissi della politica e della dimensione pubblica a essa connessa.

5 Ivi, p. 291.

Nei terribili anni della guerra la Arendt comprese profondamente l'importanza dell'agire, del non rimanere passivi di fronte alle atrocità che si stavano commettendo, di aiutare l'umanità sofferente. Aveva infatti capito che, pur essendo sempre stata subordinata alla *theoria*, la *praxis* doveva esser posta alla base di qualsiasi filosofia politica. Stabi- lendo due livelli separati tra il pensiero e l'azione il pensiero occidentale aveva separato la filosofia dalla politica dando così vita a un insanabile conflitto.

È quindi perfettamente concepibile, secondo la Arendt, che «l'età moderna – comin- ciata con un così eccezionale e promettente rigoglio di attività umana – termini nella più mortale e sterile passività che la storia abbia mai conosciuto»⁶. E all'interno di questa passività, dove gli esseri umani sono ridotti a «esemplari seriali di una 'specie anima- le'»⁷ può trovare spazio quella 'banalità del male' che ha condotto a individui come Eichmann⁸. Se il totalitarismo giustifica la sua esistenza in base alla formula del 'tutto è possibile', un mondo libero deve fondarsi sulla capacità dell'uomo di agire razionalmen- te, partendo dall'ipotesi dell'esistenza di un essere umano capace di creare, preservare o ricostruire uno spazio per l'azione politica, liberata da ogni contaminazione con le categorie proprie della *techne* e della *poiesis*.

3. *Resiste e promette l'amor mundi: attraverso la capacità di giudizio è possibile una riconciliazione tra theoria e praxis?*

La questione morale, che la Arendt si è posta dopo il processo Eichmann, è stretta- mente legata alla scoperta dell'essenza del male come mancanza di pensiero. «Il proble- ma è precisamente che per causare il male non è necessario un cuore iniquo, fenomeno relativamente raro. Quindi in termini kantiani, per prevenire il male si avrebbe bisogno della filosofia, dell'esercizio della ragione come facoltà di pensiero»⁹. Non si tratta di stupidità, ma di ottusità, di assenza di giudizio che, non più chiamato in causa durante il regime totalitario, si è atrofizzato nelle menti delle masse.

Il 'caso-Eichmann' appare dunque paradigmatico, non solo perché testimonia una to- tale assenza di pensiero, ma anche una radicale incapacità di esercitare la facoltà di giu- dizio, quando vengono a mancare le norme, i valori, i principi ereditati dalla tradizione. Dato che ormai la 'breccia' aperta tra 'passato e futuro' non può essere colmata recupe- rando le risorse di una tradizione andata in pezzi, la modernità si trova priva di qualsiasi punto di riferimento e di guida all'agire in situazioni di ambiguità e di rischio¹⁰. L'epoca moderna ha occultato il vero senso della moralità, riuscendo a far penetrare nelle menti delle masse la convinzione che legge e morale fossero la stessa cosa, così che uomini superficiali come Eichmann e la maggior parte dei nazisti che eseguivano gli ordini, non

6 H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, p. 240.

7 S. Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., p. 293.

8 Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1992.

9 H. Arendt, *Pensiero e riflessioni morali*, in Ead., *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, p. 124.

10 Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

sono stati in grado di esaminare quelle leggi sotto il profilo della moralità e del rispetto dell'umanità. A questi è mancata la facoltà di giudicare, l'unica in grado di distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, il buono dal cattivo.

Hannah Arendt ha concepito il *giudizio* come la modalità attraverso la quale il pensiero può togliersi dal suo ritrarsi, e recuperare il rapporto con la sfera mondana delle azioni storico-politiche. Nel giudizio, il pensiero intenziona il campo dell'agire, e lo investe col senso della sua comprensione significatrice. L'esercizio delle proprie capacità giudicanti consente la discriminazione e la scelta tra alternative esclusive, apre alla disponibilità verso la comunicazione e lo scambio reciproco delle opinioni, e fornisce all'uomo quella capacità di orientamento nella situazione di emergenza che nel pensiero permaneva latente a livello di possibilità.¹¹

La Arendt, attraverso la sua teoria del giudizio, cerca di individuare un tipo di sapere che sia in grado di fornire norme vincolanti di comportamento e al tempo stesso tenga conto delle situazioni concrete in cui ci si viene a trovare. Un sapere (*theoria*), dunque, che si sviluppa insieme all'agire (*praxis*) e in cui si riconciliano l'aspetto teorico e concettuale con quello pratico e concreto, la ragione e la decisione. Per raggiungere tale conciliazione ella si accinse a scrivere un'opera, *La vita della mente*¹², purtroppo rimasta incompleta, dove ha tentato di mettere in evidenza le peculiarità di quella 'vita contemplativa' con l'aiuto della quale ciascuno di noi possa trovare le basi per condurre una retta *vita activa*, per poter manifestare sempre noi stessi agli altri e perché questi ultimi si ricongiungano a noi nel nome di quell'*amor mundi* che la società moderna ha obliato.

4. La teoria del giudizio politico

Il pensiero non deve elaborare una teoria separata dalla realtà, ma compiere un esame dei «molteplici affari del mondo» per esserne arbitro, per decidere nei conflitti, per effettuare scelte. Ma come prendere queste decisioni? A chi spetta la capacità di scegliere? A questo punto subentra la volontà, ed è a tale facoltà che si rivolge la parte centrale della *Vita della mente*. La Arendt intendeva analizzare le relazioni antagonistiche tra pensare e volere, tra la mentalità teoretica, basata sulla prevedibilità e sulla necessità, e la mentalità politica, fondata sulla contingenza e l'imprevedibilità. E sperava con questa analisi di concludere un trattato di pace tra il pensare e il volere.

Il tema del giudizio avrebbe dovuto costituire la terza parte dell'opera e sarebbe servito da collegamento tra le riflessioni filosofiche e la sfera politica. Il quadro che Hannah Arendt cerca di presentare, attraverso una complessa rete di analisi e riflessioni, è quello di tre facoltà mentali che, come i tre rami di un governo, si controllano e si equilibrano

11 G. Rametta, *Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt*, in G. Duso (a cura di), *Filosofia politica e pratica del pensiero*. Eric Voegelin, Leo Strass, Hannah Arendt, Angeli, Milano 1988, p. 285.

12 Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987.

a vicenda e riescono inoltre a legare il presente che noi siamo allo scorrere inesauribile del tempo. Cosicché mentre il pensare si snoda nell'attualità dell'oggi e il volere nella possibilità futura, il giudicare stabilisce una relazione con il passato.

Era, quindi, intenzione della Arendt servirsi del giudizio, la più politica delle facoltà mentali, come di un collante che (grazie alla sua doppia valenza che lo collega da un lato al pensiero e alla sua ricerca di significato e dall'altro al mondo dell'esperienza e della volontà) l'aiutasse a tenere insieme le due facoltà del pensiero e della volontà, ma la morte improvvisa glielo ha impedito.

Il giudizio politico riceve così una forte connotazione morale, perché si caratterizza come l'unico spazio di libertà che appartiene agli uomini, in quanto esseri che sono nel mondo, e si ricollega sia alla dimensione critica del pensiero sia alla sfera delle apparenze mondane tipica della volontà. Esso, dunque, prendendo come modello il giudizio estetico di Kant, non si fonda su verità dell'intelletto eterne e universali, ma offre spazio alla ricerca di senso e di significato, alla discussione, al confronto e alla libertà di pensiero.

Kant chiama questo principio di giudizi condivisi «senso comune» e lo caratterizza non come un sentimento individuale, ma come un «sentimento comune». Il senso comune viene inteso così come una norma ideale che ricerca il consenso dei diversi soggetti giudicanti. Nel § 40 della *Critica del giudizio* 'Del gusto come una specie di *sensus communis*' Kant sostiene che «per *sensus communis* si deve intendere l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tiene conto *a priori*, del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso». Per realizzare tutto ciò Kant specifica le tre 'massime del senso comune':

1) Pensare da sé 2) Pensare mettendosi al posto degli altri 3) Pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso. La prima è la massima di un pensiero libero da pregiudizi, la seconda del modo di pensare largo e la terza del modo di pensare conseguente. Il modo di pensare largo caratterizza in particolare il giudizio e attribuisce a colui che giudica una capacità di pensiero che si elevi al di sopra delle condizioni particolari e soggettive del giudizio e si ponga da un punto di vista generale, mettendosi al posto degli altri¹³.

Senso comune, consenso, mentalità allargata si riscontrano negli individui che agiscono e parlano nella concretezza della sfera pubblica e non in quelli che si dedicano esclusivamente all'astrazione e alla contemplazione. Il giudizio rappresenta così la moralità del pensiero, che ha il coraggio di toccare la realtà e quindi non si atrofizza, diventando insensibile e lasciandosi guidare da norme precostituite.

Che la capacità di giudicare sia un talento specificamente politico, proprio nel senso kantiano, della capacità di vedere le cose non solo dal proprio, ma anche dal punto di vista di tutti quanti si trovano ad essere presenti, e persino che il giudizio possa essere una delle facoltà fondamentali dell'uomo in quanto essere politico (in quanto gli consente di

13 I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 2002, pp. 263-269.

orientarsi nella vita pubblica, nel mondo comune), sono intuizioni praticamente vecchie quanto l'elaborazione concettuale dell'esperienza politica. I greci chiamavano questa facoltà φρόνησις, intuizione, considerandola virtù primaria dell'uomo politico, da contrapporre alla sapienza del filosofo. La differenza tra l'intuizione del giudizio e il pensiero speculativo è nell'aver il primo le sue radici in quello che chiamiamo di solito *common sense*, mentre l'altro lo trascende sempre. Il *common sense*, che i francesi chiamano in modo così suggestivo 'buon senso', *le bon sens*, ci svela la natura del mondo, in quanto patrimonio comune a tutti noi: grazie al buon senso, i nostri cinque sensi, strettamente privati e 'soggettivi' e i dati da essi forniti, possono adattarsi a un mondo non soggettivo, ma 'oggettivo', che abbiamo in comune e dividiamo con altri. Il giudicare è una delle più importanti, se non la più importante attività nella quale si manifesti il nostro 'condividere il mondo con altri'.¹⁴

Per la Arendt l'atto di giudicare rappresenta il fulcro dell'attività tripartita della mente perché, da un lato mantiene il contatto con il 'mondo delle apparenze' con il quale si collega la volontà, dall'altro compie la ricerca di senso che anima il pensiero. La vita della mente raggiunge il suo compimento ultimo, non nella visione onnicomprensiva del metafisico, ma nel piacere disinteressato che lo storico, il poeta, il narratore provano nell'atto di giudicare gli eventi.

Il giudizio, dunque, deve essere libero, e la condizione della sua autonomia consiste nella capacità di pensare; il diritto di giudicare è quindi assolutamente inalienabile, perché solo giudicando costantemente l'uomo può dare un senso al mondo e può dividerlo con gli altri esseri umani. L'uomo inserito nella società di massa si identifica nella «capacità di consumare unita all'incapacità di giudicare, anzi addirittura di distinguere» e presenta anche una «nefasta alienazione dal mondo»¹⁵; attraverso l'attività del giudizio, invece, il soggetto può prendersi cura dello spazio comune per «accudire, conservare e ammirare le cose del mondo»¹⁶.

Affinché l'uomo possa condurre una vita moralmente giusta è necessario che la sua mente sia viva, che sia sempre vigile attraverso le sue tre facoltà: pensare, volere e, soprattutto, giudicare. La nostra vita morale, dunque, è regolata proprio dalle attività della mente che guidano le nostre azioni e devono trovarsi in armonia tra loro: pensare un'azione, voler che si compia, giudicare, infine, in che modo sia inserita nel mondo plurale della coesistenza tra gli individui. Pertanto se il volere è la molla dell'azione, il pensare e il giudicare devono essere con lui e tra di loro in equilibrio e in armonia perché l'azione sia veramente giusta. Se il pensare prevalessse sulle altre due facoltà, si giungerebbe a un abbandono del mondo reale, ritraendosi nell'isolamento teoretico dei 'filosofi di professione', senza aver più la facoltà di comunicare e di essere compresi dagli altri. «Hannah Arendt accentua molto il contrasto tra il pensiero e la volontà, perché quest'ultima, sintonizzata sul futuro, su ciò che non è ancora, inaugura il potere della negazione, del dir

14 H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., pp. 283-284.

15 Ivi, p. 258.

16 Ivi, p. 281.

di no a ciò che è»¹⁷, il più grande potere dell'io, quello di essere libero.

In questo consiste l'umana esistenza: nell'enorme potenza di essere liberi: liberi di dare inizio, liberi di interrompere, liberi di dire, liberi di giudicare, liberi di interagire, liberi di prendere decisioni giuste o sbagliate, liberi di essere buoni o iniqui, ma comunque liberi e quindi sempre in pericolo, perché, spesso, essere chiamati ad agire, pensare e giudicare, può significare essere condannati e criticati. Non ci si può nascondere dietro l'alibi collettivo per cui laddove tutti sbagliano nessuno può essere giudicato colpevole.

Proprio come non esiste soluzione politica quando gli uomini sono capaci di commettere uno sterminio amministrativo di massa, così il bisogno di giustizia degli uomini non può trovare alcuna risposta soddisfacente al fatto che tutto il popolo si mobilita a tal fine. Quando tutti sono colpevoli, nessuno, in ultima analisi, può essere giudicato. Infatti, quel tipo di colpa non è nemmeno accompagnato dalla mera apparenza, dalla mera pretesa di responsabilità. Poiché al criminale spetta di essere punito – e questo paradigma è stato per più di duemila anni la base del senso della giustizia e del diritto dell'uomo occidentale – la colpa implica la consapevolezza della colpa, e la punizione attesta che il criminale è una persona responsabile.¹⁸

Secondo la Arendt, infatti, ciascuno di noi è un essere che agisce liberamente, non perché sia estraneo ai vincoli del potere¹⁹, ma perché possiede egli stesso il potere: il potere di fermarsi a pensare da sé con la propria mente, per poi agire tra e con gli altri. Solo quando ciascun abitante di questo pianeta si renderà conto della grande forza che possiede e che si manifesta nel vivere insieme, potrà comprendere di non essere solo 'uno-in-più' nell'apatia della massa, ma una parte fondamentale, irriducibile, inviolabile e insostituibile di quel libero, creativo, imprevedibile fluire che è la vita nella pluralità²⁰.

5. La responsabilità: un nodo etico-politico

Quindi quell'assenza di pensiero, che permette di aderire all'organizzazione del male servendosi dell'alibi di obbedire a norme e valori assolutamente indiscutibili, è dovuta all'atrofia della facoltà di giudicare e della possibilità di scegliere liberamente, per cui non si può realizzare un'autentica dimensione politica, e quindi dialogica, vale a dire quella comune partecipazione allo spazio pubblico della parola e dell'azione, dove ciascuno è tenuto a confrontarsi e a mettere in discussione le proprie concezioni.

Non si può, quindi, prescindere da un significato etico del pensare, legato a quell'attività in cui pensiero e parola rimangono inscindibilmente uniti e caratterizzano quel modo di vita in cui le qualità veramente umane possono manifestarsi. Il *logos*, inteso

17 L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 196.

18 H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 69-70.

19 Non c'è quindi nessuna giustificazione per Eichmann come 'vittima' di ordini superiori.

20 Cfr. P. Flores D'Arcais, *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Marietti, Genova 1990, pp. 19-26.

come capacità di pensiero e di parola (prima che Platone rompesse questa unione e la trasformasse nel dualismo di verità-*aletheia* e opinione-*doxa*) ci riporta all'esperienza della *polis*, dove la pluralità e il dialogo costituivano la base delle relazioni fra gli uomini. La Arendt, quindi, rifacendosi sia alla *phronesis* aristotelica che al giudizio estetico kantiano, ci presenta un sapere etico-politico, inteso non come qualcosa di cui ci si possa impadronire nello stesso modo in cui si acquisisce una certa capacità o una determinata tecnica, ma come una ricerca sempre *in fieri*, un continuo interrogarsi sulle cose del mondo, un bisogno di approfondire sempre nuovi significati in un ambito di apertura, incontro, dialogo e comunicazione in cui ogni io diviene un noi che agisce liberamente e compie responsabilmente le proprie scelte.

Attraverso l'opera di decostruzione dell'orizzonte metafisico implicito nelle tradizionali teorie politiche, attraverso la necessità di ripensare la *praxis* in totale indipendenza rispetto alle categorie tratte dalla *poiesis*, attraverso la tematizzazione del carattere e della struttura del giudizio, la Arendt ha decisamente contribuito a ripristinare un'esperienza autentica e sostanziale della politica e a riflettere sul problema dello scollamento tra eticità e politicità. Il male e la sua inesorabile banalità sembrano poter trovare un ostacolo soltanto in quella capacità di giudizio che distingue, al di là di leggi e norme, ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Coloro che non si prestarono a eseguire i compiti imposti dal regime nazista sono l'esempio di una personale capacità di giudizio e di una responsabilità individuale. Il loro rifiuto all'obbedienza e all'eliminazione di altri esseri umani non è dovuto all'obbligazione di leggi e comandamenti, ma all'impossibilità di convivere con i sensi di colpa derivanti dalla partecipazione ad un genocidio. Si verificano qui le implicazioni etiche del pensiero critico e della conseguente capacità di giudicare, che la Arendt continua a sottolineare nelle sue ultime opere. In particolare nella *Vita della mente* scrive:

Quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto a unirsi alla maggioranza è appariscente, e si converte perciò stesso in una sorta di azione. In simili situazioni la componente catartica del pensiero (la maieutica di Socrate, che porta allo scoperto le implicazioni delle opinioni irriflesse e non esaminate, e con ciò le distrugge – si tratti di valori, di dottrine, di teorie, persino di convinzioni) si rivela implicitamente politica. Tale distruzione, infatti, ha un effetto liberatorio su un'altra facoltà, la facoltà di giudizio, che non senza ragione si potrebbe definire la più politica fra le attitudini spirituali dell'uomo [...]. La facoltà di giudicare ciò che è particolare (così come scoperta da Kant), l'attitudine a dire "questo è sbagliato", "questo è bello" e così via, non è la stessa cosa dell'attività di pensare. Il pensiero ha a che fare con l'invisibile, con le rappresentazioni di cose che sono assenti; il giudicare concerne sempre particolari nelle vicinanze e cose a portata di mano. Nondimeno l'uno è in relazione con l'altro, allo stesso modo dell'essere coscienti e della coscienza morale. Se il pensare – il due-in-uno del dialogo senza voce – attualizza la differenza interna alla nostra identità quale è data nell'esser coscienti [*consciousness*] e con ciò sfocia nella coscienza etica [*conscience*] come suo sottoprodotto, il giudicare, il sottoprodotto dell'effetto liberatorio del pensare, realizza il

pensiero, lo rende manifesto nel mondo delle apparenze, là dove non sono mai solo e sono sempre troppo indaffarato per essere in grado di pensare. La manifestazione del vento del pensiero non è la conoscenza; è l'attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto. Il che, forse, nei rari momenti in cui ogni posta è in gioco, è realmente in grado di impedire le catastrofi, almeno per il proprio sé.²¹

L'etica che traspare dalle ultime riflessioni della Arendt è una «sorta di etica radicale»²² nella quale ella cerca di coniugare assenza di leggi e responsabilità, libertà e singolarità per ridefinire un significato incondizionato della responsabilità. «Non vi è infatti etica senza responsabilità, ma non vi è responsabilità senza qualcosa che impedisce, che ostacola, senza un'obbligazione duplice e ultimativa. Non vi è responsabilità in senso proprio finché non ci si confronta con l'assenza di criteri, col vuoto»²³. Nessuna regola generale, nessun imperativo, nessun richiamo ai criteri di un qualsiasi gruppo – di solito invocati come giustificazione dalla 'normalità' del male – possono servire come alibi per una mancata responsabilità personale, per un giudizio non formulato.

Quando ci troviamo di fronte all'abisso della libertà' si apre lo spazio della responsabilità, del giudizio che non costituisce più la semplice attuazione di un sapere già acquisito, proprio del funzionario della società tecnologica, ma implica la libertà, la responsabilità, la progettualità di un nuovo soggetto morale, di un 'chi' non impassibile e indifferente di fronte agli eventi del mondo. Tutto questo è un richiamo alla *praxis*, a quell'azione che rappresenta l'aspetto fondamentale della vita umana. Nascere, venire alla vita, significa oltrepassare la linea che divide la passività del corpo e della mente dall'azione libera e responsabile, la quale permette di superare i limiti di un'esistenza trascorsa al buio, senza che rimanga una traccia, un'ombra a testimonianza del nostro passaggio nel mondo. Lasciare un'impronta, seppur minima, è fondamentale perché nessuna vita possa andare perduta, perché, se è vero che morire è l'evento certo della nostra esistenza, restare impressi nella memoria per le nostre azioni, dipende esclusivamente da noi.

21 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 288-289.

22 S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, in AA. VV., *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, p. XXXI.

23 Ivi, p. XXXII.

TAMARA TAGLIACCOZZO*

REDENZIONE E CONOSCENZA
NEL CONCETTO DI IMMAGINE DIALETTICA
DI WALTER BENJAMIN

Abstract

The epistemological structure of the ‘concept of history’, which Benjamin presents in a monadic dialectical image, is characterized by a temporal dimension neither linear nor progressive, but intensive and ideal, messianic, in which the cognitive concept coincides with the ideal (of the good, of justice), which is characterized by totality and eternity. Here emerges the link between the transcendent, ideal theological setting, secretly active in the immanence of redemption, and the immanent setting of the political. In fact, the redeemed past summons into present time, for a fugitive moment, the messianic time of the fulfilment of the Kingdom of God, thus providing the occasion and direction for praxis, for revolutionary action, messianically and theologically motivated, striving for the construction of a society without classes.

Keywords: Dialectical Image, History, Language, Messianism, Walter Benjamin

1. *Monade e immagine dialettica*

Nella *Premessa gnoseologica (Erkenntniskritische Vorrede)* a *Il dramma barocco tedesco* (1925-1928) di Walter Benjamin alle opere d’arte è attribuito un rapporto con l’ambito delle idee. L’idea e con essa l’intero mondo delle idee è rappresentata in scorcio da un essere particolare, da un fenomeno originario che si configura nella serie virtuale degli estremi (casi-limite), che la rappresentano nella storia. Gli estremi sono il risultato del lavoro dei concetti della conoscenza e hanno una carica simbolica, che rappresenta l’idea come totalità, come unità ideale e virtuale della serie infinita delle sue rappresentazioni concettuali passate e future. La struttura dell’idea, caratterizzata dall’isolamento, è monadologica. Nel ‘fenomeno originario’ (*Ursprungsphänomen*), versione storica e teologica dell’*Urphänomen* goethiano¹, legata alla tradizione cabalistica ebraica e alla sua teoria del linguaggio, l’idea si presenta come monade che contiene, insieme alla storia passata e futura delle sue rappresentazioni, l’immagine

* Università degli Studi Roma Tre; tamara.tagliacozzo@uniroma3.it

1 Si veda W. Benjamin, *Nachträge zum Trauerspiel*, in *Gesammelte Schriften*, 7 voll., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1974-1985, vol. I, p. 47 (d’ora in poi GS con numero di volume e tomo). Cfr. W. Benjamin, GS I, 3, pp. 953-955: «il mio concetto di origine nel libro sul *Trauerspiel* è una trasposizione rigorosa [...] del concetto fondamentale goethiano [...] dal contesto pagano della natura al contesto ebraico della storia». Cfr. R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, University of California Press, Berkeley 1994, p. 87. Cfr. *ivi*, pp. 29-77, e pp. 79-106. Cfr. inoltre N. Dodd, *Goethe in Palermo: Urphänomen and Analogical Reasoning in Simmel and Benjamin*, in «Journal of Classical Sociology», 8, 2008, pp. 411-445.

del mondo². Benjamin si riferisce qui esplicitamente al *Discorso di Metafisica* (1689) di Leibniz: il padre della *Monadologia*, dichiara, è stato non a caso anche il fondatore del calcolo infinitesimale, e il suo metodo può essere di esempio per una visione della conoscenza come compito infinito della penetrazione del reale tale che, nella ricognizione dei concetti e nella loro capacità di rappresentare le idee, si schiuda una interpretazione oggettiva del mondo³. La monade di Benjamin è stata interpretata come una espressione matematica della secolarizzazione della storia, in cui la temporalità infinita si raccoglie nella presenza spaziale finita⁴.

Ogni monade esprime il tutto, un universo, abbreviandolo e concependolo a partire da un punto di vista finito. La concentrazione di un universo in una monade suggerisce una interpretazione dell'intelletto finito nella sua capacità di concepire una rappresentazione della totalità del mondo nelle sue percezioni confuse⁵.

Benjamin sviluppa la teoria delle idee come monadi in un senso linguistico, tenendo presenti le riflessioni di Leibniz sul linguaggio⁶. L'idea è «qualcosa di linguistico»⁷, è nome, è quel momento, nell'essenza della parola/concetto, in cui questa è 'simbolo': compito del filosofo è ripristinare, attraverso la rappresentazione (*Darstellung*), il primato del carattere simbolico della parola, in cui si rivela il nome e l'idea arriva a consapevolezza. Le parole, frammentate nella percezione empirica, devono recuperare il loro lato simbolico nascosto, il nome che è in loro, e rappresentare l'idea. Benjamin si riferisce alle idee di Platone, considerate come concetti verbali, e all'anamnesi platonici

2 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in GS I,1, pp. 226-228 (tr. it. W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, introd. di G. Schiavoni, tr. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, pp. 20-22). Una nuova importante traduzione è uscita nel 2018: W. Benjamin, *Origine del dramma barocco tedesco*, a cura di A. Barale, Prefazione di F. Desideri, Carocci, Roma 2018.

3 Cfr. *ivi*, p. 228 (tr. it., p. 28). Su Benjamin e Leibniz si veda P.L. Schwebel, *Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources*, in J. Ng and R. Tobias, *Walter Benjamin, Gershom Scholem and the Marburg School*, in «Modern Language Notes», 127, 2012, n. 3, pp. 589-610.

4 P.L. Schwebel, *Intensive Infinity*, cit., pp. 601-604: «[Benjamin] argues that the novelty of the infinitesimal calculus resides in its transformation of infinity, from endless succession (a temporal notion) to an infinity of detail within (spatial) presence. [...] Monadic perception is both immanent—in that monads express the world only in the intensive configuration of their perceptual states—and transcendent—in that the infinity of a monad's perceptions exceeds what the finite understanding can apprehend, or cognize». Paula Schwebel indica nella figura di Hermann Cohen e in quella di Heinz Heimsoeth fonti importanti della interpretazione benjaminiana di Leibniz. Si veda H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntnis-kritik* (1883), in *Werke*, Hermann-Cohen-Archiv, sotto la direzione di H. Holzhey, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New-York, 1977, vol. 5.1; H. Heimsoeth, *Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt: Zum 200. Todestage des Denkers am 14. November 1916*, in «Kantstudien», 1917, pp. 365-95. Per il riferimento a Heimsoeth, si veda la lista delle letture di Benjamin in W. Benjamin, GS VII, p. 443. Su Benjamin e Leibniz cfr. F. Desideri, *Intermittency: the differential of time and the integral of space. The intensive spatiality of the Monad, the Apokatastasis and the Messianic World in Benjamin's latest thinking*, in «Aisthesis», 9/1, 2016, pp. 177-187.

5 Cfr. P.L. Schwebel, *Intensive Infinity*, cit., p. 604.

6 Su Benjamin, Leibniz e il linguaggio cfr. P.L. Schwebel, *Constellation and expression in Benjamin and Leibniz*, in N. Sahraoui, C. Sauter (a cura di), *Thinking in Constellations: Walter Benjamin in the Humanities*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, U.K. 2017.

7 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in GS I,1, pp. 216; tr. it., p. 12.

ca⁸, ma indica infine nel nominare adamitico la possibilità di recuperare nelle parole una percezione originaria, ciò che va al di là della comunicazione esterna, segno della caduta e dell'uscita dal paradiso linguistico⁹. Qui riemerge la teoria cabbalistica che aveva caratterizzato il saggio sul linguaggio del 1916, in cui è implicito il concetto di redenzione messianica attraverso e nel linguaggio, come ripristino di uno stato paradisiaco originario della conoscenza e della giustizia e insieme realizzazione di possibilità utopiche ulteriori resa possibile dalla volontà del Messia: «redenzione significa un ritorno a un contenuto semplicemente 'implicito' nello stato paradisiaco originario, il cui significato ultimo, escatologico sarà sviluppato completamente soltanto dopo che la volontà del Messia sarà stata realizzata»¹⁰.

Nella sua visione della magia del linguaggio Benjamin si collega alla concezione cabbalistica della Torah che vede, nella combinazione e nella pronuncia delle lettere e delle parole del testo sacro, un modo per mettersi in contatto con il divino ed esercitare un potere sulla natura e sul divino stesso. Egli è influenzato da discussioni avute con Scholem sulla teoria della magia del nome divino del cabbalista Abraham Abulafia¹¹, nome che con la combinazione delle sue lettere dà forma alla creazione e da cui hanno origine il nome umano e tutti i linguaggi. Benjamin sviluppa una teoria dei 'nomi' in cui l'essere spirituale dell'uomo «si comunica a Dio»¹². I nomi¹³ contengono «la parola creatrice»¹⁴, che in essi è il germe che conosce le cose create da Dio, e completa, nella conoscenza della natura, «la creazione di Dio»¹⁵. I nomi determinano il darsi delle idee

-
- 8 Leibniz si richiama alla dottrina platonica dell'anamnesi nel *Discorso di metafisica*, §26. Su Leibniz, il linguaggio e l'adamismo cfr. D.P. Walker, *Leibniz and Language*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 35, 1972, pp. 294-307; J.-F. Courtine, *Leibniz et la langue Adamique*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», 64, 1980, pp. 373-391; M. Losonsky, *Leibniz's Adamic Language of Thought*, in «Journal of the History of Philosophy», 30, 1992, pp. 523-543; M. Dascal and E. Yakira (eds.), *Leibniz and Adam*, University Publishing Projects Ltd., Tel Aviv 1993.
- 9 Cfr. *ivi*, pp. 216-217; tr. it. p. 12. Benjamin legge, nel 1915, di un'allieva di Natorp, E. Rotten, *Goethe's Urphänomen und die platonische Idee*, A. Topelmann, Giessen 2013. Si riferisce inoltre, nei "Nachträge zum Trauerpiel" (GS I, 3, pp. 953-955) al libro di G. Simmel, *Kant und Goethe*, Marquardt, Berlin 1906.
- 10 R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, cit., pp. 38-39, p. 39.
- 11 Cfr. sulla teoria del linguaggio di Abulafia G. Scholem, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in «Judaica 3», Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, pp. 7-70; tr. it. *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, a cura di A. Fabris, Adelphi, Milano 1998. Cfr. inoltre M. Idel, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, presentazione e cura di G. Fiorini, Jaca Book, Milano 1992. Sulla "magia della lingua" cfr. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980.
- 12 W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in GS II, 1, p. 144; tr. it. *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in W. Benjamin, *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, vol. I, *Scritti 1906-1922*, p. 284.
- 13 Per Benjamin «Ogni lingua comunica se stessa» (*ivi*, p. 142; tr. it., p. 282), nel senso che «ciò che in un essere spirituale è comunicabile, è la sua lingua» è l'espressione di questo essere (*Wesen*) che si autoesprime e non il mezzo di un rapporto comunicativo. Cfr. *ivi*, p. 144-145; tr. it., pp. 284-285.
- 14 W. Benjamin, *Über Sprache*, in GS II, 1, p. 151; tr. it., p. 290 (traduzione modificata).
- 15 *Ivi*, p. 144; tr. it., p. 284.

della conoscenza filosofica¹⁶ e indicano il luogo dell'unità della conoscenza. La religione (identificata nell'ebraismo e nelle sue fonti bibliche e talmudiche) è la fonte di quell'assoluto che si rivela alla filosofia solo come dimensione delle idee nella dottrina: queste si danno come nomi, esibiti simbolicamente dai concetti – dalle parole – nel linguaggio teologico e simbolico della rivelazione¹⁷. I nomi non devono avere riferimento a contenuti semantici¹⁸ empirici ma essere puri e formali *medii* della comunicazione e della conoscenza pura. Le parole rappresentano il livello del linguaggio in cui questo diventa comunicazione di contenuti estrinseci, e si libera di questo contenuto solo nell'astrazione, nella logica, nei concetti puri a priori.

Lo stesso rapporto tra fenomeni e idea monadica individuato nella *Premessa all'Origine del dramma barocco tedesco* si ritrova più tardi, nel *Passagen-Werk* e nelle tesi *Sul concetto di storia* del 1940 (tesi XVII), nella concezione dell'oggetto storico come costruzione, come concetto, come immagine dialettica, come monade propria della storiografia materialistica, in cui il materialista storico riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere e di una «*chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso»¹⁹, perché come fenomeno monadico attualizza una zona del passato che è stata dimenticata, la conosce e insieme la redime (la salva) rendendola presente e riferendola a una dimensione ideale e utopica, teologica, di riscatto, giustizia e redenzione:

Sulla dottrina del materialismo storico. 1) L'oggetto della storia è quello in cui la conoscenza si attua come sua redenzione. 2) La storia si frantuma in immagini, non in storie. 3) Là, dove si compie un processo dialettico, abbiamo a che fare con una monade.²⁰

-
- 16 Cfr. W. Benjamin, *Ursprung*, in GS I, 1, p. 216; tr. it., pp. 11-12: «[Il nome] determina il darsi delle idee. Ma esse si danno non tanto in una lingua originaria, quanto in una percezione originaria [*Urvernehmen*], nella quale le parole non avrebbero ancora perduto la loro aura denotativa [*benennenden Adel*] a vantaggio del significato conoscitivo. [...] L'idea è qualcosa di linguistico, più precisamente: qualcosa che, nell'essenza della parola, coincide con quel momento in cui la parola è simbolo».
- 17 W. Benjamin, *Über Sprache*, in GS II, 1, p. 146; tr. it., pp. 286-287: «Il supremo campo spirituale della religione è (nel concetto di rivelazione), anche il solo che non conosce l'inesprimibile. Poiché esso viene apostrofato nel nome e si esprime come rivelazione». Cfr. il frammento 20, *Zum verlorenen Abschluss der Notiz über die Symbolik in der Erkenntnis* [1917], in W. Benjamin, GS VI, p. 39; tr. it. *Sulla conclusione perduta dell'appunto sulla simbolica della conoscenza*, in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, introduzione, traduzione e note di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano 2013, p. 15: «Il compito dell'ontologia è quello di caricare a tal punto le conoscenze di intenzione simbolica che esse si perdono nella verità o dottrina [...] senza però fondarla, poiché ciò che la fonda è rivelazione, linguaggio». Cfr. inoltre T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003 (2013²), pp. 253-456.
- 18 Cfr. W. Benjamin, *Über Sprache*, GS, II, 1, pp. 145-146; tr. it., p. 286: «Non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice».
- 19 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in W. Benjamin, GS I, 2, p. 703 (tr. it. *Sul concetto di storia*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 53).
- 20 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk* (1929-1940), in GS V, 1, pp. 595-96, N 11, 4 (tr. it. W. Benjamin, *Opere complete*, cit., I "passages" di Parigi, vol. IX, p. 535; N 11, 4).

Nelle tesi *Sul concetto di storia* lo storico ‘materialista’ dà una *chance* rivoluzionaria al passato e lo redime nell’evento conoscitivo e costruttivo del pensiero in cui questo incontra una costellazione di estremi, momenti storici passati e futuri (e presenti) in tensione, e li cristallizza improvvisamente e violentemente (con uno *chock*, un arresto) in una monade, un oggetto storico. Questo si presenta, in questo processo del pensiero, come una monade in cui lo storico riconosce il segno in un arresto ‘messianico’ dell’ac cadere e dunque una possibilità di redenzione per le generazioni di sconfitti che la storia non ricorda. Egli si serve di questa *chance* redentiva per interrompere il corso della storia vista come progresso inarrestabile e catastrofico (progresso e catastrofe sono ‘concetti’ storici), fa saltare fuori dal corso omogeneo e irredento della storia una certa epoca e poi una «certa vita dalla sua epoca, una certa opera dal corpus delle opere di un autore»²¹.

Per Benjamin l’«*adesso* (*Jetztzeit*) che, come modello del tempo messianico, riassume in un’immane abbreviazione la storia dell’intera umanità, coincide rigorosamente con la figura che la storia dell’umanità fa nell’Universo»²² (tesi XVIII), quella di un momento brevissimo di fronte alla durata cosmica. Lo storico materialista «afferra la costellazione in cui la sua epoca è venuta a incontrarsi con una ben determinata epoca anteriore. Fonda così un concetto di presente come quell’‘adesso’ (*Jetztzeit*), nel quale sono disseminate e incluse schegge del tempo messianico»²³:

alla base della storiografia materialistica sta un principio costruttivo. Proprio del pensiero non è solo il movimento delle idee (*Gedanken*), ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta d’improvviso in una costellazione satura di tensioni, le provoca un urto (*Chock*) in forza del quale essa si cristallizza come monade. Il materialista storico si accosta a un oggetto storico solo ed esclusivamente allorquando questo gli si fa incontro come monade. In tale struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell’ac cadere (*einer messianischen Stillstellung des Geschehens*), o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta a favore del passato oppresso. [...] Il frutto nutriente di ciò che viene compreso storicamente ha al suo *interno*, come seme prezioso ma privo di sapore, il tempo [tesi XVII].²⁴

Anche nei materiali del *Passagen-Werk* emerge questa struttura dell’oggetto storico:

È la struttura monadologica dell’oggetto della storia a richiedere che esso sia sbalzato fuori dal *continuum* del corso storico. Essa viene alla luce solo nell’oggetto estrapolato

21 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I, 2, p. 703; tr. it., pp. 51-53.

22 Ivi, p. 703 (tr. it., p. 55). Cfr. D. Roberi, *La ‘natura messianica’ come ricapitolazione*, in G. Guerra, T. Tagliacozzo (a cura di), *Felicità e tramonto. Il ‘Frammento teologico-politico’ di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019: «Il tempo ricapitolato non è inoltre un contenitore neutro da riempire operando per giustapposizione, bensì qualcosa di estremamente denso sia per la quantità di eventi al suo interno, sia soprattutto per le corrispondenze – dunque le implicite attese di redenzione – fra di loro. [...] la ricapitolazione consente di portare alla luce ciò che per la sua fragilità o presunta irrilevanza sarebbe condannato a essere dimenticato o ignorato, come nel caso della felicità del *Frammento*».

23 Ivi, p. 704; tr. it. cit., p. 57.

24 *Ibidem*. Cfr. R. Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*, cit, pp. 29-90.

in questo modo. E lo fa sotto la forma del concetto storico che determina l'interno (e, per così dire, le viscere) dell'oggetto storico, e nella quale entrano in scala ridotta tutte le forze e gli interessi storici. Grazie a questa struttura monadologica, l'oggetto storico trova rappresentate al suo interno la propria pre- e post-storia. (La preistoria di Baudelaire, ad esempio, così come si presenta in questa ricerca, si situa nell'allegoria, la sua post-storia nell'*art nouveau*).²⁵

Lo storico coglie in un fenomeno, attraverso 'concetti' storici, la rappresentazione di un'idea monadica come costellazione di fenomeni passati e irredenti, e così permette la redenzione messianica del passato. L'oggetto storico ha in sé il tempo, l'intero corso della storia custodito nel momento messianico dell'attualità. Il fatto storico che lo storico si rappresenta dialetticamente ha in sé oltre alla sua preistoria, anche la sua storia futura, la serie virtuale dei momenti nei quali si ripresenta nella storia.

La pre- e post-storia di un fatto storico appaiono in esso grazie alla sua rappresentazione dialettica. E ancora: ogni fatto storico rappresentato dialetticamente si polarizza e diventa un campo di forze in cui si svolge il confronto tra la sua pre- e post-storia. Si trasforma in questo modo, poiché l'attualità agisce dentro di esso. Per questo il fatto storico si polarizza secondo la sua pre- e post-storia sempre di nuovo e mai nello stesso modo. E lo fa al di fuori di sé, nell'attualità stessa.²⁶

Il *Passagen-Werk*, la grande opera di cui ci è arrivata un'ampia raccolta di materiali, appunti e citazioni, a cui Benjamin lavora dalla fine degli anni Venti alla sua morte, contiene la delineazione di una teoria della conoscenza dell'oggetto storico che emerge anche dal titolo stesso della sezione N in cui si trova il passo appena citato: *Elementi di teoria della conoscenza, Teoria del progresso (Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts)*. La conoscenza come redenzione del passato, nell'oggetto storico, avviene in un momento di arresto dell'accadere, in una dimensione temporale messianica, in un 'adesso' della conoscibilità in cui un'immagine del passato diventa leggibile: «L'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato (*das Gewesene*) va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità (*im Jetzt der Erkennbarkeit*)»²⁷. La salvazione (*Rettung*) si lascia compiere solo in ciò che nell'attimo successivo è già irrimediabilmente perduto. Il presente, come adesso (*Jetzt*) della conoscibilità, determina «nell'oggetto del passato, per afferrarne il nocciolo, il punto in cui si scindono la sua pre- e post-storia»²⁸. In questa *Jetzt* viene alla luce la dialettica tra fenomeno e

25 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, 1, p. 594, N, 10, 3; tr. it., p. 533 (N 10, 3).

26 Ivi, pp. 587-588, N 7a, I; tr. it., p. 527, N 7a, I. Cfr. S. Khatib, *Walter Benjamin and the Subject of Historical Cognition*, in *Walter Benjamin Unbound*, Special Issue of «Annals of Scholarship», 21, 1/2, 2014, pp. 23-42, p. 23: «historical cognition is not structured by ahistorical transcendental forms but always already imprinted by a "historical index" (AP: N 3,1), which is bound to the experience of a political subject at a particular time».

27 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, 1, pp. 591-592, N 9,7; tr. it., p. 351.

28 Ivi, p. 596, N 11, 5; tr. it., p. 535, N 11, 5. Cfr. anche un passo precedente dal *Passagen-Werk*: «Nell'immagine dialettica, ciò che è stato (*das Gewesene*) in una determinata epoca è sempre, al tempo stesso,

idea, tra l'ambito della 'rappresentazione' (*Vorstellung*) e l'ambito ideale del passato (*Vergangenheit*). Quest'ultimo deve essere conosciuto e salvato nel ricordo, di volta in volta, presentando una parte di sé (ciò che è stato, il *Gewesene*) in un fenomeno, e indicare una direzione dell'azione che porti alla società senza classi come secolarizzazione²⁹ del regno messianico della giustizia. La dialettica è data dal porsi di ogni oggetto storico come ripristino – poiché è redenzione del passato – della *Vergangenheit*, e dal presentarsi dell'oggetto come qualcosa di inconcluso, di imperfetto e di transitorio, anche se unico. La dialettica propria dell'immagine del passato ricorda la dialettica dell'origine nella *Premessa a Il dramma barocco tedesco*:

L'origine [...] vuole essere intesa come restaurazione, come ripristino da un lato, e dall'altro, e proprio per questo, come qualcosa di imperfetto e di inconcluso. In ogni fenomeno originario si determina la forma sotto la quale un'idea continua a confrontarsi col mondo storico, finché essa non sta lì, compiuta, nella totalità della sua storia. L'origine dunque non emerge dai dati di fatto, bensì riguarda la loro preistoria e la storia successiva.³⁰

2. Il concetto di storia

In alcuni passi del *Passagen-Werk* è esemplificato il momento temporale 'messianico' della conoscibilità in cui una immagine del passato diventa leggibile e conoscibile attraverso concetti. Infatti ciò che permette all'immagine dialettica di essere strumento di conoscenza è la sua costruzione come concetto. Per Benjamin sono concetto la catastrofe, l'attimo critico, il progresso³¹.

Nella *Premessa gnoseologica a Il dramma barocco tedesco* i concetti permettono la divisione dei fenomeni nei loro elementi di base, la loro 'redenzione' e salvezza: soltanto attraverso l'opera di astrazione del concetto i fenomeni possono entrare, nei loro elementi costitutivi, in costellazioni e così essere salvati nell'idea e nello stesso tempo rappresentarla, come fenomeni d'origine. La verità, come essere non-intenzionale e non fondato sulla conoscenza, è lì un insieme, un sistema di idee³².

Nel libro sui *Passagen* il fenomeno d'origine, fenomeno artistico ma anche storico, evolve in un concetto storico *tout court* che prende il nome di immagine dialettica, un'im-

il "da-sempre-già-stato (*Von-jeher-Gewesene*)". Ma ogni volta esso si manifesta come tale solo agli occhi di un'epoca ben precisa: ovvero quella in cui l'umanità, stropicciandosi gli occhi, riconosce come tale proprio quest'immagine di sogno. È in quest'attimo che lo storico si assume il compito dell'interpretazione del sogno» (ivi, p. 580, N 4, 1; tr. it. cit., pp. 519-520, N 4, 1).

29 Cfr. W. Benjamin, *Anmerkungen a Über den Begriff der Geschichte*, in GS I, 3, p. 1231; tr. it., *Materiali preparatori delle tesi*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., pp. 100-101 (manoscritto Ms 1098v, tesi XVIIa), p. 100: «Nell'idea (*Vorstellung*) della società senza classi, Marx ha secolarizzato l'idea del tempo messianico. Ed è giusto così».

30 W. Benjamin, *Ursprung*, in GS I, 1, p. 226; tr. it., p. 20.

31 Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, 1, p. 593, N 10, 2; tr. it., p. 533, N 10, 2.

32 W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in GS I, 1, pp. 203-430, p. 216; tr. it., p. 11.

immagine-concetto che contiene un indice storico. Questo indice³³ segnala non solo l'appartenenza delle immagini dialettiche a un'epoca determinata ma anche la possibilità che esse giungano a leggibilità – siano quindi conosciute attraverso una percezione «[che] si riferisce a simboli»³⁴ – in un'epoca determinata: in ogni presente in cui un'immagine perviene a leggibilità grazie alle immagini che le sono sincrone, vi è un 'adesso della conoscibilità' e una morte dell'intenzione concettuale nella direzione della rappresentazione simbolica e ideale di una costellazione di concetti in cui si uniscono 'ciò che è stato' e l' 'adesso' (la pre- e post-storia). L'immagine dialettica non rappresenta questa unione tra passato e presente in un processo temporale, ma in una immagine in cui il tempo si dà intensivamente, 'redime' messianicamente il passato attraverso il presente dell' 'adesso' e nel 'punto critico' della conoscibilità e della leggibilità. Il concetto storico rappresenta le immagini sincrone e la loro costellazione come verità ideale. Questa temporalità intensiva della verità è presente sia nell'oggetto che in chi conosce (il soggetto collettivo) e permette di superare la concezione della conoscenza come rapporto della coscienza trascendentale di un soggetto conoscente con un oggetto da conoscere: «È opportuno un decisivo distacco dal concetto di 'verità atemporale'. Tuttavia la verità [...] è legata a un nocciolo temporale presente contemporaneamente nell'oggetto conosciuto e in colui che conosce»³⁵. La fenomenologia husserliana aveva già preso questa direzione con il concetto di riduzione³⁶, di sospensione dell'attitudine naturale in nome di una possibile ricettività pura. Ma secondo Benjamin proprio l'indice storico, il loro essere strumento di conoscenza nell'«ora della conoscibilità» in cui il concetto rimanda simbolicamente all'idea, distingue le immagini dialettiche dalle «essenze» della fenomenologia:

Ciò che distingue le immagini dalle «essenze» della fenomenologia è il loro indice storico. [...] L'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono a un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a leggibilità solo in un'epoca determinata. E precisamente questo giungere a leggibilità è un determinato punto critico del loro intimo movimento. Ogni presente è determinato da quelle immagini che gli sono sincrone: ogni adesso (*Jetzt*) è l'adesso di una determinata conoscibilità. In questo adesso la verità è carica di tempo fino a frantumarsi. [...] immagine è ciò in cui quel che è stato (*das Gewesene*) si unisce fulmineamente con l'adesso (*Jetzt*) in una costellazione.³⁷

33 Cfr. S. Khatib, *Walter Benjamin and the Subject of Historical Cognition*, cit., p. 23.

34 Cfr. W. Benjamin, *Wahrnehmung ist lesen*, in GS VI, 32; tr. it. in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio. Frammenti II*, introduzione, traduzione e note di T. Tagliacozzo, Mimesis, Milano 2013, p. 143.

35 Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, 1, p. 578, N 10, 2; tr. it. cit., p. 518, N 3, 2.

36 Si veda P. Fenves, *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford 2011, pp. 2-3 e 44-78. Cfr. p. 3: «The term *time* in this case [doesn't refer] [...] to the time of "inner-time consciousness" (Husserl) [...] but, rather, to a "plastic" time, which is shaped in such a way that its course is wholly without direction, hence without past, present, or future, as they are generally understood». Per la critica alla teoria della conoscenza come rapporto soggetto-oggetto, ancora presente in Kant, cfr. W. Benjamin, *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917/18), in GS II, 1, pp. 161-163; tr. it. *Sul programma della filosofia futura* in W. Benjamin, *Opere complete. I. Scritti 1906-1922*, cit., pp. 332-334.

37 Cfr. *Das Passagen-Werk*, in W. Benjamin, GS V, pp. 577-578, N 3,1; tr. it., pp. 517-518, N 3, 1. Traduzione modificata.

Nell'immagine dialettica la verità (l'idea teologica di perfezione, l'incondizionato) si presenta, in rapporto al concetto che la indica, non come 'verità atemporale' ma come ambito ideale della totalità a cui si riferisce il concetto in una dimensione messianica del tempo in cui questo è attimo intensivo, in cui il pensiero è immagine fulminea che fugge e espone, proprio nella sua caducità, il mondo messianico della perfezione. Il tempo autenticamente storico, il tempo della verità, è raccolto nell'infinità intensiva dell'idea come monade che si dà in una immagine fugace: l'infinito si raccoglie nel finito³⁸.

Come nello schematismo di Kant «l'applicazione delle categorie a fenomeni sarà possibile mediante la determinazione trascendentale del tempo»³⁹, così per Benjamin il momento della conoscenza, in cui un fenomeno concettualizzato arriva a esibire l'idea che lo raccoglie, insieme ad altri, in una totalità virtuale, potenzialmente infinita, si attua nella dimensione temporale redentiva della *Jetzt der Erkennbarkeit*, definita già nel 1920 il «tempo logico, [che] deve essere fondato al posto del valere atemporale»⁴⁰.

Benjamin sostituisce allo schematismo kantiano un processo simbolico, all'esibizione del concetto in una intuizione l'esibizione di un'idea in un fenomeno non empirico ma linguistico (la parola che contiene, nel suo carattere simbolico e non comunicativo, il nome)⁴¹, collegandosi forse al paragrafo 59 della *Critica della facoltà di giudizio* di Kant⁴².

In un passo del *Passagen-Werk* Benjamin scrive: «Essere dialettico significa avere il vento della storia nelle vele. Le vele sono i concetti. Ma non basta disporre delle vele. L'arte di saperle issare è decisiva»⁴³. Il concetto dell'oggetto storico (la vela che – ben issata – si oppone al vento del progresso e alla catastrofe) è parola ben disposta nel pensiero attraverso il «sano intelletto (*gesunden Menschenverstand*)»⁴⁴ o *sensus communis* (*gemeine Menschenverstand*), la capacità di usare la facoltà del *giudizio*

38 Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Briefe. Band II. 1919-1924*, hrsg. von Ch. Göttdede und H. Lönitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 393-394 (tr. it. in W. Benjamin, *Lettere. 1913-1940*, raccolte da G. Scholem e T. W. Adorno, trad. di A. Marietti e G. Backhaus, Torino, Einaudi 1978, pp. 72-73). Cfr. ivi il riferimento a Leibniz: «La concezione complessiva di Leibniz, di cui adotto, per la determinazione delle idee, quel concetto di monade che tu stesso evochi, equiparando le idee ai numeri – poiché per Leibniz la discontinuità dei numeri interi è stata un fenomeno decisivo per la dottrina delle monadi, mi sembra rappresentare la sintesi di una teoria delle idee: il compito dell'interpretazione delle opere d'arte è di raccogliere la vita creaturale nell'idea. Fissarla».

39 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Werkausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, voll. III e IV, p. 188; tr. it. I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Bari 1983, p. 164.

40 W. Benjamin, *Erkenntnistheorie*, in GS VI, p. 46; tr. it. *Teoria della conoscenza*, in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio*, cit., p. 165. Cfr. la stessa espressione in W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, 1, p. 578, N 10, 2; tr. it., p. 518, N 3, 2.

41 Cfr. il frammento *Über die Wahrnehmung. Erfahrung und Erkenntnis* (1917), in GS VI, pp. 37-38; tr. it. *Sulla percezione. Esperienza e conoscenza*, in W. Benjamin, *Conoscenza e linguaggio*, cit., p. 150: «La filosofia è esperienza assoluta dedotta come linguaggio nel nesso sistematico simbolico. L'esperienza assoluta è, per la visione della filosofia, linguaggio: ma linguaggio inteso come concetto sistematico-simbolico».

42 Cfr. T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, cit., pp. 333-447.

43 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in W. Benjamin, GS V, 1, p. 592, N 9, 8; tr. it., p. 531, N 9, 8.

44 Cfr. ivi, pp. 595-96, N 11, 4; tr. it., p. 535: «Il materialismo storico fonda il suo procedimento sull'esperienza (*Erfahrung*), sul buon senso (*den gesunden Menschenverstand*)».

nel senso della *Critica della facoltà di giudizio* kantiana, di trovare l'universale per il particolare⁴⁵, che il dialettico deve avere: «Per il dialettico tutto dipende dall'aver il vento nelle vele. Pensare significa per lui issare le vele. L'importante è 'come' issarle. Le parole sono le sue vele. Il come esse sono disposte: questo ne fa dei concetti»⁴⁶. Nell'adesso messianico della conoscibilità il concetto storico, come immagine dialettica, entra in rapporto con la verità e la espone, nel presentare un'immagine del passato che viene così conosciuta e salvata, non in un processo ma in una rappresentazione fulminea e caduca: «L'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato (*das Gewesene*) va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'adesso della conoscibilità (*im Jetzt der Erkennbarkeit*)»⁴⁷.

Nell'adesso della conoscibilità messianico vi è il risveglio da un sogno e l'atto di ricordarlo: alla base del processo insito nell'immagine dialettica, nel suo movimento interno, vi è uno «schematismo dialettico»⁴⁸ di natura estetica, non strumentale, fondato sulla rammemorazione involontaria e non intenzionale. L'esperienza del risveglio rende conoscibile l'immagine onirica di 'ciò che è stato' e la redime, rendendola attiva nella storia e nell'azione politica: «Ciò che rende intelligibile la storia, e nello stesso tempo la rende possibile, è questo movimento dialettico dell'immagine, questa profezia del presente, ovvero la politica che adempie, nella rammemorazione, a ciò che è stato»⁴⁹. Ho qui citato da un testo di Hansmichael Hohenegger, che poco sopra recita:

Della monade leibniziana, Benjamin conserva la compresenza del momento pratico e di quello conoscitivo, ma, nel suo caso, si tratta di una compresenza che non è equivoca, ma dialettica. Per un verso vale, in essa, il primato della politica sulla storia (dell'azione sulla rappresentazione) perché è proprio l'irruzione del presente nel passato («il balzo della tigre nel passato») a rendere intelligibile il passato. Per altro verso è l'immagine dialettica, in quanto istanza conoscitiva, a scatenare le energie sopite, a muovere all'azione. [...] L'immagine dialettica è «una vera sintesi [*eine echte Synthesis*]» (PW 592, N 9a, 4) perché è monade senza riduzione di tutte le forze a un calcolo logico della massimizzazione dell'essenza, ma è anzi sospensione della strumentalità, incanto estetico e quindi semplicemente apertura di uno spazio di possibilità.⁵⁰

45 Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburg 1990, §. 40, p. 144 (157); tr. it. *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999, pp. 129-130. Cfr. inoltre ivi l'Introduzione, § IV, pp. 15-16 (XXVI); tr. it., pp. 15-16.

46 Cfr. a proposito W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS, V, 1, p. 591; trad. it., p. 531 (N 9, 6). Cfr. ivi, p. 591, N 9, 3; tr. it., p. 530, N 9, 3: «Il concetto di "salvezza": il vento dell'assoluto nelle vele del concetto. (Il principio del vento è l'elemento ciclico)».

47 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in GS V, w1, p. 591, N 9, 7; tr. it. cit., pp. 531-532, N 9, 7; anche in W. Benjamin, *Materiali dal Passagen-Werk*, in *Sul concetto di storia*, cit., p. 123, N 9, 7.

48 *Ibidem*.

49 H. Hohenegger, *Walter Benjamin. Immagini dialettiche e schematismo storico*, in G. Di Giacomo (a cura di), *Ripensare le immagini*, Mimesis Edizioni, Milan-Udine 2010, p. 56.

50 Ivi, pp. 52-54.

Il nuovo metodo dialettico della scienza storica si presenta come possibilità di realizzare le utopie del passato che giacciono, come giochi abbandonati, nel presente⁵¹, come «l'arte di esperire il presente come il mondo della veglia cui quel sogno, che chiamiamo passato, in verità si riferisce. Adempiere il passato nel ricordo del sogno! Dunque ricordo e risveglio sono strettamente affini. Il risveglio è cioè la svolta copernicana e dialettica della rammemorazione»⁵².

In Benjamin la concezione materialistica della storia (preceduta da una visione anarchica e nichilistica⁵³) è connessa strettamente all'idea teologica del tempo come *Jetztzeit*: lo storico, attraverso il riscatto del passato, la sua attualizzazione e la critica al concetto di progresso, esercita una «debole forza messianica»⁵⁴ e dà una direzione per l'azione politica. Questa è azione rivoluzionaria e mira a fondare la società senza classi come Regno messianico secolarizzato, regno della giustizia.

51 Cfr. B. Di Noi, *Poetica del Risveglio e Materialismo Antropologico nei Passages di Benjamin*, in «Altre Modernità», 9, 2019, pp. 110-130, p. 120: «Ciascuna generazione rappresenta il passato per quella successiva; ne costituisce l'infanzia, il versante rivolto al sogno, ciò che Benjamin chiama la *Traumseite*. [...] È soprattutto il gioco a raccordare la sfera dell'infanzia a quelli della creazione artistica e dell'utopia. [...] La nuova generazione riceve sotto forma di giocattoli questo potenziale "utopico" proveniente dal passato. Così si legge nelle prime annotazioni del convoluto K, intitolato "Città di sogno, sogni a occhi aperti, nichilismo antropologico, Jung"».

52 W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, tomo 1, K 1,3, 491; trad. it., p. 433.

53 Sull'anarchismo "romantico" e messianico di Walter Benjamin, cfr. M. Löwy, *L'anarchisme messianique de Walter Benjamin*, in «Les Temps Modernes», 40, 1983, pp. 772-794 e Id., *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale. Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF 1988 (tr. it. *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. di D. Bidussa, Bollati Boringhieri, Torino 1992). Sulle *Tesi* si veda di D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Guida, Napoli 2002 (seconda edizione riveduta Quodlibet, Macerata 2020).

54 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in GS I, 2, p. 694; tr. it., p. 23.

PIERLUIGI VALENZA*

RIPENSARE LA TEODICEA

In discussione con Marco Ivaldo a proposito di un libro recente sul male

Abstract

The paper focuses on the suggestions to rethink theodicy that can be drawn from the discussion of evil offered by the great philosophers of German criticism and idealism: Kant, Fichte, Schelling, and Hegel. It does this by following Marco Ivaldo's exposition in his recent book *On Evil. Kant, Fichte, Schelling, Hegel* and accompanying this exposition with own suggestions and reflections. In Kant and Fichte, a reinterpretation in a moral key of the problem of evil dominates, but one that invests the communitarian dimension as a possible response. Here a reconsideration of the highest good may offer a possibility of understanding the ransom of physical evil seemingly overlooked. In Schelling and Hegel, evil appears to be rendered functional to good, in a view that in Schelling, however, emphasizes the dramatic character of the choice for good or evil, and in Hegel presents aspects that allow for an approximation to the moral reinterpretations of transcendental philosophy.

Keywords: Ethics, Evil, German Idealism, Ivaldo, Theodicy

Ha senso pensare il male? O è un esercizio ormai sorpassato sul piano teorico con la messa in questione già nel corso del Settecento della teodicea, ovvero la chiamata in giudizio di Dio come creatore del mondo in cui è presente il male? È un esercizio inutile sul piano esistenziale, perché non dà sollievo al male esperito, né aiuta a essere vicini al male subito da altri? Tuttavia, proprio come esseri dotati di ragione e di linguaggio, capaci di formare significati, siamo condannati a pensarlo, anche soltanto per constatarlo come impensabile, magari soltanto raffigurabile, narrabile, anche per tentare di sopportarlo. Lo spazio più proprio sarebbe perciò quello del mito, della religione, dell'arte, della letteratura, e la filosofia, come esercizio del pensiero nel senso più stretto, potrebbe soltanto essere un riflettere in seconda battuta su quei modi primari di esprimerlo.

Tutto questo potrebbe dar conto del disagio che storicamente la filosofia ha avuto a maneggiare il tema del male, ed è questa la condizione da cui muove la riflessione che vogliamo accompagnare in questo testo, quella svolta da Marco Ivaldo nel suo ultimo libro, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*¹. L'attraversamento del criticismo e dell'idealismo tedesco attraverso la lente del tema del male per esplicita indicazione dell'Autore in avvio della Premessa che apre il volume risponde alla sollecitazione che viene da Luigi Pareyson, circa la negligenza in generale della filosofia nel rispondere alla sfida teorica ed esistenziale posta dal male. Ivaldo sceglie di assumerla all'interno del campo privilegiato dei suoi studi offrendo quest'attraversamento di Kant, Fichte, Schelling e Hegel in cui sono scanditi i quattro capitoli del libro. Questa prima sfida è

* Sapienza Università di Roma; pierluigi.valenza@uniroma1.it

1 M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.

vinta agevolmente nel mostrare come il male si sia proposto come problema teorico, con diversa ampiezza, in tutte le filosofie esaminate. La sfida teorica di Pareyson, letta più a fondo, è anche quella del pensare il male entro l'orizzonte, come proprio del pensiero dell'ultimo Pareyson, di un'ontologia della libertà, pensare l'ontologia di una libertà radicale che comporta, nella sua costruzione teorica, tenere insieme concezione dell'umano e teologia, pensare in chiave filosofica il cristianesimo e la sua capacità di risposta all'insensatezza del male. Il testo di Ivaldo non formula direttamente questa sfida più alta e nemmeno dà mostra di volervi rispondere, ma evidentemente il filo della teodicea e del ripensamento possibile dei suoi termini rispetto alle questioni canonicamente poste da Leibniz corre parallelo all'esposizione delle concezioni del male nella filosofia classica tedesca. Probabilmente sottotraccia c'è un'altra sfida teorica operante, quella di Paul Ricœur, con Pareyson l'altro filosofo contemporaneo – con menzioni qui e là anche di Alberto Caracciolo – più presente e citato. Prima ancora della citazione de *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* in apertura del capitolo su Kant, questa possibile matrice emerge ancora nella *Premessa*, dove l'ascolto di ogni voce al di là di logiche di filiazione o di superamento sarebbe secondo l'Autore un approccio che

probabilmente aiuterà a rimuovere qualche pregiudizio storiografico, quale ad esempio che la filosofia classica tedesca vanificherebbe la realtà e annullerebbe il problema del male entro un orizzonte formalistico (Kant/Fichte) o dialettico (Schelling/Hegel). Piuttosto la filosofia classica tedesca, anche se con linguaggi differenziati, per un verso tiene ferma la realtà del male, senza alleggerirne la presenza, per altro verso evoca e richiama la responsabilità del pensare [...] per riflettere sulla sua natura e le sue conseguenze.²

La risposta a questa problematizzazione, che in Ricœur si ritrova, almeno nella contrapposizione tra Kant da una parte e Hegel dall'altra, ne *Il conflitto delle interpretazioni*, si presenta più articolata perché deve argomentare in modo diverso a seconda del tipo di critica sollevata, misurare in che modo la risposta della filosofia trascendentale non soffra di un eccesso di moralizzazione alla fine depotenziando il mistero del male e sopprimendo il male fisico, e in che modo la filosofia speculativa sfugga alla tentazione della gnosi, il termine che ne *Il conflitto delle interpretazioni* serve a Ricœur per inquadrare la via alternativa a Kant³.

Assumendo questo filo proverei a interloquire con l'Autore rintracciando possibili risposte, ma anche integrandole offrendo spunti ulteriori e provando a vedere se sia la filosofia trascendentale che quella speculativa offrano più risorse di quanto appaia a prima vista per un ripensamento della teodicea.

1. La lettura di Kant muove dalle *Lezioni di filosofia della religione* per arrivare alla *Religione entro i limiti della sola ragione*. Una lettura che gira intorno alla svolta impres-

2 Ivi, p. 6.

3 Cfr. P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, in particolare il saggio *Ermeneutica dei simboli e riflessione filosofica I*, pp. 303-330.

sa dal saggio del 1791 *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea*. Kant passa da una visione del male come limitazione del bene, in chiave metafisica, alla messa in questione attraverso argomentazioni serrate della teodicea di Leibniz, fino a raccogliere il suo ripensamento della teodicea nella figura biblica di Giobbe, il quale continua a rivendicare la sua innocenza e a tenere ferma la sua ispirazione morale a fronte degli amici che, come i sostenitori della teodicea, argomentano a favore di Dio e nello stesso testo biblico vengono smascherati da Dio nella loro falsità adulatoria. L'esposizione di questo primo capitolo, *Kant. La teodicea della ragione pratica e il male radicale*, segue lo sviluppo del pensiero kantiano nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, fissa il risultato di questo iter nella decostruzione di una natura umana buona o cattiva per legare il mistero del male alla libertà, argomenta su una tendenza al male universale per il genere umano e tuttavia contingente e contratta e restituisce la distinzione kantiana tra un piano originario e intellegibile del male, il *peccatum originarium*, e un piano temporale ed empirico, quello del *peccatum derivativum*. In quanto liberi siamo tutti latentemente suscettibili di agire male, anzi dandosi il male sul piano dell'intenzione dobbiamo pensare il male anche per il migliore degli esseri finiti, ma il male è sempre nel tempo un atto individuale del quale chi lo compie porta la responsabilità. Il male si presenta come mistero per l'inversione dei moventi nell'essere morale finito che pure conosce la legge morale, la risposta al fallimento della teodicea è nel comportamento di chi, come Giobbe, rimane fedele alla legge morale e risponde moralmente all'incomprensibilità della sofferenza innocente.

Per il lettore della *Religione* una questione che si pone è se i termini della risposta kantiana al male in quel testo non comportino un confronto anche con l'ecclesiologia, confronto che non c'è nel capitolo kantiano del libro. All'inizio del terzo capitolo della *Religione* Kant argomenta che, pur nelle condizioni definite antropologicamente del darsi del male, il male come atto interviene soltanto nelle relazioni, è soltanto nel rapporto con l'altro da me che posso privilegiare il movente egoistico rispetto all'adesione all'universalità della legge morale. Per questo motivo Kant argomenta all'inizio del terzo capitolo della *Religione* in questi termini:

Il dominio del buon principio, nella misura in cui gli uomini vi possono contribuire, è dunque realizzabile, per quanto è dato vedere, non altrimenti che con la fondazione e l'estensione di una Società governata dalle e per le leggi della virtù; di una Società, l'adesione alla quale è resa dalla ragione un compito e un dovere per l'intero genere umano. Infatti, soltanto in questa maniera si può sperare per il buon principio la vittoria sul cattivo.⁴

Il male non può essere eliminato dal mondo, ma può essere vinto adempiendo un dovere che configura un di più rispetto all'adesione alla legge morale, l'associarsi in una società governata dalle leggi della virtù come risposta ad un dovere di natura particolare.

Il contribuire ad approssimare il sommo bene nella cooperazione con il resto del genere umano ben intenzionato prospetta una possibile risposta forse anche al male fisico e

4 I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, edizione riveduta a cura di M. M. Olivetti, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 100.

allo scacco della sofferenza innocente. Dopo aver introdotto nella *Prefazione* alla prima edizione della *Religione* il concetto del sommo bene Kant propone questo singolare esercizio di immaginazione:

Supponete un uomo pieno di rispetto per la legge morale, al quale venga l'idea di domandarsi [...] quale mondo egli creerebbe, sotto la direzione della ragione morale, se fosse in suo potere di farlo ed anzi in modo che egli stesso potesse farne parte come membro; vedreste che egli, lasciato libero della scelta, non solo lo sceglierebbe esattamente quale lo esige l'idea morale del bene supremo, ma vorrebbe anche che un mondo qualsiasi esistesse, perché la legge morale esige che il più gran bene, possibile per opera nostra, sia attuato. Egli lo vorrebbe anche se, in seguito a questa stessa idea, corresse il pericolo di perdervi personalmente molto in felicità.⁵

Non, quindi, il migliore dei mondi possibili come nella teodicea leibniziana, ma un mondo qualsiasi ed anzi un mondo dove il dolore possa riguardare in ipotesi il suo stesso autore. L'attuazione del bene, il miglioramento del mondo, dà senso al mondo anche se in esso c'è il male e anche se il male è gratuito e sofferto dall'innocente. Non è un male che si converte in bene, il male rimane male e non viene negato, ma viene riscattato dalla possibilità di agire per rendere il mondo migliore.

2. Questa riformulazione kantiana del tema del sommo bene apre forse degli squarci su un possibile modo di rispondere in termini non formali al problema del male anche all'interno della filosofia fichtiana. La trattazione del male in Fichte nel secondo capitolo del testo di Ivaldo, *Fichte. Il male radicale, la libertà, la riflessione*, si concentra prevalentemente sul *Sistema di etica* e mostra lo sviluppo della dualità di disposizioni al bene e tendenza al male che caratterizzava la concezione kantiana. La disposizione al bene si ritrova in Fichte nell'idea di una natura umana che «lasciata a se stessa» – e Ivaldo non manca di notare la problematicità di quest'idea⁶ – non mancherebbe di essere tale, cioè di elevarsi al di sopra della mera naturalità dei bisogni e agire liberamente. La libertà è segnata dall'autoconsapevolezza di questa natura, dal piano della riflessione, e su questo terreno lo spettro delle fonti fichtiane sarebbe ampio, è un architrave della concezione fichtiana quello della consapevolezza di sé come consapevolezza della vocazione all'umanità cui ogni individuo è chiamato. Il male si innesta su questa vocazione come un venir meno ad essa e privilegiare l'egoismo, letto in modo interessante anche come volontà di dominio e non solo in chiave strettamente materiale. Lo sviluppo nell'ultimo paragrafo del capitolo dedicato a Fichte della lettura del male in termini di resistenza e di inerzia rinforza il carattere di positività, sia pure negativa, del male e non di privazione nella visione fichtiana, e una sua radice ontologica che lascia intatta la responsabilità individuale nel vincere o meno questa resistenza.

5 Ivi, p. 6.

6 Cfr. M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 53.

Un problema che rimane aperto dalla concezione fichtiana e dalla sua restituzione è il ruolo dell'altro da me anche in chiave negativa, come fonte di male, che in qualche modo ci riporta a quella problematicità della natura umana «lasciata a se stessa» di cui si diceva. Perché se la natura umana ha in sé la radice della libertà, ma questa libertà è soltanto «formale» e richiede un urto, un'esortazione, (il noto tema fichtiano del riconoscimento) per divenire effettiva, la natura di quest'esortazione, in termini di liberazione, invito alla libertà, o di coercizione e occultamento, diventa decisiva⁷. Potremmo dire che se il male si configura come inerzia, il bene, pur latente, richiede una rottura della quiete. Ora, come possiamo pensare quest'apporto esterno in chiave negativa? C'è un condizionamento ambientale tale da estinguere la vocazione alla libertà?

La risposta è no se ragioniamo nei termini di quella natura che da sé tenderebbe alla consapevolezza e quindi alla libertà consapevole, e però il condizionamento ambientale – e possiamo pensare ai regimi totalitari novecenteschi o anche al controllo e manipolazione delle opinioni pubbliche in età contemporanea – potrebbe essere supposto tale da non far minimamente maturare quel piano della riflessione in cui si apre la vocazione matura e pienamente assunta alla libertà.

Qui si innestano alcuni interrogativi e anche una direzione meno formale di risposta al male in Fichte nello stesso senso che dicevo per Kant. Gli interrogativi riguardano gli apporti che possono venire alla questione affrontata nel volume dal Fichte successivo al *Sistema di etica*. Ad esempio quanto la visione fichtiana della storia arricchisca una comprensione del senso del male e della sua risoluzione. In pagine de *La missione dell'uomo* Fichte pare indulgere all'idea di una risoluzione in chiave storica del male anche naturale, il male naturale si ordinerebbe alla fine al di sotto del primato morale dell'umano, pagine criticate anche in modo canzonatorio all'epoca come una riproposizione in chiave eudemonistica dell'ottimismo leibniziano⁸.

In chiave diversa un problema analogo investe un'altra idea caratterizzante la visione di Fichte: quella della beatitudine. Direttamente la beatitudine non pare interferire con il problema del male, ma di nuovo quando si leggono le pagine in cui Fichte afferma che per essere beati basta volerlo entra di necessità in questione il male, la questione di come soltanto volendolo noi usciremmo da tutte le difficoltà che la vita prospetta⁹. C'è una lettura possibile estremamente formalista della beatitudine, l'autosufficienza neostoica del

7 Così su questo punto Ivaldo: «È un motivo qualificante del pensiero globale di Fichte che la libertà (formale) divenga consapevole di sé e del dovere in grazia di una sollecitazione ad agire che proviene da un'altra libertà individuata, da un (libero) individuo esortante “fuori” dell'esortato. Non che questo essente “esterno” sia da considerarsi come un oggetto della natura; esso è a sua volta una determinazione (una individuazione) della libertà, la quale – per riprendere un pensiero di Schelling – è la vera e propria ‘cosa in sé’ che è qui all’opera» (ivi, p. 68).

8 Cfr. J.G. Fichte, *La missione dell'uomo*, a cura di R. Cantoni, Laterza, Bari 1970, pp. 125-137 e per la critica a queste pagine il saggio hegeliano *Fede e sapere*, G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971, pp. 241-242.

9 Cfr. le affermazioni nette al limite della provocazione intellettuale all'inizio dell'*Introduzione alla vita beata*: «la vita è necessariamente beata, perché essa è la beatitudine; al contrario, il pensiero di una vita non beata implica una contraddizione. Non beata è soltanto la morte» (J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, a cura di G. Boffi e F. Buzzi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 97).

dovere per il dovere, ma il Fichte dell'*Introduzione alla vita beata* prende chiaramente le distanze da una lettura del genere.

La suggestione che pongo, chiudendo le mie riflessioni sulle pagine dedicate a Fichte, è se la moralità superiore, come creatività morale costitutiva di una dimensione comunitaria che va oltre il mero dovere per il dovere, non indichi, in un senso dicevo non lontano dalla suggestione kantiana, che anche quello che chiamiamo male naturale non possa essere ordinato in una diversa visione e approccio al mondo. In una visione causale e necessitaristica il male è tale per chi lo subisce, ma in realtà è prodotto di un meccanismo o di un caso. In una visione legalistico-morale, in cui ciò che conta è fare il dovere, il male viene ignorato, appunto l'autosufficienza stoica. In una morale che costruisce una comunità, kantianamente che cerca di rendere il mondo migliore¹⁰, il male naturale viene in certa misura riscattato: molto concretamente, per richiamare casi di cronaca, un genitore che perde un figlio per un cancro e dà vita a una fondazione per aiutare genitori che fanno simili esperienze, o un genitore che spende la sua vita in campagne nelle scuole per sostenere la sicurezza stradale dopo aver perso un figlio per incidente, non cancella il male che resta male, né rende il male funzionale al bene, ma lo riscatta dandogli significato, facendo qualcosa di più del mero dovere, amando di più come forma possibile di riscatto e di senso di un male per altro verso inspiegabile. E frequentemente in questi casi si afferma che in questo modo 'la morte ha un senso' o che 'non si è morti invano'.

3. L'autore di quelli trattati nel volume più caro al filosofo della provocazione iniziale a pensare il tema di questo libro, cioè Schelling, filosofo prediletto da Pareyson nell'ambito della filosofia classica tedesca, appare anche il meno riscattabile dal sospetto di comprensione dialettica del male. Di tutti Schelling è quello che nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), il saggio con *Filosofia e religione* (1804) oggetto della trattazione di Ivaldo, in modo più ampio e articolato si confronta con la teodicea leibniziana e prova a rispondervi sullo stesso terreno, quello metafisico, con un'ardita concezione della personalità divina e della creazione. I testi evocati sono quelli, per indicazione stessa di Schelling, in cui il filosofo dalla metà del primo decennio dell'Ottocento in poi assume a tema la libertà e prova a leggere la stessa creazione a partire da questo tema, prima, in *Filosofia e religione*, pensando la finitezza ontologica e morale come caduta, poi individuando la radice del male nel fondamento come un principio in Dio diverso da Dio, quindi arditamente collocando il male in Dio sia pure come male vinto per via della libertà assoluta divina che si esprime nell'esistenza stessa, nell'esistere di contro alla possibilità del nulla. La libertà guadagna qui una centralità drammatica che per certi versi esaspera il tema kantiano dell'inversione dei moventi portandolo fin dentro la creazione: il volersi di Dio è volontà di amore, volontà di rivelarsi per compiersi nel pleroma dell'amore, di contro alla volontà del fondamento; la scelta

10 Così, sempre nell'*Introduzione alla vita beata*, Fichte descrive lo scopo di questa moralità superiore: «in colui che ne è ispirato e, per suo tramite, in altri questa legge vuole condurre l'umanità a essere realmente ciò che per sua vocazione è destinata a essere, l'immagine fedele, la copia e la rivelazione dell'intima essenza divina» (ivi, p. 265). Possiamo intenderla come una sequela della legge morale che individua come scopo la bontà dell'umanità stessa.

dell'esistenza diventa la chiave della risposta alla domanda fondamentale «perché l'essere piuttosto che il nulla», dove alla radicalità del nulla risponde l'abissalità della libertà all'origine della creazione. E questa stessa si riproduce nella libertà umana come libertà per l'universale, adesione alla volontà d'amore, o in alternativa chiusura in se stessa.

La forza di questa concezione nell'esposizione di Ivaldo la si coglie nella presenza della definizione della libertà come facoltà di scelta del bene e del male anche oltre le pagine dedicate a Schelling, nella restituzione della positività del male come ordine alternativo e al tempo stesso insussistente per l'impossibilità di affermarsi definitivamente, nel carattere attrattivo, seducente intellettualmente che il male presenta. Mi pare di poter cogliere, e in questo caso sarei concorde, che anche l'Autore inclini all'idea che è in Schelling che la libertà per il male presenta quei tratti abissali che ci avvicinano alle tragedie contemporanee, all'abisso della gratuità e inspiegabilità del male.

Il quadro ontologico entro cui Schelling pone la sua intera concezione era tale da soddisfare l'elaborazione pareysoniana di una lettura della libertà entro la vicenda definita «cosmoteandrica», che tiene insieme mondo, uomo e Dio, un Dio, come nello Schelling delle *Ricerche*, vita e vivente e quindi non essere immobile, ma volontà e divenire, e per questo soggetto anche al patire come nelle pagine suggestive sull'ombra di malinconia che grava sul creato¹¹, sul male vinto alla fine dei tempi ma positivo e presente in lotta con il bene lungo la storia. Il rilievo che Ivaldo formula in conclusione della sua trattazione è che, come in Leibniz, non pare si possa uscire da una visione funzionalistica del male, il male è funzionale al rivelarsi di Dio e al manifestarsi del bene e quindi in questo senso è base del passaggio dal negativo al positivo che la visione etica della filosofia trascendentale rigettava come blasfemo:

È tuttavia legittima la domanda se a questo punto il male, nonostante tutto, non assuma, o non rischi di assumere, il carattere di una *felix culpa*, se esso non venga in definitiva a ricevere un significato funzionale, e in certo senso una giustificazione, nella prospettiva del perseguimento di un maggior bene all'interno di una armonia cosmica a somma positiva fra beni e mali, perfezioni e imperfezioni – visione che però, direbbe Kant, sta al di là della competenza della nostra conoscenza speculativo-teoretica.¹²

Aggiungerei che la stessa abissalità della libertà e del male che viene dalla lettura ontologica di Schelling carica la scelta di un carattere destinale che sfocia in una sua negazione nell'unificazione, consapevolmente perseguita, con la necessità. È la figura paradossale, come nota Ivaldo¹³, di una decisione senza scelta, rilevata a proposito della concezione schellinghiana della religiosità e dell'agire bene, ma che vale altrettanto per la scelta per il male il cui paradigma, non casualmente, è Giuda, e che porta a passaggi delle *Ricerche* dove il soggetto morale appare quasi uno spettatore di un dramma che lo attraversa ma che si è deciso intemporalmente all'origine stessa della vicenda umana.

11 Cfr. F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, p. 124.

12 M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 99.

13 Cfr. *ivi*, p. 97.

4. A questa lettura funzionalistica del male potrebbe soggiacere anche Hegel, lettura alla quale pare parzialmente sottrarlo la scelta interpretativa di Ivaldo di seguire percorsi meno battuti e che più potrebbero avvicinare Hegel alla filosofia morale trascendentale. Ivaldo sceglie infatti di concentrarsi sui paragrafi 139 e 140 dei *Lineamenti della filosofia del diritto*, con l'idea che proprio in virtù della trattazione in essi della *Moralität* possa emergerne «una comprensione del male più attenta a interrogarne e ascoltarne la dimensione autenticamente morale di quanto non consentisse la comprensione del male come momento di passaggio, ad un tempo necessario e transitorio, che emerge dalle riflessioni sulla filosofia della storia»¹⁴.

Quest'ultima è quella che ripensa la teodicea leibniziana in chiave di teodicea realizzata come ragione nella storia, ed è per questa soluzione della teodicea che l'Autore ripropone la domanda già sollevata relativamente a Schelling:

se il male morale (*das Böse*) e il male fisico-psichico (*das Übel*), la colpa e la sofferenza, si lascino davvero adeguatamente pensare nella loro negatività etico-ontologica – come *ciò che, essendo, non deve essere* – dentro il quadro della metafisica della storia tracciato da Hegel sulla scia della teodicea leibniziana, come egli stesso rivendica. Oppure ci si può chiedere se tali *mala mundi* rivelino la presenza di un *malum mundi* (per riprendere il lessico di Alberto Caracciolo, già evocato) che mette in crisi la via della conoscenza conciliativa di cui parla Hegel, e che fa apprezzare la via di una 'teodicea della ragione pratica' indicata da Kant, una via che insieme valorizzi la dialettica della libertà enucleata da Schelling e ripresa nel Novecento da Pareyson.¹⁵

È un'approssimazione a questa seconda via che Ivaldo ritiene di poter cogliere nei detti paragrafi dei *Lineamenti*. La chiave, senza seguirne nel dettaglio l'analisi, è quella di non esaurire la comprensione del male nel suo necessario attraversamento legato alla pratica della libertà. Anche qui il male è, per Hegel, una *felix culpa*, come ampiamente documentato dalla sua lettura del racconto biblico del peccato, *felix* perché cifra dell'umano, necessaria uscita dalla natura come coscienza della libertà e assunzione responsabile di essa, ovvero, intesa antropologicamente, necessaria uscita dall'innocenza infantile come condizione che non può essere permanente a meno di non volere un'umanità non all'altezza di ciò che dev'essere. Questo male necessario non cancella e non si sostituisce al vero e proprio male, alla possibilità sempre aperta al soggetto agente di elevarsi a fine separandosi così dal contesto del suo agire. È questa la soggettività morale che giustamente Ivaldo vede prossima alla soggettività morale kantiana e alla definizione schellinghiana della libertà come facoltà di scelta del bene e del male. La vocazione della soggettività agente è la risoluzione nel superiore piano dell'eticità come risposta hegeliana alla moralità kantiana, viziata secondo Ivaldo da una comprensione che non rende giustizia alla dimensione comunitaria della concezione kantiana.

14 Ivi, p. 101.

15 Ivi, pp. 103-104.

Sono dell'idea che il confronto con la concezione kantiana della chiesa attraverso tutto l'iter di pensiero di Hegel fino alla sua concezione dell'eticità matura, la polemica con il dover-essere nel pensare l'eticità realizzata nel presente ne è un chiaro segno. Ed è significativo che la trattazione di Ivaldo di Hegel si chiuda con pagine dedicate al tema della riconciliazione seguendo la dialettica di coscienza agente e coscienza giudicante della conclusione del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*. Non è sorprendente questo retrocedere dai *Lineamenti* alla *Fenomenologia*, oltre tutto suggerito dallo stesso Hegel nei *Lineamenti* evocando la figura dell'anima bella. Semmai è sorprendente che le pagine che chiudono la trattazione su Hegel e tutto il libro si presentino nella forma di un *excursus*, che normalmente si assumerebbe come una sorta di appendice intermedia all'interno di un testo. È un *excursus* perché esula dal centro della trattazione programmaticamente perseguita per svolgere Hegel, non lo è per il valore attribuito al tema del perdono in Hegel come forma di riconoscimento pieno che si attua nella consapevolezza della propria finitezza e del proprio male e nella ricerca realizzata di conciliazione, non meccanica, ma frutto di scelta responsabile. In questa chiave il coronamento proposto attraverso Hegel assume una valenza più generale come ripensamento della teodicea nella filosofia classica tedesca:

Il perdono è perciò appello ed inizio, non meccanicistico, di liberazione dalla malvagità ed è apertura mai esaurita verso relazioni di riconoscimento liberanti. L'esistenza di quel male che segna ontologicamente la condizione dell'uomo, cioè la sua libertà, ci rimanda in definitiva al compito (alla responsabilità) della libertà stessa intesa come inizialità e riflessione, come risposta all'imperativo etico-ontologico, come capacità del bene e del male, come essenza spirituale, che abbiamo incontrato sotto varie forme nel percorso di indagine effettuato, in ascolto della riflessione sul male praticata da quattro esponenti maggiori della filosofia classica tedesca.¹⁶

La questione che porrei, inserito Hegel nell'alveo di una riflessione non meccanicisticamente giustificativa del male, è se questo valga solo per una parte di Hegel, o non si possa ritrovare proprio nelle stesse pagine delle lezioni sulla filosofia della storia che ne presenterebbero un'altra faccia, se Hegel non dica la stessa cosa rintracciata in questo percorso proprio là dove parla esplicitamente di teodicea. È indubbio che la riconciliazione adombrata attraverso il perdono con la responsabilità morale che implica non è una frontiera possibile della storia: la storia procede attraverso conflitti, l'unico suo tribunale è una logica di potenza in cui gli Stati, come unici soggetti della storia, si affermano e tramontano e attraverso di essi si realizza la razionalità dello spirito del mondo¹⁷. Ed in

16 Ivi, p. 126.

17 Così Hegel nell'Introduzione delle sue lezioni sulla filosofia della storia: «Solo dall'esame della storia mondiale stessa dovrà risultare che quest'ultima ha proceduto in maniera razionale, ossia che la storia è stata il cammino razionale, necessario dello spirito del mondo, di quello spirito che, per natura, è sempre identico a se stesso, ma che dispiega questa sua identica natura nell'esistenza mondana» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 11).

questo consiste la rilettura della teodicea di Leibniz che Hegel esplicita in queste stesse pagine richiamate da Ivaldo all'inizio del suo capitolo hegeliano prima di dedicarsi ai *Li-neamenti*¹⁸. In quest'ottica il male appare risolto dialetticamente nel necessario cammino dello spirito del mondo. Cammino in quale direzione? Ed è un cammino che risolve il male cancellandone la valenza etica? Occorre richiamare alla memoria che il fine ultimo della storia che Hegel indica in questo stesso contesto non è la potenza dominante in una certa epoca, ma la libertà come fine che va oltre gli individui e gli Stati:

la libertà è l'unico fine dello spirito. Questo fine ultimo è il risultato al quale la storia mondiale ha lavorato, per il quale sono stati offerti sacrifici sul vasto altare della terra e nel corso del tempo in tutta la sua lunghezza. Solo questo fine ultimo, che si realizza e si perfeziona da se stesso, è l'unico principio permanente nel mutare di tutti gli avvenimenti e di tutte le circostanze, così com'è il vero fattore che agisce in tali mutamenti. Questo fine ultimo è ciò che Dio e il mondo vogliono in comune.¹⁹

Tutto il resto trascorre: passioni e fini individuali, mire e politiche di potenza degli Stati, sono tutti strumenti nelle mani di quella che, com'è noto, Hegel denomina «astuzia della ragione», quel filo che guida la storia non facendosi intaccare da tutti i grovigli dei conflitti e delle passioni umane. Questi formano la trama più evidente e certamente anche tragica del corso della storia, che merita, secondo una notissima espressione che ricorre in questo contesto, il nome di «banco da macellaio», e che spinge ad interrogarsi sul senso del tutto²⁰. In questa luce niente si presenta come fine ultimo e niente alla fine appare avere un senso. Anche in questo caso, così come nel contesto della trattazione della moralità, il male resta male e non è riscattato. Tuttavia, proprio perché il fine ultimo è la libertà, il riscatto possibile del male è moralmente qualificato, anzi in questo fine risuonano gli echi di una formulazione dell'imperativo categorico kantiano: se si prova a leggere la storia come il progressivo affermarsi del principio della libertà, allora risulta chiaro che mentre gli esseri umani si affannano a perseguire i loro fini particolari partecipano di quel fine ultimo «e perciò sono fini a sé medesimi»²¹. E questa natura di fine dell'umano ripetutamente Hegel la esprime attraverso il trinomio «moralità, morale concreta (*Sittlichkeit*), religiosità», attribuendo a questo trinomio lo stesso carattere divino della libertà e sottraendolo alla categoria di mezzo per un fine²².

Quindi una finalità che potremmo definire 'morale' si afferma al di là di tutti i luoghi politici del convivere umano come solo spazio in cui le azioni umane hanno effetto, e si afferma in virtù di queste azioni, se esse non si separano velleitariamente ed egoisticamente dal loro contesto. In questo senso tutto ciò che è contrario alla libertà, esemplarmente la sua radicalizzazione come negazione di essa negli esiti della Rivoluzione francese, ma anche tutte le forme di restaurazione autoritaria di regimi che negano libertà

18 Cfr. *ivi*, p. 15 e M. Ivaldo, *Sul male*, cit., p. 102.

19 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 19.

20 Cfr. *ivi*, p. 20.

21 Cfr. *ivi*, p. 31.

22 Cfr. *ivi*, pp. 30 e 31.

e partecipazione, sono qualificabili eticamente come male. Il difetto che si può semmai riconoscere a questo ripensamento della teodicea è di soffrire, su altre basi, dello stesso ottimismo di Leibniz, e forse questo è alla fine un difetto in diverso grado comune a tutte queste riflessioni sul male.

Noi che abbiamo alle spalle le tragedie del Novecento e davanti agli occhi anche qualche tragedia contemporanea abbiamo inevitabilmente uno sguardo più disincantato sulle diverse forme di rilettura in chiave di filosofia della storia della teodicea. Riconoscerne la valenza comunque etica significa rendere loro giustizia e guadagnarne sollecitazioni per la nostra riflessione di oggi, che è anche l'intento che guida la preziosa riflessione che Ivaldo compie in questo libro.

a cura di Francesca Brezzi

*Il pensiero femminile è intessuto
di passioni, progetti,
saperi, conflitti,
responsabilità e speranze;
è pensato da donne che collocano
alla base delle proprie esperienze
pratiche e teoretiche
la loro identità di genere,
interrogandosi
su una possibile specificità
del filosofare al femminile.*

Arcangela Miceli

Il femminile nei processi di individuazione attraverso i simboli arcaici, gli archetipi e il mito



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne**
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel
- Libri ed eventi

ARCANGELA MICELI*

IL FEMMINILE NEI PROCESSI DI INDIVIDUAZIONE ATTRAVERSO I SIMBOLI ARCAICI, GLI ARCHETIPI E IL MITO

Abstract

The path of analysis and exploration of the myth unfolds, in this work, along three lines that characterize the research and aim to rediscover in narratives, as in investigations, the fundamental role that the feminine has assumed over the centuries. Starting from the civilizations of Ancient Europe. The philosopher-archaeologist Gimbutas brings us the signs that matrilineal societies have left. We cannot talk about myth without referring to its archetypal value and the impact that every archaic narrative has maintained. Especially when in the first decades of the 20th century Jung and his faithful collaborators found its roots and revitalized and deepened them. Finally, the inner journey of awareness and understanding of the role that each individual has and plays in the destiny that passes through his existence, finds, in the chorality and symbolic myth of Antigone (Brezzi), the realization and universality of the dialogue with his own past.

Keywords: Archaic Symbols, Archetypes, Goddess Civilization, Individuation's Principle, Myth

È possibile immaginare un principio di individuazione trasversale a secoli, culture e identità di genere a partire dal femminile arcaico? Noi pensiamo di sì. Il compito che il presente lavoro si pone, infatti, è quello di collocare tale percorso identificativo – secondo la definizione junghiana di individuazione – alla radice ‘storico-filosofica’ del suo esordio. E, riscoprendo nei simboli, segni e miti il suo invero, lo ‘incontra’ e si trova quasi di fronte alla sua legittimazione.

Carl Gustav Jung, a cui faremo esplicito riferimento, sosteneva che l’atteggiamento di ogni donna e di ogni uomo verso l’esistenza non è limitato soltanto al proprio vissuto individuale, sociale e collettivo: l’arco dell’intera esistenza consapevole è, e sembra essere, il risultato del ‘principio di individuazione’.

Tutto il percorso di evoluzione umana e spirituale è, di fatto, frutto di una stratificazione di esperienze significative, costituite da bisogni, aspirazioni e scopi, da delusioni, fallimenti e frustrazioni, ma anche da soddisfazioni, speranze, aspirazioni, investigazioni, ricerche, acquisizioni. Collocate nel passato, come ‘realtà dell’anima’, nel futuro come ‘possibilità’ e nel presente come ‘coscienza d’essere’ attiva e propositiva, queste funzioni emozionali ed esperienze interiori si esprimono, nel continuo e incessante confronto con l’altro da sé, nella piena realizzazione del Sé.

Il processo di individuazione è un fenomeno limite della psiche, e richiede condizioni particolarissime per diventare cosciente. Si tratta forse della fase iniziale di uno sviluppo di cui un’umanità futura imbroccherà la via [...] [alla luce della] differenza – chiarita ormai

* Docente di Pratiche filosofiche e ludosofiche presso il Master in Consulenza filosofica dell’Università degli studi Roma Tre; arcamice@gmail.com

da tempo – tra il divenire cosciente e la realizzazione del Sé (individuazione). Continuo a vedere però che il processo di individuazione è confuso con il divenire cosciente dell'Io, e quindi l'Io viene identificato col Sé, con l'ovvia conseguenza di una irrimediabile confusione [...] Invece il Sé racchiude infinitamente di più che un Io soltanto, come dimostra da tempo immemorabile la simbologia: esso è l'altro o gli altri esattamente come l'Io. L'individuazione non esclude, ma include il mondo.¹

Un 'Io', al contempo individuale e collettivo, ed è, dunque, un 'Io' che include il mondo, che accoglie le sollecitazioni e i rinvii, gli echi e le intermittenze. È un Io che percorre, come in una spirale, il cammino auto-percettivo fino a quella centralità 'di' Sé e 'del' Sé che aveva fatto dire all'enigmatico Nietzsche «diventa ciò che sei»². Un'identità autentica nel cercare, e inseguire, l'itinerario auto-esplorativo verso la centratura. Come si evince – per rimanere nella suggestione nicciana – anche dai versi e dal loro carattere 'programmatico', riportati e commentati da Lou Andreas Salomé: «Già guidare me stesso m'è odioso!/Mi piace, come gli animali del bosco e del mare,/Smarrirmi per un buon tratto di tempo/Almanaccando intanarmi in un labirinto soave /E finalmente, dalle lontananze, attirare me stesso a casa,/E sedurre me stesso a me stesso».

Questi versi sono intitolati *Il solo*, vale a dire colui che se ne sta il più possibile appartato dalle pretese e dalle battaglie del mondo. Nell'isolamento di chi è immerso in se stesso e nell'ampliamento dei propri confini, questa vita cerca invece un manto che la risparmi e la protegga dalle vicende della vita esteriore con il loro clamore e il loro pericolo – ma ciò nondimeno essa si trova sempre in lotta e viene sempre ferita; a quest'uomo della conoscenza ben si attaglia la descrizione: «Un uomo che costantemente vive, vede, ascolta, sospetta, spera, sogna cose fuori dall'ordinario; che viene colto dai suoi stessi pensieri quasi dal di fuori [...] come da quel genere di avvenimenti e di fulmini che è suo proprio»³.

In altre parole, una spirale e un labirinto dentro cui collocare l'esperienza. La propria unicità esistenziale, il proprio vissuto. Animato dal ciclo e dalla incessante possibilità individuativa, ogni individuo si trova a esperire e vivere in un circuito ricorrente di ricerca, di consapevolezza, di rinnovamento e di ri-nascita.

La metafora del labirinto – la cui simbologia, insieme alla spirale, è presente in moltissimi reperti di quella che Maria Gimbutas chiama «linguaggio della Dea»⁴ – rappresenta il luogo nel quale è facile smarrirsi, non per la difficoltà del tracciato, quanto per il significato profondo attribuito al viaggio labirintico. Così come ce lo configura anche Platone nell'*Eutidemo*⁵ quando descrive il tracciato di una riflessione aporetica

1 C.G. Jung, *Considerazioni sull'essenza della psiche*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, vol. VIII, pp. 242-243.

2 L. Andreas Salomé, *Vita di Nietzsche*, tr. it. E. Donaggio, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 32-33.

3 *Ibidem*.

4 M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, Venexia edizioni, Roma 2008.

5 ⁵ Platone, *Eutidemo*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1974: «Critone: Ma poi quale tecnica avete ancora cercato? L'avete trovato o no quella che miravate a cercare? Socrate: E dove potevamo trovarla, beato

che, raggiunto il centro e non trovando alcuna via di scampo, costringe il ‘viaggiatore-esploratore’ a ritornare sui propri passi per poter uscire. Sembra configurarsi il tracciato auto-esplorativo ‘a spirale’: dall’esperienza al ‘Sé’ e dal ‘Sé’ alla consapevolezza d’essere e di esserci.

Il processo di individuazione, dunque, prefigurato da Jung in una scansione a tappe, costituirà, nel presente lavoro, la partizione argomentativa dei tre segmenti trattati.

I segni del mito, il primo, si colloca nel periodo storico-simbolico dei millenni avanti Cristo, quello della civiltà della Dea. Tracce archeologiche significative, quasi sovrapponibili all’archetipo dell’Ombra, sembrano la prima espressione del manifestarsi dell’Io, tratteggiato da tutti gli aspetti che l’individuo non conosce ancora di sé, come significativamente ha indicato Jung. Presente, tuttavia, a nostro avviso, in quella simbologia umbratile ma fertile rappresentata dalla Luna (la dimensione ciclica, la trasformazione simbolica della dea Inanna).

L’incontro con l’archetipo dell’*Anima* e dell’*Animus* determina, successivamente, il rapporto tra la coscienza individuale e l’inconscio collettivo; e orienta la trattazione, nella seconda parte, intorno alle *sizigie* e al rapporto che intercorre tra Archetipo e mito.

Il terzo – nella prospettiva junghiana di impatto archetipico con il Vecchio Saggio e con la Grande Madre – segna, nel chiasma incrociato tra il maschile e il femminile, il superamento delle fasi precedenti e racchiude tutte le potenzialità evolutive dell’individuo.

I contenuti delle fasi archetipiche ci permettono, nel tratto conclusivo, di analizzare e declinare la dimensione simbolica del mito di Antigone e del suo carattere di *philia* (Brezzi). Il percorso interiore di consapevolezza e di comprensione del ruolo che ogni individuo ha – o si trova a rivestire – nel destino che gli attraversa l’esistenza (Il Grande Vecchio), si recupera, a nostro avviso, nel corale e paradigmatico mito di Antigone: un inveramento ‘della’ e ‘nella’ universalità del dialogo con il proprio comune passato (la Grande Madre). Il rapporto con le ancestrali dee viventi costituisce, pertanto, non solo la meta finale dell’equilibrio della psicologia femminile, come nella lettura analitica della Bolen⁶, ma orienta ogni investigazione di tipo auto-individuativo e, per certi versi, ermeneutico. Anzi, in modo tale che siano gli *arkhaia* stessi a parlare, le pietre, le statuette, i simboli⁷.

amico? Anzi eravamo molto ridicoli: come bambini che inseguono le allodole, credevamo sempre di essere sul punto di afferrare ciascuna delle scienze, ma esse sempre sfuggivano. Perché raccontarti a lungo? Giunti alla tecnica regale ed esaminando se fosse quella che ci procura e produce la felicità, qui, precipitati come in un labirinto, mentre credevamo di essere ormai alla fine, apparve che eravamo nuovamente ripiegati come all’inizio della ricerca e avevamo bisogno della stessa cosa che ci occorreva quando avevamo cominciato la ricerca» (291b-c).

6 J.S. Bolen, *Le dee dentro le donne. Una nuova psicologia al femminile*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1991. In quest’opera l’autrice segna, nella sua originalità ed efficacia, la continuità con il pensiero junghiano.

7 M. Gimbutas, *Le dee viventi*, Introduzione all’edizione italiana di M. Doni, Edizioni Medusa, Milano 2005, p. 17.

I segni del mito – Il linguaggio e la manifestazione della dea

Una grande ricchezza di simboli, miti e linguaggi immaginali sono presenti in tutte le culture dell'Europa antica⁸, dal periodo arcaico dei millenni avanti Cristo fino a quello greco e a quello del Mediterraneo. A partire da un Sé arcaico – collocato nei misteriosi segni grafici che rappresentano l'identità dall'alto di millenni – sembra disegnarsi il confine tra la rappresentazione delle proprie emozioni e del proprio sentire e la comunicazione con un altro da Sé. Una soggettività identitaria cercata e incontrata nel rito, nel rituale che scandisce la vita del corpo, del lavoro, del sacro. E perpetrata, mantenuta e trasmessa nel mito e nel racconto iconico di cui sono istoriate mura ed *edicolae*, templi e insediamenti.

«Simboli e immagini si coagulano intorno alla Dea partenogenetica e alla sue funzioni base di Datrice della vita, Reggitrice della morte e, non meno importante, Rigeneratrice»⁹. I primi segni del mito, che la cultura del Mediterraneo ci ha testimoniato, sono quelli reperiti dalle archeologhe-filosofe Gimbutas ed Eisler¹⁰. I corredi tombali, le tracce iconiche, incise in ambienti sicuramente dedicati al sacro, sono, con una certa evidenza, riferiti al mito e al suo valore semantico di *mythos* come parola, narrazione, favola, leggenda.

Pur se, a sua volta, lo stesso termine – riconducibile alla radice indoeuropea *mi* – significa letteralmente 'emettere un suono'. Comunicare, trasmettere qualcosa attraverso il suono e, potremmo dire noi, attraverso la valenza iconico-narrativa del codice, del segno e del linguaggio simbolico.

Nei templi dell'Europa antica molte tracce, incise nella pietra, raccontano vicende di uomini, donne, eroi ed eroine, divinità maschili e femminili. Di queste ultime, peraltro prevalenti, vengono rappresentati ruoli e cicli di esistenza legati a ogni aspetto del vivere civile e religioso, familiare e sociale. Una vera e propria 'archeomitologia'. Le dee, sacerdotesse e madri, mantengono vivo per millenni il simbolismo della dea primordiale, la Grande Madre, quale «mistero di nascita, morte e rigenerazione, non soltanto della vita umana ma di tutta la vita sulla terra e anzi dell'intero cosmo [...] Fonte unica di tutta la vita, [la Dea] assumeva la sua energia dalle sorgenti e dai pozzi, dal sole, dalla luna e dall'umida terra [...] Con la sua sorprendente assenza di immagini di guerra e dominio maschile, l'arte incentrata sulla Dea riflette un ordine sociale in cui le donne, come vertici di clan e sacerdotesse-regine, giocavano un ruolo centrale»¹¹.

Questo è dunque il *pattern* con cui il processo di individuazione, a nostro avviso, si deve misurare. Il femminile originario di una divinità feconda e capace di rinnovamento e di rinascita, portatrice di valori sacri, messaggera dell'unione e complementarità degli

8 Id., *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500 – 3500 B.C.: Myths, and Cult Images*, University of California Press, Berkeley 1982. In quest'opera l'autrice definisce *Europa antica* o Europa Neolitica i territori che vanno dal nord Europa a Malta e dalla Spagna fino ai Balcani, nel periodo compreso tra il mesolitico e l'età del bronzo.

9 Cfr. Id., *Il linguaggio della Dea*, cit., *Introduzione*, p. XX.

10 R. Eisler, *Il calice e la spada*, Forum, Udine 2012.

11 Cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, cit., p. XIX.

opposti. A questo modello – oltre a quelli offerti dalla cultura mediterranea della Grecia classica – il linguaggio della psiche, espresso nella piena realizzazione del Sé, può, di conseguenza, conformarsi ed aspirare.

Da questo punto di vista le ricerche della Gimbutas e della Eisler arricchiscono e ampliano il modo in cui Jung intende l'incontro archetipico con la Grande Madre. Nelle prime, quelle dell'età arcaica¹², prevale il valore simbolico e universale di una maternità accogliente, pacifica e datrice di vita. Nella posizione junghiana, per contro, della archetipica «struttura individuale innata [...] della psiche», spicca quella della Grande Madre, figura potente e forte, declinabile in diverse forme: moglie, madre e nonna; «matrigna o suocera; o qualunque donna con la quale esista o è esistito un rapporto»¹³.

La Grande Madre si presenta, quindi, se non si considerano le divinità del neolitico antico, solo con il doppio volto, tipico della simbologia umbratile e lunare: accogliente protettiva e benevola e allo stesso tempo matrigna, inflessibile e crudele. Un doppio volto, tuttavia, che, a nostro avviso, non è di contrapposizione, anzi è espressione di ciclicità (l'«eterno ritorno» di memoria nicciana) così come del paradigma nascita-morte-rinascita, del *re-nascer*, nell'accezione zambranianiana¹⁴.

La vicenda della dea Inanna, da questo punto di vista, è emblematica e singolare allo stesso tempo. Nella cultura mesopotamica lei è la più importante divinità femminile, è la 'splendente', la 'Signora del cielo'. Inanna è riconosciuta dea della bellezza, della fecondità e dell'amore poi, come Istar, anche della guerra, della giustizia, dell'agricoltura. La sua natura dualistica (dea delle piogge gentili ed assassine) la rende una delle figure più interessanti della mitologia arcaica. Inanna incarnava la massima rappresentazione divina, in quanto ermafrodita.

Cosa succede, però, a questa divinità nel periodo che va dal IV al II millennio a. C.? Quando la troviamo, nel mondo fenicio, rappresentata come dea guerriera, sul carro, con il nome di Astarte, Istar, e ancora come dea- madre, mentre, nuda, si stringe i seni, oppure sorregge fiori di loto, un disco o vari serpenti, o allatta un bambino? Oppure quando viene raffigurata, nel calco di un sigillo accadico (2334-2154 a.C. circa), mentre poggia il piede su un leone e ha di fronte e sé, in segno di obbedienza, Ninšubur, messaggera per gli altri dei? Quale trasformazione l'ha resa da 'signora del cielo' e dea della fertilità,

12 Ivi, p. XXI. A partire dall'antico Neolitico (7.000-3.200 a.C.) nell'Europa occidentale e fino al 1.500-1.100 nelle regioni insulari di Thera, Creta, Malta, Sardegna, le popolazioni, che sfuggirono all'invasione Kurgan tra il IV e III millennio a. C., conservarono una civiltà pacifica e creativa.

13 V. Serino, I. Battaglini, *Jung e l'archetipo della grande madre. Viaggio antropologico e psicodinamico nella dimensione dell'eterno femminile*, Pontecorboli editore, Firenze 2018. Con l'intento di verificare la fondatezza della teoria junghiana dell'archetipo della Grande Madre, gli autori ripercorrono le immagini primordiali, non raccolte dall'esperienza personale, ma sedimentate in quel contenitore universale di simboli onirici, di visioni mistiche, di elaborazioni mitiche che Jung chiama inconscio collettivo. Interessante è anche la monografia che J. S. Bolen dedica ad *Artemide* (Astrolabio Ubaldini, Roma 2014).

14 M. Zambrano, *Persona e democrazia. La storia sacrificale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 58. La condizione umana, come la *philosophia perennis*, ha sempre la necessità di rinascere per poter essere assimilata «e rinasca, come rinasce tante volte quante sono le generazioni che riempiono il tempo della storia».

dell'amore, della sessualità e della resurrezione a dea della guerra, del potere (sia pur come colei che porta la legge e fonda la civiltà)?

E se è vero che lei era in grado di riunificare in sé gli opposti e raffigurare la multiformità dell'essere, è altrettanto vero che ormai è diventata sacerdotessa del dio An, a lui sottoposta. Così come ci attesta Enheduanna, sacerdotessa e poetessa vissuta intorno al XXIV secolo a.C. a Ur, e autrice di un'opera in lingua sumerica, «Signora di tutti i 'Me'/ risplendente di luce / Donna virtuosa, vestita dello splendore divino/ diletta del Cielo e della Terra/ Sacerdotessa del dio An, con il grande diadema»¹⁵. Certo Inanna/Ishar mantiene intatte le sue peculiarità e i 'sette Me' che aiutano a conciliare i dissidi interiori. Eppure queste stesse specificità «contrastano con la cultura *gilanica*¹⁶, pacifica, sedentaria dell'Europa antica»¹⁷ spazzata via dalla neolitica e predatoria cultura kurganica, del IV-III millennio a. C. che introdusse armi letali e allevamento e sfruttamento degli animali.

Maria Louise von Franz mette in evidenza come il rapporto tra una sorta di coscienza arcaica e il nostro bisogno di comprenderci e di comprendere il mondo sia molto più stretto e 'attuale' di quanto non sembri. Nella sua lunga esperienza clinica l'autrice scopre che, a volte, la simbologia, presente nei racconti come nelle raffigurazioni mitiche, 'sorge' alla coscienza sotto forma di immagini oniriche proprio nel momento in cui nell'individuo emerge un turbamento o un'urgenza di rigenerazione così come uno slancio interiore e di creatività. «Ogni qualvolta l'immagine dell'uovo appare nei miti è associata all'idea di concentrazione, di meditazione, del 'covare' attraverso il calore dello spirito e a quella della nascita dell'intelligenza [...] A livello individuale il tema dell'uovo appare molto spesso nel momento in cui una persona ha, per la prima volta, la possibilità di riflettere su se stessa»¹⁸.

Concentrarsi, non ripiegarsi, trovare il proprio centro profondo determinato da anni, e in questo caso millenni, per investigare e scoprire la propria essenza individuale e, nel contempo, quella cosmica. Così la von Franz «presso numerosi popoli primitivi i miti di creazione sono considerati l'elemento centrale, il più importante della tradizione della tribù, e la loro narrazione è un momento essenziale del rituale iniziatico. Sono particolarmente permeati d'emozione e di sentimento, poiché trattano i problemi fondamentali dell'esistenza, il senso ultimo non solo della vita umana, ma dell'intero cosmo»¹⁹.

15 Si tratta dell'*incipit* del componimento in lingua sumera con la traslitterazione del The ETCSL Project, Faculty of Oriental Studies, University of Oxford. W.W. Hallo, J.J.A. Van Dijk, *The Exaltation of Inanna*, Yale University Press, New Haven and London 1968, pp. 1-12.

16 Il termine *gilania*, teorizzato dalla Eisler e mutuato dalla Gimbutas, indica l'uguaglianza di status tra i due sessi: deriva dalla combinazione dei prefissi greci *gi* (*gyné*) donna e *an* (*aner*, *andros*) uomo, utilizzati per indicare il femminile e il maschile, connessi dal fonema (iniziale dell'inglese *linking* = unione) e del verbo greco *lyein*, spiegare o risolvere, ma anche sciogliere, liberare. Cfr. R. Eisler, *Il calice e la spada*, Forum, Udine 2012.

17 Cfr. M. Gimbutas, *Il linguaggio della dea*, cit., p. XXI.

18 M.L. Von Franz, *I miti della creazione*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 14.

19 Ivi, pp. 9 e ss. Il corsivo è dell'autrice.

Archetipo e mito. Una dicotomia feconda nei processi di individuazione

La stretta relazione che intercorre tra mito e archetipo, nell'accezione di dualità di maschile e femminile, presente nelle opere di Vico, richiede una piccola premessa. Il filosofo napoletano considera il mito complementare alla poesia, una forma di linguaggio e di sapienza che consente all'individuo preistorico di conoscere ciò che percepisce e coglie mediante la sensibilità poetica; come se solo attraverso quelle immagini e rappresentazioni si possa rapportare il mondo alla propria esperienza. In queste immagini si rispecchia non solo chi le racconta, ma tutta la collettività: essi si configurano come 'universali fantastici'. «I primi uomini, come fanciulli del genere umano, non essendo capaci di formar generi intellegibili delle cose, ebbero naturale necessità di fingersi i caratteri poetici, che sono generi o universali fantastici, da ridurvi come a certi modelli, o pure a ritratti ideali, tutte le spezie particolari a ciascun genere somiglianti»²⁰.

Alla luce delle considerazioni vichiana, nel mito, in molti miti, nelle raffigurazioni come nelle narrazioni, può essere facilmente rinvenuta una tassonomia di sentimenti contrastanti: emozioni, sensazioni, passioni, gelosie, invidie, collere, rabbie, paure così come tenerezze, gioie, soddisfazioni, appagamenti. Eppure questa bipartizione emozionale ha una peculiarità importante: esplorata nella ricerca di simboli e codici, può diventare un canale di collegamento all'interno della propria interiorità; e, parimenti, in relazione con il mondo, la natura e il sacro, appare congiunto agli elementi archetipali (l'*arché* della filosofia presocratica) dell'acqua, della terra, del cielo, della nascita, del passaggio da un disordine (*chaos*) a un ordine (*kosmos*).

La dimensione paradigmatica del mito, negli aspetti del maschile e del femminile, si connette con i vissuti di donne e uomini, di dee e dei, di semidei e ninfe, così come nell'animo di ogni individuo che ne riconosca in sé i segnali, così come teorizzava Vico rispetto alla conoscenza poetica; 'ragione poetica'²¹, nella intensa definizione di Maria Zambrano.

La dicotomia, complementare e non contrapposta, infatti, si può ben identificare nelle *sizigie*²² di Jung come *coniunctio oppositorum*, di maschile e femminile, e ben si colloca nelle vite degli dei immortali, così come in chiunque ne riconosca in sé i segni e le tracce. Ogni mito può essere così un archetipo (Marie Luise von Franz) a cui si può aderire

20 G.B. Vico, *La Scienza nuova*, in *Opere* introduzione di N. Badaloni, Sansoni, Firenze 1971, *XLIX Dignità*, p. 444.

21 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, tr. it. N. Sessa, Pendragon, Bologna 2002, p. 40. L'autrice chiama 'ragione poetica' una procedura riflessiva e filosofica che, per conoscere, ha bisogno della poesia, in quanto «ciò che il filosofo perseguiva, il poeta l'aveva già dentro di sé, in un certo modo; in un certo modo, sì, e quanto diverso».

22 C.G. Jung, *Aion. Ricerche sul simbolismo del sé* (1951), in *Opere*, vol. IX, 2, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 12: «La sizigia Anima (il femminile nel maschile) e Animus (il maschile nel femminile) è qui vista in parte in negativo, legata alle strategie di proiezione. Quando nell'uomo c'è un problema di Anima, ci sono sentimentalità eccessiva e risentimento proiettati sugli esseri circostanti; la proiezione dell'Anima dipende dall'*imago* della madre: e non solo di questa, ma anche della figlia, della sorella e dell'amata»; la definizione di sizigia è presente anche in C.G. Jung, *Psicologia e Alchimia*, a cura di A.M. Massimello, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

per recuperare, intercettare e (forse) sciogliere grovigli, nodi e snodi problematici. Come una vera e propria ‘aurora dell’umana coscienza’. In uno spazio e un tempo, al contempo, determinati e indefiniti.

In un’altra significativa opera, *Aion*, lo stesso Jung, nell’analizzare la funzione dell’archetipo, riscontra l’idea di *eone* (unità temporale, che dà il titolo al libro, associata alla sizigia maschile / femminile). Eone (in greco *aiòn*) significa in effetti ‘era, epoca, tempo indefinito, eternità’. Ed è di fronte a esso che la nostra interiorità si misura per autodefinirsi e per relazionarsi. Il fattore generatore della proiezione è, dunque, l’Anima così come ci appare, personificata, nei sogni, nelle visioni e fantasie, e possiede tutte le caratteristiche precipue di un essere femminile. «Il Sé è l’unione di conscio e inconscio; e come tutti gli archetipi [...] ha un carattere antinomico paradossale; è maschile e femminile, vegliardo e fanciullo, potente e inerme, grande e piccolo; il Sé è un’autentica *complexio oppositorum*»²³ tra i due archetipi.

Eppure la civiltà europea fiorita tra il 6.500 e il 3.500 a. C. è stata, secondo Maria Gimbutas, «autonoma e dotata di un carattere originale». L’immaginario mitico dell’epoca matrilineare, con al centro la Grande Madre, ci rivela quali fossero le prime concezioni intorno al cosmo, al rapporto tra l’uomo e la natura, e alla relazione del maschile con il femminile.

Il mondo del mito non era focalizzato, in effetti, sulla contrapposizione tra il femminile e il maschile come presso molte culture indoeuropee. Ne prevedeva però la rappresentazione: uno accanto all’altro²⁴ «la divinità maschile in forma di giovane uomo o animale di sesso maschile compare per affermare e rafforzare le forze del femminile creativo ed attivo. Nessuno dei due principi è subordinato all’altro; completandosi il loro potere raddoppia»²⁵.

Come si è evidenziato, il lungo periodo di pace della civiltà della Dea fu interrotto dalle ‘maschili’, nomadi e predatorie invasioni Kurgan, e tutta la mitologia legata al culto della Dea Madre ebbe modificazioni e alterazioni tali che molti miti e simboli, di cui era ricca l’Europa antica, vennero travisati e adattati alle nuove esigenze di dominio, come si è visto nella trasformazione della dea Inanna.

La stessa fiorente «civiltà minoico-cretese – che aveva caratterizzato i millenni precedenti contraddistinta da rispetto, solidarietà e interconnessione creativa tra uomo e donna» – rimase l’ultimo baluardo del periodo *gilanico*²⁶. La confluenza tra il maschile e il femminile – che il mito sembra mettere da parte, ma non il ricchissimo corredo simbolico presente nelle divinità paleolitiche – rappresenta il punto di equilibrio.

Quando, infatti, dalla narrazione simbolica si passa a quella del racconto, la forza delle parole assume credibilità e capacità persuasive di tipo ‘dominante’. In questo senso ci

23 Cfr. C.G. Jung, *Aion. Ricerche sul Simbolismo del Sé*, cit., p. 253.

24 In un reperto di fine Quinto millennio a. C. definito gli «amanti di Gumelnița, il maschile e il femminile vengono rappresentati uno a fianco dell’altro forse associati al rito del ‘matrimonio sacro’». Câscioarele. Civiltà balcanica orientale (Danubio).

25 M. Gimbutas, *Le dee e gli dei dell’Antica Europa. Miti e immagini del culto*, Stampa Alternativa, Roma 2016, p. 244.

26 Cfr. M. Gimbutas, *Le dee e gli dei dell’Antica Europa*, cit., p. 235.

viene in aiuto Vico quando dà alla parola greca *mythos* l'accezione originaria di 'parola vera, racconto vero'. Il 'mito' è infatti la 'verità' degli uomini prima della nascita del pensiero astratto. La parola stessa, il *verbum*, nel racconto mitologico ha una valenza semantica particolare, che si connette, da una parte, con la rivelazione della verità, dall'altra con la rappresentazione di una visione, di un sogno, di una prefigurazione.

Anima vivimus, animo sentimus – ci dice Vico – Viviamo per l'anima e sentiamo per mezzo dell'animo. «Orbene quel moto maschio e vigoroso dell'aria, trasmesso dai nervi fu chiamato dai latini *animus*; chiamavano *anima* il moto [...] effeminato e passivo immesso nel sangue dal cuore e dalle arterie»²⁷.

Il chiasma – complementare tra i due termini 'archetipici', 'maschio-femmina' – è posto. La sизigia maschile/femminile è ricomposizione dei contrari, simboleggiata dal matrimonio sacro e ierogamico della coppia Sole-Luna, ed è, per certi versi, ritorno all'originario androgino del mito platonico²⁸.

In una delle ultime opere (*Mysterium coniunctionis* del 1956) Jung considera la sизigia, in quanto matrimonio alchemico, come una proiezione del superamento dei conflitti tra Animus e Anima. Anche il sogno «divenne per me un'immagine-guida» sostiene Jung, come se fosse la prima intuizione dell'esistenza, nella psiche personale, di un a-priori collettivo, a partire dalle forme istintive, primordiali, cioè degli archetipi²⁹.

Come Jung ebbe a dire...i due modi principali per acquisire una conoscenza dell'inconscio collettivo sono ...lo studio dei casi clinici individuali e lo studio dei miti, cioè la psiche personale e la psiche come anima del mondo i cui modelli sono rappresentati nei miti (il platonismo non ha mai fatto una netta distinzione tra la vostra e la mia anima personale e l'anima in generale, proprio come la psicologia archetipica non può fare una distinzione netta tra inconscio personale e collettivo, dal momento che entro ogni complesso della psiche personale c'è una potenza archetipica). In questo senso mitologia o psicologia sono... veramente un'analisi delle forme archetipiche del comportamento psicologico.³⁰

Ogni uomo, dunque, per conoscere la genesi della natura e del mondo, comprendere le proprie radici, deve andare indietro nel tempo e nello spazio per cogliere il mistero di quella «costruzione originaria»³¹ che ci fa essere lì, all'alba del mondo e alla nostra stessa alba. In questo senso il racconto mitico, a cui conviene tornare per un processo di ricognizione e ricostruzione interiore, rappresenta una vera e propria «psicologia dell'antichità»³².

In che misura i modelli archetipici delle divinità dell'antica mitologia greca sono tuttora validi per comprendere se stessi e guidare il proprio comportamento? Si chiede Jean

27 G.B. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1971, cap. V, p. 104.

28 Platone, *Simposio*, 4, XII-XVI, in *Opere*, traduzione G. Pugliese Caratelli, Sansoni, Firenze 1974.

29 Argomentazione ripresa dall'autore anche in C.G Jung, *Ricordi, Sogni e Riflessioni*, a cura di A. Jaffé, il Saggiatore, Milano 1965.

30 J. Hillman, *Plotino, Ficino e Vico, precursori, della psicologia junghiana*, in https://www.academia.edu/30096539/Plotino_Ficino_e_Vico_precursori_della_psicologia_junghiana

31 Definizione sintetica tratta da M. Zambrano, *Dell'Aurora*, Marietti, Genova 2000.

32 Concetto tematizzato in J. Hillman, *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi Edizioni, Milano 2003.

Bolen. Quando, ci dice l'autrice, la donna imparerà a sfuggire alle implacabili dicotomie (maschile/femminile, madre/amante, donna di successo/casalinga, ecc.) che la tengono prigioniera. «Il viaggio di individuazione [...] termina con l'unione degli opposti, con il matrimonio interiore degli aspetti maschile e femminile della personalità [...] verso la completezza [che] si traduce nella capacità di essere attive e recettive [...] autonome e intime, lavoratrici e amanti»³³.

La dimensione simbolica del mito

E se il ritorno indietro verso una condizione primigenia e ancestrale può indicare il bandolo di una matrice di essenza e significato, il ripiegare introspettivamente lo sguardo su se stessa offre a ogni soggettività significativi e intensi colloqui interiori. Come è accaduto all'Antigone zambraliana che, in un tempo-non tempo e in una vita-non vita, spalanca a se stessa la propria coscienza profonda. Riscattando senso e realtà alla sua giovane vita spezzata; proprio nella sua prigione-tomba, mentre si svolge il monologo-dialogo interiore con i personaggi simbolici ed affettivi del suo universo emozionale.

Schiacciata nel tragico di una esistenza negata, Antigone si innalza 'sulle sciagure umane' e restituisce dignità e forza al proprio vivere autentico, seguendo le 'leggi non scritte degli dei', commovente espressione di Holderlin. La figlia-madre del cieco Edipo travalica così il tempo e lo spazio, il genere e l'appartenenza, lo stereotipo e il pregiudizio, il ceto e la responsabilità, il coraggio e la determinazione, la rinuncia e l'universalità del sentire amoroso [*philia* ci dice Francesca Brezzi].

«Se consideriamo le infinite letture, riscritture, interpretazioni che di questo testo sono state offerte nella cultura occidentale, dobbiamo chiederci: perché ancora Antigone? Non solo, ma perché la sua autorità (come quella dei miti greci) nell'immaginario dell'Occidente?»³⁴; sia per il linguaggio intensamente simbolico della 'ragione poetica' sia «per il ristabilimento del negativo [...] di un equilibrio, non nell'unità del concetto, bensì in una sorta di eraclitea armonia degli opposti, in cui le differenze sono visibili»³⁵.

Da una parte – ci dice Zambrano – la strada imboccata dalla filosofia è chiara e sicura, vincente, perché ha conquistato qualcosa di saldo «qualcosa di così autentico, compatto e indipendente che è assoluto, che non poggia su nulla, mentre tutto viene a poggiare su di esso»³⁶.

Dall'altra, pur se *Mythos* e *logos*, sentimento e intelletto sembrerebbero non avere luoghi e *topos* interiori di confluenza, è proprio la 'filosofia del sentire' a legittimare se stessa nel *logos* e nel *mythos*. Così come accade quando, nel viaggio introspettivo dell'eroina, il pensare, il sentire e l'essere si raccontano e delineano la sua stessa storia. Rinvenendo una strana «unità che risiede nel fondo di ogni uomo che crea, attraverso

33 J. S. Bolen, *Le Dee dentro la Donna. Una nuova psicologia femminile*, cit., pp. 274-275.

34 F. Brezzi, *Antigone e la philia*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 10.

35 Ivi, p. 170.

36 M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 41.

la parola *poiesis* [...] [un']unità sacra dalla quale nasceranno per rivelazioni successive, separandosi alla nascita [...] la poesia nelle sue differenti tipologie e la filosofia»³⁷.

E se il filosofo – afferma Francesca Brezzi – si volge ai miti e ai simboli in quanto rivelatori della realtà, la strada che tenta Ricœur è quella della mediazione tra *logos* e *mythos*, in cui attuare l'autonomia del simbolico e l'autonomia del filosofico.³⁸ «la mia convinzione – ribadisce Ricœur – è che bisogna pensare non dietro ai simboli, ma a partire dai simboli, secondo i simboli e che la loro sostanza è indistruttibile, perché essi costituiscono il fondo rivelativo della parola che abita tra gli uomini, il simbolo dà a pensare»³⁹.

In *Antigone*, in effetti, la dimensione archetipica e simbolica delle contrapposizioni va oltre la sua incredibile condizione di unità e diversità, di figlia e madre del suo stesso padre. Essa intacca e rappresenta la stessa natura dell'essere e dell'esserci, così come «il conflitto originario della filosofia: l'essere dapprima sgomento davanti alle cose e il farsi violenza subito dopo per liberarsi di esse»; per questo la filosofia è «un'estasi fallita a causa di uno strappo»⁴⁰, di una lacerazione. Questa stessa lacerazione viene individuata dalla Zambrano in *Chiari del bosco* quando parla di risentimento, un risentimento 'fondamentale' che l'essere umano porta nel suo cuore, come radice di tutti i rancori che lo affollano «per non aver assistito alla propria creazione. E alla creazione di tutto l'universo conosciuto e sconosciuto»⁴¹. Ne *La tomba di Antigone* l'amarezza si trasforma in percorso e l'angoscia in ricerca 'originaria' di senso.

Il contrasto – in questa paradigmatica e tragica opera, tra libertà e autorità, tra sfera privata e pubblica, tra potere maschile e *pietas* femminile – sembra esprimere tutte le principali opposizioni presenti nella condizione umana, come analiticamente le individua George Steiner: uomo/donna, vecchiaia/giovinezza, società/individuo, vivi/morti, umanità/divinità, mortali/immortali⁴².

Nelle opere della Zambrano e della Brezzi, queste dicotomie si trasformano in *sizigie* dal momento che, nate da insanabili e angoscienti dissidi interiori, restituiscono ad *Antigone*, nell'ultimo dialogo con se stessa, vitalità, autonomia e possibilità. E, paradossalmente, diventano portatrici di *philia*, di amore incondizionato, pur nell'unica e straziante condizione di chi è viva, senza poter scegliere di vivere.

Antigone, dunque, è dentro la tragedia assegnatale, e va oltre; nel momento in cui si fa portatrice, disperata e vera, di una vita libera e autonoma, 'padrona' di un tempo ulteriore, di cui recupera 'la' e 'le' memoria/e, e il sentire, i pensieri sognati, i dialoghi intimi, intrecciandoli con il proprio sguardo e la propria voce.

37 Ivi, pp. 43 e passim.

38 Cfr. F. Brezzi, *Antigone e la philia*, cit., pp. 27-28.

39 Ivi, p. 28; citazione da P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 313.

40 Cfr. M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 39.

41 «guardarsi senza rancore, avere smesso di vedersi e sentirsi finalmente come qualcosa che è. Significa estirpare, se c'è mai stata, la tentazione dell'io, della libertà. È come una specie di debolezza davanti al cosmo: cadere sconfitti senza serbare rancore», in M. Zambrano, *Seneca*, Bruno Mondadori, Milano 1998, p. 17.

42 Cfr. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990.

V *entaglio delle donne*

In uno sguardo che, pur senza più prospettiva né orizzonte, rinviene in sé la profondità come l'essenza; in una diversa visibilità del vivente, nel tempo della notte in cui tutto è sospeso, notte «senza tempo tinta», eppur viva e presente nel sogno creatore. Perché essa non ebbe il tempo di accorgersi di se stessa, «destata dal suo sonno di bambina dalla colpa del padre e dal suicidio della madre, dall'anomalia della sua origine, dall'esilio, costretta a servire da guida al padre cieco, re-mendicante, innocente e colpevole, le toccò entrare nella pienezza della coscienza». Per questo Antigone non può morire «non posso morire finché non mi si dia la ragione di questo sangue e la storia non esca di scena, lasciando vivere la vita. Solo vivendo si può morire»⁴³.

43 M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, La Tartaruga edizioni, Milano 1995, p. 79.

F ilosofia e...

a cura di Dario Gentili

... psicanalisi

La sezione offre uno spazio di diversificazione per i contributi di studiosi di varie discipline che affrontano le problematiche della nostra contemporaneità con prospettive e metodologie di studio proprie dei singoli settori.

Emerge la fecondità di un approccio interdisciplinare che recupera l'analisi specialistica nella generalità della comprensione.

Virginia Molinari

La morte del cogito. Tra Benjamin e Freud

B@bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

VIRGINIA MOLINARI*

LA MORTE DEL *COGITO*: TRA BENJAMIN E FREUD

Abstract

This essay aims to investigate the Benjamin's ontology through a comparison with Freud's thought, particularly in the wider context of the destruction of the *Ego*. In the fragment *Capitalism as religion* Walter Benjamin defines Sigmund Freud as one of the high priest of the capitalist cult. Starting from the interpretation of this fragment, we will show their conflict and analogy around the process of the development of subject, characterized by a series of forgotten experiences. The principle that underlies the essay is that the relationship between Walter Benjamin and Sigmund Freud breaks the imaginary of the *cogito*, in order to open up the idea of historical subject as depository of political power and collective imaginary.

Keywords: *Cogito*, Collective Imaginary, Forgotten Experiences, Ontology, Political Power

«[...] Pianeta dell'Io!
Simbolica
mobilità, come ti precipiti muta verso il vuoto,
e dove cadi, l'eternità si fa spazio»¹.
Walter Benjamin

Nel celebre frammento *Kapitalismus als Religion*, scritto nel 1921, Walter Benjamin insiste sulla *Schuld* – nel suo doppio significato di colpa/debito² – come nozione cardine del paradigma capitalistico. L'ambivalenza di questo termine rinvia, sin da subito, all'essame della struttura capitalistica come complesso di norme – anche linguistiche – poste alla base dell'organizzazione stessa del *cogito* e, di conseguenza, delle sue relazioni possibili. Il frammento in questione s'inserisce all'interno di una formulazione politica di più ampio respiro, il progetto della *Politik*³ – rimasto inedito, ad eccezione della pubblicazione di *Zur Kritik der Gewalt* – elaborato a partire dalla recensione del *Geist der Utopie* di Bloch. Le conversazioni con il filosofo 'utopista' costituiscono il punto d'avvio della concezione politica di Benjamin in quanto è a partire dalla riflessione sulla sfe-

* Università degli Studi Roma Tre; molinari610.vm@gmail.com

1 W. Benjamin, *Sonetti e poesie sparse*, a cura di R. Tiedemann, Einaudi, Torino 2010, p. 189.

2 Si fa qui riferimento al lemma tedesco *Schuld/Schulden* che indica simultaneamente una condizione di colpa e di debito.

3 Il progetto (1919-1921) prevedeva la seguente articolazione: I parte – *Der wahre Politiker*; II parte – *Die wahre Politik* suddivisa in *Zur Kritik der Gewalt* – l'unica parte a non esser rimasta allo stato di frammento, pubblicata nel 1921 – e *Teleologie ohne Endzweck*; III parte – la seconda *Lesabéndio Kritik* – andata perduta.

ra teologica – campo di ‘scontro’ tra i due pensatori⁴ – che si dà l’elaborazione del nesso che stringe insieme temporalità capitalistica e costituzione della soggettività: la *Schuld* viene assunta come il dispositivo cardine della singolarità e della circolarità mitica – il *vulnus* ontologico del sistema. Tramite l’assorbimento dell’*Altro*, rigettando Dio nel destino umano e lasciando in essere solo lo *Schein* del referente teologico, il capitalismo produce quell’al di là da sé a cui tendere; da qui per Benjamin viene negata qualsiasi *alter-azione* possibile del sistema. Ma come avviene tale degradazione? E, soprattutto, in che termini la *Schuld* colonizza l’umano predeterminandolo? Per chiarirne brevemente le caratteristiche valgono innanzitutto i tratti che Benjamin enumera nel frammento:

In primo luogo, il capitalismo è una religione puramente culturale, la più estrema forse che mai si sia data. Tutto, in esso, ha significato soltanto in rapporto immediato con il culto; non conosce nessuna particolare dogmatica, nessuna teologia. [...] A questa concretizzazione del culto è connesso un secondo tratto del capitalismo: la durata permanente del culto. Il capitalismo è la celebrazione di un culto *sans [t]rêve et sans merci*. [...] Questo culto è in terzo luogo colpevolizzante (*Verschuldend*) [...] Il cui quarto tratto è che il suo Dio deve rimanere nascosto ed è permesso invocarlo soltanto allo Zenit della sua colpevolizzazione.⁵

Se si potesse riassumere l’analisi di Benjamin in poche parole si potrebbe dire che l’assorbimento del referente teologico non è altro che prodotto dello slittamento messo in atto dal cristianesimo: se nella tradizione ebraica la redenzione avviene sul proscenio della storia, inscritta nello spazio collettivo, il cristianesimo ‘converte’ l’esteriorità in interiorità – nel singolo uomo interiore – spezzando il suo legame comunitario⁶. È questa stessa operazione che il capitalismo porta a compimento; come suo parassita interno prosegue l’opera di amputazione della singolarità:

La morale cristiana [...] toglie all’uomo la confidenza, almeno in questa vita, di esserle pienamente adeguato: ma tuttavia di nuovo lo rianima mediante il fatto che, se noi facciamo bene per quanto è in nostro potere, possiamo sperare che ciò che non è in nostro potere ci verrà da un’altra parte, sappiamo o no in qual modo.⁷

Questa formulazione kantiana ci aiuta a ricostruire, almeno in parte, il senso della coloritura religiosa del capitale: nella definizione e nell’esame del dispositivo capitalistico, Benjamin stabilisce che «Il capitalismo si è sviluppato in Occidente [...] in modo parassitario sul cristianesimo, in modo tale che, alla fine, la storia di quest’ultimo è essenzialmente

4 A proposito della differente concezione messianica di Benjamin e di Bloch si rimanda a D. Gentili, *Messianesimo storico: Walter Benjamin tra Emmanuel Lévinas ed Ernst Bloch*, in «Links. Rivista di letteratura e cultura tedesca», 2, 2002, pp. 73-90.

5 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in Id., *La politica e altri scritti, Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano 2016, pp. 52-53.

6 Per una riflessione in questo senso si rimanda a D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014.

7 I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Bari 1997, p. 281.

quella del suo parassita, il capitalismo»⁸. Infatti, è nella temporalità escatologica che ritroviamo l'inevitabile emersione di una singolarità non più posta all'interno del suo spazio ma ricondotta alla separazione originaria tra *cogito* e azione, quella stessa divisione che, simultaneamente, la spinge e la smarca da una possibile adeguatezza: l'al di là da sé slitta in avanti ogniqualvolta che essa tenta di acciuffarne le propaggini. Il soggetto, come Tantalò nel Tartaro, è immerso in questa ripetizione senza fine, 'rimuovendo' il perché del suo stesso movimento, si percepisce unicamente in questa nuova condizione strutturale: manchevole di per sé. In questo modo il referente teologico diviene funzionale alla riformabilità intrinseca del capitale, come attestazione della sua origine preclusa. Obliterando l'*archè* da cui sorge, il capitalismo può conservare le fattezze di una singolarità 'monca' a cui manca la causa del suo stesso movimento, è in questo modo che si produce l'universalità della *Schuld*: l'assenza di un contenuto contestabile determina l'adesione assoluta del soggetto. Pertanto, il capitalismo, per Benjamin, non è altro che risultato della *Schuld* – «captazione naturale del vivente» – indice di un *sub-jectum* non più esteriormente direzionato ma, al contrario, *Verinnerlichung* tautologicamente rivolta in sé stessa, come etica del dominio interiore:

Il capitalismo è presumibilmente il primo caso di un culto che non consente espiazione, bensì produce colpa (*verschuldenden*). Ed è qui che questo sistema religioso precipita in un movimento immane. Una terribile coscienza della colpa, che non sa purificarsi, ricorre al culto non per espiare in esso questa colpa, bensì per renderla universale, per conficcarla nella coscienza.⁹

Si tratta, dunque, di una vera e propria trasfigurazione: il rapporto non è processuale ma diacronico; non vi è cioè uno sviluppo – nel senso weberiano – ma, al contrario, il capitalismo si costituisce a partire dalla dislocazione dell'*intentio* cristiana – come orizzonte destinale – che cancella l'origine da cui sorge.

La peculiarità dell'ascesi gesuitica non consiste né nella mortificazione della carne né in quella della coscienza morale, bensì nella mortificazione della consapevolezza. Essa cioè può trarre da sé stessa un peculiare tormento che valga come espiazione solo in sostituzione di un conflitto, di una purificazione e di una chiarificazione di natura morale. È quanto accade nel rimuginare, pensare e numerare compulsivo del nevrotico. E proprio come nel nevrotico, il tormento ascetico degli Esercizi non risiede nel contenuto, sia esso austero o ardente, della riflessione che suscitano, bensì nel tormento, incrementato a dismisura, dell'*intentio* stessa. A causa della sua totale assenza di sostanza, tale tormento della consapevolezza intellettuale è predestinato a una regolamentazione autoritaria.¹⁰

L'affrancamento dalla trascendenza consente al capitalismo il mantenimento delle sole pratiche cristiane e, più specificatamente, la cesura di quel nesso causa-effetto che

8 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53.

9 Ivi, p. 52.

10 W. Benjamin, *Su Ignazio di Loyola*, in Id., *La politica e altri scritti, Frammenti III*, a cura di D. Gentili, Mimesis, Milano 2016, p. 64.

determinava il ‘credo’ del singolo – l’assenso al riferimento teologico; ora, il passaggio alla sola immanenza si costituisce come ‘acquisto’ del movimento cristiano e come assunzione inconscia delle sue norme pratiche – nel potenziamento della ‘mortificazione della consapevolezza’ posta già all’origine – e l’universalizzazione del culto si attua a partire dall’assenza di una determinazione contenutistica. Per quanto riguarda la metamorfosi in atto l’unico elemento che ne attesta il sostrato destinale rimane la *Schuld*: da questo punto di vista, è la determinazione stessa dei confini dell’Io e la conseguente eliminazione di uno spazio morale – come spazio consapevole – a costituire, per Benjamin, il punto sorgente dell’intera configurazione mitico-destinale – da intendersi come ciclica ripetizione, eterno ritorno dell’uguale – e a produrre la rappresentazione di una spazialità asfittica che non conosce alcuna infrazione; tale determinazione implica anche che qualsiasi eccedenza/deviazione venga ricondotta all’interno del fuoco del sistema o, ancor di più, privata di una sussistenza ontologica. Il problema non riguarda soltanto la partizione originaria della singolarità ma, di conseguenza, l’assenza di una via d’uscita; a tal proposito, il nostro contributo intende analizzare il «cambiamento di rotta» delineato dal filosofo.

Prendendo in considerazione l’ontologia benjaminiana e la teoria psicoanalitica, tenteremo di cogliere i frammenti di un’altra singolarità, sagoma corporea di tracce incise in un tessuto collettivo: se questa ‘alterazione’ ontologica – separazione tra il *cogito* e la sua estrinsecazione – costituisce la *conditio sine qua non* dell’intera costruzione capitalistica, è possibile erodere i limiti angusti dell’Io empirico tradizionale? Oltrepassare quella sfera esperienziale ancora concettualmente legata alla coppia metafisica soggetto-oggetto? E, più radicalmente, l’avvio di un altro processo di soggettivazione?

Da qui il carattere specifico della nostra ricerca: a partire dall’ipotesi di un’opposizione tra l’impianto psicoanalitico e l’ontogenesi benjaminiana tenteremo di proporre un’‘inversione’, di coglierne l’archivio di somiglianze. Nel frammento del 1921 Benjamin scrive: «anche la teoria freudiana appartiene al dominio sacerdotale di questo culto. Essa è concepita interamente in modo capitalistico. Il rimosso, la rappresentazione peccaminosa, è – per una profonda analogia ancora da esaminare – il capitale, che grava di interessi l’inferno dell’inconscio»¹¹.

Basterebbe la radicalità di quest’affermazione per rigettare il tentativo di una costruzione teorica condivisa: l’obiezione che Walter Benjamin pone a Freud, infatti, non mostra la semplice iscrizione della sua prospettiva all’interno della logica capitalistica ma, ancor di più, la configura come *Steigerung*, come potenziamento interno; in questa prospettiva la *Macht* del capitale agisce direttamente sull’*Es*, giunge a colonizzare persino il rimosso del sé, la preconditione del suo stesso movimento. Come è possibile affermare allo stesso tempo che, nella prospettiva freudiana, l’*Es* colpevole costituisca l’a priori del soggetto stesso e, ciononostante, scorgerne un tentativo di eversione, punto di fuga dal sistema? Tali interrogativi ci condurranno a sviluppare l’ipotesi di un rapporto di prossimità tra i tracciati teorici dei due pensatori, culminante nell’affermazione dell’impossibile riconduzione del processo di soggettivazione a un’origine isolata. Ed

11 Ivi, p. 53.

è ponendoci da questo punto di vista che vorremmo mostrare come la ‘soggettività’ benjaminiana si costituisca, forse, anche nella scintilla provocata dall’intersezione tra i due impianti; procedendo a ritroso – più specificatamente ‘contropelo’ – tenteremo di coglierne il sostrato comune.

A tal proposito occorre volgere la nostra attenzione all’apparato teorico freudiano e, in particolare, all’argomentazione che ci interessa maggiormente; quella per cui il soggetto ‘stratificato’ costituisce il *trait d’union* del percorso di Benjamin e Freud – a proposito della negazione della prospettiva cartesiana – ma, contemporaneamente, ne rappresenta anche il punto di massima divergenza. È, allora, tramite il confronto tra i due impianti, che è possibile far emergere l’importanza della particolare accezione che, in Benjamin, assume la coimplicazione tra il ‘singolo’ e la ‘lingua’. Al fine di svolgerne l’argomentazione, riportiamo di seguito una parte tratta da *Introduzione alla psicoanalisi* nel tentativo di far emergere, principalmente, un diverso retroterra dell’Io:

La terza e più scottante mortificazione, la megalomania dell’uomo è destinata a subirla da parte dell’odierna indagine psicologica, la quale ha l’intenzione di dimostrare all’Io che non solo che egli non è padrone in casa propria, ma deve fare assegnamento su scarse notizie riguardo a quello che avviene inconsciamente nella sua psiche.¹²

Attraverso queste parole, Freud incomincia a prendere di mira il nodo che stringe insieme autoritarismo del *cogito* e rappresentazione fenomenica del sé, silente delimitazione dello spazio soggettivo: la concezione cartesiana che, con la dottrina della *voluntas sive arbitrii libertas*, ha separato il soggetto – come ente libero, dotato di intenzioni – dalla sua estrinsecazione, da cui dunque deriva la formazione di un Io fantasmatico, il *larvatus prodeo* cartesiano di cui la coscienza empirica costituisce il riferimento strutturale. In questo senso, il *genos* del processo soggettivo non avvia alcuna configurazione multiforme ma, al contrario, ancora l’essere umano a un’‘essenza’, dissolvendo la ‘differenza’ che lo attraversa: se ciò accade è perché il singolo si relaziona soltanto con il vincolo fenomenico e si staglia esclusivamente a partire da una scena dominata da questa dicotomia metafisica. Ad essere frontalmente implicata, dunque, è l’idea di una soggettività come ‘maschera’ di un organismo ben più complesso, sintomo del *quantum* di istinti che vi soggiace:

Il lattante non distingue ancora il proprio Io dal mondo esterno come fonte delle sensazioni che affluiscono in lui. Apprende a farlo gradualmente, in occasioni di diverse sollecitazioni. Deve produrre in lui la massima impressione il fatto che alcune delle fonti di eccitamento, nelle quali più tardi riconoscerà i propri organi corporei, possono trasmettergli sensazioni in qualsiasi momento, laddove altre – fra cui quella maggiormente desiderata, il seno materno – temporaneamente gli si sottraggono e gli vengono riportate solo come il risultato del suo strillare in cerca di aiuto. In questo modo si contrappone per la prima volta all’Io un “oggetto”, come qualcosa che si trova “al di fuori” e che viene costretto ad apparire

12 S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 261.

soltanto in seguito a un'azione particolare.¹³

Per quel che riguarda la riflessione freudiana, l'Io si dà a partire dallo svincolamento 'violento' dal materno, quell'Altro che, almeno inizialmente, lo costituisce. Da qui per Freud origina il soggetto: in un primo momento il corpo viene espulso/gettato dalla totalità – dall'antro – che lo ospita e, in seguito, la coscienza si strutturerà come 'travestimento' di questa prima separazione.

Alla luce di quanto s'è detto, si può comprendere in che senso Benjamin inserisca Freud tra la schiera dei sacerdoti del culto capitalistico: se l'avvio di un processo soggettivo è possibile soltanto a partire dal tentativo di presentificare l'assenza perduta – laddove l'interdizione della libido costituisce l'avvio del movimento come «mancanza di un attivo appagamento del bisogno [che] obbliga l'apparato psichico a rappresentarsi non già le condizioni proprie, ma quelle del mondo esterno e a modificare la realtà frustrante»¹⁴ – questo processo primario compie una deviazione secondaria e il capitalismo sopravvive sul rimosso dell'essere umano, ritmandone le declinazioni successive.

L'esperienza è un fatto di tradizione, nella vita collettiva come in quella privata. Essa non consiste tanto di singoli eventi esattamente fissati nel ricordo quanto di dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria.¹⁵

Ritroviamo in questa espressione benjaminiana l'indice di una possibile convergenza poiché: se è vero che, in Freud, è questa stessa mancanza d'essere – come primo vuoto che la orienta – la genesi di quella soggettività che deve procedere in una continua dissamina del sé – «si contrappone per la prima volta all'Io un "oggetto", come qualcosa che si trova "al di fuori"»¹⁶ – vi ritroviamo anche l'attivazione di una procedura analitica capace di mettersi in ascolto delle cesure che infrangono l'Io, delle sue interruzioni.

È questa stessa frustrazione a costituire l'architave della soggettività – che troviamo replicata in *Totem e Tabù* nella conseguente uccisione simbolica del padre – articolazione che chiarisce il senso della critica benjaminiana come «capitale, che grava di interessi l'inferno dell'inconscio»¹⁷, Freud ha tuttavia sovvertito l'impianto alla base del *cogito* cartesiano, mostrandone il fondo difensivo; come se l'esperienza di scissione interna al soggetto – dunque non più come estrinsecazione della ragione naturale – si propagasse *ad infinitum* determinando le sue relazioni successive: «le stesse impressioni che abbiamo dimenticato hanno cionondimeno lasciato dietro di sé le tracce più profonde della nostra vita psichica e sono diventate determinanti per tutto il nostro sviluppo ulteriore»¹⁸. È

13 Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 202.

14 S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano 1986, p. 105.

15 W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, pp. 90-91.

16 S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., p. 202.

17 W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 53.

18 S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale, Al di là del principio di piacere*, Bollati Boringhieri, Torino

questo soggetto ora instabile, più precisamente nella tensione fusionale che lascia dietro di sé, a divenire la *chance* di emancipazione. Un riscontro di quest'ultima articolazione lo si trova nel saggio *Di alcuni motivi in Baudelaire*, laddove Benjamin evoca alcuni dei motivi essenziali della teoria freudiana:

La proposizione fondamentale di Freud, che è alla base di questi sviluppi, è formulata nell'ipotesi che "la coscienza sorga al posto di un'impronta mnemonica" [...] Essa "sarebbe quindi contrassegnata dal fatto che il processo di stimolazione non lascia in essa, come in tutti gli altri sistemi psichici, una modificazione duratura dei suoi elementi, ma sbollisce, per così dire, nel fenomeno della presa di coscienza".¹⁹

È la tesi freudiana secondo la quale l'Io – come esser presente a sé stesso – prende il posto delle forze geroglifiche che lo sottendono; sintomo di un sovrappiù che sfugge alla sequenza del *Cogito*. A partire da questa osservazione, la lingua assume un'importanza nodale a partire dall'emersione delle relazioni che il soggetto intesse con l'esteriorità, *medium* di un processo collettivo; ora, nel tentativo di delineare la singolarità benjaminiana, possiamo richiamare la distinzione tra l'*Erlebnis* e l'*Erfahrung*, corrispondente alla distinzione tra esperienza vissuta ed esperienza «come specificazione sistematica della conoscenza»²⁰:

la funzione peculiare della difesa dagli *chocs* si può forse scorgere, in definitiva, nel compito di assegnare all'evento, a spese dell'integrità del suo contenuto, un esatto posto temporale nella coscienza. Sarebbe questo il risultato ultimo e maggiore della riflessione. Essa farebbe, dell'evento, un'"esperienza vissuta". In caso di mancato funzionamento della riflessione, si determinerebbe lo spavento lieto o – per lo più – sgradevole, che sancisce secondo Freud, il fallimento della difesa contro gli *chocs*.²¹

La conseguenza teorica più importante, in questo senso, si dà nell'allargamento della sfera esperienziale, nel tentativo di individuare un campo coscienziale differente rispetto all'io solipsistico, singolo come «il teatro di un processo oggettivo». Prima di procedere verso l'analisi di questa singolarità inter-soggettiva, è necessario dunque soffermarsi sull'opposizione sopra menzionata: si potrebbe dire che l'*Erlebnis* possa esser riassunta all'interno di una griglia concettuale precostituita, raccolta nella linearità logica del vissuto empirico – come «legno e cenere» – l'*Erfahrung*, al contrario, diviene il *topos* dell'incontro con l'Altro – «fiamma vivente» che custodisce in sé l'eccedenza rimossa dalla crescita progressiva del tempo storico.

Ora, se è vero che nella formazione del soggetto freudiano – generato dalla lacerazione del *nervo* materno – l'unico sbocco possibile risiede in una tensione entropica, differibile soltanto attraverso la reiterazione di quella domanda fusionale rimasta inascoltata,

2012, p. 60.

19 W. Benjamin, *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 94.

20 Id., *Gesammelte Briefe. B. II*, hrsg. von C. Götde und H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 162.

21 Id., *Di alcuni motivi in Baudelaire*, cit., p. 97.

è questo stesso movimento, nelle macerie che lascia dietro di sé – che Benjamin assume nell'etica dell'incontro, nella rinuncia all'atomizzazione del singolo e al conseguente carattere atrofico dell'esperienza. Il senso della collocazione di Freud all'interno dello scritto benjaminiano risiede proprio in questo scollamento tra memoria e Io messo a fuoco dal pensatore austriaco – espressione del moderno come perdita di esperienza delimitata dalla barriera coscienziale – che bloccando il passaggio sterilizza l'evento, elimina la sua carica sovversiva e il singolo si ritrova espunto da quanto lo qualifica, dalla saldatura tra individuale e collettivo.

La descrizione di Freud a proposito della genesi del singolo muta la sua determinazione concettuale e, al contempo, quella temporale: a fondamento della convergenza possibile tra i due pensatori vi è, dunque, il tentativo di risalire ad un'altra origine possibile del processo soggettivo, di rinvenire quel sistema sincronico di differenze che *corrode* – come traccia mnestica – il primo strato empirico dell'Io. La scorporazione *primigenia* al centro della scena freudiana oltrepassa così i bordi della soggettività autoreferenziale, ancora rinchiusa nell'idea delirante della sovranità: l'importanza di questa operazione teorica trapassa nell'impianto benjaminiano come ridefinizione del nesso che stringe insieme l'uomo e la storia, legame che sarà ripensato in un'ottica radicalmente diversa – a partire dalla sua concezione del messianico. Ma, se Benjamin 'cita' Freud all'interno del saggio lo fa a partire dall'origine obliterata che innerva il soggetto, prima ancora che esso si volga nella barriera coscienziale: se la psicoanalisi si pone l'obiettivo di ricomporre un passato frammentato – non riconducibile al possesso di un ricordo linearmente inscritto – interrompendo, nel momento della 'cura', la sua predeterminazione, la gnoseologia benjaminiana si assume il «compito infinito» di rintracciare i fili dell'innervazione comunitaria da cui è, in fondo, costituita la stessa soggettività²². Il metodo freudiano non si basa, infatti, sulla disponibilità di un sostrato intangibile posto 'di fronte' a un esterno oggettivabile ma, diversamente, l'esterno 'com-partecipa' sin dall'inizio alla formazione della soggettività, condensandosi nelle sue stesse modalità percettive: la cesura operata dal primo 'Altro' apre il campo a un ordine simbolico differente, consentendo l'affiorare del singolo.

È dunque la rappresentazione di questa stessa interazione a inaugurare, in entrambi, un movimento di singolarizzazione: se la singolarità sorge nella sottrazione dell'origine che la qualifica nella sua finitezza, il processo di soggettivazione s'inaugura nello strappo della maschera di onnipotenza dell'Io, sospingendo il soggetto nel simbolico. Il confine operato dall'allontanamento del materno schiude un ordine comunicativo differente, precisamente

22 «For the analyst, every element of the dream is material for interpretation and it provides him with knowledge. As the collector sees every single thing as part of his system, the analyst also sees every dream and all the "mistakes" the analysand makes and tells as part of analysis. For Benjamin all we find in our epoch, from the minutiae of our lives to the cultural production, is material for the historian, whose labor consists of interpreting it as a dream of the collective. In this interpretation, the historian's most important task is to get from the 'manifest content' of our landscape to the 'latent content of our experience. The position of the analyst is that of the subject-supposed-to-know. His knowledge comes from the things-images, dreams, objects, slips and its place is in the transferential relation. The historian has to become a subject-supposed-to know». A. Betancourt, *Walter Benjamin and Sigmund Freud between Theory and Politics*, VDM Verlag Dr Müller, Saarbrücken 2008, p. 31.

la lingua come *medium*; nell'espressione del bisogno che ora si condensa in parola.

Nello iato di un'impossibile coappartenenza, nell'attesa della risposta che interviene l'impossibile sovrapporsi dei due poli si annida la corrispondenza benjaminiana: «Proprio immediatamente laddove questa zona pone i suoi confini, dove essa si ritira, là è adiacente l'ambito della politica del profano, della corporeità vivente priva in senso religioso, di legge»²³.

In Benjamin è il limite teologico a produrre tale simbolizzazione – come disallineamento e articolazione di una prossimità – il fondamento ritrattato della caducità umana. La lingua come medio puro che si rimette al messianico come idea, attestazione simbolica dell'unità che esibisce il solco della separazione umana: testimone del teologico che la predetermina e che pure si sottrae alla storia umana. In questa stessa dimensione Benjamin rintraccia il *prius* del compito etico: nella nominazione delle cose, nel suo rapporto intrinseco con la mutevolezza della materia, la sonorizzazione 'umana' diviene il simbolo di un'apertura oltre la materialità della cosa, al suo lasciarla essere; quel che risuona è la partecipazione dell'umano al luogo centrale del linguaggio, alla tessitura linguistica che svela il suo carattere essenzialmente ontologico²⁴. L'esistenza si dispiega nella nominazione stessa, come opera di salvazione, e il soggetto si ritrova informato dall'esteriorità che chiede di essere nominata e che egli traduce in nome, come passaggio dal muto al sonoro. Ed è in questo quadro che è possibile rintracciare il rapporto strutturale con l'alterità, la 'cum-formazione' del singolo benjaminiano, poiché al fondo della voce umana si dà l'assenso della nominazione da parte dell'Altro ed è in questo senso che la lingua si presenta come spazio morale: «L'uomo è colui che nomina, e da ciò vediamo che parla da lui la pura lingua. Ogni natura, in quanto si comunica, si comunica nella lingua, e quindi in ultima istanza nell'uomo»²⁵.

La riflessione benjaminiana intorno al problema del fondamento della soggettività trova nell'asse psicoanalitico un termine di confronto di rilievo, particolarmente interessante se considerato nella prospettiva di un lavoro supplementare della memoria – tentativo di simbolizzazione – come *restitutio in perpetuum*: se la psicoanalisi agisce al di sotto dell'Io, nelle cesure linguistiche che scoperchiano schegge redimibili, nei *lapsus* che ne interrompono le narrazioni continue, è in questa prassi, come 'distruzione' e ampliamento di una singolarità inter-soggettiva – *mimesis* di un'alterità sottaciuta –, che ritroviamo

23 W. Benjamin, *Mondo e tempo*, in *La politica e altri scritti*, cit., p. 43.

24 «La realtà della lingua e dell'essenza spirituale è la pura funzionalità e medialità (come comunicabilità pura e semplice), al di là di ogni contenuto, e questa è la caratteristica che Benjamin attribuisce alla conoscenza filosofica, dove non si tratta di contenuti empirici, ma di un puro rapporto funzionale tra concetti puri e idee della metafisica, dove idee e concetti sono funzioni relazionali e non elementi sostanziali. L'uomo "conosce nella lingua" e "attraverso l'essenza linguistica delle cose [...] [arriva] alla loro conoscenza linguistica" ad una conoscenza delle cose (che si comunicano in una lingua muta), che è possibile per l'uomo come "conoscenza perfetta [soltanto] attraverso la lingua, e non per la loro essenza spirituale nel pensiero", essendo l'essenza spirituale delle cose, per il fatto che esse sono mute e dominate dalla materia, non completamente comunicabile e comunicata». T. Tagliacozzo, *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2003, p. 429.

25 W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 2010, p. 57.

la convergenza tra i due impianti²⁶:

cinquant'anni fa, un lapsus nel corso di una conversazione passava più o meno inosservato. Il fatto che a un tratto potesse dischiudere prospettive profonde nella conversazione, che prima sembrava avvenire in primo piano, poteva venir annoverato tra le eccezioni. Dopo la *Psicopatologia della vita quotidiana* questo è cambiato. Quest'opera ha isolato e reso analizzabili cose che in precedenza fluivano inavvertitamente dentro l'ampia corrente del percepito.²⁷

Infatti, l'uso che Benjamin fa di Freud si spiega nel disallineamento che si annida tra soggetto e memoria inconscia, nella sproporzione che abita il processo d'identità, quella stessa che nel pensatore austriaco diviene costrizione necessaria per l'ampliamento della comunità, schiacciata sulla linea della storia – rinuncia pulsionale come base relazionale tematizzabile soltanto sul lettino dell'analista – nell'apparato teorico di Benjamin diviene innervazione fisica da cui sorge la 'scarica rivoluzionaria', corto-circuito da cui gemma la 'prassi' politica; una forma inedita di soggettività capace di riconnettere in *perpetuum* quanto sfugge al già acquisito e, in tal modo, 'invertire' il tempo dell'identico.

Chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come qualcuno che scava. Soprattutto non deve temere di tornare continuamente a uno stesso identico stato di fatto – e per smuoverlo come si smuove la terra, di rivoltarlo come si rivolta la terra stessa. [...] La superficie del presente è tutt'uno con l'attualità messianica che comprende la totalità delle storie: la storia che si affaccia alla luce del presente è la costruzione di tutti gli strati di storie sepolti sotto terra. Il principio costruttivo, che ogni buona ricerca archeologica sottintende, è un principio monadologico: il presente è un sito archeologico e la sua zolla di terra è una monade.²⁸

Gli elementi dell'Io in Benjamin vengono sospesi ancor prima di potersi condensare, nell'arresto dell'interrelazione che li precede in quanto incisione della lingua muta di Dio, fondo dell'incontro con l'altro, del suo farsi portavoce del *Chi* annullato dal progresso storico. Solo nella 'distruzione' della *morphé* del singolo, di qualsiasi auto-percezione allucinatoria, è possibile l'approssimarsi del regno messianico, effetto collaterale dell'intensificazione del carattere finito dell'uomo, nel suo compito storico di

26 «La soggettività, in quanto finitezza radicale, non è istituita dalla legge come regola comune ma dall'incontro con l'alterità. Stranamente questa genealogia della moralità benjaminiana appare più consona alla teoria psicoanalitica dell'apparato psichico, come si formula a partire dall'introduzione della nozione della 'pulsione di morte', che alle tesi di *Totem e tabù*. Se è l'inconscio il luogo della vocazione, della responsabilità di e verso se stessi, in quanto altro dall'identità immaginaria su cui si attesta la coscienza, non è ciò possibile solo a patto che il soggetto sia il risultato di un rapporto con l'alterità che lo costituisce nelle fibre più intime del suo essere?». B. Moroncini, *Walter Benjamin e la moralità del moderno*, Guida, Napoli 1984, pp. 87-88.

27 W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014, p. 29.

28 W. Benjamin, *Scavare e ricordare*, in Id., *Opere complete V, Scritti 1932-1933*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2000, p. 112.

salvare i resti di una redenzione impossibile. La singolarità benjaminiana si costituisce in questa sovrapposizione comunitaria²⁹, tramite la facoltà mimetica del divenir altro che produce un rovesciamento del processo identitario – delle zolle di terra – l’esteriorizzazione del sé che è al fondo dello spazio comune – in un senso specificatamente politico. Così i *lapsus*, la vita latente divengono possibilità di salvazione, non più riscritti nel racconto continuo ma fissati nella laconicità dell’immagine, nella costellazione intensiva della monade: attimo che ‘guizza’ nella caducità umana, infinità in cui conoscenza e idea coincidono.

L’*inversio* proposta converge così nella prassi rivoluzionaria poiché il risultato dell’opera di scardinamento dell’Io, non più schiacciato su un flusso temporale telelogicamente inteso e iscritto nella continuità del progresso storico, si configura come l’apertura attuale – possibilità interna ad ogni attimo storico – delle tracce che lo sorreggono, recupero di quella mappatura esteriore che ne intreccia la voce: singolo finalmente immerso nel suo spazio esperienziale.

29 «In collectivising this praxis, Benjamin also draws from the psychoanalytic situation more generally. What is specific about the psychoanalytic situation for Freud is that it provides a space outside of the continuum of the patient’s normal life, where thoughts are made conscious and verbalised without censorship. The psychoanalyst may interrupt and probe certain aspects of the patient’s narration, and provide a construction which confronts the patient with both a conjecture about the originary trauma and its ongoing influence». B. Schulz, *The Fractured Subject, Walter Benjamin and Sigmund Freud*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2022, p. 195.

G iardino di B@bel

a cura di Mariannina Failla

*Suggerimenti, questioni,
interrogativi e riflessioni
affidate a delle "prove di scrittura"
di chi si incammina
lungo i sentieri del pensiero filosofico.*

Emanuele Martinelli

Intentionality as a Shadow of Desire. The Role of Drive in the Constitution of Husserl's Concept of Intentionality

B @bel



- Editoriale
- Il tema di B@bel
- Spazio aperto
- Ventaglio delle donne
- Filosofia e...
- Immagini e filosofia
- Giardino di B@bel**
- Ai margini del giorno
- Libri ed eventi

EMANUELE MARTINELLI*

INTENTIONALITY AS A SHADOW OF DESIRE

The Role of Drive in the Constitution of Husserl's Concept of Intentionality

Abstract

Although there are many reflections and studies on Husserlian intentionality, the textual investigations aimed at recording the presence of an instinctual root in the first formulations of this concept (1887-1893) are meagre and negligible. Apart from episodic investigations and circumstantial findings, the most advanced research has been offered by Jocelyn Benoist, who, in *Intentionality and drive (The Bounds of Intentionality)*, suggests an examination of texts prior to 1894. The scope of the article is therefore to work on the writings of the period 1887-1893 and to extend the Benoist repertoire through the inclusion of unexamined texts.

Keywords: Benoist, Drive, Husserl, Intentionality, Tension

1. *Defining the Problem*

The gesture is forcefully made in the *Logical Investigations*. For the constitution of the concept of intentionality, the operation of purification carried out by Husserl plays a decisive role. In the *Fifth* of the *Logical Investigations*, Husserl did refer to the model of 'interest', but only to define intentionality as opposed to it. Interest and expectation, things that in other words are related to drive, in this investigation are considered intentional forms that represent only particular cases of intentionality. They are by no means a logically prime model of it. To put it roughly in the terms of Husserl himself, desire and expectation are two types of intentionality founded on the primacy of an even more basic intentionality. They seem to us emblematic cases of intentionality only because in them the 'tension', in which we think the property of intentionality resides, becomes particularly manifest. However, Husserl warns us against this type of error. Intentionality is not reduced to the forms of tension for the object of desire, expectation, and interest. Intentionality is more general, and above all neutral. Desire by no means provides a good model for this. Indeed, the opposition to desire can be said to represent the very condition of the constitution of the concept of intentionality.

In the *Fifth Investigation*, Husserl begins by dissociating intentionality from intention. The goal is to reject the quick equation of one class of phenomena with another, dissolving every act in the horizon of affectivity. This notion, Husserl writes in § 13 of the *Fifth Investigation*, belongs only to some types of intentionality and therefore cannot be used to define the concept in general. What we commonly call

* Independent Scholar; emanue.martinelli@gmail.com

‘intention’, and which is distinguished by the purpose, by having a goal¹ (*Ziel*), constitutes only one aspect of intentionality. It also seems that intentionality can also exist without ‘fulfillment’, regardless of the expectation that should arise from past phenomenal progressions.

For Husserl, the fundamental character of intentionality does not consist in intending (in the presumed form) more than what is explicitly understood in any single moment. The sensation, for example, when glimpsing part of the table, does not refer to the other sides that are not actually given. Not all intentional acts depend on the structure of fulfillment. This is undoubtedly what Husserl wants to highlight by exposing his concept of intentionality at the beginning of the *Fifth Investigation*. On a conceptual level, Husserl wishes to separate from the beginning the concept of intentionality from the concept of intention and from any finalistic structure focused on the identification of a goal. Contrary to drive, intentionality does not have a goal. Here is a truly decisive gesture in terms of the purification of the concept from what is not legitimately associated with it.

When, in the *Sixth Investigation*, he returns to those intentionalities which are also intentions, Husserl will specify another decisive aspect. He will then insist on the fact that, while it is true that many perceptions are teleologically structured intentions, it is nevertheless not legitimate to assimilate them to a certain psychological feeling of expectation.

When I see only a portion of the table in front of me, my mind does not anticipate the part that remains hidden. The subject is not directed towards something before it manifests itself. The psyche does not go towards what is about to come forward, it does not welcome it in the way of fulfillment, neither does it intend to confirm an expectation that it does not have. Nor is the intention oriented towards its own future realization.

Except for particular cases, I am not in need of it, I am not oriented towards it, and I do not desire it. What Husserl proposes is intentionality without tension. In this intentionality, the act, although dependent on the logical structure of the object, must nevertheless be recognized as lacking a particular tension towards this goal. Even if in no way everything is given at the same time as perception, this does not mean that it is ‘aimed’ at its own completion. Therefore, the problem for Husserl is always the same: to make the tension disappear from the intention so as to derive intentionality. That Husserl was aware of this is demonstrated by what he wrote about the ‘rupture’ which in 1894 had led him to identify his own concept of intentionality (‘rupture’ triggered by Frege’s negative review of his *Philosophy of arithmetic*²): «Beaucoup

1 S. Freud, *Gesammelte Werke*, 18 voll., S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt a.M.; trad. Eng. by James Strachey, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, The Hogart Press and the Institute of Psycho-Analysis, London 1957, pp. 121-122.

2 E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik I: Psychologische und logische Untersuchungen*, (1891) Lothar Eley, in *Husserliana*, vol. XXII: *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), M. Nijhoff, L’Aja 1979; tr. eng. by Dallas Willard, *Philosophy of Arithmetic: Psychological and Logical Investigations with Supplementary Texts from 1887–1901*, Kluwer Academic Publishers (now New York: Springer), Dordrecht and Boston, Massachusetts 2003.

plus grande encore est la tentation d'identifier l'intérêt (*das Interesse*) et l'intention percevante (*die wahrnehmende Intention*), et c'était là de fait ma première conviction. C'est la raison pour laquelle j'ai dû interrompre mes premiers travaux sur la question (voir l'article dans les *Philosophische Monatshefte*, XXX), qui me conduisaient vers cette décision»³.

To make space for intentionality, for perception, and for the liberty offered by the objective world, all that remained was to dissociate intentionality and interest, removing intentionality from any association with a form of 'tension'. This is the gesture made with force in the *Logical Investigations*. The phenomenological-Husserlian concept of intentionality was therefore extricated thanks to the exclusion of any drive concentration relating to the sphere of 'tension'. This was the price paid to guarantee access to the concept of intentionality understood in its widest possible extent, as a principle to be distinguished from the concept of intention.

The lesson of the famous 1933 outline, *Universal Teleology*. In the subsequent interpretation of intentionality, however, Husserl found several elements in common with drive. Significantly, this type of intentionality is recognizable in the course of the philosophical-genetic analysis, where, as long as this makes sense, one could speak of intentionality without an object: of an instinctive intentionality before any intentionality directed towards something. It is no longer a question of understanding why a world appears, but of an ontological reconsideration of intentional correlation.

The sphere in which the theme of the instinctual character of intentionality emerges in Husserl's thought is that of the internal consciousness of time, the frame of a phenomenology of structures that are at the same time more universal (therefore formal) and more original (therefore rooted in matter itself of consciousness, in the *iletic* data) of consciousness⁴.

If we examine intentionality in general, regardless of any particular relationship and type of object to which it aims, there remains that temporal structure thanks to which every experience sinks into the immediate past of retention. Past perceptions are there for us because they are held back by consciousness. Even if they are no longer 'impressionally' present, we continue to be aware of them in the form of retention. Furthermore, every intentional understanding, every perception, contains indications and interpretative advances still to be confirmed. The retentions, therefore, constitute the horizon of the present sense. This expectation, in the specialized language of his philosophy, is defined by Husserl as 'protention'. During this pause, the subject is directed towards something before it manifests itself. Protention is therefore the germinal element of the intentional act because through it the sense in which the phenomenal course must be understood is pre-defined.

3 K. Schuhmann, *Husserl Chronik*, M. Nijhoff, Den Haag 1977, p. 41; quoted in J. Benoist, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, Paris 2005, p. 149.

4 Other work that takes the theme of genesis as a determining motif is that of Derrida. See J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; tr. eng. by M. Hobson, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

Now, it is to qualify this intentionality and to solve the enigma of the passage from moment to moment, by virtue of which the present collapses under the weight of consciousness sinking into the past, that Husserl speaks of drive (*Trieb*⁵).

Dürfen oder müssen wir nicht eine universale Triebintentionalität voraussetzen, die jede ertümliche Gegenwart als stehende Zeitung einheitlich ausmacht und konkret von Gegenwart zu Gegenwart fortreibt derart, dass aller Inhalt Inhalt von Trieberfüllung ist und vor dem Ziel intendiert ist, und dabei auch so, dass in jeder primordialen Gegenwart transzendierende Triebe höherer Stufe in jede andere Gegenwart hineinreichen un alle miteinander als Mondän verbinden, während alle ineinander impliziert sind-intentional?⁶

Having started an examination in reverse, a phenomenological analysis that is characterized as an archeology of transcendental subjectivity, we are therefore led back to an arch-original transcendence of consciousness that explains the way in which consciousness is made. It is a phenomenological analysis of the processes through which the body comes to produce a consciousness. On what basis can consciousness, from the minimum of elements from which an ecological life and a representation of the world can develop, can come out of itself and extend itself for what it is, thus reaching the point of forming the temporal dimension? (With this question we reach the most primal level in the constitutive process). Husserl's answer on this point is very clear: through drive. If we want to identify a factor that, by placing the instinct-affection as what projects consciousness beyond itself, allows the passage from present to present, this drive is obtained.

It is an intentionality that precedes the formation of consciousness and that is present in us as instinctive intentionality, and instinctual intentionality. The mature phase of Husserl's thought was therefore expressed in a doctrine – that of the instinctual character of intentionality – which inspired the works of Merleau-Ponty⁷, Didier Franck⁸, and Rudolf Bernet⁹. The vector of intentionality – the operator who, in the production of temporality, makes it be in continuous recovery of itself beyond itself – is the original drive (*Ur-Trieb*). This is the lesson of the famous 1933 sketch, *Universal Teleology*. In this

5 J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1967, pp. 360-361.

6 E. Husserl, *Universale Teleologie*; (Ms. E III 5), in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Dritte Teil, 1929-1935*, ed. by I. Kern, *Husserliana*, vol. XV, M. Nijhoff, Den Haag 1973, p. 595.

7 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945; tr. eng. by C. Smith, *Phenomenology of perception*, Routledge & Kegan Paul, New York 1995; Id., *Le visible et l'invisible*, tr. eng. by C. Lefort; *The Visible and the Invisible*, Northwestern University Press, Evanston 1968.

8 D. Franck, *Chair et corps, sur la phénoménologie de Husserl*, Éditions de Minuit, Parigi 1981; tr. eng. by J. Rivera, S. Davidson, *Flesh and Body. On the Phenomenology of Husserl*, Bloomsbury Academic, London 2014.

9 R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989; tr. eng by L.E. Embree, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston 1993; R. Bernet, *Pulsion, plaisir et déplaisir: Essai d'une fondation philosophique des concepts psychanalytiques*, in «Philosophie», 71, 4, 2001, pp. 30-47; Id., *Désirer connaître par intuition*, in «Revue Philosophique de Louvain», 94, 4, 2001, pp. 613-629.

manuscript, Husserl returns to the intentionality that was originally constitutive of the flow of time, an intentionality that moves forward as protention and changes towards the past as retention. Now, the new interpretation leads him to hypothesize a drive intentionality that pushes from present to present, in such a way that every content is contained in the drive ‘fulfillment’. The term drive¹⁰ is here traced back to its etymology and it is the latter that allows us to recognize the driven character of the intentional structure (the reference to fulfillment and above all its reinterpretation in terms of drive will be noted in this regard).

2. *Driven intentionality?*

Are there any structural reasons that may have led Husserl to recognize a form of drive in the primitive and still larval manifestation of intentionality? If the original intentionality can be defined as driven, it is because in the intentionality there may already be some elements of analogy with drive. The reasons for hypothesizing this parallelism are numerous: in the concrete *ego* an intentionality of drive is manifested, a certain *conatus*, a teleological orientation that according to Husserl exists even beyond the object or when one no longer has any connection with the intentional referring to an objective pole.

Intentionality without tension is not conceivable, so it seems, but it is on the contrary in this derivation that the tendentially instinctual sense of every type of intentionality would reside (being the instinct itself something that is destined to be resolved once the own balance). This kinship would find its legitimacy in the fact that theoretically the best model of intentionality, and undoubtedly its historical source, seems to be the model of ‘desire’. In fact, how can we speak of intentionality if not in terms of the ‘intention of’?

From this point of view, there seems to be a very interesting verification to be made: reconstructing the way in which the concept of intentionality originates in Husserl by borrowing a series of determinations that originate from the sphere of desire, or at least interest, but are left aside later following an initial movement of transposition and then of subtraction and cancellation. Intentionality, therefore, is a shadow of desire or desire from which the propulsive thrust would have been removed.

The intention of this article is therefore to initially work on the texts prior to the ‘rupture’ of 1894 and to extend Benoist’s repertoire through the insertion of unprecedented reading options.

Such an analysis obliges us to ask a question of a conceptual nature: following the disqualification process, which aspects of ‘tension’ still remain in the concept of intentionality? In fact, it should be pointed out that in the second volume of *Logical Investigations*, published in 1901, Husserl, especially in the *Sixth Investigation*, is in a position to partially re-evaluate the investigations of the *Philosophy of Arithmetic* and to re-dimension his critique of psychologism. Not everything that was then defined as psycholo-

10 J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, cit., pp. 360-361.

gism will turn out to be such in a reflection that has in the meantime been enriched with original points of view. In § 10 of the *Sixth Logical Investigation*, Husserl, in particular, reintroduces a dimension of ‘intention’ into intentionality:

When, e.g., a familiar melody begins, it stirs up definite intentions which find their fulfilment in the melody’s gradual unfolding. The same is the case even when the melody is unfamiliar. The regularities governing melody as such, determine intentions, which may be lacking in complete objective definiteness, but which nonetheless find or can find their fulfilments.¹¹

It is therefore possible that in the subsequent concept of intentionality there remains the testimony of the original nuance of the term ‘intentionality’ as an ‘intention to’ and ‘desire to’. To ascertain this, it would be advisable to carry out checks starting from the *Sixth Logical Investigation*.

The aspect in which the framework of intentionality is influenced by the model of desire, and therefore the aspect in which it is possible to grasp the presence of drive in intentionality is quite evident, one could hypothesize that it is a transposition. Intentionality seems to share with what we, like Husserl call ‘interest’; the fact of having a direction and of ‘striving for’. This is an idea that we basically find unchanged in the notion of ‘aiming for’.

What does it mean to aim for, if not to desire? This rootedness of aiming at desire is something that may not be immediately evident, being precisely what Husserl wanted to cover up at all costs (and possibly even reporting some success).

There is then a question that arises spontaneously: by formulating such reservations with regard to the model of desire, is there not a risk of eliminating that ‘tension’ that seemed so necessary to constitute intentionality? Furthermore, by constructing the idea of an intention without tension in this way, does it not result in a kind of logical monster, a ghost of a concept used beyond its limit, a deformed concept?

Husserl’s problem in the years of formulating his own concept of intentionality, therefore, seems to have always been this: how to assume the ‘tension’ (of which the tension of desire provides us with the first model) and then modify it in certain aspects? This is the constitutive contradiction of Husserl’s concept and this model does not necessarily succeed in supporting it.

To accompany this criticism with adequate references, in the last six months of the second year, reconnaissance should be carried out starting with *Logical Investigations*.

In the peculiar definition of Husserl’s intentionality, desire is all the more involved as it is not simply a matter of ‘representing’ the object to oneself; it is nothing less than a tension towards a certain type of possible ‘acquisition’ of the object. Aiming at the object always means imagining possessing it (we do not consider here the case of intentionality that cannot be reconciled with the material aspect of the world). ‘Having

11 E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I ed., vol. X, 1900; vol. II, 1901; tr. eng. by J.N. Findlay, *Logical Investigations*, vol. I-II, Humanities Press, New Jersey 1982 (2nd ed.), p. 700.

intention’, therefore, seems to mean ‘anticipating the data’. Otherwise, this terminology would no longer be understandable. Husserl himself writes it in the *Sixth Logical Investigation*: «We have dealt with this point previously, and delimited a class of intentional experience under the more pregnant name of ‘intentions’: their peculiarity lies in being able to provide the basis for relations of fulfilment»¹².

With these final considerations, we intend to emphasize, once again, for the Husserl’s version of the concept, the reinterpretation of the terms of drive, fulfillment, and the similarity between the latter (*Erfüllung*) and intentionality. There would be no intentionality, it seems, without a certain predisposition for realization.

Fulfillment seems to be an intrinsic and general property of intentionality, a property that extends to all its possible modalities. Indeed, it reflects an essential structure of perception that it proceeds by ‘overshadowing’¹³. That is to say that in perception there is something probably never given, either absolutely or completely. There is always something that still has to be given. Every perception, as far as it is intentionality, probably includes ‘void’ components. They must be ‘filled’ in and the original intention postponed to a possible fulfillment that as such still defines it as ‘void’ and ‘lacking’.

12 *Ibidem*.

13 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, voll. III/1 e III/2, by K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; Nachwort, in *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, by M. Bimmel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976; tr. eng. by F. Kersten, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, Boston and Lancaster 1983, p. 361; Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, II: *Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution*; III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*; tr. eng. by R. Rojcewicz and A. Schuwer, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston and London 1993, Section One., Chapter One, § 10.

A *i margini del giorno*

a cura di Patrizia Cipolletta

Nella vita di giorno gli autori di questi saggi sono impegnati per sopravvivere nel Gestell sempre più totalizzante, ai margini del giorno pensano, si confrontano e ascoltano le cose "inutili" che riguardano tutti e ognuno.

Heidemarie Bennent-Vahle

Gefühle. Quellen der Lebendigkeit

Marco Trasciani

La memoria ha un futuro. Pratiche filosofiche con l'Anfim nei licei

B @bel



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

HEIDEMARIE BENNENT-VAHLE*

GEFÜHLE
Quellen der Lebendigkeit

*„Das Gefühl gibt zu denken, denn es gibt zu
spüren, was die Vernunft zu beachten hat, will sie
wirklich vernünftig sein.“*

(K. Blesenkemper)

Abstract

The essay sheds light on the importance of emotions in human life. Different emotional phenomena are identified – bodily sensations, atmospheres, moods and emotions – with special emphasis on the area of emotions. Emotions are pointedly directed towards specific objects or events. They contain cognitive elements, such as desires, beliefs, fact based or value judgments, which are connected with an intensive corporeal experience and thus prove to be deeply anchored in the personality. In addition, some general structural features of emotional experience are shown, which are shaped in different ways culturally and socially as well as individually and biographically. Based on this the ambivalence of emotional experience and the difficulties of understanding others are discussed. In view of a forward-looking philosophical practice that is about self-formation and sympathetic understanding, the necessity for critical self-distancing combined with the cultivation of compassion comes into focus.

Keywords: Cognition, Compassion, Corporeity, Emotions, Self-cultivation

Gefühle binden uns an den konkreten Augenblick im Hier und Jetzt. Unwillkürlich und unwiderstehlich erfassen sie uns, so dass wir plötzlich einem intensiven Erleben ausgesetzt sind. Oft werden wir dann unsanft aus Sicherheit bietenden Routinen herausgerissen, Neues drängt sich auf und erscheint bedeutungsvoll: ein Vorfall, eine Gegebenheit, eine Person oder ihr Verhalten – irgendetwas wird als bedrohlich, faszinierend oder vielleicht anstößig wahrgenommen. Der flauere Strom der Gleichförmigkeit ist unterbrochen, wir geraten in einen Zustand zugespitzter Wachsamkeit. Pulsierende Gefühlsmomente steigern die Vitalität, reißen mit, versetzen in Spannung oder Schwingung, bis hin zu Begeisterung, Rausch, Ekstase. In der Tiefe des Fühlens kann der Eindruck entstehen, deckungsgleich mit uns selbst zu sein.

Gefühle sind *immer* konkret, nackte Tatsachen, wenn man so will: Ob man zustimmt oder nicht, sie rücken zu Leibe, verabreichen Stöße und teilen auf diese Weise unmissverständlich mit, was in der Welt wichtig für uns ist. Oft verweisen sie darauf, dass dringender Handlungsbedarf besteht, zumindest kommt es uns so vor. Gefühle sind un-

* Internationalen Gesellschaft für Philosophische Praxis (IGPP); heidi.bennent@belgacom.net

sere eigentlichen Antriebsquellen, ohne sie wüssten wir das Leben kaum zu gestalten, wir wären wohl nicht einmal sehr lange überlebensfähig. Vehemente Gefühlserlebnisse – ausgelöst z.B. durch Misserfolge, Krankheit, Liebesverlust oder gar den Tod eines anderen – wirbeln alles durcheinander, vertreiben uns rabiāt aus dem bequemen Lehnstuhl eingefahrener Lebensweisen.

Gefühle sind Türen oder Fenster zur Wirklichkeit, Öffnungen in den Wänden des Ich, durch die wir mit allem, was uns umgibt, in Beziehung treten. Fühlend sind wir von der Welt betroffen. Dinge, Lebewesen, Kunstwerke, Menschen und ihr Verhalten gehen uns an, ziehen nicht gleichgültig vorüber, sondern sind mit Wert besetzt – positiv oder negativ: Sie berühren sanft, bezaubern, erschüttern, lähmen, überwältigen machtvoll, stoßen ab, lassen erstarren oder aufbegehren. Ob bewusst oder unbewusst, immer stehen wir in emotionaler Resonanz zu unserem Umfeld, gleichwohl zwischen Dickfelligkeit und Dünnhäutigkeit einige Sensibilitätsgrade liegen. Jede(r) ist auf Stimulation von außen angewiesen, auf regen Austausch mit anderen Lebewesen, auf deren Widerhall, auf anerkennenden und kritischen Zuspruch.

Dies bedeutet auch: Wer fühlend reagiert, offenbart sich als involviert, betroffen oder gar bedürftig. Er bekundet Angewiesenheit auf die umgebende Welt und gibt preis, was für ihn wertvoll und bedeutsam ist. Damit wird er für andere sichtbar, da heftige Emotionen sich nie ganz verbergen lassen: Mimik, Körperhaltung, Stimmlage, die Art der Bewegungen sind verräterisch. Jeder sieht, dass das Leben ihn mit Macht angeht und aus dem Gleichschritt bringt, ja überwältigt. Eine Person, die Gefühle zeigt, wird durchsichtiger, durchschaubarer. Andere können sie leichter einschätzen, möglicherweise gezielt provozieren, verletzen oder manipulieren. Starke Affekte drohen die Souveränität zu untergraben, den Drang nach Selbstbestimmung, Kontrolle und Disziplin zu beeinträchtigen. Seit jeher werden sie kritisch beäugt, primär in Kontexten, die rigiden Männlichkeitsidealen folgen. Hier gelten auch prosoziale Emotionen wie Zuneigung und Mitgefühl als gefährliche Schwächen, die die konsequente Vollstreckung von Herrschaft und Macht behindern.

Werden soziale, weiche und empfängliche Regungen aus dem Selbstbild ausgeklammert – ein Prozess, der oft früh angestoßen wird – ergreifen fatale Mechanismen die menschliche Psyche. Was jemand an sich selbst grundsätzlich verleugnen muss, kann er auch bei anderen nur schwer ertragen, geschweige denn empathisch nachvollziehen oder wertschätzen. Im Extremfall quittiert er Anzeichen von Zuwendung, Liebe und Anteilnahme in seinem Umfeld mit Verachtung, Ressentiment oder Hass. Er liest die Leiden anderer als Symptome für Schwäche und Unvermögen – Verfassungen, die er sich selbst nie zugestehen würde, die es abzuwehren oder (brutal) niederzukämpfen gilt.

Einige Unterscheidungen innerhalb der Fühlphänomene sind vorzunehmen. Seit den 1960er Jahren entfalten sich hierzu zahllose Debatten¹, ohne dass in der einschlägigen

1 Siehe: A. Kenny, *Action, Emotion and Will*, Routledge, New York 1963; R. Solomon, *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Hackett Pub. Co. Inc., Indianapolis 1993; A. Oksenberg Rorty, *Explaining Emotions*, University of California Press, Oakland 1980. Ab 1980 Debatte in Deutschland, z.T. an die Phänomenologie anknüpfend: H. Fink-Eitel/ G. Lohmann (Hg.), *Zur Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; S. Döring, *Philosophie der Gefühle*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Literatur einheitliche Kategorien und klare begriffliche Abgrenzungen zu finden wären. Die folgenden Zuordnungen schließen sich dem Sprachgebrauch des Philosophen Ben-Ze'ev² an, wobei ich nur wenige grobe Grundlinien nachzeichnen und eine Art Skizze bieten kann, die vielfach vergrößernd und vereinfachend verfährt. Viele Unterscheidungen haben primär *analytischen* Wert, während die konkrete Lebenswelt von fließenden Übergängen zwischen den differenzierten Phänomenbereichen bestimmt ist.

Drei Grundtypen von Gefühlsphänomenen sind zu unterscheiden: 1. sinnliche Wahrnehmungen – hören, sehen, riechen etc. – und Körperempfindungen, etwa Schmerz oder Hunger; 2. Stimmungen/Gestimmtheiten und Atmosphären – zu denken ist zum einen an grundlegende personelle Verfasstheiten wie Traurigkeit, Mattigkeit oder Vergnügtheit, zum anderen an äußerliche Stimmungsräume, z.B. an die fröhliche Leichtigkeit eines Frühlingmorgens oder die düstere Schwere in einer Trauergemeinde. Personelle Verfasstheit und äußerlicher Stimmungsraum können in deutlichen Kontrast zueinander treten – etwa dann, wenn ein trauriger Mensch in einen von Ausgelassenheit erfüllten Festsaal eintritt. Einzuräumen ist, dass bei diesen Phänomenen keine scharfe Grenze zwischen innen und außen zu ziehen ist. Innerliche Gestimmtheit strömt nach außen hin aus, lässt sich kaum je ganz verbergen. Vielfach erleben wir im jeweiligen Fühlen die gesamte Umgebung als in spezifischer Weise eingefärbt. Ebenso vermag uns die ansteckende Kraft einer im Raum dominierenden Atmosphäre machtvoll leiblich zu ergreifen und gleichsam ‚umzustimmen‘. Es kommt uns vor, als antworteten die Affekte auf bestimmte Tönungen, die in den Dingen selbst zu liegen scheinen. Von Stimmungen sprechen wir also dann, wenn das Fühlen die Grenzen der Individualität überschreitet und quasi den Raum durchzieht. Intensive Stimmungen treten in Resonanz, Dissonanz oder Interferenz zu anderen, distinkteren Emotionen. Oft halten sie lange an. (Ver)Stimmungen beeinträchtigen längerfristig, sind gleichsam klebrig und weit weniger flüchtig als Emotionen im engeren Sinne, die eine pointierte Ausrichtung haben.

Dem dritten Bereich der Fühlphänomene, den Emotionen, soll nun das vornehmliche Interesse gelten. Ihr besonderes Merkmal ist die Gerichtetheit auf einen bestimmten Gegenstand, d.h. auf einen abgrenzbaren Sachverhalt, einen Vorfall, eine Person oder deren Verhalten. In der Emotion erfassen und bewerten wir den Gegenstand in besonderer Art, und zwar verknüpft mit einer Gesamtverfassung des Organismus, einem intensiven seelisch-leiblichen Erleben.

Betrachtungsweisen, welche den Gefühlen zudem urteilende Elemente (Überzeugungen, Wünsche, Werturteile) zuordnen, werden als kognitivistische Gefühlstheorien bezeichnet, wobei die zahlreichen VertreterInnen dieser Richtung die Einflussmacht der kognitiven Anteile ganz unterschiedlich gewichten. Man geht davon aus, dass Emotionen primär durch die in ihnen aufgerufenen Kognitionen/Werturteile unterschieden werden können. Hierzu ein Wort Nussbaums, die den Kognitivismus prominent vertritt:

2009; H. Landweer, *Phänomenologie und Grenzen des Kognitivismus. Gefühle in der Philosophie*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Berlin 52, 2004/3, S. 467-486.

2 Ben Ze'ev ist Vertreter der Komponententheorie: A. Ben-Ze'ev, *Die Logik der Gefühle. Kritik der emotionalen Intelligenz*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009.

„Was Angst von Hoffnung unterscheidet – und Angst von Trauer und Liebe von Hass –, ist nicht so sehr die Identität des Gegenstandes, der jeweils derselbe sein kann, sondern wie der Gegenstand wahrgenommen wird: bei der Angst als Bedrohung, aber mit einer Chance zu entkommen; bei der Hoffnung als unsicher, aber mit der Chance eines glücklichen Ausgangs; bei der Trauer als verloren und bei der Liebe als in bestimmter Weise leuchtend, strahlend“.³

Ein Grundproblem liegt nun aber darin, dass man, so von Emotionen gesprochen wird, der Sache nicht gerecht wird, wenn das involvierte Urteil abgesondert betrachtet wird. Vielmehr ist unbedingt (an)zuerkennen, dass dieses Urteil (in der Emotion) tief in das Wertempfinden der Person eingelassen ist, sich gleichsam ganzheitlich bemerkbar macht. Man begutachtet nicht von distanzierter Warte, sondern ist in allen Fasern seiner Existenz ergriffen: In der Emotion sind Wahrnehmen, Denken und Fühlen aufs Engste ineinander verwoben.

Eine eigene ‚Logik‘?

Viele Variablen zeigen sich in den Gleichungen der Emotion, und doch folgen sie verallgemeinerbaren Mustern: Das Anspringen einer Emotion signalisiert dem subjektiven Erleben, dass sich in der Welt etwas Besonderes oder Beachtenswertes ereignet hat. Ist ein Mensch ausgesprochen sensibel oder penibel bzw. hat er eine Gegebenheit, z.B. eine ungewöhnliche Naturszenerie, noch niemals zuvor wahrgenommen, so wird er stärker reagieren als ein anderer, den so schnell nichts mehr erschüttern kann, weil er die Welt umrundet hat oder längst gelernt hat, sich hinter Coolness zu verschanzen. Für letzteren müsste man schärfere ‚Geschütze‘ auffahren, um ihn auf Trab zu halten.

Emotion und Veränderung hängen eng zusammen. Lebten wir in permanenter Gleichförmigkeit, könnte uns nichts mehr aus dem Häuschen locken, unsere Gefühle würden erheblich abflachen. Ebenso wird im Blick auf diesen Zusammenhang nachvollziehbar, dass Menschen Risiken eingehen, wenn sie im Zuge moderner Flexibilität und Schnelllebigkeit unablässig unterwegs sind und sich ständig auf Neues einstellen müssen. Rasanter Wechsel ermöglicht zwar jede Menge Kicks und Höhenflüge, führt zugleich aber zu Reizüberflutung und emotionaler Überforderung, da die Verarbeitungskapazität der Seele für niemanden grenzenlos ist. Viele überschätzen sich im Bemessen ihrer Fähigkeit, Exzeptionelles zu verkraften. Die omnipräsente Gier nach Erregung und Erfolg entspricht insgesamt einer Kultur der Emotionalisierung, die aus der Balance zu geraten droht, weil sie temporeich dem Prinzip endloser Steigerung folgt. Jagt ein Thrill den nächsten, wird ein Effekt vom nächsten übertrumpft, kann seelischer ‚Verschleiß‘ nicht ausbleiben: hysterische Erregtheit, Stress, Überforderung bzw. Abstumpfung, Apathie und Teilnahmslosigkeit sind hier mögliche Konsequenzen – mit vielfältigen physischen Begleiterscheinungen.

3 M. Nussbaum, *Emotionen als Urteile über Wert und Wichtigkeit*, in C. Fehige, G. Meggle, U. Wessels (Hg.), *Der Sinn des Lebens*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 2000, S. 147.

Abgesehen vom exzessiven Lebenstempo postmoderner Flexibilitätskünstler war es stets so und wird wohl so bleiben, dass sich Emotionen im gewöhnlichen Alltagstrott abnutzen und verflüchtigen. Langjährige Ehepartner wissen ein Lied davon zu singen, ersinnen Mittel und Wege, um erneut für stürmische Abwechslung zu sorgen. Dies mag vom Aufbruch zu gemeinsamen Reiseabenteuern bis hin zu realen oder imaginären Seitensprüngen reichen. Auf unbekanntem Wegen sucht man der stumpfen Gleichförmigkeit zu entrinnen.

Oft wird im Liebesleben die Eifersucht befeuert, was mit hohen Risiken verbunden ist, weil Eifersucht – mehr als jede andere Gemütsbewegung – die vollständige Kapitulation der menschlichen Vernunftfähigkeit heraufbeschwört. Vielen gilt sie darum als Negativemotion par excellence. Selbst wenn Anhaltspunkte für Untreue vorliegen, sind eifersüchtige Gedanken meistens mehr als eine adäquate Reaktion auf konkrete Sachverhalte, die sich als richtig oder falsch erweisen können. Eifersucht setzt unweigerlich Bilderströme in Gang, eine Art Kopfkino, in dem man sich alles Mögliche vorstellt, was zwei andere treiben. Projektionen und spontane Schnellurteile flammen reflexartig im Selbst auf – hervorgehend etwa aus starren Erwartungshaltungen, eingefahrenen Besitzansprüchen sowie immer auch aus der je individuellen Geschichte vorheriger Enttäuschungen und unerfüllter Wünsche. Eifersucht ist tief in die intrapsychischen Gegebenheiten einer Person verwoben, ist Spiegel ihrer Angst und Verletzlichkeit, auch ihrer Bereitschaft zu Empörung, Zorn und Hass. Mittlerweile spricht man von ‚kognitiver Undurchdringlichkeit‘ bzw. ‚Irrtumsimmunität‘ der Eifersucht.

Alter, Kräfteabbau, Krankheit, Krisen tragen oft zur Intensivierung des emotionalen Erlebens bei. Dies ist so, weil bedrohliche Entwicklungen wie Vergesslichkeit oder Vitalitätsverlust entweder schon spürbar, zumindest aber sehr nahe gerückt sind. Solange noch Spielräume bestehen, steigert das Näherkommen der Grenze oft ein besonderes Wohlgefallen an den Dingen.

Negative Affekte gelangen dann zu hohen Drehzahlen, wenn ehrgeizige Wunschziele, z.B. ein Studienabschluss, *wider alle Erwartung* nicht erreicht wurden. Besonders dramatisch ist der Absturz da, wo unkalkulierbare Umstände einen fast schon gewissen Erfolg vereiteln. Umgekehrt schnellst Freude in ungeahnte Höhen, wenn allen Unkenrufen zum Trotz etwas Besonderes bewerkstelligt wird. Solche Beispiele zeigen, dass wir in Entsprechung zu unseren Erwartungshaltungen mehr oder weniger intensiv auf Ereignisse reagieren: Läuft alles so wie vorgesehen, nehmen wir in geringerem Maße Notiz von den Dingen und bleiben gleichmütig. Das hat den unglückseligen Nebeneffekt, dass ein gewohnheitsmäßiges Glück mit der Zeit kaum noch rührt, während selbst ein minimales Ärgernis, sofern es überraschend eintritt, erheblichen inneren Aufruhr stiftet. Dass das Glück der Normalität gleichsam symptomlos bleibt, hat schon manchen veranlasst, es kopflos zu verwirren.

All diese Beispiele variieren die grundlegende Erkenntnis, dass unser emotionales Schwingen durch den stetigen Wechsel der Vorfälle des Lebens – die letztliche Unberechenbarkeit der Ereignisse – in Gang gehalten wird. Ein Nachdenken über die Wirkgesetze des Emotionalen kann in vielen Lebenslagen dazu verhelfen, positive Empfindungen wach zu erhalten und niederschmetternde Erfahrungen einzudämmen.

Wie auch immer wir geprägt sind, Emotionen zeigen, was in der Welt bedeutsam für uns ist. Sie alarmieren uns, wenn sich eine (vermeintliche) Bedrohung zeigt, sie überströmen uns glücklich, wenn die Welt ein ungeahntes Geschenk bereithält. Die Reaktionen sind ganz unterschiedlich: Wir bringen uns panisch in Sicherheit oder wir halten verzaubert inne.

Leibliche Ergriffenheit ist ein typisches Merkmal aller Gefühle, der Stimmungen sowie auch der Emotionen, die einen eher distinkten Bezugspunkt haben⁴. Dies betonen schon die gängigen Redewendungen der Alltagssprache. Wir sagen: die Nackenhaare sträuben sich, das Herz zerbricht, wir zittern und schwitzen vor Angst oder Anspannung, werden rot vor Wut oder Scham, Angst bewirkt Bauchschmerzen, Atemnot, einen Kloß im Hals, eine Faust im Magen etc. Außerordentliche Gefühlslagen von hoher Intensität, die sich der profanen Alltagswelt entziehen, lassen sich allein metaphorisch verdichtet ins Wort setzen, sie führen ins „Zauberland der Poesie“ und regen die „Musik des Denkens“⁵ an.

Im Blick auf tiefe Empfindungen ringen wir regelmäßig um Worte, die Un(mit)teilbarkeit des Erlebten drängt sich auf. Obwohl Gefühle ansteckend wirken, müssen wir einräumen, dass eine direkte Wahrnehmung der besonderen Gefühlsfarbe („qualia“) anderer schlichtweg unmöglich ist. Normalerweise führen wir in Anlehnung an sichtbare Signale und/oder Auskünfte, die wir erhalten, spontane Abgleiche mit eigenen Erfahrungen durch. Ob wir damit über Mutmaßungen, Projektionen oder nur sehr vage Feststellungen hinausgelangen, ist gerade hier eine Frage beharrlicher Kommunikationsbereitschaft⁶. Fühlend treten wir in vitale Verbindung zu anderen – doch wir erleben emotionale Einbettung trotz unserer Wesensverwandtschaft auf je einzigartige Weise. Nicht selten sind wir damit konfrontiert, dass nichts isolierender und verstörender wirkt als eine intensive Gefühlserfahrung, z.B. chronisches Schmerzerleben, tiefe seelische Trauer, unbändige Wut⁷. Die spezifische Art fühlender Weltbezogenheit, die andere zwar sympathetisch wahrnehmen und zuordnen, aber nicht im eigentlichen Sinne teilen können, vermag uns mehr als vieles andere voneinander abzuschneiden.

Im bewussten Mitfühlen liegt der Versuch, das Trennende, die letztlich Unzugänglichkeit anderer, mittels schrittweiser Annäherung zu bewältigen und Isolation zu verhindern. Hier zeigt sich, dass aktives Mitgefühl insbesondere die gedanklichen, wertenden Anteile, die in Emotionen mitwirken, bewusst anzugehen sucht. Dazu gehört das Bemühen, kultur- und milieuspezifische Wertimplikationen intuitiver (Mit)Gefühlsreaktionen

4 Zur leiblichen Dimension: H. Schmitz, *Höhlengänge: Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1997, der eine Externalisierung von Gefühlen vornimmt, (gegen das gängige „Innenweltparadigma“), siehe: A. Blume, C. Demmerling, *Gefühle als Atmosphären? Zur Gefühlstheorie von Hermann Schmitz*, in H. Landweer (Hg), *Gefühle – Struktur und Funktion*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», Sonderband 14, Berlin 2007, S. 113-133; B. Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2000; H. Bennent-Vahle, *Mit Gefühl denken – Einblicke in die Philosophie der Emotionen*, Alber, Freiburg-München 2013.

5 G. Steiner, *Gedanken dichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2011, S. 13.

6 Spontanes Mitfühlen stand vielfach in Misskredit. Siehe: K. Hamburger, *Das Mitleid*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 1985, Kap. II.

7 U. Frede, *Einsamkeit im Falle chronischer Schmerzen*, in «Psychologie und Gesellschaftskritik», 33, 2009, S. 69-89.

an sich selbst einzuräumen und aufzuspüren. Auch im Eigenen sind mögliche Einseitigkeiten, blinde Flecken und Voreingenommenheit, etwa die spontane Bevorzugung der eigenen Bezugsgruppe⁸, zu bedenken.

Akute Emotionen sind von Dispositionen getragen, die früh in kulturellen, milieuspezifischen, individuell-biografischen Kontexten geprägt und tief in der Psyche verankert werden. Derartige Dispositionen gehen aus dem Erleben von sozialer Bindung und Zugehörigkeit hervor. Insbesondere prosoziale Gefühle und moralische Haltungen formieren sich durch lustvolle Erfahrungen von Nähe und Bezogenheit. Im freudigen Auskosten des geselligen Miteinanders, in der Anerkennung durch andere liegen die Quellen der Moralität. Deshalb ist fraglich, wenn, wie in der abendländischen Tradition oft erfolgt, eine Abtrennung der Moral vom Lusterleben propagiert und eintrainiert wird⁹.

Dispositionen, oft auch Hintergrundgefühle genannt, haben eine je individuelle Entstehungsgeschichte. Als Ablagerungen vollzogener Lernprozesse stellen sie unsere passive, verleblichte Seite dar. Sie bestimmen die Wertorientierung und nehmen Einfluss auf situative Gefühlsreaktionen. Sie machen uns zu begrenzten Wesen, da wir trotz bzw. gerade wegen ihrer kulturellen Vermitteltheit nur bedingt über sie verfügen können¹⁰. Hier liegt der Grund für die Unzugänglichkeit mancher Emotion, die wir an anderen wahrnehmen. Doch auch an uns selbst erleben wir ähnliche Schwierigkeiten, insofern gedanklich angeleitete Modifikationen unerwünschter Emotionen langwierig, schwierig, oft unmöglich sind. Wir stoßen an Grenzen des Verfügbaren, weil wir so sind, wie wir sind. Deshalb müssen wir vor allem lernen, adäquat mit dieser Schwierigkeit zu leben.

Fazit

Die Doppelwertigkeit des gefühlsmäßigen Weltzugangs wird augenfällig: Zum einen vitalisieren Emotionen uns, sie verbinden uns mit Menschen und Dingen im Umfeld, zeigen hier Mangel oder Überfluss an; zugleich aber liegt darin die Gefahr, in subjektiver Einseitigkeit zu verharren, unbeirrbar an partikularen Perspektiven und Interessen zu kleben, sich vom eigenen Standpunkt aus gewissermaßen in die Welt zu verbeißen, ungeklärten Antrieben blind zu folgen oder sich im Zeichen höchster Authentizität ungehemmt anderen zuzumuten.

Sofern emotionales Erleben – die sich darin ausdrückende Verbundenheit zu anderen/m – anerkannt und konstruktiv (um)gestaltet wird, ist es als Brücke zu einem gelingenden Leben zu sehen. Dazu müssen spontane emotionale Reflexe immer wieder

8 Abscheu gegen andere Menschengruppen gibt es in vielen Kulturen: Kastenwesen, Homophobie, Antisemitismus, Misogynie etc. Zu Stigmatisierung und Herabwürdigung anderer als Zeichen eines ‚Anpassungsmangels‘ an die globalisierte Lebenswelt, siehe: R. Riedel, *Sind wir auf die Zivilisation vorbereitet?*, in D. Neumann u.a. (Hg.), *Die Natur der Moral. Evolutionäre Ethik und Erziehung*, Hirzel, Stuttgart-Leipzig 1999, S. 31-49.

9 Hierzu: K. Dehner, *Die natürliche Sehnsucht nach Werten*, Primus-Verlag, Darmstadt 1998.

10 Zur Kategorie ‚Disposition‘ als dauerhafte Prägungen des Geistes, siehe: R. Wollheim, *Emotionen. Eine Philosophie der Gefühle*, C.H. Beck, München 2001.

neu überdacht und einer ‚Angemessenheitsprüfung‘ unterzogen werden¹¹, wenigstens im Nachhinein, besonders dann, wenn schon viel Geschirr zerbrochen wurde. Dreierlei ist notwendig: Momente des Rückzugs, Bereitschaft zu nachdenklicher Selbstdistanzierung, Unterstützung durch wohlmeinende Dritte.

Ehrliches (moralwertiges) Mitgefühl sucht durch Nachfragen und rückversicherndes Sprechen die Grenzen intersubjektiver Verständigung zu überschreiten. Getragen von grundlegender, ja vorbehaltloser Wertschätzung anderer braucht es zudem ein behutsames Nachdenken über gesellschaftlich-moralische Konventionen, in die wir eingebettet sind. Studien an kleinen Kindern zeigen, dass Mitfühlen eine ursprüngliche Anlage des Menschen ist. Diese gilt es im Blick auf sinnerfüllte Gestaltungen des sozialen Miteinanders nachdrücklich zu kultivieren. Der Horizont des Mitfühlens wäre von der stabilen Primärgruppe, auf die ein Kind unbedingt angewiesen ist, allmählich auch auf fremde und ferne Personen hin auszuweiten. Zunächst benötigen Kinder überschaubare Kreise und direkte Vorbilder, relative Beständigkeit der Lebensprozesse, um sich in Werte, Glaubensgüter und eine soziale Praxis einzuleben. Ausgehend von gruppenspezifischen ‚Sonderidealen‘ lässt sich der Radius des Mitfühlens dann allmählich erweitern, so dass andere Wertssysteme (aner kennend) nachvollzogen werden können¹².

Für eine kulturübergreifende Übungspraxis der Mitgefühle gilt: Je weniger man von der ‚Objektivität‘ eigener Sichtweisen ausgeht, umso mehr erhöhen sich die Chancen, in die emotional-gedankliche Komplexität anderer ‚Welten‘ einzutreten und im fühlenden Nachvollzug Verstehen zu ermöglichen. Nötig ist hierbei, eigene Gewissheiten beiseite zu stellen und einzudämmen, immer unter dem Vorbehalt, dass dies nur begrenzt möglich ist. Zuvorderst wäre die emotional geprägte Subjektivität der eigenen Welterschließung einzuräumen. Ebenso gehört dazu die Bereitschaft, auch unangenehme Gefühle zuzulassen, d.h. eigene Leiden und eigene Bedürfnisse nicht zu übergehen. Im Zwischenmenschlichen fällt Gefühlen eine ambivalente Funktion zu, sie sind Dienerinnen und Hemmnisse des Gelingens zugleich, eben *weil* Menschen auf Mitsein hin gepolt sind. Gefühle sind das oft ignorierte verborgene Elixier unserer Lebendigkeit. Wir müssen lernen, sie gelegentlich ans Licht der Sonne zu heben, sie einer aufrichtigen Betrachtung und Einschätzung auszusetzen. Damit verbindet sich fraglos das Risiko, mitunter auf wenig Schmeichelhaftes zu stoßen.

Es braucht einen Wahrheitsmut, der die tiefe, unaufhebbare Verwobenheit von Geist und Gefühl anerkennt: Obgleich Gefühle unwillkürlich aufflammen, sind sie keinesfalls ein naturwüchsiges Geschehen, das aus physischen Zuständen des Organismus resultiert. Und ebenso trifft zu, dass ein Vernunftanspruch, der das Fühlen übergeht oder ausblendet, dazu tendiert, äußerst irrational zu sein. Ohne es zu bemerken, nährt er sich von emotionalen Quellen. Erst auf diese Weise werden Gefühle zu blinden, unerkannten und oftmals schädlichen Antrieben.

11 Ein Leitfaden hierzu, siehe: H. Bennent-Vahle, *Besonnenheit – eine politische Tugend. Zur ethischen Relevanz des Fühlens*. Alber-Verlag, Freiburg-München 2020, Kap. VI.

12 Siehe: W. Brezinka, *Moralerziehung in einer pluralistischen Gesellschaft. Kulturelle Erfolgsbedingungen und Grenzen*, in D. Neumann u. a. (Hg.), *Die Natur der Moral*, Hirzel-Verlag, Stuttgart-Leipzig 1999, S. 132 ff; H. Mohr, *Evolution – Moral – Erziehung*. Einleitung in: K. Dehner, *Lust an Moral. Die natürliche Sehnsucht nach Werten*, Primus-Verlag, Darmstadt 1998, S. 16 f.

MARCO TRASCIANI*

LA MEMORIA HA UN FUTURO
Pratiche filosofiche con l'Anfim nei licei

Abstract

Based on a recent experience of practical philosophy carried out with high school students, I analyze the relationship between history and memory. Focusing on the continuing process of questioning past in order to build future, I investigate the challenge to accomplish it, through a participatory workflow. In this term philosophy, in its practical meaning, may implement a collective self-reflection of the entire community on its goals and values. The article analyzes the potential consequences this self-questioning attitude may generate, defining them as radical democracy and awareness of establishing relations based on cooperation rather than competition, as a positive achievement for social life. A further consideration is dedicated to the different aspects characterizing the climate of the practical philosopher community, included the collective work of setting, developing and evaluating the entire process realized together with the students. The hope is that new generations may learn citizenship as a collective construction practice.

Keywords: Future, Memory, History, Practical Philosophy, School

1. *La collaborazione di Anfim e Daimon*

Quale è il futuro della memoria storica? E di che futuro si tratta? Un futuro in cui la lettura partecipata di eventi per noi fondamentali possa spingerci a interrogarci sul senso dell'agire? Un momento di elaborazione collettiva su ciò che siamo divenuti, partendo dai fatti che ci hanno preceduto? E come attivare momenti di elaborazione collettiva in cui i partecipanti possano uscire dalla condizione di destinatari passivi della rappresentazione di quanto accaduto? Come consulente filosofico ho cominciato a interrogarmi su questi temi non appena divenuto segretario generale dell'Anfim.

Già prima, nella conduzione di alcune pratiche presso le biblioteche comunali, mi ero posto il problema delle implicazioni politiche o se preferiamo civili, della realizzazione di pratiche filosofiche. Assumendo l'incarico in un'associazione che fa della cura della memoria una delle sue ragioni d'essere, l'interrogativo aveva investito non solo quello che dal passato ci spinge a interrogarci sul presente, ma quanto di ciò che nel presente non trova modo di essere richieda un'azione che ponga la memoria al suo centro.

È partendo da questo tipo di interrogativi che nei due anni appena trascorsi, grazie alla collaborazione tra Anfim, l'Associazione nazionale dei familiari delle vittime delle stragi nazifasciste, e Daimon, società di Consulenza filosofica, sono stati realizzati due progetti per studenti delle scuole superiori, che hanno cercato di sperimentare una forma di costruzione della memoria storica di tipo attivo.

* Segretario dell'Anfim (Associazione nazionale famiglie italiane martiri) e consulente filosofico di Daimon Associazione per la Consulenza filosofica e le pratiche filosofiche; mtrasciani@gmail.com

La Memoria ha un futuro e Scrivere la storia, questo il modo in cui sono stati denominati i due percorsi, sono stati momenti di costruzione partecipata di consapevolezza attorno a eventi della nostra storia recente e poi di traduzione di questa consapevolezza in un prodotto delle arti figurative o plastiche oppure in un testo scritto. Gli studenti, infatti, prima condotti su due luoghi simbolo dell'occupazione di Roma, Museo della Liberazione e Mausoleo delle Fosse Ardeatine, da testimoni e da storici, hanno poi lavorato in una serie d'incontri con i consulenti filosofici alla rielaborazione di quanto vissuto, in vista della produzione di lavori, che nel primo caso sono stati esposti a Roma presso il Teatro Palladium, in una mostra con più di 100 opere individuali o collettive, nel secondo raccolti in una pubblicazione a stampa.

L'idea di fare ricorso alla filosofia pratica è maturata nell'ambito di una riflessione relativa alla necessità di un rinnovamento delle modalità di comunicazione dei valori di cui l'Anfim è portatrice. L'associazione, sensibile ai mutamenti intervenuti nella sensibilità delle nuove generazioni, ha ritenuto opportuno svincolarsi da una visione del proprio ruolo unicamente come testimoniale e quindi sostanzialmente limitato a incontri in occasione di ricorrenze. Da qui l'impegno in progetti capaci di coinvolgere gli studenti, con l'intento di concorrere, ponendosi a sostegno del percorso formativo scolastico, alla costruzione di una memoria collettiva, fondamento e nutrimento di cittadinanza democratica.

Il progetto ha mosso dall'idea di una connessione stretta tra storia e memoria, nel convincimento che potesse essere recuperato il 'valore fondativo' dell'esperienza della resistenza antifascista, coniugando aderenza alla concretezza dell'accaduto storico ed elaborazione collettiva della memoria. Per produrre una disposizione etica e un agire conseguente, quegli accadimenti devono essere affrontati e dotati di significato, dentro una discussione aperta e partecipata, dentro momenti capaci di produrre un racconto a cui ciascuno sente di aver contribuito.

Per questo si è pensato di stimolare gli studenti ad analizzare criticamente e ri-elaborare in modo personale i fatti loro presentati, perché cercando di cogliere il valore e il significato, la piena vitalità degli eventi presi in considerazione, potesse scaturire in ciascuno un pensiero sentito effettivamente come proprio.

A questo processo, che è di significazione e di consapevolezza, si è ritenuto potesse concorrere la filosofia pratica, intesa come il con-filosofare, il filosofare insieme, attorno a temi considerati importanti o che tali vengono percepiti se debitamente posti all'attenzione. Un'accezione del discorso filosofico che, muovendo dalla individuazione e critica di questioni rilevanti, spinge a interrogarsi sul senso e la direzione dell'agire, ed è capace di produrre, nel farsi del percorso, oltre a consapevolezza critica, anche modalità di interazione e legami sociali radicalmente democratici. Si può raggiungere, per questa via, un'implicazione reciproca di riflessione e prassi, che spinge a dare una forma all'agire, ne stimola una linea evolutiva: rispetto reciproco, disposizione ad accogliere, tolleranza delle opinioni. In un certo senso un percorso di consapevolezza che può specificarsi e compiersi solo nella pratica, che riesce ad assumere pieno valore solo se il soggetto chiamato a parteciparvi, avverte che per questa via va costruendosi, che dei valori oggetto della riflessione, deve in ogni caso fare uso.

Questo ha comportato una grande attenzione non solo agli aspetti formativi, certamente ritenuti di primaria importanza, relativi alla conoscenza dei fatti storici, ma anche alla cura delle dinamiche di gruppo dentro le classi, cercando di elevare il grado di sensibilità reciproca dei ragazzi, di modo che venisse avvertito, come naturalmente collegato al lavoro che si stava svolgendo, l'istaurarsi di un 'clima' capace di depotenziare le tensioni interne, di risolverle dentro un accordarsi delle differenti opinioni sulle tonalità della cooperazione e del 'pensare insieme' piuttosto che 'pensare contro'.

Come si diceva, si è inteso comunque salvaguardare l'esigenza di acquisizione di una conoscenza scientifica dei fatti, cioè rispondere all'esigenza scolastica di approfondire o consolidare la conoscenza storica nel senso pieno della disciplina. Questo proponendo un approccio ai fatti storici capace di recuperare gli elementi di vitalità, stimolando un tipo di conoscenza che vuole penetrare i contesti di cui tratta, afferrarne lo spirito, instaurare una forma di dialogo con i protagonisti delle vicende.

2. Il lavoro tra i consulenti: oltre la solitudine individuale

Parte fondamentale di questo progetto è stato il lavoro svolto dai consulenti filosofici non solo con i ragazzi, ma nella progettazione e preparazione dell'attività da svolgere e nella costante valutazione dei risultati raggiunti. Si sono rese necessarie diverse sessioni di confronto, momenti molto intensi sia in termini emotivi, che di arricchimento del bagaglio di conoscenze necessarie per facilitare l'espressività degli studenti. Un'esperienza ulteriore, certamente funzionale agli obiettivi del progetto, ma anche dotata di valori propri del tutto peculiari e che ha permesso di uscire da quella che in alcuni momenti può essere avvertita come la solitudine del consulente. Chiamato a svolgere un ruolo di facilitatore del gruppo che impone una capacità di accogliere le emozioni e le opinioni che vengono via via emergendo, il consulente deve essere in grado, proprio nel corso dell'agire, di riconoscere e limitare le proprie propensioni a proiettare, interpretare, valutare; deve sentire la propria sfera emotiva, gli umori contrastanti che la attraversano, con la capacità di impedire che tale vissuto condizioni il clima e direzioni le dinamiche del gruppo.

Per facilitare questi momenti di condivisione partecipata con i ragazzi si è pensato di iniziare con una immersione negli stessi luoghi da visitare con loro, prima delle pratiche in classe.

Anche in questi incontri si è meglio definita l'idea che l'immersione in contesti altamente significativi, e per questo immediatamente comunicativi, relativi a eventi storici importanti, può aiutare a rendere la conoscenza storica un'esperienza vissuta con grande partecipazione emotiva. Un'esperienza, che al pari di tutte le altre può essere ri-elaborata in termini di vissuto personale e nella quale il processo di significazione e attribuzione di senso compiuto da ciascuno, individualmente e all'interno del gruppo, poggia su un vissuto che ha avuto notevoli risonanze interiori. Alla ri-elaborazione, che è individuale e di gruppo, i consulenti hanno contribuito proponendo il dialogo socratico, interroga-

zione reciproca che diviene auto-interrogazione, sulle questioni fondamentali del bene, del male, della giustizia e della libertà; in questo modo è stato possibile istituire una relazione, per i partecipanti, tra vissuto personale e attività svolta nell'ambito di un contesto scolastico, il male non solo come male estremo dell'olocausto, ma il male vicino a noi, quello presente nelle nostre vite, investendo gli studenti nella loro interezza e rendendoli consapevoli dell'opera di costruzione di loro stessi cui possono addivenire tramite l'espressione delle proprie emozioni e dei propri pensieri.

Per mettersi pienamente al servizio di questa prospettiva, i consulenti hanno dovuto sperimentare la costruzione di legami personali e creare uno spirito di collaborazione tra loro, in cui hanno coinvolto anche alcuni tirocinanti del Master in *Pratiche filosofiche e consulenza filosofica*, nei confronti dei quali hanno svolto una funzione di tutoraggio, per cercare di renderli progressivamente in grado di svolgere l'attività autonomamente.

In questi momenti, sessioni di ascolto reciproco spesso precedute da una meditazione, si è lavorato collettivamente su quanto sperimentato nella conduzione delle pratiche filosofiche: ciascuno ha accolto e restituito, confrontando l'esperienza degli altri alla propria, facendo emergere la potenza trasformatrice che la pratica filosofica è in grado di esprimere, soprattutto nei confronti di chi cerca di facilitarla.

In questo modo la filosofia pratica ha assunto i tratti di una impresa collettiva di interrogazione e autoconsapevolezza, cui ciascuno fornisce il proprio contributo specifico e la propria peculiare attitudine riflessiva e argomentativa.

3. Una precisazione sulle differenze tra storia e memoria

La storia è disciplina che ambisce alla ricostruzione degli eventi passati con pretesa di scientificità, grazie all'uso di metodologie che permettono di verificare l'aderenza delle sue ricostruzioni ai fatti cui si riferiscono. Ovviamente aperta alle esigenze di conoscenza dei soggetti che la producono, immersi in contesti socio-culturali attraversati da valori, passioni, interessi, tra loro in conflitto.

Sempre più va diffondendosi un uso pubblico della storia, un tentativo di legare questo tipo di conoscenza alle esigenze della sfera pubblica, spesso invocandone il valore legittimante di istituzioni, conoscenze, credenze, attraverso interpretazioni o ricostruzioni funzionali a tali scopi.

In questa prospettiva essa tende a intrecciarsi al lavoro della memoria, un lavoro cioè di selezione e elaborazione dei fatti passati considerati rilevanti per una comunità, anche essa capace di svolgere una funzione validante di configurazioni socioculturali. Il lavoro della memoria, un lavoro caratterizzato da precarietà e reversibilità dei risultati, tende a fornire un quadro entro cui si forma, si consolida, viene messa in discussione l'identità delle comunità e degli individui che le compongono; anzi ciascuna comunità necessita, per definirsi, di narrazioni condivise che conferiscano valore a prassi e comportamenti collettivi. Una ricerca storica obiettiva dovrebbe, sottolineo dovrebbe, fornire alla società gli elementi attraverso cui essa si pensa e quindi costruisce una 'visione di sé stessa',

attraverso l'insieme di eventi che sono alla base della sua costituzione ed evoluzione. Tale obiettività dovrebbe neutralizzare false credenze capaci di influenzare i comportamenti, e che in particolari momenti di crisi o eccitazione collettiva rendono gli individui più influenzabili o manipolabili, contribuendo all'impovertimento delle facoltà critiche.

Il lavoro di elaborazione dei fatti, collettivo e individuale, che pure rimanda a un meccanismo di funzionamento del lavoro mnestico, cioè che ricalca il modo di funzionare della memoria umana, che occulta e dimentica per esigenze di autoconservazione con carattere selettivo e ricostruttivo, può realizzarsi con gradi di consapevolezza più o meno accentuati.

Quando l'elaborazione del passato ha luogo attraverso una piena e attiva partecipazione del soggetto, che non si limita a ricevere passivamente dall'esterno una 'versione dei fatti', l'orientamento nel giudizio e conseguentemente nel comportamento, risulta svincolato da pressioni capaci di ridurne l'autonomia. Si è anche in grado di affrontare un percorso scolastico, per quanto la giovane età lo possa consentire, senza timori nei confronti del docente, che assume le vesti di un ausilio formativo, che anzi si può meglio apprezzare e utilizzare, se si è in grado di dispiegare una piena attitudine critica, di tipo propositivo.

Uso pubblico della storia e tentativi di costruire una memoria basata su una narrazione falsa sono entrati in gioco affrontando la vicenda dell'attacco di via Rasella e del massacro delle Fosse Ardeatine, oggetto degli incontri con gli studenti. In entrambe i casi menzionati, già immediatamente a ridosso degli eventi e poi per tutto l'arco della vita repubblicana fino ai nostri giorni, si è assistito a tentativi di forzare la realtà dei fatti e alla diffusione di false credenze per gettare discredito su una parte dei protagonisti e costruire una rappresentazione che voleva mettere in dubbio non solo l'opportunità, ma addirittura la legittimità di reagire attivamente all'occupazione del paese. Questa pervicace ostinazione a negare quanto la ricostruzione storica e molteplici sentenze hanno stabilito, riemerge tenacemente ogniqualvolta il paese è attraversato dal fastidio per i valori incarnati dall'anti-fascismo. Questo tipo di considerazione ha reso di importanza primaria ancorare il lavoro con gli studenti a ricostruzioni dei fatti fondate su prove documentali o testimoniali attendibili. Solo muovendo da questa base sono stati realizzati momenti di discussione collettiva, pratiche filosofiche facilitate da consulenti, in cui rielaborare collettivamente l'immersione nel contesto storico della Roma occupata.

4. L'incontro con i fatti e i protagonisti delle vicende

Come si è detto, momento di partenza sono state le visite a due luoghi simbolo della storia presa in esame, i 271 giorni dell'occupazione nazista di Roma, il Museo della Liberazione, ex carcere di via Tasso in quel periodo e il Mausoleo delle Fosse Ardeatine, luogo dove è avvenuto l'eccidio di 335 persone il 24 marzo 1944.

Le visite, precedute da dettagliate ricostruzioni storiche e corredate da testimonianze di parenti delle vittime, si sono svolte facendo in modo che i ragazzi percepissero

l'importanza di trovarsi proprio dove gli avvenimenti si erano svolti. Luoghi altamente evocativi, carichi di risonanze emotive, dove ristagnano atmosfere che il tempo non ha dissipato. Dove, per usare le parole di un noto filosofo, «ogni parola ha degli echi. Ogni silenzio anche»².

Gli eventi, quando ci si muove dentro i luoghi che ne sono stati teatro, escono dalla loro dimensione libresca, assumono fisicità. Come ripetutamente sottolineato dai ragazzi, si sperimenta un modo per loro inedito di fare Storia, dentro la Storia. Beninteso, non si tratta di sminuire l'indagine rigorosa su quanto avvenuto, con il suo portato di paziente, scrupolosa ricerca sulle fonti, sostituendola con l'emozione che può procurare questa sorta d'immersione corporea; piuttosto fare della conoscenza un'esperienza piena, connotata anche emotivamente.

Si è cercato di fare in modo che i fatti venissero colti anche alla luce della capacità che hanno di impressionarci, di provocare una nostra reazione interiore. Mettendo i ragazzi di fronte non a una serie di eventi snocciolati nella loro asettica consequenzialità, ma a esseri umani in carne ed ossa, con la loro vita concreta, le loro paure e aspirazioni, la fame, la sete, la speranza di rivedere i cari, la preoccupazione che possa succedere qualcosa a chi amano.

Si è cercato di cogliere gli uomini nel loro tempo, con i loro sforzi di essere all'altezza delle sfide che gli venivano poste, con la possibilità di essere coraggiosi e vili, animati da ideali e disposti a vendersi, colmi di speranze e ansiosi di riscatto. Una trama di ispirazioni e desideri, che si è cercato di avvicinare stabilendo una connessione con quello che gli uomini avviati alla morte o imprigionati o che hanno compiuto scelte gravose, assumendone la responsabilità, hanno pensato e provato.

5. La rielaborazione: Il lavoro in classe

I momenti di elaborazione in classe, tra i tre e i cinque incontri di due ore di cui uno dedicato alla presentazione dei lavori degli studenti, sono stati aperti dalla proiezione di un video di 8 minuti, *271 giorni*, fatto realizzare da Anfim da due giovani artisti, Pietro Daviddi e Carolina De Nicolò, con il supporto di Valentina Geppetti e Marco Trasciani.

Le modalità, per i due progetti menzionati, nonostante la finalità diversa, un lavoro sulle immagini e uno sul testo, sono state in larga parte coincidenti. In entrambe i casi si è partiti dalla ricerca delle parole atte a esprimere il vissuto emotivo delle visite. Estendendo e confrontando quanto venivano nominando, i ragazzi hanno sperimentato la necessità di confrontare la loro elaborazione soggettiva, con il quadro più ampio entro cui gli eventi in oggetto assumevano significato.

La connessione stretta tra vicende personali e vicende del contesto di cui si è parte, si è manifestata nella constatazione che qualsiasi fenomeno si voglia approcciare, l'approccio non può non risentire dell'angolo visuale dell'osservatore, del suo punto di vista personale. D'altro canto qualsiasi ipotesi soggettiva, per quanto elaborata, è insufficiente

2 J.P. Sartre, *Cos'è la letteratura*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 163.

a cogliere la dimensione delle questioni, a fornire rappresentazioni che non rivelino la loro insufficienza, quando addirittura non mostrino la loro inattendibilità. Quindi un momento di consapevolezza importante, verificato sul campo, delle differenze tra racconto, anche dei protagonisti, memoria e storia.

Inoltre la partecipazione a momenti di discussione collettiva, non usuale per i ragazzi, una volta trovato il modo di regolarla, ha rappresentato un'occasione di espressione considerata particolarmente gratificante. Soprattutto perché si sono sentiti finalmente ascoltati, finalmente chiamati ad essere parte significativa del processo di costruzione di una rappresentazione dei fatti.

Il lavoro sulla memoria, che riordina e significa avvenimenti ed esperienze, consente una costante riconsiderazione di sé stessi e del proprio agire. La metafora emersa negli incontri è stata quella della esplorazione di un territorio sconosciuto. Vanno stabiliti dei punti di riferimento per orientarsi, una mappatura che è determinata da atti di coscienza e da scelte. La consapevolezza di sé si è rivelata essere, per i ragazzi, non solo un momento di autoconoscenza, di visitazione della propria interiorità, ma anche strumento per orientarsi in modo critico dentro la realtà, per sentirsi attivi rispetto ai fatti e non essere agiti.

Come ha detto un ragazzo del liceo Rossi: attraversare i fatti è anche attraversare se stessi.

6. *Le opere*

Il percorso si è concluso con la consegna delle opere da parte dei ragazzi, momento in cui hanno potuto sinteticamente esporre cosa avesse significato per loro partecipare a questo tipo di attività e descrivere il loro lavoro. Una restituzione, per i consulenti, su quanto sollecitato e sulla efficacia del modo scelto per cercare di facilitare il lavoro degli studenti. Ma anche la possibilità di percepire un cambiamento di approccio, di sensibilità in loro e quindi una riprova del valore del dialogo, quando aperto, tollerante, scevro da pregiudizi, della sua proprietà trasformativa, nei confronti di chi lo pratica. D'altronde il lavoro in classe, come già accennato, ha mirato a curare quel rispetto reciproco nella discussione, che ha offerto a ognuno la possibilità di accettare meglio la propria specificità e di trovare il coraggio di esprimerla.

I risultati sono stati molto diversi a seconda delle età, del tipo di percorso scolastico, della maturazione personale, ma la significatività del percorso non è stata data dalla qualità delle opere; piuttosto dalle opere come compimento di un processo di consapevolezza. Ogni lavoro è stato l'atto creativo individuale in cui ciascun partecipante ha riversato la propria personale elaborazione e come tale accolto e valorizzato.

Nella mostra d'arte *la Memoria ha un futuro* tutte le opere sono state esposte, mentre tutti i contributi scritti ricevuti in *Scrivere la storia* sono stati pubblicati nel libro fatto stampare dall'Anfim. La varietà di temi e modalità espressive ha contribuito ad arricchire la gamma di reazioni emotive che sono confluite nei momenti finali, momenti di ulteriore scambio e socializzazione, consolidamento dell'idea che la memoria si costruisce insieme, che siamo fatti di relazioni sociali e che di esse ci nutriamo.

Usciamo da questa esperienza con la consapevolezza rafforzata che per costruire una memoria che voglia proiettare nel futuro quanto di positivo ci consegna il nostro passato, è necessario coinvolgere le giovani generazioni, rendendole protagoniste del processo di significazione degli eventi.

Progetti di memoria attiva come quelli che abbiamo realizzato, cercano di andare in questa direzione. Abbiamo messo in campo la nostra passione senza mai rinunciare al rigore che gli argomenti richiedevano. Si tratta di riaccendere speranze, di immaginare nuove configurazioni dell'esistente, di andare oltre le passioni tristi del nostro tempo. Senza riprendere la parola sul futuro che ci aspetta nessun lavoro sulla memoria può produrre risultati degni di rilievo. Il nostro futuro viene da lontano, ma ha il volto di un ragazzo.

a cura di Francesca Gambetti

*Ora, la mia arte ostetrica per tutto il resto
somiglia a quella delle levatrici,
ma ne differisce per il fatto che [...]
provvede alle anime partorienti e non ai corpi.
[...] questo ho in comune con le levatrici,
che anche io sono sterile [...]
il dio mi costringe infatti a fare da ostetrico,
ma mi vietò di generare.
(Platone, Teeteto 150 b5-c10)*

Maria Concetta Di Giaimo

*Oltre il confine delle categorie filosofiche tradizionali. Merleau-Ponty
e la letteratura in un percorso didattico interdisciplinare*



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

B@bel va a scuola

Libri ed eventi

MARIA CONCETTA DI GIAIMO*

OLTRE IL CONFINE
DELLE CATEGORIE FILOSOFICHE TRADIZIONALI:
MERLEAU-PONTY E LA LETTERATURA
IN UN PERCORSO DIDATTICO INTERDISCIPLINARE

Abstract

In the 20th century Phenomenology tries to redefine the relation man-world in view of experience and perception; in these areas some traditional categories of philosophy, often structured dichotomously, such as subject/object, sensitive world/idea, phenomenon/being, are called into question. Within this framework, after the culminating phase of Phenomenology of Perception in 1945, the Maurice Merleau-Ponty's thought evolves toward the search of a new ontology: all of this happens in 'The visible and the invisible' where, reading Proust, he is led to create new words and expressions in philosophy, like 'sensitive ideas' and 'meat'. The topic lends itself for an interdisciplinary teaching unit about philosophy and literature for learners.

Keywords: Invisible, Merleau-Ponty, Proust, Sensitive Ideas, Simon

1. *Quadro teorico*

Nella storia della filosofia lo sviluppo della fenomenologia nel XX secolo rappresenta uno snodo fondamentale nel suo tentativo di ridefinire la relazione uomo-mondo, alla luce dell'esperienza e della percezione, ambiti nei quali le tradizionali categorie della filosofia, spesso articolate in modo dicotomico, come soggetto/oggetto, coscienza/realtà, idea/sensazione, essere/fenomeno, subiscono una significativa ridefinizione.

In questo quadro assume particolare rilevanza l'opera del filosofo francese Maurice Merleau-Ponty che, dopo una prima fase del suo pensiero culminata con la pubblicazione della *Phénoménologie de la perception* nel 1945, evolve verso la ricerca di una nuova ontologia, soprattutto nei suoi ultimi scritti, come *Le visible et l'invisible*, rimasti incompiuti per la morte improvvisa dell'autore nel 1961. In tale ricerca Merleau-Ponty ricorre sempre più al confronto con alcune intuizioni della letteratura, presenti a suo avviso in particolare nelle opere di Marcel Proust e di Claude Simon, ciò che lo spinge a coniare categorie e parole inedite in ambito filosofico, come quella di 'carne' o a superare la dicotomia fra idea e mondo sensibile, con la proposta delle 'idee sensibili'.

È infatti nella seconda fase del suo pensiero, il cui obiettivo è quello di fondare una nuova ontologia, che la riflessione sulla letteratura diventa strategica, accanto a quella sulla pittura e altre forme di espressione artistica. La filosofia diventa «inséparable de l'expression

* Docente di filosofia in posizione di comando presso il Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale. Referente per l'estero delle Olimpiadi di Filosofia; maria.digiaino@esteri.it

littéraire, i.e. de l'expression *indirecte*»². In questo contesto si approfondisce il confronto con alcune pagine di Marcel Proust, già citato nelle prime opere di Merleau-Ponty e con cui si chiude significativamente la parte redatta de *Le visible et l'invisible*.

Le inedite nozioni³ che Merleau-Ponty elabora nel quadro del suo progetto di una nuova ontologia, ricevono un contributo fondamentale dalla lettura dei testi letterari. È possibile pensare a una letteratura come modo di accedere all'essere del fenomeno⁴ e all'essere del divenire? Quale filosofia e quale letteratura corrispondono a uno spazio in cui le cose non sono ordinate secondo una prospettiva rinascimentale ma si contendono confusamente il nostro sguardo e vengono percepite non in noi ma dove esse sono, non secondo contorni precisi ma come figure insieme al loro sfondo o attraverso una superficie opaca, secondo i mille giochi della luce e dell'ombra?

Nelle sue ultime opere Merleau-Ponty va oltre il cammino da lui stesso tracciato con la *Phénoménologie de la perception*, il cui obiettivo non era tanto la conoscenza, ma portare avanti una doppia critica, da un lato all'idealismo, dall'altro al realismo:

L'esprit qui perçoit est un esprit incarné, et c'est l'enracinement de l'esprit dans son corps que nous avons cherché d'abord à rétablir, aussi bien contre les doctrines qui traitent la perception comme un simple résultat de l'action des choses extérieures sur notre corps, que contre celles qui insistent sur l'autonomie de la prise de conscience.⁵

Una volta dimostrato che la percezione è il risultato di una coscienza profondamente incarnata in un corpo, è necessario superare, per intenderla pienamente, il dualismo soggetto-oggetto. Quando Merleau-Ponty si prefigge l'obiettivo di studiare come nasca il vero all'interno del percepito, il suo percorso di ricerca lo porta sempre più a incontrare il lavoro di scrittori come Marcel Proust. La verità è qualcosa che nasce nel percepito, non uno strato autonomo, rispetto al quale la dimensione della conoscenza sia un livello diverso e superiore.

Merleau-Ponty parla di «gesticulation verbale» che si riferisce a un «paysage mental»⁶, così come la gesticolazione corporale punta a mettere in luce un certo rapporto tra l'uomo e il mondo sensibile. Il termine «paysage» è tratto da un brano del *Temps retrouvé*⁷ di Proust che Merleau-Ponty cita in una nota di lavoro per il corso tenuto al Collège de France nel 1960-1961⁸.

2 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, Gallimard, Paris 1996, p. 391 (corsivo dell'autore).

3 Cfr. J.-Y. Mercury, *Les mots de Merleau-Ponty*, in Id., *Approches de Merleau-Ponty*, L'Harmattan, Paris 2001, pp. 67-84.

4 Cfr. R. Barbaras, *De l'être du phénomène*, Millon, Grenoble 1991.

5 M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 4, 1962, p. 402.

6 Id., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. 217.

7 M. Proust, *Le temps retrouvé*, XV, Gallimard, Paris 1927, pp. 43-44. *À la recherche du temps perdu*, édition publiée sous la direction de Jean-Yves Tadié, Paris, Gallimard 1987-1989, Vol. IV, p. 474. Riportiamo per completezza di qui in avanti i dati bibliografici dell'edizione citata da Merleau-Ponty seguiti da quelli dell'edizione canonica della *Recherche*.

8 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, cit., p. 197.

È il celebre brano in cui si afferma che solo grazie all'arte è consentito all'uomo di comunicare agli altri la propria visione del mondo che altrimenti resterebbe ignota. La svolta verso una nuova ontologia è riscontrabile in queste parole che ben sintetizzano l'orientamento della ricerca dopo il 1945: «la connaissance et la communication avec autrui qu'elle présuppose sont, en regard de la vie perceptive, des formations originales, mais qu'elles la continuent en la transformant, qu'elles subliment notre incarnation plutôt qu'elles ne la suppriment»⁹.

È proprio l'espressione artistica, e segnatamente quella letteraria, che in questa fase diventa centrale per la definizione di tale nuova ontologia. Un'ontologia diretta, infatti, appare impossibile, per cui la sola strada è quella di trovarne le tracce in alcuni pittori e scrittori moderni. Qui avviene il passaggio verso l'ontologia: l'espressione, nella sua incompletezza e opacità, rivela un essere del mondo altrettanto aperto. L'infinità del *telos* rivela l'infinità dell'*arché*. L'espressione è infinita perché il mondo è infinito. Il mondo sollecita la nostra espressione per essere creato: è «plus que toute peinture, que toute parole, que toute "attitude", et qui, saisi par la philosophie dans son universalité, apparaît contenant tout ce qui sera jamais dit, et nous laissant pourtant à le créer»¹⁰.

Per Merleau-Ponty l'Essere è «ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l'expérience»¹¹, esperienza di ciò che sempre ci trascende, di ciò che non possediamo mai pienamente. Con *Le visible et l'invisible* il linguaggio e il mondo non si oppongono come due strati differenti ma il mondo è già linguaggio, espressione primordiale. Il linguaggio non è situato nell'ordine dell'idealità, né in quello della fatticità, ma, colto «avec toutes ses racines et toute sa frondaison»¹², è l'origine. Il soggetto parlante, così come il soggetto percipiente, non corrispondono al soggetto cosciente, che si pone in una posizione costituente rispetto al mondo.

Con la nozione di mondo, anche quella di coscienza viene trasformata; essa è sempre coscienza di qualcosa, non un principio esteriore e ideale. Attraverso l'espressione è il mondo che diventa soggetto, non siamo noi che parliamo, è la verità che parla in fondo alla parola, non siamo noi che percepiamo, ma è la cosa che si percepisce laggiù. L'espressione non è un velo posato sul mondo ma in quanto è il divenire stesso del mondo, è ciò che ci può aprire a lui. La parola delle cose stesse è certo la filosofia, ma soprattutto la letteratura.

Nella lingua si supera la distinzione fra fatto e idea poiché il soggetto parlante, pur possedendo la lingua materna, non la può descrivere come un oggetto, poiché è preso dentro di essa ed essa lo supera sempre. All'interno della lingua può nascere l'idealità che non è concepita come qualcosa di esterno.

È per questo che Merleau-Ponty è così interessato alla genesi delle idee sensibili in Proust. È nella lingua, infatti, che può nascere la dimensione dell'esistenza ideale, che ha un carattere di onnitemporalità, fondata sulla scrittura, piuttosto che di eternità. Non si effettua

9 M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, cit., p. 405.

10 Id., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 224.

11 Ivi, p. 251.

12 Ivi, p. 167.

allora un passaggio dall'esperienza all'idealità, ma si realizza una maggiore coscienza del nostro radicamento nell'esperienza, sfuggendo così sia al positivismo, sia al platonismo.

Si realizza un passaggio alle essenze, ma senza uscire dai fatti. Anche il trascendentale è ancora dal lato della natura, non esterno ad essa. Il mondo naturale è già dal lato dello spirito. L'ontologia di Merleau-Ponty non è in opposizione alla sua fenomenologia, ma è ne è il compimento.

Per mettere in luce il ruolo centrale svolto dalla parola letteraria nella ricerca di tale nuova ontologia, è forse opportuno partire dalla citazione di Proust che ricorre più volte in Merleau-Ponty nella fase più avanzata della sua filosofia. Il brano, citato per esteso nelle note di lavoro per il corso al *Collège de France* del 1960-1961¹³, è quello in cui Swann, ripensando alla frase della sonata di Vinteuil divenuta emblema del suo amore, ritiene che i motivi musicali possano essere considerati «comme véritables idées, d'un autre monde, d'un autre ordre, idées voilées de ténèbres, inconnues, impénétrables à l'intelligence, mais qui n'en sont pas moins parfaitement distinctes les unes des autres, inégales entre elles de valeur et de signification»¹⁴.

A tali «idee» appartengono anche testi letterari presi nel loro insieme come *René* o la *Princesse de Clèves* che restano latenti nella mente come «certaines autres notions sans équivalent, comme les notions de lumière, de relief, de la volupté physique, qui sont les riches possessions dont se diversifie et se pare notre domaine intérieur»¹⁵.

La riflessione di Merleau-Ponty su queste osservazioni proustiane identifica tali nozioni senza equivalente con le nozioni del sensibile e si chiede che cosa esse siano. La conclusione prende ad esempio la luce che non è «un *quale*, c'est l'impossibilité de l'obscurité, l'entrée dans un monde, i.e. une dimension désormais *inaliénable*, l'initiation irréversible: la luminosité est structure de l'être»¹⁶.

L'arte è, quindi, il solo modo di avere accesso e di acquisire tali idee, visto che lo scrittore scrive ciò che legge nel suo paesaggio interiore, come lo stesso Proust sostiene. Merleau-Ponty cita infatti un altro passo proustiano:

Ressaisir notre vie; et aussi la vie des autres; car le style, pour l'écrivain aussi bien que pour le peintre, est une question non de technique, mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Pour l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre dans cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune.¹⁷

13 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, cit., pp. 191-193.

14 M. Proust, *Du côté de chez Swann*, Gallimard, Paris 1924, pp. 189-191. *À la recherche du temps perdu*, cit., Vol. I, pp. 343-344.

15 *Ibidem*.

16 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, cit., p. 193, corsivo dell'autore.

17 M. Proust, *Le temps retrouvé*, Gallimard, Paris 1927, pp. 43-44. *À la recherche du temps perdu*, cit., Vol. IV, p. 474.

Che così commenta:

Éclatement du monde visible qui s'offre à moi comme monde de tous (en dépit de la réflexion qui m'apprend que ce n'est peut-être que monde privé). Éclatement du langage ou de la parole qui vient ranimer et recommencer ce prodige en touchant en moi ce que je croyais le plus caché et qui se révèle participable et en cette mesure "idée".¹⁸

Il linguaggio dell'artista è dunque il solo che permetta di portare a compimento la partecipazione comune al 'visible (avec tout l'invisible qu'il traîne après lui)'¹⁹ e di renderla comunicabile agli altri uomini. Ma è proprio in questa partecipazione che l'idea prende forma, andando verso l'universale. La realtà opaca dell'anima, infatti, si veste del visibile per apparire:

Le "domaine intérieur" emprunte, pour se parer – "ornement" – et se diversifier, au visible (lumière, non relief, volupté, tout ce que nous disons de l'âme, qui est nuit, se sert du visible) et il y a dans sa nuit apparente ou son vide une richesse qui est éveillée par l'art, richesse que l'art "révèle" qui, à travers lui, devient presque visible mais signifie au-delà.²⁰

Sono idee che si sono sedimentate attraverso l'esperienza, sposando, come dice Proust, la nostra condizione mortale, «sont l'éternel de l'éphémère»²¹, sono «pôles de vie charnelle, = structure ou membrure invisible du visible»²².

Che questo brano proustiano sia fondamentale per Merleau-Ponty nella fase più avanzata della sua filosofia, poco prima della morte prematura, lo dimostra il fatto che ad esso si faccia riferimento proprio nelle ultime pagine della parte redatta de *Le visible et l'invisible*, dopo l'esplicitazione della nozione di 'carne', che non ha nome in nessuna filosofia. Subito dopo, forse proprio per l'impossibilità di descrivere direttamente la carne, Merleau-Ponty fa ricorso a Proust per una descrizione indiretta:

Personne n'a été plus loin que Proust dans la fixation des rapports du visible et de l'invisible, dans la description d'une idée qui n'est pas le contraire du sensible, qui en est la doublure et la profondeur. Car ce qu'il dit des idées musicales, il le dit de tous les êtres de culture, comme La Princesse de Clèves et comme René, et aussi de l'essence de l'amour que la «petite phrase» non seulement rend présente à Swann, mais communicable à tous ceux qui l'écoutent, même si c'est à leur insu et si ensuite ils ne savent pas la reconnaître dans les amours dont ils sont témoins – il le dit en général de beaucoup d'autres notions qui sont, comme la musique elle-même, «sans équivalents», «les notions de la lumière, du son, du relief, de la volupté physique, qui sont les riches possessions dont se diversifie et se pare notre domaine intérieur».²³

18 M. Merleau-Ponty, *Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961*, cit., p. 197.

19 Ivi, p. 196.

20 Ivi, p. 194, corsivo dell'autore.

21 Ivi, p. 196.

22 Ivi, p. 194.

23 M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, cit., pp. 195-197.

La teoria matura dell'espressione si congiunge con la riflessione su Proust già portata avanti nei corsi al Collège de France e assume qui una forma discorsiva compiuta. Merleau-Ponty fa un passo ulteriore: tutta l'idealità è riportata alle idee sensibili di cui ci parla Proust, le idee dell'intelligenza cui queste ultime venivano contrapposte in un primo momento, in realtà non esistono:

Disons seulement que l'idéalité pure n'est pas elle-même sans chair ni délivrée des structures d'horizon; elle en vit, quoiqu'il s'agisse d'une autre chair et d'autres horizons. C'est comme si la visibilité qui anime le monde sensible émigrerait, non pas hors de tout corps, mais dans un autre corps moins lourd, plus transparent, comme si elle changeait de chair, abandonnant celle du corps pour celle du langage. Pourquoi ne pas admettre – et cela, Proust le savait bien, il l'a dit ailleurs – que le langage, aussi bien que la musique, peut soutenir par son propre arrangement, capter dans ses propres mailles un sens, qu'il le fait sans exception chaque fois qu'il est langage conquérant, actif, créateur, chaque fois que quelque chose au sens fort est dit.²⁴

2. Percorso didattico

Alla luce del quadro teorico appena esposto appare evidente quanto sia 'naturale' immaginare un percorso didattico interdisciplinare di filosofia e di letteratura francese in un contesto liceale. La collocazione ideale di tale percorso è in una classe quinta di liceo linguistico, dove gli studenti avranno la possibilità di leggere i testi di Proust e di Simon in lingua originale con il professore di letteratura francese.

Il percorso è realizzabile, tuttavia, anche in un liceo classico, scientifico o delle scienze umane, coinvolgendo il docente di letteratura italiana che nella sua programmazione per la classe quinta potrà opportunamente inserire la lettura di testi proustiani tradotti in italiano, considerata la rilevanza dell'opera dello scrittore francese e la sua influenza nel quadro della letteratura europea del Novecento.

Allo stesso modo potranno essere letti in traduzione italiana alcuni brani di Claude Simon, autore di spicco del cosiddetto *Nouveau Roman*, corrente letteraria che ebbe un ruolo molto rilevante nel rinnovamento delle forme narrative nella seconda metà del Novecento, grazie ad autori come Alain Robbe-Grillet, Michel Butor, Nathalie Sarraute.

In entrambi i casi sarà fondamentale l'apporto del docente di filosofia, per l'inquadramento delle opere di Merleau-Ponty nella storia del pensiero, con particolare riferimento alla collocazione della fenomenologia in una posizione che tende al superamento della tradizionale dicotomia tra realismo e idealismo, tra oggetto e soggetto, tra visibile e invisibile.

L'unità didattica interdisciplinare, orientativamente di 10 ore complessive, dal titolo 'Merleau-Ponty e la letteratura: alla ricerca delle idee sensibili', potrà essere articolata nel modo seguente.

24 Ivi, pp. 200-201.

In una prima fase il docente di filosofia presenterà il pensiero di Merleau-Ponty. Nel quadro di riferimenti storico-filosofici ad argomenti svolti negli anni precedenti potrà operare confronti critici con altri autori del programma. Un confronto efficace potrebbe realizzarsi attraverso la lettura di alcune pagine del *Gorgia* (492 e-493 a) e del *Cratilo* (400 c) di Platone dove il ‘corpo’ è inteso nella sua fisicità, che nella filosofia platonica assume un carattere di materialità ingannevole.

L’unica via per avvicinarsi alla verità è la *psyché*. Un altro confronto critico può essere sollecitato dalla filosofia ‘cartesiana’ che attraverso il suo pensiero che distingue tra *res cogitans* e *res extensa* riducendo il corpo ad estensione e movimento e sottraendolo alle funzioni dell’anima. Successivamente potrà attirare l’attenzione sulla fenomenologia della percezione fino ad approdare alla nuova ontologia ricercata dal filosofo francese nell’ultima parte della sua vita.

In una seconda fase, a cura del docente di letteratura francese o italiana, saranno presentati i nodi fondamentali della poetica di Marcel Proust, con particolare riferimento alla centralità dell’esperienza artistica per l’intuizione dell’essenza profonda della realtà e per la conservazione nella memoria di elementi che risorgono nella mente a distanza di molto tempo e che in questo modo sfuggono alla distruzione e alla morte.

L’arte infatti permette all’uomo, secondo Proust, di sfuggire alla sua condizione mortale e di intuire i rapporti fra mondo visibile e mondo invisibile, fondati sulla relazione intima fra materia e spirito, fra sensazione ed essenza. Emblematici in tal senso sono i brani della *Recherche* dedicati alla *petite madeleine* e alla morte di Bergotte davanti alla Veduta di Delft del pittore fiammingo Vermeer.

Successivamente sempre a cura del docente di letteratura francese o italiana, verranno proposti i presupposti teorici fondamentali nella poetica del *Nouveau Roman*, come superamento delle forme narrative tradizionali in cui il narratore si pone come un soggetto di fronte a un insieme di fatti, personaggi, ambienti, da descrivere o narrare ‘frontalmente’.

Nel *Nouveau Roman*, invece, la narrazione sembra sorgere dai fenomeni stessi ed è ancorata alla percezione confusa e disordinata della realtà, di cui la stessa voce narrante fa parte, come se si trattasse di una coscienza che, come direbbe Merleau-Ponty, fugge nel mondo.

Al termine di queste due fasi, condotte parallelamente dai docenti di filosofia e di francese o italiano, sarà proposta agli studenti un’attività in compresenza fra i due docenti durante la quale sarà prevista la lettura guidata dei brani di Marcel Proust e di Claude Simon citati da Merleau-Ponty nei suoi ultimi scritti come esempi di intuizione di una nuova ontologia per mezzo della letteratura.

Infine, a cura di entrambi i docenti verrà realizzata una verifica interdisciplinare sull’insieme del percorso didattico, utilizzando un questionario a risposte aperte, con una ripresa di brevi stralci dei testi analizzati. La valutazione potrà essere incentrata non solo sulle competenze specifiche di filosofia e di letteratura francese o italiana in base agli obiettivi previsti da ciascuna disciplina con riferimento alle *Indicazioni Nazionali per i Licei*, ma anche sulle competenze trasversali, come la capacità di analisi e di sintesi, la compresione del testo o la capacità argomentativa.

B *@bel va a scuola*

È evidente come tale unità didattica si presti anche a essere ripresa e valorizzata nel quadro del colloquio dell'Esame di Stato, dove assume particolare rilevanza la capacità del candidato di collegare fra loro in un percorso coerente e ben argomentato i temi derivanti dalle discipline del proprio piano di studi.

a cura di Tamara Tagliacozzo

*Scrivere non è certo imporre
una forma (d'espressione)
a una materia vissuta.
Scrivere è una questione di divenire,
sempre incompiuto, sempre in fieri,
e che travalica qualsiasi materia vivibile
o vissuta. È un processo,
ossia un passaggio di vita
che attraversa il visibile e il vissuto.
La scrittura è inseparabile dal divenire.*

Letture

Nicolò Germano

Note intorno a Gerardo Cunico, L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà

Arduino Maiuri

La descrizione delle qualità muliebri in Plutarco

Recensioni

Claudio Guerrieri

Anna Maria Rossi, Linguaggio mistico e soggetto femminile.

La forza della metafora in Chiara Lubich e nella letteratura mistica del primo '900

Paolo Pomes

Angela Ales Bello, Edmund Husserl, la preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e filosofia

Giardino di B@bel

Libri ed eventi

NICOLÒ GERMANO

NOTE INTORNO A GERARDO CUNICO,
L'UMANITÀ IN COMUNE. CULTURA, LIBERTÀ, SOLIDARIETÀ

Che sia 'amicizia' a intessere la stoffa della densa ricerca contenuta nell'ultimo volume di Gerardo Cunico (*L'umanità in comune. Cultura, libertà, solidarietà*, Morcelliana, Brescia 2022) pare suggerirlo l'autore stesso nel capitolo XV, *Homo homini amicus* (*ivi*, pp. 291-315) laddove, proponendo una genealogia a ritroso del termine, tutto moderno, 'solidarietà', egli ne rinviene l'ideale genesi, e la necessaria *Wirkungsgeschichte*, nell'*Etica* aristotelica. Lì, infatti, l'impiego dell'aggettivo *φιλάνθρωποι* (*Etica Nicomachea*, VIII, 1, 1155a 16-22) schiude immediatamente una prospettiva politica, che pure eccede la dimensione ristretta ed esclusivistica della *πόλις*, nella direzione del difficile rinvenimento dell'elemento universale, universalmente umano, della *φιλία*, contenuto proprio della forma specifica di quel «senso di umanità» (l'impiego del sostantivo *φιλανθρωπίαν*, hapax del corpus aristotelico, compare in *Rhet.* II 13, 1390 a 19, séguito specularmente rovesciato dell'accenno alla *φιλαντία* in *Rhet.* II 13, 1389b 36-1390a 1) che struttura, più di diritto che di fatto, la convivenza civile.

Ma che l'«umana condivisione» sia, nella sua essenza, 'amicizia', benché in senso lato, e, in quanto tale, partecipativa e partecipata da ogni uomo, sembra indicarlo specialmente la difficile congiuntura del viaggio, quando, persi e soli in terre straniere, tra volti a noi sconosciuti, nell'incombere della notte tempestosa, pure riusciamo a riconoscere ciò che di familiare e di amico lì vi abita: l'altro uomo. Tendenza naturale, certo, meccanismo di difesa psicologica fulminato con acribia dallo Stagirita, ma anche – ed è questo il punto, asintotico avvicinamento alla *res ipsa – ideale*, e ideale in senso kantiano, di una «condotta virtuosa» (p. 297) che, sola, possa fondare, pur senza fissare né reificare, l'agire comunitario dell'uomo, il suo essere-in-relazione in un contesto eminentemente sociale e giuridicamente determinato.

Tuttavia, perché tale condizione, l'amicizia – che rinserra in sé, trascendentalmente, tanto l'inizio quanto il compimento, e accenna perciò, *in nube et aenigmate*, al cammino di scoperta che l'uomo deve, e può, compiere – si concretizzi nell'azione, nel fare eticamente connotato, essa deve presupporre e porre, attorno ad essa, dei trascendentali che pure, necessariamente, la accompagnano, e che devono piuttosto essere riportati alla luce, sottratti da una astratta ed esangue tradizione immemore e irricoscente nei confronti di un *traditum* sempre storicamente determinato, e indagati con cura, e francamente esposti.

'Cultura', 'libertà', 'solidarietà' – andamento triadico ma pur sempre, scopertamente, anti-hegeliano – come obbligati e costitutivi corollari di una politica 'della' e 'per' l'amicizia; di una politica che comunque non ignora l'impossibilità e l'insensatezza di ogni facile irenismo, di una pacificazione senza vera pace, perché il millennio del filosofo, come sa bene Gerardo Cunico, è sempre a di là da venire, è, forse, questo stesso

avvenire. Pure l'impegno per una costruzione dell'umanità (che, proprio come la Chiesa, nel suo intimo statuto invisibile, è *semper reformanda*, mai compiutamente riformata, e si veda a tal proposito il poscritto, dedicato alla *Fratelli tutti* a p. 335), di un senso e di una significazione infine all'altezza del proprio statuto, non può non passare attraverso l'assunzione di un impegno radicale, con se stessi e con tutti gli altri, tutti coloro i quali hanno con noi 'in comune' l'umanità – di chi partecipa, in maniera somma, della possibilità della 'relazione'; di chi, radicalmente, ogni giorno, in ogni istante, tale categoria esperisce e patisce: ancora e sempre (ma esclusivamente?) l'uomo 'in quanto' essere umano, essere che fa e che disfa, in perenne bilico tra un pieno asfittico e un vuoto che un altro abisso invoca, strutturalmente vocato a trascendere se stesso nella postulazione dell'Eterno, che solo può infine redimere tutto il male che nel nostro mondo dimora.

'Cultura' accenna allora al «costitutivo radicamento e inserimento del filosofare nel contesto della vita» e «significa però che anche la speculazione più raffinata e astratta», lungi dal risolversi in sterile sussunzione di un fatto in un dato, «mantiene un contatto con la comunicazione quotidiana» (p. 49; si veda, nello specifico, la seconda parte del volume: *Cultura al plurale e prospettiva universale*, pp. 85-156)), in quel periglioso con-colloquio con l'altro, e con l'altro che noi stessi siamo.

Cultura della filosofia e filosofia come cultura, diuturna coltivazione e istituzione di una ricerca, di un orientamento, che sappia intradare l'*homo viator* su di una rotta capace di dirgli e di dargli qualche cosa che sia più di una briciola di niente. Convocando autori quali Kant, Nietzsche, Bloch e Habermas (pp. 49-60; ma anche l'intera prima parte, *Filosofia e vita pubblica*, pp. 19-81), lo studioso rinviene e inserisce le domande, le movenze 'classiche' del filosofare, e per ciò stesso eminentemente e veracemente 'contemporanee', nel tessuto dal quale, oggi, esse emergono – o 'non' emergono: quello della «crisi di senso», del 'nichilismo', inquietante ospite che veglia e vaglia, aggirandosi tra rovine e reliquie di un passato irrimediabilmente perduto.

Da qui, da questo pericoloso deserto, sale l'invocazione jobica che Alberto Caracciolo, indimenticato maestro di Cunico, al quale il libro è dedicato, aveva così limpidamente folgorato nell'unica, ineludibile domanda metafisica propria dell'uomo che vive *in dürftiger Zeit*: «*Ad quid istud agere et agi? A che scopo tutto il nostro agire e patire?*», dove il fondo che fonda e s-fonda, destrutturandola dall'interno, la postura metafisica non può che essere, trascendentalmente, quello del 'religioso', di un religioso al di là di ogni tentativo di teodicea, di uno Spazio – unico vero *Ort* – nel quale nulla, neppure il Nulla, possa più essere obiettivato.

Trascendentale rischioso e arrischiato, come si confà a ogni trascendentale, la dischiusura operata nella cultura si incista incoattivamente nell'esistenza, sempre al di là dal cominciare, sempre rispinta nell'impossibilità della conclusione, verso una frontiera, una spigolatura di mondo, che pure è la sua, e nella quale non può che ristare. Al *panopticon* delle meta-narrazioni panlogiste succede la *perspectiva*, necessaria metafora per dire l'altrimenti indicibile situazione di un 'universale' che è tale esclusivamente in virtù della propria 'singolarità', di una cultura che vive e che respira solo della sistole e diastole di questi (pp.109-124).

Prospettiva, dunque, sempre situata, limitata, ma la cui verità non riposa in questa morta identità con se medesima, quanto nella possibilità, concretamente operante, di uscire da sé, e di intravedere, pur nella penombra che le si confà, nel chiaro-scuro dell'umana condizione, l'esistenza di altre prospettive, di altri punti di vista, anch'essi parziali, non conclusi, e che permettono, per il semplice fatto di esserci, di accedere a quella dimensione radicalmente 'nuova', nella quale pure tutte le cose si fanno nuove, che è il 'pluri-prospettivismo'. Attraverso il quale anche il dialogo muta, assumendo sempre più distintamente i contorni di un proteiforme 'polilogo', termine assunto al di là della morta lettera, scevro di tutti gli agonismi retorici che lo angustiavano (per la critica del lemma cfr. pp. 126-148), per indicare piuttosto ciò che di vivo e di vivificante sia da aspettarsi da un dialogo infine capace di 'riconoscere', nel senso col quale può usare la teoria critica tale concetto, e di 'far riconoscere' reciprocamente gli interlocutori, posizione che porta con sé la necessità di riaffermare, ancora una volta, l'inserimento del colloquio in una vivente pluralità di prospettive, ognuna recante in sé, lessinghianamente, una *veritas* che è *varietas*.

Dirime e concerta il passaggio, il transito, tra i tre 'distinti' convocati nel sottotitolo, 'cultura', 'libertà', 'solidarietà', il capitolo che apre la terza parte del volume, *Verità e libertà: tra filosofia e religione* (pp. 159-177), dove Cunico raffronta, alla ricerca di una 'articolazione' più profonda, cifra di ogni autentico atto e fatto ermeneutico, il posto e il valore che la verità assume nella religione e nella filosofia.

Ciò che va messo qui in rilievo è, come sempre accade nella riflessione filosofica, quello che, a prima vista, resta nascosto, sottratto alla visione per inveterata consuetudine: è il 'tra', l'indizio di una alchimia segreta, di una trafittura profonda che tocca il cuore stesso della teoria, dove 'teoria' ritorna nell'alveo a essa più prossimo del 'vedere', e non solo con gli occhi della mente. Framezzati da una guaina sottile, filosofia e religione, verità e libertà, sono come risospinte nell'indifferenza che ne è all'origine, protologicamente indifferente, ma sempre e da sempre già differentemente giudicate e discriminate secondo la propria postura etica, morale.

Verità non si dà senza libertà, proprio come libertà non si ha senza verità. *In omnino convertuntur*, come filosofia e religione, a patto di riconoscere, in spirito di *Liberalität*, la verità della 'distinzione' tra modo e struttura proposta da Caracciolo e qui seguita dall'autore, in virtù della quale la prospettiva della filosofia (che è sempre, essenzialmente, domanda-invocazione: di eterno, di liberazione, di redenzione, di *Welt-* e *Selbst-gericht*), eminentemente rappresentata dalla pensosa asserzione caraccioliana: «non c'è verità senza libertà»¹, incontra la voce che risuona nel Vangelo di Giovanni (8, 32), e che annuncia: «ἐλευθερώσει ὑμᾶς». Ma l'incontro, lo sappiamo, contiene in sé anche la possibilità e la necessità della separazione, il dolore della perdita, l'incertezza del possesso; l'incontro non si dà mai, nell'uomo, nelle sue vicende, come possesso perenne, perennemente garantito, quanto piuttosto come tensione, come iato – lacerazione, dolore, lutto.

Chi calca la terra ha la certezza della morte: ma è questa la sua verità? Quale verità nasconde in sé la morte? Quale verità 'è' la morte?

1 A. Caracciolo, *Politica e autobiografia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 219.

Se queste sono, come lo sono, le domande dinnanzi alle quali naufraga il pensiero, l'agire umano deve sempre invece continuare a costeggiarle, per mantenere desta e vigile la propria destinazione etica, custodita a priori dal «Principio Buono» (pp. 317-335), invero e autentica condizione di pensabilità e di possibilità della solidarietà, da quell'*höchste Gut* che orienta, come sole morale, il fare concreto degli uomini. Orienta, quindi, non ancora governa e letifica; umana, troppa umana, questa nera terra, sulla quale piove sia per i giusti sia per gli ingiusti, e che permette sempre e in ogni luogo lo scandalo di Giobbe, quell'inconciliabilità fenomenica tra virtù e felicità che impone a Kant la necessità della postulazione di un'altra giustizia, che sia infine veramente giusta, e buona.

Chiediamoci ancora, con Kant, oltre Kant, grazie al prezioso *Leitfaden* teso da questo libro: cosa possiamo sperare? «Se è dovere e se è insieme una fondata speranza realizzare lo stato di diritto pubblico, sebbene soltanto in un avvicinamento che procede all'infinito, allora la 'pace perpetua' che segue a quelli che sinora sono stati falsamente chiamati trattati di pace (tregue, propriamente), non è un'idea vuota, ma un compito che, assolto a poco a poco, si avvicina costantemente (perché i tempi nei quali avvengono i medesimi progressi si spera diventino sempre più brevi) alla sua meta»².

2 I. Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico di Immanuel Kant*, in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 204.

LA DESCRIZIONE DELLE QUALITÀ MULIEBRI IN PLUTARCO

Questa breve nota offrirà solo alcuni spunti di partenza per chi desideri accostarsi all'edizione del *Mulierum Virtutes* curata da Fabio Tanga¹. Il trattato di Plutarco, vero spaccato di quella che ormai viene correntemente definita la «macrotematica delle donne»², dimostra una grande capacità descrittiva congiunta all'«indubbia capacità di variare, sul piano retorico, i *colores* della narrazione, accentuando talora i tratti patetici, talora quelli parenetici e moraleggianti, dando sempre prova (come del resto anche nelle *Vite*) di saper delineare in modo mirabile l'aspetto psicologico delle protagoniste, la cui ἀρετή risulta, pertanto, valorizzata al massimo grado, e in maniera assolutamente naturale»³.

L'autore, vissuto a cavallo tra il I e il II secolo d.C. e originario di Cheronea, in Beozia, fu un personaggio di gran lustro: sacerdote delfico, per il suo prestigio gli fu riconosciuta anche la cittadinanza romana. Dopo una sezione introduttiva, sul concetto di virtù femminile nel pensiero di Tucidide e Gorgia, disvela la destinataria dell'opera, ovvero la sacerdotessa Clea⁴, figlia di Lucio Flavio Polliano Aristone e Memmia Euridide, la stessa coppia alla quale sono rivolti i *Coniugalia praecepta*⁵.

La concezione plutarchea dell'ἀρετή procede in perfetta sintonia con i canoni ordinari del pensiero platonico⁶ e anche per questa ragione può essere letta come il giusto tramite, anche se privo di qualsiasi pretesa di esaustività, verso i maestri che ne approfondiranno e attualizzeranno l'impianto dottrinale di base, quali Plotino o Porfirio. Non sfugge,

- 1 F. Tanga, *La virtù delle donne (Mulierum Virtutes)*, Brill, Leiden 2019. Molte delle suggestioni qui viv proposte derivano dall'analisi approfondita da lui condotta sia nell'introduzione che nel commento ai singoli resoconti plutarchei.
- 2 Secondo l'icastica definizione proposta dal grecista Gennaro D'Ippolito e ricordata dallo stesso Tanga, *La virtù delle donne*, cit., p. XXI, n. 81.
- 3 Così S. Audano, nella sua recensione al volume, disponibile su <https://bmc.brynmawr.edu/2021/2021.11.11/> (link consultato in data 16.6.2023) e proficuamente integrabile con gli ulteriori riscontri offerti da C. Beveggi, in «Maia», 73, 2021, pp. 460-463; P. De Simone, in «Ploutarchos», n.s. XVIII, 2021, pp. 376-379, e L. Warren, in «Classical Review», 71, 2021, pp. 80-82.
- 4 Cfr. G.W. Bowersock, *Some persons in Plutarch's Moralia*, in «Classical Quarterly», 15, 1965, pp. 267-279; P.A. Stadter, *Φιλόσοφος και φιλανδρος: Plutarch's view of women in the Moralia and the Lives*, in *Plutarch's Advice to the bride and groom; and A consolation to his wife: English translations, commentary, interpretive essays, and bibliography*, a cura di S.B. Pomeroy, Oxford University Press, Oxford-New York 1999, pp. 173-182.
- 5 G. Martano, A. Tirelli, *Corpus Plutarchi Moralium, VI: Plutarco, Precetti coniugali*, D'Auria, Napoli 1990. Com'è noto, invece, alla stessa Clea fu dedicato un altro importante trattato dei *Moralia*, e cioè il *De Iside et Osiride* (cfr. M. García Valdés, *De Iside et Osiride*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa 1995).
- 6 G. Pisani, *Ritorno a Plutarco*, in E. Lelli, G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia. Prima traduzione italiana completa*, Bompiani, Milano 2017, p. XIX.

dunque, come giustamente sottolinea l'A., il fatto stesso che nell'opera la donna sia tratteggiata come un

personaggio in grado di svolgere un ruolo attivo e propulsivo in seno alla società, incidendo spesso pesantemente sugli eventi [...] capace non solo di compiere atti di grande virtù, ma talora di accollarsi le responsabilità previste dai ruoli di comando e senza fuggire dinnanzi all'impegno politico, anzi portando fino in fondo gli sforzi profusi per il bene della famiglia e della collettività, riuscendo a segnalarsi per il buon governo esercitato sulla popolazione.⁷

Si tratta, a ben vedere, di un evidente progresso rispetto al giudizio negativo che ordinariamente affliggeva le figure femminili nel mondo greco. Una sia pur breve indagine al riguardo non può prescindere da due punti fermi come l'Elena di Omero, causa scatenante della guerra di Troia⁸, e la Pandora di Esiodo, che aprendo il vaso fece uscire tutti i mali⁹, per proseguire con i feroci personaggi del teatro euripideo (Medea, Fedra, Agave) e le dure *sententiae* elaborate dai poeti comici, da Aristofane a Menandro¹⁰.

Il poeta ascreo, assillato da gravi difficoltà economiche, se da un lato riconosceva il ruolo insito nella donna di perpetuare la stirpe, dall'altro lamentava gli oneri gravosi cui può sottoporre il coniuge, come si evince a chiare lettere da un eloquente passo della *Teogonia*.

Colui che, fuggendo il matrimonio e gli oneri gravosi delle donne,
non vuole sposarsi, giunge alla molesta vecchiaia
privo di chi lo assista in tarda età; di certo bisognoso
del vitto non vive, ma alla sua morte se ne spartiscono i beni
parenti lontani. Al contrario, chi ha avuto in sorte il matrimonio,
ed ha preso una buona moglie, saggia nel suo cuore,

7 F. Tanga, *La virtù delle donne*, cit., p. LXXII.

8 La società omerica è chiusa in un rigido ambiente patriarcale e le donne più avvenenti e intelligenti sono una prerogativa esclusiva dei *potentiores*: si pensi alla preferenza accordata da Agamennone a Criseide, in virtù delle sue qualità, superiori a quelle della stessa Clitemnestra (καὶ γὰρ ῥα Κλυταιμνήστρης προβέβουλα/ κουριδίης ἀλόχου, ἐπεὶ οὐ ἔθεν ἔστι χερεῖων./ οὐ δέμας οὐδὲ φυήν, οὔτ' ἄρ φρένας οὔτέ τι ἔργα, «e certamente io l'ho anteposta a Clitemnestra./ la donna che ho sposato, dal momento che non le è inferiore./ né nel corpo, né nella statura o nelle facoltà intellettive o le abilità manuali», *Il. I*, 113-115).

9 Hes., *Op.* 69-105. Durissimo è anche il giudizio, espresso ai vv. 373-375, sulla donna maliziosa che appetisce al granaio del marito, proprio come i predoni (μὴ δὲ γυνή σε νόον πυγοστόλος ἐξαπατάτω/ αἰμύλα κωτίλλουσα, τεῖην διφῶσα καλήν./ Ὅς δὲ γυναικὶ πέποιθε, πέποιθ' ὃ γε φηλήτησιν, «non inganni la tua mente una donna dal manto stretto./ che tra una moina e l'altra cerca di entrare nella tua dispensa./ chi si fida di una donna si fida dei ladri»).

10 Del più grande autore della *Παλαιά* si può ricordare *Pl.* 443 (οὐδὲν πέφυκε ζῶον ἐξωλέστερον, «nessun essere vivente è più dannoso»), mentre del protagonista della *Νέα*, Menandro, l'espressione non meno tagliente «delle molte belve che ci sono, per terra e per mare, la più grande è la donna» (πολλῶν κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν θηρίων/ ὄντων, μέγιστόν ἐστι θηρίον γυνή, fr. 378 Kassel-Austin; e cfr. Alessi, fr. 291 Kassel-Austin: οὐκ ἔστ' ἀναισχυντότερον οὐθέν θηρίον, «non esiste un animale più svergognato»).

per tutta la vita compensa il male con il bene;
chi invece si imbatta in una donna di stirpe malefica,
vive avendo nel petto un'angoscia costante,
nell'animo e nel cuore, e il suo male è senza rimedio». ¹¹

L'immagine trova una corrispondenza pressoché speculare nell'altro scritto esiodeo, le *Opere e giorni*:

All'età giusta dovrai portarti in casa una donna,
non troppo al di sotto dei trent'anni,
né che li abbia superati di molto: è questa l'età adatta per le nozze.
Sia da quattro anni donna lei, e al quinto si sposi.
Ed è necessario prenderla in moglie quando è ragazza, per insegnarle i buoni costumi.
Scegli poi, in particolare, colei che ti abiti accanto,
facendo però tanta attenzione che non diventi la gioia del vicinato:
infatti un uomo non può fare un acquisto migliore di una donna
virtuosa (ἀγαθῆς), mentre non ve n'è uno peggiore di una malefica (κακῆς),
cacciatrice di pasti (δειπνολόχης). ¹²

Questa palese avversione incontra la sua piena manifestazione nella celebre satira contro le donne del poeta e filosofo Semonide Amorgino, vissuto nel VII secolo a.C. In ben nove casi su dieci il paragone è negativo: si passa dalla sporcizia della scrofa alla subdola astuzia della volpe, dagli inani latrati della cagna ai limiti della terra e l'inaffidabilità del mare (i due soli rinvii a elementi naturali, senza allusioni zoomorfe), per seguitare con la passività dell'asina, la bramosia della gatta, la superbia della cavalla e i due eccessi, nel male, come tutti quelli finora considerati, e nel bene: la scimmia e l'ape.

La prima, proprio per il fatto di essere stata privata dalla natura di un bell'aspetto,

non potrebbe far del bene a nessuno, ma a questo mira,
e questo vuole, ogni giorno:
fare del male, più che può. ¹³

11 Ὅς κε γάμον φεύγων καὶ μέρμερα ἔργα γυναικῶν/ μὴ γῆμαι ἐθέλη, ὅλοον δ' ἐπὶ γῆρας ἴκοιτο/ χήτει γηροκόμοιο· ὃ γ' οὐ βιότου ἐπιδευῆς/ ζῶει, ἀποφθιμένου δὲ διὰ κτήσιν δατέονται/ χηρωσταί· ᾧ δ' αὐτε γάμου μετὰ μοῖρα γένηται./ κεδνήν δ' ἔσχεν ἄκοιτιν ἀρηρυῖαν πραπίδεςσι./ τῷ δέ τ' ἀπ' αἰῶνος κακὸν ἐσθλῶ ἀντιφερίζει/ ἐμμενές· ὃς δέ κε τέμνη ἀταρτηροῖο γενέθλης./ ζῶει ἐνὶ στήθεσσιν ἔχων ἀλίσστον ἀνίην/ θυμῷ καὶ κραδίῃ, καὶ ἀνῆκεστον κακὸν ἐστίν (Hes., *Theog.* 603-612).

12 Ὠραῖος δὲ γυναῖκα τεὸν ποτὶ οἶκον ἄγεσθαι./ μήτε τριηκόντων ἐτέων μάλα πόλλ' ἀπολείπων/ μήτ' ἐπιθεῖς μάλα πολλά· γάμος δέ τοι ὄριος οὔτος./ ἢ δὲ γυνὴ τέτορ' ἠβώοι, πέμπτω δὲ γαμοῖτο./ Παρθενικὴν δὲ γαμεῖν, ὡς κ' ἤθεα κεδνὰ διδάξης./ Τὴν δὲ μάλιστα γαμεῖν, ἣ τις σέθεν ἐγγύθι ναίει./ πάντα μάλ' ἀμφιδῶν, μὴ γείτοσι χάσματα γήμης./ Οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζει· ἄμεινον/ τῆς ἀγαθῆς, τῆς δ' αὐτε κακῆς οὐ ρίγιον ἄλλο./ δειπνολόχης (Hes., *Op.* 695-704).

13 Οὐδ' ἂν τιν' εὖ ἔρξειεν, ἀλλὰ τοῦθ' ὄρα./ καὶ τοῦτο πᾶσαν ἡμέρην βουλευέται./ ὄκως τιν' ὡς μέγιστον ἔρξειεν κακὸν (Sem., fr. 7, 80-82 West).

La seconda, al contrario, rappresenta per l'uomo la fonte di ogni beneficio, per cui viene descritta con dovizia di particolari.

Una viene dall'ape: fortunato
chi la prende. A lei sola, infatti, non si accosta biasimo,
sotto di lei fiorisce e prospera la vita;
invecchia con il suo sposo in un amore reciproco,
generando una prole bella e famosa;
e spicca splendida tra le donne,
tutte, perché la pervade un fascino divino;
né si rallegra di starsene seduta tra le amiche,
quando gli argomenti sono scabrosi.
Tali donne agli uomini dona
Zeus, le migliori e le più assennate.¹⁴

Tralucono da queste parole alcuni tra gli elementi più significativi che verranno costantemente evidenziati nel tempo, concorrendo a definire il ruolo della *bona mulier*, un paradigma pressoché irraggiungibile¹⁵.

Il *Mulierum Virtutes* si colloca, pertanto, su un percorso già ben delineato, rispetto al quale propone tuttavia sostanziali variazioni. Contempla in tutto ben ventisette episodi: i primi quindici descrivono le imprese di gruppi di donne, che rivelano la loro *virtus* con manifestazioni di eroismo collettivo. Gli altri dodici, invece, si riferiscono a vicende mitiche ed eventi storicamente accertati, spaziando dai poemi omerici al I secolo a.C. Anche le donne descritte appartengono a diversi contesti, del mondo orientale e occidentale, con un risalto speciale accordato alla regione della Galazia.

Un esempio altamente rappresentativo di questa realtà è offerto dall'episodio finale, in cui viene descritto l'operato della moglie di Pythes, re dei Lidi, durante l'invasione della Grecia da parte di Serse: converrà pertanto esaminarne in breve i punti salienti, per evidenziare la loro stretta afferenza al quadro proposto.

Plutarco mette subito in evidenza i pregi della donna, come il suo *τρόπος* dinamico e volitivo¹⁶, in grado di incidere in misura determinante sugli eventi e consentirle di ricevere da Pythes l'incarico di dirigere lo Stato in un frangente particolarmente arduo. L'uomo, infatti, suggestionato dal miraggio di una ricchezza infinita, costringe i sudditi a lavorare senza posa nelle miniere d'oro. Sua moglie allora ordina agli orefici di forgiare per il marito cibi aurei e di servirglieli al rientro da un viaggio all'estero. Allora lui comprende che in quel modo non servono a nulla e la terra va coltivata per restituire i prodotti. Il seguito

14 Τὴν δ' ἐκ μελίσσης· τὴν τις εὐτυχεῖ λαβών·/ κείνη γὰρ οἷη μῶμος οὐ προσιζάνει,/ θάλλει δ' ὕπ' αὐτῆς κάπαέζεται βίος·/ φίλη δὲ σὺν φιλεῦντι γηράσκει πόσι,/ τεκοῦσα καλὸν κούνομάκλυτον γένος·/ κάριπρεπῆς μὲν ἐν γυναιξὶ γίγνεται/ πάσησι, θεΐη δ' ἀμφιδέδρομεν χάρις·/ οὐδ' ἐν γυναιξὶν ἦδεται καθήμεν·/ ὄκου λέγουσιν ἀφροδισίους λόγους·/ Τοίαις γυναικᾶς ἀνδράσιν χαρίζεται/ Ζεὺς τὰς ἀρίστας καὶ πολυφραδεστάτας (ivi, 83-93).

15 Si pensi appena alla massima in base alla quale «nulla è meglio di una buona donna» (*nihil melius muliere bona*, Pietro Abelardo, *Monita ad Astralabium* 175).

16 Non a caso riceve gli attributi di «saggia» (σοφὴν) e «virtuosa» (χρηστήν): cfr. Plut., *Mul. Virt.*, 262 D.

degli eventi è terrificante: i figli del re vengono uccisi in guerra e lui perde ogni riferimento con la realtà, tanto da voler vivere nella più assoluta solitudine, facendosi portare ogni giorno su una collina il cibo necessario per sopravvivere, in attesa della morte. La sua parvenza umbratile è resa ancora più opaca dalla statura imperiosa della donna, che «tenne bene le redini del governo e stornò i mali dalle persone»¹⁷. Come si può notare, l'unica salvezza per l'intera popolazione è rappresentata proprio dalla regina, e forse anche per questa ragione il suo nome non viene rivelato: la sua figura, infatti, si staglia quasi per antonomasia, con una solidità statuaria rispetto alla pochezza e alla dabbenaggine del marito, incapace di provvedere non solo ai sudditi, ma persino a sé stesso.

Nell'opera di Plutarco tra i gruppi di donne virtuose spiccano inoltre le Μυλήσσαι, ovvero le giovani donne della città di Mileto¹⁸. Afflitte da un male insano, che stravolge le loro facoltà intellettive, sono spinte al suicidio, nonostante il disperato tentativo dei loro cari di salvarle. Eppure proprio di fronte al destino avverso e all'estremo gesto emerge la virtù femminile, allontanando lo spettro del suicidio: una disposizione prevede, infatti, che in simili casi il corpo venga trascinato nudo in piazza, davanti agli occhi di tutti, e così le giovani fanciulle non si rassegnano all'idea del disonore *post mortem*. In loro prevale, invece, l'alto decoro garantito dalla ἀρετή, prerogativa della disposizione naturale muliebre¹⁹, per cui superando l'*impasse* provocato dall'interazione tra i due mali più atroci per l'umanità, come la morte e la sofferenza²⁰, riescono in un'unica soluzione a ottenere la salvezza individuale e quella della comunità.

Una donna davvero eccezionale è Clelia. Plutarco ne narra la vicenda con profonda ammirazione²¹: nel 507 a.C., una volta concluso l'assedio di Roma, il lucumone etrusco di Chiusi, Porsenna, alleato dei Tarquini, la prende in ostaggio insieme con altre giovani nobili. Ma lei non si arrende: fugge dall'accampamento degli Etruschi, attraversa il Tevere a nuoto sotto un nugolo di frecce e si dirige verso Roma. Porsenna pretende che gli venga restituita, ma ammirandone il coraggio decide di liberarla e le dona anche un cavallo ornato di ricchi paramenti. A loro volta i Romani le fanno erigere una statua equestre lungo la *Via Sacra*, in memoria della sua impresa²². Anche nella tipica mentalità androcentrica propria della cultura romana il dono e il riconoscimento sono tratti tipici di una celebrazione virile, equiparando di fatto la *virtus* di Clelia a quella di un *miles* indomito e ardito²³.

17 Τῆς ἀρχῆς καλῶς ἐπεμελήθη καὶ μεταβολὴν κακῶν τοῖς ἀνθρώποις παρέσχε (Plut., *Mul. Virt.*, 263 C).

18 Plut., *Mul. Virt.*, 249 B-D.

19 «Un grande pegno della loro virtuosa disposizione naturale» (μέγα [...] τεκμήριον εὐφυΐας καὶ ἀρετῆς, ivi, 249 C).

20 «Le cose più terribili che esistono: la morte e il dolore» (τὰ δεινότατα τῶν ὄντων, θάνατον καὶ πόνον, ivi, 249 C-D).

21 Ivi, 250 C-F.

22 Porsenna, infatti, «ammirandone la forza e l'ardire, superiore rispetto a quello di una donna, l'avrebbe giudicata degna di un dono conveniente ad un soldato» (τὴν ῥώμην θαυμάσαντα καὶ τὴν τόλμαν αὐτῆς ὡς κρείττονα γυναικὸς ἀξιῶσαι δωρεᾶς ἀνδρὶ πολεμιστῆ ἡρεπούσης, ivi, 250 F).

23 Cfr. L. Beltrami, *Clelia, la virgo imperfetta*, in *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del Convegno (Pesaro, 28-30 aprile 1994), a cura di R. Raffaelli, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, Ancona 1995, pp. 273-281.

Nel trattato le espressioni dell'ingegno maschile e femminile assumono pari dignità, sia nell'arte della pittura che nella divinazione²⁴: vengono, infatti, menzionate diverse personalità su ambo i fronti, in numero quasi equivalente²⁵. Tra gli uomini spiccano Sesostri, Servio Tullio, Bruto, Pelopida, Achille, Aiace, Odisseo, Nestore, Catone e Agesilao; tra le donne Semiramide, Tanaquil, Porzia, Timoclea²⁶, Eirene, Alcesti, Cornelia e Olimpiade.

Tuttavia gli onori più grandi sono tributati a due donne eccezionali, quali Lampsace e Aretafila. La prima²⁷ aiuta i Focesi in un momento particolarmente difficile della loro storia, ricevendo in cambio i prestigiosi riconoscimenti riservati agli eroi, come il fatto stesso che alla sua morte il nome della città in cui vive diverrà Lampsaco²⁸. La seconda, vittima di Nicocrate, il feroce tiranno di Cirene che ha ucciso sia il sacerdote di Apollo, per attribuirsi la dignità, sia il marito di Aretafila, per prenderla in sposa contro la sua volontà, attenta alla vita del crudele marito con dei veleni, ma viene scoperta dalla madre di lui, Calbia, e ferocemente torturata. Eppure non si rassegna, ma supera il dolore e convince Nicocrate della sua innocenza. Questi poi è eliminato dal fratello Leandro e così Aretafila coglie l'occasione per invocare l'intervento del principe libico, che restituisce la libertà a Cirene e infligge la pena di morte sia a Leandro che a sua madre Calbia. Ad Aretafila viene proposta la corona, ma avendo già raggiunto i suoi obiettivi sceglie di ritirarsi a vita privata²⁹.

L'attribuzione di onori divini fa sì, naturalmente, che nell'immaginario collettivo queste donne procedano ben oltre la semplice dimensione umana. Eppure il *Mulierum Virtutes* presenta anche figure spietate, come la già descritta Calbia, acerrima nemica di Aretafila, e Neera, moglie di Ipsicreonte³⁰. La storia di quest'ultima, in particolare, ricorda da vicino l'*Iliade* omerica: milesia, tradisce il marito Ipsicreonte con Promedonte, dell'isola di Nasso: successivamente egli la conduce nella sua casa e con questo gesto provoca la guerra tra Nasso e Mileto, proprio come avvenne con il ratto di Elena³¹.

Il personaggio femminile che però nel racconto assume un risalto particolare è Poli-

24 Plut., *Mul. Virt.*, 243 A-B.

25 Ivi, 243 B-D.

26 Sorella di Teagene, il comandante tebano sconfitto da Alessandro Magno a Cheronea nel 338. Divenne celebre perché gettò in un pozzo e uccise a sassate il capo di una banda tracia che l'aveva violata, e per la sua dignità fu risparmiata dal Macedone, insieme con tutti i suoi parenti, quando fu portata al suo cospetto per la *damnatio capitis* (ivi, 260 D).

27 Per la quale si rinvia ad E. Lanzillotta, *Personaggi femminili nei frammenti di Carone di Lampsaco*, in *Donne che contano nella storia greca*, a cura di U. Bultrighini, E. Dimauro, Carabba, Lanciano 2014, pp. 697-714.

28 Ἡ Λαμψάκη πρότερον ἥρωικὰς τιμὰς ἀποδιδόντες ὕστερον ὡς θεᾶς θύειν ἐνηφίσαντο καὶ διατελοῦσιν οὕτω θύοντες («dapprima conferirono a Lampsace gli onori riservati agli eroi, quindi ordinarono che per lei si celebrassero i sacrifici come a una divinità, e ancora adesso continuano a farlo», Plut., *Mul. Virt.*, 243 E).

29 Utili spunti si ricavano da A. Coppola, *Il tirannicidio al femminile: un problema di genere*, in «Incidenza dell'Antico», 11, 2013, pp. 107-117.

30 Plut., *Mul. Virt.*, 245 B.

31 Cfr. C. Mossé, *Neera, la cortigiana*, in *Grecia al femminile*, a cura di N. Loraux, Laterza, Roma 1993, pp. 197-227.

crita, *nomen omen* («dai molti giudizi»). Anche in questo caso un rapido riscontro della sua vicenda può aiutare a comprendere il criterio operativo attraverso il quale Plutarco intende magnificare la virtù femminile. Diogneto, capo degli Eritresi, alleati di Mileto, dopo aver attaccato l'isola di Nasso riesce a catturare molti prigionieri, tra cui la stessa Policrita. Vedendola s'innamora e decide di sposarla. Una notte, dopo un lauto banchetto, i Milesi si ubriacano e la donna ottiene da Diogneto il permesso di inviare del cibo ai suoi fratelli. Allora nasconde nel pacco un messaggio in cui consiglia di attaccare subito, poiché gli assediati sono impreparati. I soldati di Nasso hanno vita facile e risparmiano Diogneto, su richiesta di Policrita, ma quando la donna nota i festeggiamenti e i grandi onori che le vengono tributati per il suo operato, si commuove a tal punto da non riuscire a superare l'emozione e morire.

Un simile epilogo può a buon diritto reputarsi il degno corollario di una vicenda in cui un apparente tradimento consente in realtà di raggiungere un beneficio prezioso, come la salvezza della famiglia e di tutta la città. Policrita non ha sposato Diogneto di sua spontanea volontà, ma è stata costretta a farlo, per cui i suoi gesti da un lato perseguono la salvezza della patria, dall'altro si risolvono in una vendetta studiata del torto subito dal comandante nemico. Comunque vada letto l'episodio, l'epilogo cancella ogni sorta di responsabilità della donna: lei perde, infatti, la vita e questo passaggio da un lato la colloca nella dimensione transeunte che più le appartiene, per la sua tempra e indubbia personalità, dall'altro rappresenta di fatto anche l'esito ferale del suo operato, di per sé perseguibile in quanto illecito³².

Per offrire in estrema sintesi anche uno schema riepilogativo della partizione interna di questa ricca edizione del *Mulierum Virtutes*, occorre notare come sia corredata da solidi materiali integrativi. Dopo l'*Introduzione* vengono prima illustrati i dettagli della tradizione manoscritta, quindi la complessa questione del titolo, lo stile, il ruolo svolto dalle donne e il rapporto con gli *Strategemata* di Polieno. Utili strumenti di lettura sono il *Conspectus siglorum et compendiorum* e l'elenco degli *Editores et commentatores qui in apparatu citantur*. Va segnalato anche il nutrito repertorio bibliografico finale, ben scandito e davvero esaustivo per chi desidera accostarsi al testo giovandosi di idonei strumenti di lettura e approfondimento critico.

Sul piano dell'ordito stilistico, al di là del fatto che anche insigni interpreti non mancarono di esprimere seri dubbi sulla paternità plutarchea dell'opera³³, l'A. rileva la prevalenza della «diegesi pura in terza persona» e la presenza di un «narratore primario ed onnisciente», capace di dar vita al «principio di "massima economia narrativa" che sembra pervadere l'intero opuscolo»³⁴. Gli esempi addotti attestano efficacemente questa sistematica incisività, anche attraverso un'edizione critica sapiente e equilibrata, nonché impreziosita da un ingente apparato di *loci* paralleli e un nutrito corredo di note (oltre

32 Sulla figura di Policrita resta istruttivo G. Radke, *Polykrite*, in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, a cura di A.F. Pauly, G. Wissowa, 21, 2, 1952, coll. 1753-1759.

33 Tra questi C.G. Gobet (*scriptus est oratione et stilo multo nitidior et elegantior, quam Plutarchus uti solet*: Tanga, *La virtù delle donne*, cit., p. LXI, n. 13).

34 Ivi, p. LXIII. Per maggiori dettagli cfr. C. Ruiz Montero, A.M. Jiménez, *Mulierum Virtutes de Plutarco: aspectos de estructura y composición de la obra*, in «Myrtia», 23, 2008, pp. 101-120.

Libri ed eventi

seicento), funzionali a chiarire gli aspetti più tecnici, sia sotto il profilo contenutistico che testuale. Un merito non secondario è costituito, infine, dal fatto stesso che questo strumento esegetico venga ormai a porsi come un *unicum* in materia, dalla indubbia caratura e massima funzionalità, non più eludibile nel panorama delle future ricerche sul *Mulierum Virtutes*.

ANNA MARIA ROSSI

Linguaggio mistico e soggetto femminile. La forza della metafora in Chiara Lubich e nella letteratura mistica del primo '900, Città nuova, Roma 2022, pp. 344

«Nulla è dove la parola manca», scrive nella lirica *Das Wort (La parola)* Stefan George e già l'uso della parola 'mistico/a' impone alla nostra attenzione un fenomeno e un concetto, fenomenologicamente diremo una essenza, ma mettere insieme il costrutto *Linguaggio mistico e soggetto femminile*, come fa Anna Maria Rossi, significa aprire percorsi tra loro complementari ma distinti, riporre domande e cercare risposte che interagiscono. Cosa intendiamo con 'mistica', cosa specifica questa aggettivazione? Cosa distinguiamo e precisiamo definendo il linguaggio mistico come altro dal linguaggio poetico e da quello teologico? Quanto è determinante la dimensione del genere, maschile e femminile, nell'articolazione del linguaggio mistico? Quale specificità e quali caratteristiche assume il linguaggio mistico del XX secolo rispetto al nostro più antico passato d'occidente cristiano? Sono l'ambito religioso e la narrazione mistica luoghi privilegiati, di fatto sicuramente visitati con più libertà, dalle donne, prigioniere in altri contesti culturali dell'esclusione sociale che era loro imposta?

Sono queste alcune delle domande sottese al lavoro di stesura del testo di Rossi. Questo si articola in tre prospettive di analisi convergenti: una riflessione prettamente linguistica che cerca il fondamento e la peculiarità del linguaggio mistico in confronto con il linguaggio poetico e guarda con attenzione al fenomeno della filosofia femminista dalle prime decadi del Novecento fino ai nostri giorni e alla sua interpretazione del fenomeno; una analisi delle metafore nei testi di Chiara Lubich, offrendo in particolare la possibilità di accedere a una serie di testi ancora inediti; un confronto linguistico sull'uso delle metafore in altre significative personalità mistiche del Novecento. Rossi conclude con una riflessione sulla specificità e peculiarità della scrittura femminile e il suo andar oltre questa caratterizzazione per comunicare il proprio vissuto e coinvolgere empaticamente tutti i possibili ascoltatori.

La metafora del bosco ci può aiutare a condividere il vissuto di chi, leggendo, ha attraversato il testo di Anna Maria Rossi. Al fitto delle presenze storiche e dei richiami filosofici e linguistici sui temi della specificità della mistica, dal punto di vista dei contesti storici e delle personalità richiamate, seguono radure in cui i testi della mistica aprono squarci di significazioni grazie alle metafore utilizzate. E poi a seguire, il percorso si fa analisi, catalogazione, ordinamento delle immagini metaforiche, interpretazione linguistica che prospetta ulteriori ermeneutiche: filosofica e teologica. Queste diverse prospettive si intrecciano con altri sentieri che giungono da altre direzioni, da diverse origini e convergono in una descrizione del fenomeno della mistica al femminile per darci una cifra della condizione maschile e femminile, e dell'unitarietà del nostro essere uomini e donne.

Rossi sottolinea come la riscoperta del valore dell'immagine e del simbolo tipici del linguaggio poetico si ritrovano e caratterizzano il linguaggio mistico e lo differenziano da altri linguaggi di contenuto teologico. Il simbolo esplicita il vissuto e lo universalizza.

za pur non svelandone il senso compiuto, attualizza l'esperienza religiosa, rimanda a un divino sperimentato nell'interiorità e diviene un catalizzatore di senso che attua la mediazione del vissuto con gli altri in un contesto culturale per ricondurre a sensatezza l'esperienza dell'Alterità e Trascendenza.

Le trattazioni tematiche del testo di Rossi di carattere linguistico, con chiari sottesi filosofici, teologici e storici non sviluppati, ma che fanno da sfondo e danno spessore scientifico alla trattazione, consentono una collocazione del fenomeno della mistica femminile. La presentazione e l'analisi di alcuni testi delle più significative figure della mistica del Novecento ci fanno incontrare il loro vissuto e la specificità della loro esperienza. La chiave ermeneutica dell'analisi delle metafore, come strumento adeguato di rappresentazione di quel vissuto, è consona alla strutturazione di confronti tra le diverse esperienze nella loro convergenza e diversità specifica.

Si confrontano infatti i primi scritti autobiografici di Chiara Lubich e quelli di altre donne significative del '900, come Ety Hillesum, Madeleine Delbrêl, Itala Mela, proprio in questa prospettiva. Si leggono questi scritti guardando alle generazioni di femminismo che ci hanno preceduto e alle specificità ermeneutiche che hanno generato sul fenomeno della scrittura religiosa e mistica femminile. La presentazione delle riflessioni di Simone De Beauvoir, di Luisa Muraro e di altre significative ricercatrici di questo universo femminile, si inseguono per facilitare la comprensione di un fenomeno complesso e significativo per la dimensione religiosa ma anche esistenziale, sociale, politica, filosofica e teologica che con quella si intrecciano nella specificità del linguaggio e prima ancora dell'esperienza femminile.

Rossi non si sottrae poi a mettere a confronto queste scritture con quelle di mistici come Giorgio La Pira e Divo Barsotti.

Certo si impone con chiarezza che la narrazione autobiografica è la formula preferita dalla donna, per alcuni versi imposta dalla cultura teologica che vuole sottolineare il carattere 'personale' delle esperienze femminili in contesti culturali e religiosi in cui predomina il genere maschile e distingue la scrittura femminile da quella maschile, quest'ultima fatta di descrittori in terza persona e immagini più impersonali, anche in forma poetica, in cui la riflessione logico descrittiva prevale.

Centrale per entrambe le scritture l'imporsi d'una dimensione altra, rispetto ai vissuti immediati, un imporsi di un Altro che apre orizzonti di senso, costringe a dare significazione al tragico contraddirsi dell'esistenza e della storia. Un imporsi che si caratterizza come un farsi presente o un ritirarsi e nascondersi. Ed è questa ambivalente esperienza esistenziale che accomuna tutte le varianti delle convinzioni religiose e non.

Nel linguaggio mistico il o la protagonista di fatto ci parlano d'un andar oltre sé e della condizione che non è fuga insensata ma tensione d'amore. Si comprende allora la specificità del linguaggio, la sua colorazione affettiva, poetica e, d'altra parte, indicativa di direzione di senso di carattere filosofico e teologico. C'è da chiedersi di quale amore si parla e quale coinvolgente unità si sperimenti.

A noi sembra importante sottolineare quanto scriveva la filosofa Muraro: «Mistico o mistica sono diventate etichette che rischiano di isolare parole che possono stare nella

nostra mente come il pane sulla tavola». Dunque eccezionalità e normalità della vita sembrano toccarsi e sciogliersi l'una nell'altra nell'esperienza esistenziale che caratterizza quelle esperienze che definiamo mistica.

Rossi fa presente come il linguaggio mistico si caratterizza per l'uso del simbolo e dell'immagine per esplicitarsi, ma mette in luce come Chiara Lubich a questo ha affiancato la narrazione dell'esperienza quotidiana, ha percorso la via di una teologia narrativa che compone il dato rivelato nella parola evangelica, il vissuto mistico espresso in immagini e simboli e il vissuto della prassi evangelica. In lei la comunicazione del vissuto interiore e dei suoi riflessi nella prassi diventa un modo per rendere condivisibile l'esperienza dell'autocomunicazione di Dio all'interiorità personale nel contesto del vissuto relazionale concreto. In questo senso interiorità ed esteriorità si fondono, la persona è coinvolta in una autocomunicazione di sé agli altri nell'amore. Come nell'interiorità irrompe gratuitamente Dio, e la risposta non potrà che essere esistenziale e coinvolgere la prassi, così l'amore gratuito verso l'altro coinvolge e chiama a corrispondere.

Nel complesso delle analisi che svolge sui testi e il vissuto delle mistiche, Rossi sottolinea che se è vero che le donne hanno avuto spesso nella nostra cultura un ruolo di contenimento e di connessione sociale, come tanto pensiero femminista ha evidenziato, le mistiche insegnano, alle donne e a tutti, a vivere nel mezzo del mondo, al centro delle relazioni con gli altri, nel cuore delle contraddizioni e dei dolori che la vita impone a ognuno e a guardarli in modo nuovo.

CLAUDIO GUERRIERI

ANGELA ALES BELLO (a cura di),
Edmund Husserl, la preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi, Studium, Roma 2022,
 pp. 192

Recentemente è stato pubblicato un nuovo testo per le edizioni Studium dal titolo *Edmund Husserl. La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, a cura di Angela Ales Bello. In questo testo, Ales Bello riprende un tema a lei molto caro e che riguarda l'approccio fenomenologico alla questione di Dio e, in particolare, su come tale questione sia trattata negli scritti di Husserl. In realtà, questa nuova pubblicazione riprende alcune pagine di Husserl già contenute in una prima antologia di scritti husserliani del 1985, oramai esaurita, dal titolo, *Husserl. Sul problema di Dio*¹. Nel riprendere questi temi e rivedere la tematica della questione di Dio in Husserl, alla luce delle nuove ricerche e dei nuovi testi inediti pubblicati, alla curatrice è sembrato naturale ampliare l'originaria antologia introducendo nuove pagine tratte da alcuni ultimi scritti di carattere etico che precisano e al contempo allargano la prospettiva della questione dell'esperienza religiosa e di Dio dal punto di vista fenomenologico.

Il volume antologico organizza il materiale dei testi husserliani suddividendoli in tre tematiche generali di cui le prime due, anche se rivedute e corrette, ricalcano la struttura del vecchio testo. Pertanto, vi è una prima parte che si occupa delle vie della riduzione trascendentale in vista della questione di Dio; la seconda parte, invece, si muove sempre nell'ottica dell'esame fenomenologico del problema di Dio ma nel confronto con le filosofie e le tradizioni che lo hanno preceduto. E, dunque, in questa sezione si sviluppano alcune analisi husserliane sulle vie di ricerca di Dio nel dialogo tra filosofia e teologia. La terza parte, che è originale rispetto all'antica pubblicazione, affronta invece il tema della vita etica tra filosofia e religione e presenta una serie di scritti tratti dai *Grenzprobleme der Phänomenologie*² di carattere etico o, meglio, sull'etica ma non avulsa da una prospettiva teologica. Tutt'altro. Essa si presenta, a mio avviso, come ulteriore tentativo husserliano di reimpostare il binomio filosofia / teologia. Anzi, quasi come ulteriore via d'accesso al problema di Dio e a una fenomenologia della religione e dell'esperienza religiosa come «cammino [...] che ci orienta verso l'infinito»³.

Certamente, qui c'è da fare i conti (e Ales Bello, da studiosa esperta e acuta, lo fa in particolare nella prima sezione) con una tradizione interpretativa consolidata che ritiene la fenomenologia come filosofia trascendentale di orientamento 'egocentrico' rispetto alla filosofia cattolica (scolastico-tomistica) essenzialmente 'teocentrica'. Tale interpretazione, che proviene dalla stessa Edith Stein⁴ risente della consapevolezza che la fenomenologia si sviluppa sulle problematiche della filosofia moderna cartesiano-kantiana

1 A. Ales Bello, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985.

2 E. Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908-1937), in «Husserliana», XLII, hrsg. Von R. Sowa, Th. Vongehr, Springer, Dordrecht 2014.

3 A. Ales Bello, *La preghiera e il divino. Scritti etico-religiosi*, Studium, Roma 2022, p. 171.

4 E. Stein, *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura e tr. it. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, p. 75.

che, comunque, è espressione di una cultura della scissione⁵, in primo luogo, fra fede e ragione. Ma se questo è indubbiamente vero, non possiamo tralasciare il fatto che la questione di Dio da Husserl è sempre stata tenuta in grande considerazione⁶, come dimostrano le numerose pagine scritte dal filosofo a più riprese in cui si affronta il tema del divino, di Dio e dell'esperienza religiosa da vari punti di vista, sempre secondo il metodo fenomenologico dello scavo archeologico che mira a evidenziare gli strati più profondi di un medesimo problema.

La seconda parte, di fatto è dedicata alla ricerca di Dio fra teologia e filosofia e ad alcuni importanti commentatori di Husserl. Quest'ultimi hanno analizzato rigorosamente le questioni del metodo fenomenologico e gli esiti propri delle ricerche husserliane riguardo il problema di Dio. Essi, tuttavia, sembrano indicare come unica conclusione possibile di questa rigorosa analisi del concetto di Dio condotta attraverso la pura indagine trascendentale, immanente e razionale, una via 'a-tea' all'idea di Dio, o meglio, una via a-teologica⁷ *sui generis* che, a mio avviso, sembra non risolvere la scissione tra fede e ragione, filosofia e religione, ma che, al più, resta intrappolata in quella 'scissione' non uscendo dalla possibilità di porre il problema di Dio come 'conciliazione', bensì rimanendo nella distinzione tra il Dio dei filosofi come principio organizzativo e teleologico universale e il Dio della fede, della religione e dell'incontro personale con Dio.

La terza parte, intitolata *La vita etica e l'esperienza religiosa*, mi sembra possa dare una svolta alla questione e, in qualche modo, farla uscire dalle pastoie delle opposizioni proprie della scissione. Le pagine scelte qui sono tratte dai *Grenzprobleme* dove, come ci suggerisce Ales Bello, Husserl si muove con una maggiore disinvoltura analitica per cercare di prendere in considerazione le questioni che riguardano la «concretezza esistenziale dell'essere umano». Tuttavia, se cogliere il 'senso' è lo scopo precipuo della fenomenologia, cogliere il 'senso dell'umano' è altrettanto uno scopo proprio della fenomenologia.

Certamente, Husserl propone una via forse più lunga rispetto a quello di un approccio esistenzialista in quanto prima di porre questioni 'esistenziali' si interroga sulle caratteristiche 'essenziali' dell'essere umano. È nella fine della sua produzione proprio in quel coacervo di tematiche che va sotto il nome di *Grenzprobleme* che Husserl sembra abbandonare le sottili analisi filosofico-fenomenologiche per entrare nelle questioni che riguardano l'essere umano nella sua concretezza esistenziale.

È qui che si pongono i problemi propri del punto di vista etico ma che non si limitano all'esercizio della pura e semplice buona volontà nel prendersi cura amorevolmente dell'altro, dell'essere a disposizione degli altri, dell'intento di tendere a un rapporto comunitario verso l'intera umanità. Qui, il punto di vista etico assume il ruolo fondamentale del 'superamento del negativo' costituito dal 'disaccordo' e dal 'contrasto' attraverso

5 Il termine (e ciò è facilmente intuibile) è tratto dalla tradizione speculativa hegeliana. In questo caso, solo per i nostri scopi, sembra essere efficace ed esplicativo senza, per questo, voler alludere ad ulteriori contaminazioni del pensiero husserliano.

6 A questo proposito, le varie pubblicazioni di A. Ales Bello (tra tutte, *Pensare Dio. Credere in Dio*, EMP, Padova 2005) testimoniano puntualmente in tutti gli scritti husserliani questo interesse costante per la questione di Dio.

7 A. Ales Bello, *La preghiera e il divino*, cit., p. 16.

il sentimento dell'amore che *in primis* è incontro con l'Altro. Questo punto di vista si colloca, dunque, in opposizione allo scetticismo quale *via negationis* di certo arido razionalismo sulla via «positiva in cui si incontrano la religione e il buon operare nella convergenza del momento teorico-pratico e di quello religioso»⁸.

Questa via diviene, quindi, la possibilità di realizzare un'ideale di umanità che vada al di là delle limitazioni sia culturali che delle religioni particolari. E, dunque, alle domande esistenziali sul perché fare il bene nonostante la possibile infelicità o sul perché impegnarsi nella vita se c'è comunque malattia e morte, alla fine la risposta può essere solo di 'fede' laddove, in Husserl, il tema della 'teleologia' è, e forse, deve essere, considerato la cifra attraverso cui interpretare il percorso husserliano che, partendo dalla soggettività trascendentale, giunge alla profonda consapevolezza dell'apertura del soggetto all'universalità dell'agire e del conoscere, alla Trascendenza, a Dio. Difatti, «non posso far altro che credere e credere nello scoprire me stesso e il mondo in modo universale. La fede è la forza di Dio. Finché vivo nella fede e vivo rivolto alla mia chiamata, vive in me la forza di Dio»⁹.

Allora qui, grazie a questi scritti 'privati' raccolti in questa breve ma densissima antologia da Ales Bello, possiamo provare a dare una linea interpretativa delle novità, degli spunti di riflessione e delle suggestioni che queste pagine possono indicare. Se l'agire etico muove i suoi passi a partire dalla fede che è la forza di Dio, allora l'etica non ha qui più il valore di un 'mero' agire umano rivolto alla comunità, anche se fosse verso una comunità di amore. L'etica non può avere la forza di un'azione profonda verso l'altro se non a partire dalla fede. E la fede proviene dalla profonda consapevolezza della presenza in noi della traccia del Divino che non passa attraverso le vie della *ratio* esplicita ma che ci giunge, ci capita nella nostra esperienza. Questa consapevolezza diviene 'evidenza', 'certezza interiore' che Dio è presso di noi, è in noi come, del resto, ci insegna il ben noto e spesso citato aforisma di Agostino¹⁰. Dio vive nell'interiorità, e questo è vero per tutti gli esseri umani, per tutte le religioni. Del resto, già nella riduzione fenomenologica Husserl parla di correnti di coscienza che portano a Dio e che sono il pre-sentimento quasi 'istintivo' dell'esser presente di Dio nella interiorità. «Come l'istinto sorge in noi senza che sia sollecitato dalla nostra volontà, così il sentire Dio in noi è presente senza che sia da noi voluto, prodotto, o messo in atto»¹¹.

È qui che si gioca quella dialettica di interno ed esterno, di immanenza e trascendenza che fin dalle prime analisi di Husserl è chiara e strutturale nell'approccio fenomenologico alla conoscenza. Ma qui, rispetto a Dio, che non è e non può esser considerato un fenomeno, certamente il 'dentro' e 'fuori' di noi è un confine assai labile e forse privo di senso. È 'fuori' se lo consideriamo come oggetto della teologia ma è 'dentro' quando viviamo intimamente il rapporto con lui attraverso la preghiera. Certamente, Dio è dentro di noi, pertanto il pregare è innanzitutto un rivolgersi all'interiorità. Ma «questo rivolgersi alla

8 Ivi, p. 136.

9 Ivi, pp. 123-124.

10 Agostino, *De veritate*: «in interiore homine habitat Veritas», cit. in A. Ales Bello, *Presenza/assenza del sacro/divino. Per una fenomenologia della religione*, in «Archivio di Filosofia», 2, 2018, pp. 145-155.

11 A. Ales Bello, *La preghiera e il divino*, cit., p. 155.

propria interiorità non significa chiusura “privatistica” e, in fondo, egoistica, al contrario, in se stessi si scopre l’apertura verso gli altri, oltre che la presenza del divino¹².

Dunque, solo questa scoperta può darci quella forza della fede che sostiene la nostra azione etica e che corrobora la nostra convinzione della certezza interiore di Dio. Tuttavia, proprio grazie all’azione etica, possiamo giungere alla certezza dell’incontro con Dio, secondo l’insegnamento evangelico per cui ‘fare qualcosa per’, ovvero ‘agire’ eticamente ‘in favore di’ chi è bisognoso, di chi è fragile, di chi è ‘piccolo’¹³ è farlo direttamente a Dio, esercitando quell’azione etica dell’amore (*caritas*) che è vero incontro con Dio.

Qui la mistica del volto dell’Altro si intreccia con il principio di fede per cui chi vede il Cristo, vede il Padre¹⁴. Allora la via etica dell’intersoggettività e della relazione fondata sulla *caritas*, si incontra con la visione teologico-razionale propria della tradizione in cui l’assoluta trascendenza di Dio può essere colta solo se ‘rientriamo in noi stessi’ e cerchiamo in ‘noi’ la ‘traccia del divino’ che è l’origine e la forza di ogni azione verso l’esterno.

Sapere/sentire che Dio è dentro di noi, è in noi, è presso di noi. Solo questa ‘evidenza’ pre-logica, questo pre-sentimento ‘istintivo’ può dare la forza etica di allargare lo ‘sguardo’ verso l’‘Altro’ e verso gli ‘altri’, e quindi, aprirsi alla comunità. Questa apertura all’altro nel suo ‘essere’ azione etica concreta diviene anche ‘opportunità’ (nel senso ‘agostiniano’ del tempo opportuno, *kairos*). E può divenire, meglio, ‘varco’ in cui noi, entrando in noi stessi¹⁵, usciamo fuori, incontrando Dio, in una dimensione estatica in cui l’interno e l’esterno non hanno più una ragione operativa che gli conferisca ‘senso’¹⁶.

La dimensione etica che parte dalla forza della fede, dunque, lungi dallo svilire l’aspirazione umana alla ‘trascendenza delle trascendenze’ e lungi dall’esser considerata una semplice razionalizzazione umana, immanente della fede, diviene sì, una via della ragione, ma in una dimensione che segue il percorso del *logos* come nella più alta tradizione filosofica, una via della ragione filosofica che si apre alla teologia e la sostiene, che incontra la Trascendenza nell’azione etica, della relazione d’aiuto verso l’altro e all’interno della comunità da cui non possiamo prescindere.

In conclusione, questa soluzione husserliana degli ultimi testi in particolare di etica, anche in virtù della linea interpretativa seguita dalla Ales Bello, ci sembra fornire un’inedita proposta di soluzione a un tradizionale problema filosofico della modernità: quello della contrapposizione, forse oggi logora, tra filosofia e religione, etica ed esperienza religiosa, tra Dio dei Filosofi e Dio della Fede.

PAOLO POMES

12 Ivi, p. 157.

13 Mt. 25, 40: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me».

14 Gv. 14, 7: «Se conoscete me, conoscerete anche il Padre».

15 Agostino, *De veritate*: «Noli foras ire, in te ipsum redi», cit. in A. Ales Bello, *Presenza/assenza del sacro/divino*, cit., pp. 145-155.

16 Qui si potrebbe aprire una finestra temporale in cui tale dimensione di fluidità potrebbe essere espressa con il neologismo dantesco del «trasumanare», di ciò che le parole non possono descrivere perché non ne hanno il potere.

*Finito di stampare
nel mese di marzo 2024
da Geca Industrie Grafiche – San Giuliano Milanese (MI)*